

L O C U S

DE

C R E A T U R I S.

C. LOCUS DE HOMINE.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.



*Exemplaar N^o 195 afgegeven aan den Heer
Prof B B Warfield*

LOCUS
DE
CREATURIS.

C. LOCUS DE HOMINE.

COLLEGE-DICTAAT VAN ONDERSCHIEDENE STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.



Exemplaar N^o afgegeven aan den Heer

§ 1.

Homo intermedium angelos inter atque brutas creaturas occupat locum, ita tamen ut brutae naturae ipse particeps a natura angelorum alienus sit, quamvis intermedius locus, quem occupat nihilo minus princeps est, quia in fine saeculorum non angeli hominibus praecurrunt, sed praestabit homo angelis, cuius relationis ratio atque causa in eo sita est, quod creando mundum visibilem Deus regnum gloriae desiderat atque postulavit, in quo ipse Spiritus consilium suum exsecuturus est per talem creaturam, quae simul spiritu atque corpore induta τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀόρατον in sese coadunat. Etenim non in eo maxime resplendescit Dei gloria, quod domat brutam naturam atque angelis voluntatem suam imponit, sed in eo, quod creaturae cuidam tum spiritualement, tum materialem aperit thesaurum, et tamen divina maiestate sua ita huiusce creaturae existentiam atque vitam moderatur, ut finaliter nonnisi divinae gloriae per totum subservant. Huic autem proposito neque angelus, qui spiritu tantum pollet, neque bruta natura, quae spiritu caret, sufficiunt et satis fit solo homine, ut qui utriusque tam invisibilis quam visibilis naturae in unitate essentiae suae participat.

1^e Wij zijn thans toegekomen aan den *Locus de Homine*. En nu wordt hier van den mensch niet gehandeld als van een derde soort scheepsel, waarover men ook eens denken moet; of als een wezen gecoördineerd met engelen en dieren. Wie den mensch zoo behandelt in de Dogmatiek, gaat den »*locus de Homine*» niet de hem toekomende plaats, ondermijnt de Dogmatiek. Bij de behandeling der engelen was het een mensch, die de engelen bezag; bij den »*locus de Homine*» is het de mensch, die over den mensch zelf verneemt, dat in zich opneemt en dan weer reproduceert. 't Is een deel der Dogmatiek, dat centraal is.

Wat is kennisse Gods? Is deze absoluut voor ons? Neen. Die kennis bestaat uitsluitend in dien vorm, waarin zij door den mensch in zich kan opgenomen worden. De kennisse Gods ligt niet te grabbel, maar ook

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

niet bedolven voor altijd. Zij is een geheim van God omtrent zijn eigen wezen en dat heeft God aan den mensch meegedeeld. Wanneer twee menschen elkaar ontmoeten, waarvan de één een ontzaglijk rijk verleden achter zich heeft en de ander als 't ware een verleden, dat leeg is, dan heeft er mededeeling plaats en deze is uit den aard der zaak intiem. De openbaring is dus niets dan de intimiteit van God met den mensch; God roept den mensch bij zich en geeft hem uit- en ontsluitel over zich zelf. Deze openbaring moet dus gevoegd, geschikt zijn naar des menschen receptiviteit. Die mate van receptiviteit nu is niet buiten God om, maar door God tot stand gekomen, is er door God op aangelegd om de openbaring te kunnen ontvangen. Van de eene zijde is de Openbaring aangelegd op de receptiviteit van den mensch en omgekeerd is de mensch voorbereid op de Openbaring. Evenals de Moederborst aangelegd is om het kind voedsel te verschaffen en het kind lipjes heeft om te zuigen.

Is het dus waar, dat deze intimiteit bestaat en de Dogmatiek niets anders is, dan dat de mensch in zijne reflexie tot zich zelf terugkeert met de vraag: Wat heeft God mij gezegd? — dan roelt ieder, dat de plaats van den mensch in de Dogmatiek een gansch exceptioneele is. Het is ons te doen om godsdienst, godsvrucht, religie d. w. z. den band, die God en mensch verbindt. De mensch is derhalve in de Dogmatiek een van de twee polen waar alles om draait; tusschen deze twee in, wordt het drama der intieme mededeeling afgespeeld. God is in al de loci het object, de mensch in de geheele Dogmatiek het subject.

2^e De kennis van den mensch is anthropologie. De vraag rijst dus onwillekeurig op: Bedoelt deze locus eene Anthropologie te geven? — Neen, want de Anthropologie omvat de kennis van den geheelen mensch; in den wijdsten zin zelfs van zijn lichaam, in engeren zin van zijne relatie tot andere menschen, dus b.v. ook de logica. De Anthropologie heeft dus een veel breeder gebied. Waar ligt nu het criterium, de norma, voor hetgeen in de Dogmatiek onder dezen locus thuishoort? Antw.: tot de Dogmatiek behoort alleen datgene, wat over den mensch aan den mensch door God meegedeeld is. Al wat resultaat is van de ervaring, waarneming of opmerking behoort tot de Anthropologie; alles wat resultaat is van de intieme mededeeling Gods over den mensch vormt den locus de Homine. Wij kunnen dus niet zeggen: alleen datgene, wat betrekking heeft op de verhouding tusschen God en den mensch, hoort bij dezen locus. Neen, er is meer dan één ding, dat niet rechtstreeks op de religie, d. i. de betrekking tusschen God en mensch, slaat, en toch in de Dogmatiek behoort, omdat God het aan den mensch heeft meegedeeld.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

3^e Wij hebben ook dezen locus te behandelen als een locus van de Dogmatiek; d. i. *omnis locus in Dogm. repetendus est a Deo*. In de Dogmatiek mag men den mensch niet zoo beschouwen alsof hij het motief van het onderzoek was. Al is de mensch in dezen locus het object, toch moet men niet den mensch, maar God laten domineeren. Men laat den mensch domineeren, wanneer men, gelijk Schleiermacher doet, onder Dogmatiek verstaat de beschrijving van »das fromme Gottesbewusstsein«; dan wordt God accessoir, het gepostuleerde, de mensch de eigentl. persoon, om wien het gaat; dan wordt de mensch niet door God, maar God door den mensch bepaald; dan gaat het objectieve te loor en wordt alles een zweven op de vleugelen der subjectiviteit. Dan is de Dogmatiek geen Dogmatiek meer. Daarom moeten wij, ten einde recht te gaan, God steeds beschouwen als de Bron, den mensch als de kruik, waurin het water uit die Bron wordt overgegoten. Er is een Mededeeler; die is de Meerdere, één, die het weet en ons vertelt; en dat is onze God. Uitgangspunt moet dus ook in dezen locus zijn: de wil en de bedoeling Gods. Zoo komen wij tot de vraag: Wat is de mensch in de *propositio Dei*, waartoe riep God den mensch in het aanzijn; en in dat »Waar toe« ligt dan tevens de vraag naar den aard en het wezen des menschen. Zoo gaat ook hier door: »*quod Deus omnia creavit propter Se; etiam impium ad diem mali.*« Geheel des menschen persoon, lot en bestemming wordt geregeld niet door den mensch zelf, maar door den Souvereinen God. En de font der Ethischen en Modernen is juist, dat zij het motief van 'smenschen aanzijn in den mensch stellen. De pottenbakker zegt niet: Wat wil 't leem worden? Maar: wat wil ik er van maken? De idee van den mensch ging van God uit, en dus verralt de mogelijkheid van eenig recht tegenover God te laten gelden of iets tegen Gods doen in te brengen. God is tegenover den mensch absoluut Souverein. Wilde God alle menschen verpletteren, niemand zou met recht kunnen vragen: Waarom?

4^e Wat wil God met den mensch, waartoe is hij geschapen? — Als God de Heere alleen is, zoodat er niets buiten Hem is, dan onthrekt er iets aan het zelfbewustzijn van God. Nu schept God een object tegenover zich, wat men zou kunnen definiëren als »niet-God«. Die wereld nu, dat niet-God, dat is niet één-soortig, maar is of dichter bij God of gaat verder van Hem af. Een stuk koud, hard granietsteen is het verst van God af, men zou haast zeggen zonder God; er is niets dan stof en uit die stof is alle bezieling en beweging weg. God is het middelpunt, denkt men nu de wereld als een peripherie om Hem, dan ligt de steen op den uitersten omtrek, vandaar teruggaande krijgen wij dichter bij God de

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

planten- en dierenwereld; maar dit alles stond na de schepping tegenover God, want het was niet-God. Dit kon zoo niet blijven; die wereld zou dan zelfstandigheid tegenover God aannemen, en daarom moest zij weer naar God terug, weer met God in contact gebracht. En dat in rapport brengen van God met het »niet-God« is de Schepping van den mensch. »Laat ons menschen maken naar ons beeld en onze gelijkenis, opdat zij heerschappij hebben over de dieren enz.« Waar God zijn beeld in de wereld brengt, houdt de absolute scheiding op; waar God in Zijn beeld in de wereld ingaat, komt die wereld weer onder Gods heersching. De mensch treedt dus als stedehouder Gods op, als tusschen-schakel, om die wereld met God in contact te brengen, opdat God zij. *τὸ παρ' ἐν πασίν*. Doordat God een beelddrager van zich zelf schept, een volkomen schepsel, dat alle rijken der natuur in zich omdraagt, de engelen onder zich heeft en de geheele wereld aan zich onderwerpt, daarom is ook die beelddrager, de mensch, als 't ware de knop, waarmee God de wereld aanvat. Hiermede is echter nog niet genoeg gezegd; het feit, dat God alleen den mensch naar zijn beeld schiep, maakt dat ook de orde van lieverlee omkeeren moet. Nu schijnt de wereld nog hoofdzaak en de mensch bijzaak; eens zal het anders zijn. De mensch is in dat groote heelal als een mug op een berg. En toch is 't einddoel van den raad Gods, dat de wereld al kleiner, de mensch al grooter zal worden, en aan het einde der dagen bij de *ἀποκαταστάσις παντὸς* dan zal die massaliteit der wereld vergaan, dat koper, ijzer enz. versmelten, maar niet de Kerke Gods. Dan zal God een nieuwen hemel en nieuwe aarde scheppen, maar als een lijst om het beeld Gods, den mensch; en dan is de *εὐδοκία τοῦ Θεοῦ* om Zich zelf te zien vervuld. Bij God is niets dan zelfbehagen, zelfzucht, zelfverheffing, zelfverlustiging. Wat in den mensch de diepste zonde is, is in God de hoogste heerlijkheid. Wanneer een mensch voor een spiegel gaat staan om zich zelf te bewonderen, staat dit hem leelijk, maar geheel anders is het met God. Het einddoel Gods is juist, dat Hij zijn beeld aanschouwt in den spiegel der menschheid. Daarom moet de Kerk een beelddraagster Gods zijn.

§ 2. De imagine Dei.

Hanc excellentiam prae ceteris omnibus creaturis Sacra Scriptura imagine Dei definivit, atque igitur in ipsissima hominis essentia dispicienda est. Imago Dei, ad cuius similitudinem homo creatus est, imago dicitur archetypa. Imago contra, quae in homine conspicitur, audit imago ectypa, quae bene a se invicem distinguendae sunt. Est haec imago Dei Triunus et male confunditur cum Christo, qui tamquam Messias dicitur εἷς τὸς Θεὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Jam ad hancce Dei Triunus imaginem non pars quaedam hominis, neque aliquid in homine, sed homo ipse creatus est.

1^e De meeste Dogmatici, ook Hodge, beginnen tegenwoordig hun »locus de Homine« anders dan hier geschiedt. Zij beginnen met de schepping van den mensch in het Paradijs, de éénheid van het menschelijk geslacht, de gegevens van 's menschen ziel en lichaam enz. Hier echter wordt de imago Dei op den voorgrond gesteld. Wanneer men Anthropologie behandelt, moet men als geleerde zich tegenover den mensch plaatsen, hem tot object zijner studie maken; maar Dogmatiek is: te behuistoren het mysterie, dat God in den mensch gelegd heeft en zich daarvan reenschap geven. En dit mysterie ligt daarin, dat God den mensch schiep naar zijn beeld.

2^e Verworpen moet de meening, als was de mensch een stuk wit papier, waarop God Zijn beeld teekende; ook de voorstelling alsof God den mensch zag loopen en hem toen Zijn beeld gaf. Dat staat nergens in de H. S. »God schiep den mensch naar Zijn beeld«, d. w. z. de mensch, zoo als hij er is, is beelddrager Gods. »Laat ons menschen maken naar ons beeld,« gaat aan de schepping van den mensch vooraf, is het maken van een plan voor den mensch; en eerst later, toen de mensch geschapen werd, werd deze voorverordineering gerealiseerd.

3^e Dit kan men alleen zeggen, staande op Gereformeerd standpunt. Alle ethische Godgeleerden, die zoo met dat beeld Gods in de weer zijn, misleiden zich zelve, doen iets wat zij van uit hun standpunt niet doen mogen, sieren zich met roef. Dat de mensch naar Gods beeld geschapen is, weten wij uit het Scheppingsverhaal. Wanneer ik nu geloof, dat

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

God waarachtiglijk op den zesden dag gesproken heeft: »Laat ons menschen maken naar ons beeld«, dan mag ik ook uit dat »beeld« gaan redeneeren. Maar zeg ik, als de Ethischen: Of die woorden wel zoo door God gesproken zijn, weet ik niet; dan mis ik elk recht om uit die woorden »beeld Gods« conclusies te trekken. Doet men dit toch, dan handelt men oneerlijk. — Gelijk een kind niet weet van zijne generatie en geboorte, zoo ook kan de mensch uit zich zelf niet weten hoe hij geschapen is, tenzij 't hem geopenbaard is door den Schepper.

Het Scheppingsverhaal rust derhalve òf op realiteit en is dan mededeeling der geschiedenis òf het is voortgekomen uit de phantasie, niet in de slechte betekenis, maar in den zin: zooals wij krachters onze natuur het ons moeten voorstellen. Op dit punt staan de Ethischen en Gereformeerden lijnrecht tegenover elkander. De Ethische zeggen aldus: vroeg of laat is er iemand geweest, die gedacht heeft: hoe ben ik, hoe is deze wereld er toch gekomen? Uit zijn religiëus gevoel heeft hij zich daaromtrent een voorstelling gevormd, die in overeenstemming was met 's menschen zedelijke waardij. Deze voorstelling vond weerklank ook bij anderen; zoo werd zij waarheid voor zijn bewustzijn; en toen is zij ingekleed in dien vorm, waarin wij nu het Scheppingsverhaal in Genesis vinden.

Bij de Ethischen splitst zich deze meening nog in twee stroomen:

1^e Zij, die zeggen, dat wat wij nu in den Bijbel hebben, er door traditie zou ingekomen zijn.

2^e Zij, die beweren, dat het in den geest van één persoon aldus opkwam.

1. Was het bij Mozes vrucht der traditie, dan heeft men reeds vroeger over de Schepping nagedacht; die opinie plantte zich dan voort en kwam eindelijk tot Mozes, die haar te boek stelde. Dit is het standpunt van de la Saussaye, die daarom ter toelichting van Genesis de Perzische verhalen er bij neemt — en te recht als men van zijn hypothese uitgaat. Wat wij derhalve volgens hem van 's menschen schepping weten, komt alleen uit 's menschen religiëus gevoelen voort. Op dit standpunt stonden de Ethischen langen tijd, maar nu zijn zij nog verder achteruit gegaan, door het optreden van Wellhausen, geïnterpreteerd door Robertson Smith, in ons vaderland geïmporteerd door Valeten en Wildeboer. Men is nu tot de conclusie gekomen, dat de Pentateuch nooit in Mozes' handen geweest is, pas gemaakt is in Hiskia's dagen; dat dus noch God noch Mozes de wet heeft gegeven, maar dat een religiëus gevoelen dienaangaande, in Jeruzalems priesterkringen opgekomen, zich in de Pentateuch gekristalliseerd heeft. Misschien zijn er wel enkele stukken bij, die Mozes gezien heeft, h.v. de wet; waarom zij dan ook aannemen, dat Mozes meende, dat de aarde in

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zes dagen geschapen is geweest. Wij krijgen volgens deze heeren dus de voorstelling: De Pentateuch en ook het scheppingsverhaal werd in Hiskia's dagen te boek gesteld; misschien komen er enkele stukken in voor van vroegeren datum, die dan door de traditie zouden zijn overgebracht; deze traditie zou dan niet berusten op realiteit, maar 't voortbestaan zijn van een religieus gevoel, dat eindelijk voor de menschen waarheid was geworden.

Op dat standpunt staande, is 't »Laat ons menschen maken naar ons beeld« geen feit, maar eene menschelijke voorstelling; het is derhalve oneerlijk, aldaar staande, uit dat beeld Gods te gaan redeneeren en het dus voor te stellen als ware het wel een feit. En daarom dogmatische conclusies uit dat beeld Gods mogen niet de Ethischen trekken, maar wel wij, die het aannemen, als een feit, dat gebeurd is.

Aannemende, dat het scheppingsverhaal realiteit is, zijn er nu twee mogelijkheden:

of dat de schepping eerst aan Mozes is meegedeeld;

of dat de menschen 't reeds vroeger wisten en 't zoo door traditie tot Mozes kwam.

Ten Kate in zijn »Schepping« neemt het eerste aan; maar het is niet waarschijnlijk, dat God de menschen eenwen lang zou hebben laten leren, zonder kennis van hun eigen ontstaan en wezen. Wij gelooven dus met de Kerk, dat dit reeds aan Adam is meegedeeld geworden.

Nu zijn er wederom twee mogelijkheden, wat betreft de wijze van mededeeling; zij kan geschieden:

of door een visioen;

of door dat er was *notio clara*.

Ten Kate kiest wederom 't eerste, terwijl 't laatste de waarschijnlijkheid voor zich heeft. De visionaire mededeeling wordt in de H. S. steeds voorgesteld als gebrekkig en minder hoog staande dan de andere. Daar de mensch in 't Paradijs zonder zonde was, en de vorm dus hooger, helderder kon zijn, is de *notio clara* waarschijnlijk. Ook Christus ontving zijne openbaringen niet in een visioen maar *notione clara*. En in 't scheppingsverhaal zelf wordt God voorgesteld als sprekende met den mensch van mond tot mond. Hoe dit ook zij, de probabiltiteit heeft de *notio clara* voor. Deze twee feiten moeten echter onverbiddeijk vaststaan:

1^e de feiten zijn door God zelf meegedeeld.

2^e voor vorm en inkleeding verleent de H. S. garantie.

4^o De locus classicus voor deze zaak is Gen. 1 : 26, 27.

Het verhaal der Schepping loopt door van Gen. 1 : 1 tot Gen. 2 : 3.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Na vers 31 van Cap. I moest eig. geen incisie zijn, maar zij is er gekomen door de פָּרָיִט, die echter ook na Cap. II vs. 3 staat.

Het אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת van Cap. 2 : 4 nemen sommigen als het slot bij het eerste deel; anderen als opschrift boven 't tweede deel. Deze uitdrukking wordt echter nooit gebruikt om het voorafgaande, maar altijd om het volgende aan te duiden, gelijk plaatsen als Gen. 5 : 1; 6 : 9; 10 : 1; 11 : 10. 27 aantonen, en wij mogen dus concludeeren, dat dit ook hier het geval is. אֵלֶּה תּוֹלְדָה is het opschrift van een nieuw deel.

Hebben wij in Genesis te doen met één scheppingsverhaal of met twee? Sommigen beweren, dat wij in Gen. 2 : 4—25 een tweede scheppingsverhaal hebben en dat de reële traditie in het 2^e de ideële in het 1^e caput voorkomt. Deze voorstellingen zou Mozes dan in Egypte gevonden hebben en ze aanvullender wijze naast elkaar hebben opgeschreven. Op zich zelf is hiertegen geen dogmatisch bezwaar, mits men slechts vasthoude, dat de G.H., waarborg is voor vorm en inhoud der traditie. Eegetisch is de voorstelling echter niet houdbaar en wel om het reeds besproken »תּוֹלְדוֹת«, want zij beteekenen in al de aangehaalde plaatsen: de origines e persona, cujus nomen cum appellativo תּוֹלְדוֹת conjungitur en nergens: de origines ejus personae, cujus nomen cum appellativo תּוֹלְדוֹת conjungitur. M. a. w. het bijgevoegde substantief is altijd Gen. subj., nergens Gen. obj.; en daarom moet het dit ook Gen. 2 : 4 beteekenen. Toledoot is in de H. S. niet iemands voorafgaand geslacht, maar zijn geschiedenis, vorming, ontwikkeling. En dit geschiedt aldus, omdat de H. S. den diepsten grond der dingen noemt en de geschiedenis als een baren voorstelt. »Toledoot haschemain wehaerez« wil dus niet zeggen, hoe de hemel en de aarde ontstaan zijn, maar hun geschiedenis en verloop. Van Gen. 1 : 1—Gen. 2 : 3 hebben wij de eigentl. schepping; van af Gen. 2 : 4—Gen. 2 : 25 de eerste periode van de menschelijke geschiedenis. Wat voor de ontwikkeling der historie noodig is, wordt »nacheholt« uit de scheppingsgeschiedenis, maar met dit onderscheid, dat Gen. 1 de essentieele zijde meldt, terwijl Gen. 2 alleen de duiteiten vermeldt, n.l. van ziel en lichaam, van man en vrouw en van mensch en menschheid. Want alleen door de duiteiten komt de levensontplooiing d. i. de geschiedenis, de toledoot.

Men voert hiertegen aan, dat in Cap. II vs. 4 toch staat בְּהַבְרָאם, wat dan toch op 't scheppen ziet. Dit is echter niet zoo; elke

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geschiedenis moet ab initio herhaald worden, wil men haar voortzetten; en dit is hier bedoeld.

In het eerste scheppingsverhaal, zoo zegt men voorts, wordt van אֱלֹהִים gesproken in het tweede van יְהוָה אֱלֹהִים; en hieruit concludeert men, dat het 1^e bestond voor Mozes, het 2^e na Mozes pas ontstaan is. Dat men op dit verschil van benaming wijst is uitstekend, maar de gevolgtrekking is fout. Er is een essentieel onderscheid tusschen beide namen. Allerwege in de H. S. waar God tegenover de pure schepping staat, wordt Hij genoemd אֱלֹהִים ook אֱלִיּוֹן; waar sprake is van God, als onzen Bondsgod, heet Hij overal יְהוָה. En waar nu sprake is van de ontwikkeling van het menschelijk geslacht in verbondsbetrekking met God, door het verbond in 't Paradijs gesloten, daar komen deze beide elementen saam en wordt het gecombineerd: יְהוָה אֱלֹהִים.

Elohim wil zeggen: God, die te vreezen; de Arab. stam »aliha« beteekent »vreezen«. Op andere plaatsen heet God ook פָּחַד cf. Gen. 31 : 42 en מוֹרָא Ps. 76 : 12, wat eveneens het »objectum timoris« aanduidt.

Jehovah duidt aan Gods Souvereiniteit in de geschiedenis van het in een verbond met Hem staande schepsel; Jehovah is de immanentie Gods, het αὐτός πάντως αὐτός αἰών; en behelst dus de absolute verwerping van het Pantheïsme.

Elohim is de Souvereiniteit Gods buiten 't schepsel om.

Jehovah staat met het schepsel in een verbond.

Wij hebben dus, om te resumeeren:

van Gen. 1 : 1—2 : 3 quod ad hominem het bericht de essentia.

van Gen. 2 : 4 enz. het bericht de existentia hominis.

Laat ons thans terugkeeren tot Gen. 1 : 26.

וַיֹּאמֶר. — Het woord אָמַר heeft in de H. S. wanneer het van God gebruikt wordt, drieërlei beteekenis:

a. het scheppend spreken cf. Gen. 1 : 3, 9, 11.

b. het voornemen om te scheppen cf. Gen. 1 : 6 en 7 : 14 en 16 : 20 en 24.

c. eene declaratio Dei cf. Gen. 1 : 26.

Daar in vers 27 volgt וַיִּבְרָא, kan 't niet zijn in den eersten zin, en

College-dictaat van onderseheidene studenten (Dogmatiek.)

om dezelfde reden moet het genomen worden in den tweeden zin; evenals in vers 6 en 7, 20 en 21.

וַיִּבְרָא. Wie spreekt hier en tot wien wordt gesproken? Die hier spreekt is Elohim. Op de vraag: ad quem — zijn drie antwoorden gegeven:

1. ad angelos.
2. ad se ipsum.
3. ad Filium atque Spiritum Sanctum.

Het eerste wordt door de Rabbijnen geleerd en verdedigd met beroep op Job's zeggen: dat de kinderen Gods juichten enz. Maar deze meening is in de Christel. Kerk spoedig onderdrukt; zij komt nu bij de modernen weer op. — Toch kan zij niet wel houdbaar genoemd worden:

a. omdat de mensch niet naar 't beeld der Engelen geschapen is, wat hieruit volgen zou, maar naar 't beeld Gods.

b. omdat nergens in de H. S. een deelneming aan de schepping den Engelen wordt toegeschreven.

De tweede meening is, dat God een pluralis majestatis zou gebruikt hebben in het: »Laat ons menschen maken naar ons beeld en onze gelijkenis«, en dat God dus zich zelf tot den scheppingsdaad opwekte.

a. Voor onze westersche ooren klinkt deze voorstelling gemakkelijk; maar een koning in 't Oosten spreekt nooit van »Wij«, maar altijd in het enkelvoud. Zie Nebukadnezar's geschiedenis. Calvijn zegt dan ook, dat het een »hondsche« uitvinding der vorsten was, vooral van het Bourgondische huis, dat zij begonnen te spreken met »Wij«. Met van een plur. maj. te spreken in de dagen van Mozes repestineert men dus. Soms komt in de H. S. wel een plur. maj. voor, maar dan dient het om de volheid uit te drukken, en in dezen zin kan het hier niet gebruikt zijn.

b. Op een dergelijke plaats Gen. 2 : 18, waar God ook tot zichzelf spreekt, gebruikt Hij niet 't meerv., maar 't enkelv. En op deze plaats zelf, in vers 27, volgt dan ook niet de plural. maar וַיִּבְרָא.

Grammaticisch en linguistisch is deze voorstelling dus onaannemelijk; maar niet minder wat zin en inhoud betreft. God zou dan een poging moeten hebben doen om zich zelf tot scheppen op te wekken, en dat is met zijne Majesteit in strijd.

Het derde antwoord is daarom altijd door de Chr. Kerk gegeven. Zij vatte deze woorden op als het spreken van de Heilige Drie-eenheid in zichzelf en wel

a. omdat dit spreken niet te pas kwam bij de dieren, maar wel bij

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den mensch, daar deze alleen de ectypische uitdrukking is van Gods drieuldig bestaan.

b. omdat in den mensch het geestelijk en zedelijk leven komt, wat zich zonder den Zoon en den H. G. niet denken laat.

c. omdat de mensch niet is geschapen in een beginnende onschuld, maar in gerechtigheid en heiligheid; en dit kan niet bestaan zonder de inwoning des H. Geestes.

אָדָם. Sommigen zeggen, dat het komt van **אָדוּם** = rufus, rood cf. Edom. De mensch zou dan aldus genoemd zijn, om de roode kleur van zijn gelaat: »de roode«. Deze verklaring is echter in strijd met den samenhang. Verkiezlijker is het **אָדָם** af te leiden van **אָדָמָה**. Wel hangen **אָדוּם** en **אָדָמָה** saam; want beide komen van een stam **אָדָם**, die beteekent »toedekken« nog over in **רָמָה** en **רָמָם**, beide met 't begrip »toedekken«. Dat begrip van »dekken« werd bij gelijkenis overgebracht op het toedekken door den bodem van de aarde, die er als een kleed over ligt uitgespreid. In 't Arab. beteekent »adamaton« èn deksel èn aarde; in 't Syrisch is **רוּמָה** èn huid èn woning èn bodem; daar nu de huid roodachtig is, ging de stam over in de beteekenis van rood.

Vandaar heeft **אָדָמָה** het begrip gekregen van 't bovenste der aarde, en **אָדָם** dat wat uit het bovenste deel der aarde komt. De oogen des Heeren richtten zich dus op het bovenste deel der aarde, toen Hij zeide: »Lass uns ein Erdengeschöpf machen nach unserm Bilde und Gleichnisse.« Dat »Erdengeschöpf« en het »nach unserm Bilde« drukt eerst volkomen het begrip van mensch uit.

צָלָם. Het woord »zelem« verschilt in beteekenis niet veel van **רָמוּת**. Het wordt afgeleid van **צָלָל** (cf. **צָל** = schaduw) ôf van **צָלָה** = snijden (oorspr. het braden en gereedmaken van vleesch en zoo van snijden gebruikt). De afleiding van **צָלָל** is waarschijnlijker, juist omdat »snijden« bij **צָלָה** een afgeleide beteekenis is, en de woorden toen nog geen afgeleide beteekenis hadden.

רָמוּת komt van dezelfde stam als **אָדָם**, n.l. van **רָם** wat ook beteekenen kan: gelijken op, passen op, als een drksel op een pot.

צָלָם is dus een totaal beeld, gelijk een schaduwbeeld; **רָמוּת** is het

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

passen van 't een op 't ander, en ziet meer op de relatie van beeld en schaduw.

ב. Over de beteekenis van dit ב voor het woord צֶלֶם is veel getwist. Sommigen beweren, dat het moet beteekenen »in ons beeld«, waarbij men dan voegt, dat onder צֶלֶם is te verstaan: Christus. Dus zou er staan: »Laat ons menschen maken in Christus« en dan zou de zaak aldus wezen: »geschapen in Christus, door de zonde uit Christus gevallen; door de wedergeboorte weder in Hem.« Voor deze exegese beroept men zich op het onbetwistbare feit, dat de praep. ב de praepos. der vergelijking is en ב wordt gebezigd van het zich bevinden in datgene waar de ב voorstaat; dat zij dus moet vertaald door in; b.v. בְּשָׁמַיִם in de hemelen. Al moet dit toegegeven, dan is hier echter niet mee gezegd, dat ב in 't Holl. altijd letterlijk moet vertaald worden door in. Er zijn nog twee andere beteekenissen van ב, die ook in 't Arab. voorkomen n.l. ב instrumentalis en ב essentialis. De ב instrumentalis komt bijv. voor Ps. 33 : 6; men kan hier onmogelijk vertalen: »de hemelen zijn in het Woord des Heeren gemaakt en in den geest van zijnen mond al hun heir.« Men kan het בצלם dan vertalen als »door het beeld«, m. a. w. »Laat ons menschen maken zóó dat wij ze met ons beeld bewerken.« Dan wordt het beeld instrument; bijv. een beeld gieten; dan is het beeld in den vorm en wordt die vorm gebruikt om een standbeeld te voorschijn te brengen. Van de ב instrumentalis is hier echter ook geen sprake maar wel van de ב essentialis, en deze komt in de Schrift wel voor als gelijkkluidend met ב, maar niet overvloedig. — Zie b.v. Jes. 48 : 10: Ik heb u gelonterd בְּכֶסֶף als zilver; hier kan men niet vertalen in of door; want men loutert in en door het vuur; er moet dus vertaald worden als. Spr. 3 : 26; Exod. 6 : 3; 18 : 4; Lev. 17 : 11 בְּנֶפֶשׁ = in plaats van de ziel — als de ziel. Jes. 40 : 10; Ps. 37 : 20; Ps. 35 : 2 בְּעֶשֶׂן terwijl in de paralelplaats Ps. 102 : 4 staat בְּעֶשֶׂן in het eerste lid, terwijl in het tweede lid, waar wij, indien er ב stond, geneigd zouden zijn het door in te vertalen, juist ב staat.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Job 34 : 36 waar בְּאַנְשֵׁי niet moet vertaald door »onder« zooals de Statenvertaling doet, maar door: »als mannen der zonde«. (Wij behandelen dezen tekst zoo uitvoerig, omdat zij een locus classicus voor den locus »de homine« is. Vele Neo-Kohlbruggianen vertalen: in ons beeld en hebben deze terminologie zelfs in de gemeente gebracht.) In 't Arabisch komt de ב essentialis zeer veelvuldig voor. Op al de aangehaalde plaatsen staat ב en niet ב, omdat overal en ook Gen. 1 : 26 niet een volkomen, maar een approximatieve gelijkheid bedoeld is. Bij דְּמוּת staat daarentegen wel ב omdat bij de »gelijkenis« wel alle trekken elkander volkomen dekken. Wij moeten בְּצִלְמֵנו derhalve vertalen: »als ons beeld.« Het woord צֶלֶם beduidt dan de imago ectypa: »dat de mensch ons tot een beeld zij, dat Wij ons in hem terugvinden«. Vertalen wij »naar ons beeld«, dan is צֶלֶם het imago archetypa; dan is 't beeld in God, waarnaar de mensch geschapen is. In vers 27 wordt dit בְּצֶלֶם herhaald. Wij kunnen dus vertalen zoowel — als zijn beeld, als — naar zijn beeld.

In Gen. 5 : 3, (cf. cap. 5 : 1) vinden wij dezelfde uitdrukking, maar met omgekeerde plaatsing der praeposities. De poging om te zeggen, dat ב bij צֶלֶם hoort en ב bij דְּמוּת, stuit dus op dezen tekst af.

Verder is opmerkelijk, dat èn in Gen. 5 : 1 èn in Gen. 1 : 27 beide malen voor de schepping der menschen naar Gods beeld slechts één woord gebruikt wordt; in Gen. 5 : 1 דְּמוּת en in Gen. 1 : 27 צֶלֶם; men mag dus tusschen die beide geen wezenlijk onderscheid aannemen, maar het is een *ἐν δὲ δέοιρ*; ook tusschen de praeposities ב en ב mag geen wezenlijk verschil gezocht worden.

De beteekenis van צֶלֶם en דְּמוּת blijkt ons uit: Gen. 9 : 6. De Lutherschen en Kohlbruggianen beweren, dat het beeld Gods uit den mensch verdwenen is na den val. En dit is nu de locus classicus om het tegendeel te bewijzen; ware het beeld Gods geheel verloren gegaan, dan kon nooit het geschapen zijn naar den beelde Gods als ratio worden opgegeven, waarom een moordenaar met den dood moest gestraft worden.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Op deze plaats komt het צֶלֶם overeen met Gen. 1 : 27 en wordt verbonden met בֶּן.

Jes. 44 : 13 is sprake van afgodendiennars, die een afgodsbeeld laten maken en dit doen naar het beeld eens mans, naar de gedaante van een schoon mensch.

Ps. 17 : 15 in het aanschouwen van nu תְּמוּנָה. Dit woord komt van מוֹן, מֵן, מָנָה deelen, verdeelen, snijden, veel snijden en beeldhouwer zijn; vandaar beteekent het »beeld« en op deze plaats »aانبlick«. Hier is dus niet Christus bedoeld, gelijk de Elhischen zonden meenen.

Ps. 39 : 7. De mensch wandelt בְּצֶלֶם. — Wat moet het hier zijn: in of als een beeld? »In een beeld« kan alleen beteekenen in een ingebeeldde wereld, maar nooit in Christus, want dat strijdt met den samenhang. Maar de vertaling »als een beeld« levert veel beter zin op; n.l. zoo min een beeld iets doen kan, zoo min kan ook de mensch iets. Hij is geheel machteloos.

Ps. 73 : 20. De leidende gedachte is hier: De menschen om ons heen zijn als een spiegel. Nu is er een man in de stad, die 't door schijnheiligheid zoover brucht, dat ieder hem voor een uitnemend mensch hield, ofschoon hij een schurk is. Dit is zijn צֶלֶם onder de menschen. Plotseeling wordt hij ontmaskerd; nu gaat zijn beeld te schande. De betekenis van צֶלֶם is hier dus: het beeld, dat wij zelven werpen, in de gedachten van de andere menschen.

Rom. 8 : 29 wordt εἰκὼν van Christus genomen naar ziel en lichaam; dat zien wij aan de uitdrukking »gelijkvormig«; onze ὁμοιωσῶμεν zal gelijk worden aan den εἰκὼν van Christus, niet aan Christus den Zoon Gods, maar aan den ἐνσαρκωμένος Λόγος.

I Cor. 11 : 7 wordt de man, niet alleen de Christen, maar ieder het beeld Gods genoemd; tevens staat als parallel bij εἰκὼν het woord δοξα.

I Cor. 15 : 49 is sprake van het εἰκὼν van Adam en van het εἰκὼν van Christus, maar niet van Christus als ὁ Λόγος maar als ὁ Λόγος ἐνσαρκωμένος. Wij moeten deze woorden dus niet opratten, als was Adam in Christus geschapen en viel hij uit dat beeld, terwijl wij dat beeld van Christus weer dragen zullen.

II Cor. 3 : 18 staat, dat wij in gedaante vervormd worden naar het beeld van Christus.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

II Cor. 4 : 4 wordt Christus het beeld Gods genaamd.

Col. 1 : 15 wordt Christus als $\acute{o}$ λόγος ἁσάροζ; het beeld Gods geheeten, gelijk blijkt uit de volgende woorden: τρωτοτοζοζ; πάσῃ; κτίσειωζ; d. w. z. τεζόμενοζ; πρὸ πάσῃ; κτίσειωζ;, en niet, gelijk de Arianen zeggen: de eerste van alle schepselen.

Hebr. 1 : 3 handelt eveneens over den Λογος ἁσάροζ; als het beeld Gods.

Hebr. 10 : 1 wordt gezegd, dat de wet wel de afschaduwing niet het wezen der dingen had. Hier is de vergelijking ontleend aan het honden van een beeld voor een muur en een licht daarachter; dan heeft de muur wel 't schaduwbeeld, maar niet 't beeld zelf. Zoo is het ook in het O. T. Hier is εἰζὼν dus 't wezen der zaak, niet de uitstraling.

Openb. 14 : 9. De duivel meent het altijd nog te kunnen halen; hij wil altijd God zijn en daarom wil hij voorkomen, dat 't menschdom God te voet valt. Nu zou hij wel eene goddelijke of menschelijke gestalte willen aannemen, maar dat kan hij niet; dus neemt hij die aan van een dier; vandaar noemt de H. S. hem θηρίον; en nu wil ook dit θηρίον zijn beeld op aarde maken. Vat dit saam met de verbieding van den beelddienst; met de gedachte: God heeft gezorgd, dat in den mensch zijn beeld op aarde is, en God wil dus niet dat wij andere beelden maken; dan zullen wij ook begrijpen, waarom Satan er altijd op uit is, dat de menschen toch de beelden aanbidden zullen. God heeft den mensch geschapen naar Zijn beeld; daarom wil Hij op aarde geen andere beelden van zich dulden. Dus kunnen nu twee zonden ontstaan:

1^e dat men het beeld voor het wezen aanziet; het wezen tot schijn en den schijn tot wezen maakt; en dan verloopt men in zelfvergoding, d. i. verkleining van God.

2^e dat men andere beelden maakt, dan God geschapen heeft en dus Gods werk nogmaals over wil doen.

Uit deze plaats blijkt derhalve, dat er ook een εἰζὼν, een beeld, van Satan zal zijn op aarde.

In de Schrift vinden wij dus een onderscheiden gebruik van 't woord »beeld«:

1^e volmaakt en volkomen beeld des Vaders: de eenwige Zoon cf. Hebr. 1 : 3; Coll. 1 : 15.

2^e beeld van den Drieëenigen God, niet volmaakt, niet adaequaat, d. i. de mensch Gen. 1 : 26, 27; 5 : 1; I Cor. 11 : 7.

3^e beeld van Christus, waarnaar 't kind Gods moet vervormd cf. I Cor. 15 : 49; II Cor. 3 : 18; Rom. 8 : 29.

4^e beeld, dat de menschen van ons oprangen Ps. 73 : 20.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

5^e Deze onderscheiding leidt ons tot de onderscheiding van de imago archetypa en ectypa.

De imago archetypa is de imago, die op 't cachet staat — het holle beeld.

De imago ectypa is de imago, die in het lak staat — het bolle beeld.

De tegenwoordige theologen verklaren de voorstellingen van God in de H. S., waarin overeenkomst is met 's menschen handelingen, als anthropomorphismen. En de vraag of dit zoo is, is alles beheerschend voor het geloof en de theologie, want hebben zij gelijk, dan zijn niet wij geschapen naar Gods beeld, maar teelt de mensch God als zijn beeld.

Bij oorlogsschepen is men gewoon te spreken van een type; zoo laat men een schip bouwen naar dat en dat type; wanneer ik nu zeg: »bouw een schip naar 't type van »de Wassenaar« dan wil dit niet zeggen: meet alle touwen, houtjes en lapjes, die op dat schip zijn; maar maak een schip naar 't bestek van »de Wassenaar«. Dat bestek is hier, ook al is »de Wassenaar« zelf verre in zee; dat bestek was er al, voor »de Wassenaar« er was. Heeft men dit schip gemaakt, dan kan men zeggen: »dit schip is als »de Wassenaar« en ook: »dit schip is gemaakt naar 't type van »de Wassenaar«. Zoo nu is het ook met de archetypische imago Dei. De mensch is gemaakt niet naar God, maar naar het type van God. Nu kan men echter hier niet zeggen: dit type was vóór God, want God is eeuwig; men kan ook niet zeggen: het bestond buiten God, want dan was God niet volkomen. De mensch is dus geschapen naar het type van God, dat bestaat in het eeuwig zelfbewustzijn van God den Heere, zooals Hij zich zelven kent. Als God nu zegt: »Laat ons menschen maken naar ons beeld«, dan imiteert God niet in den mensch zijn eigen wezen (evenmin als men »de Wassenaar« ging afmeten en passen) maar schept den mensch naar 't beeld, dat in zijn zelfbewustzijn is, d. i. het archetypische beeld Gods; de idée van God; 't beeld van God, gelijk dat in 't goddelijk bewustzijn van den eeuwigen Zoon zich van eeuwigheid tot eeuwigheid afspiegelt.

Wil de Minister nu ook in de Oost een schip laten bouwen naar 't type van »de Wassenaar«, en liggen de bestekken van »de Wassenaar« hier, terwijl de bestekken van het daarna gemaakte schip in de Oost zijn, dan wordt dit nieuwe schip weder gemaakt naar de bestekken van het tweede schip, want beide hebben hetzelfde type. Dat tweede bestek nu is het ectypische. Zoo is ook in den mensch een ectypisch beeld van God; want waar God den mensch schiep naar Zijn beeld, daar wordt, wat uit dat beeld te voorschijn komt, ook een beeld Gods, maar een uitgedrukt

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

(ectypisch) beeld, gelijk het andere een ingedrukt (archetypisch) beeld is.

Al het normaal-menschelijke, dat wij in ons waarnemen na aftrek van de zonde, dat is oorspronkelijk in God en is in ons slechts afgeleid. Onze toorn, ontgaan van de zonde, is 't ectypische van den toorn Gods; en het zondige van den toorn ligt daarin, dat de mensch in zijn toorn 't archetypische mengt, niet meer ectypisch wil zijn; al wat de mensch er zelf bijmengt is zondig, ongoddelijk.

De vraag over de imago archetypa en ectypa beheerscht niet alleen de Ethiek, maar ook de Dogmatiek. Wanneer men bijv. zegt, dat het met de liefde en rechtvaardigheid in strijd is, dat Jezus, die geen zonde had begaan, zoo bitter leed en stierf, dan zit de groote font hierin, dat men van onze ectypische liefde uitgaat en die als scheidsrechter en maatstaf neemt; niet meer ectypisch blijft, maar zijn ectypische liefde tot archetypische liefde maakt, wat tegen Gods wil is. Bij alle begrippen moet men van God uitgaan.

Na aftrek van al het oorspronkelijke d. i. het zondige in ons (want al het oorspronkelijke is zondig), blijft er over, wat in ons nog overig is van 't beeld Gods.

Ook de sonderal was 't streven van den mensch, om zelf iets te zijn; van zijn eigen te worden; niet meer ectypisch te zijn. En de bekeering bestaat daarin, dat men weer beeld wil worden; heiligmaking is dan ook het afleggen van eigen beeld en het weer ingaan in Gods beeld.

6^e Is onder deze imago archetypa Christus te verstaan?

Dat onder deze imago archetypa Christus zou te verstaan zijn, wordt van twee kanten beweerd; door de Ethischen en de Neokohlbruggianen. De theosophisch-apocalyptische vleugel van de Vermittlungstheologen (als Hoffmann, Meyer en vooral Dörner in zijne Christologie) leert ook dat **בְּצַלְמֵ** moet opgevat als in Christus. Toch zijn allen, die leeren dat Christus het beeld Gods was, het daarom niet eens. Bij het leerstuk van de incarnatio Verbi gaat deze secte in twee groepen uiteen:

1^o zij, die de πληρωσις (de volheid der Godheid was in Christus) leeren — Dörner;

2^o zij, die de ζενωσις (de zelfvernietiging der Godheid) leeren.

De Kohlbruggianen sluiten zich bij de leer der ζενωσις aan, en Prof. Böhl beweert dan ook, dat Christus zoo in de ζενωσις is ingegaan, dat er niets bij Hem van de imago Dei is overgebleven.

De Ethischen gaan filosofisch te werk en zeggen, dat de menschwording het einddoel der Schepping is; dus dat Christus ook mensch zou

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geworden zijn, al was de zonde er nooit geweest. Dus is het natuurlijk, dat de mensch geschapen is naar 't type van Hem, die later in 't vleesch verschijnen zou.

De Kohlbruggianen willen niets weten van de stelling, dat Christus buiten de zonde om in 't vleesch zou gekomen zijn om mensch te worden, maar zij redeneeren aldus: De rechtraadigmaking en heiligmaking liggen buiten ons in Christus; de wedergeboorte door Christus is niets dan het herstellen van den toestand, waarin zich de mensch in 't Paradijs bevond. Waar dus nu voor een kind van God zijn leven verborgen is in Christus, daar moet dit ook met Adam in 't Paradijs zoo geweest zijn. Zijne gerechtigheid en heiligheid was dus ook in Christus; is dit waar dan moet Adam ook in Christus geschapen zijn en is Christus dus de imago archetypa.

Tegenover deze meeningen valt dogmatisch en exegetisch te bewijzen, dat בְּצַלְמֵנו niet op Christus slaan kan.

a. Exegetisch.

I Cor. 11 : 3. Hier hebben wij een ladder met vier sporten; God, Christus, de man, de vrouw. Is dus Christus het beeld Gods, dan zou dit hier moeten uitkomen. Maar zie in vers 7 is deze sport juist uitgevallen en staan er slechts drie sporten: de vrouw, de man, God. Paulus doet dit, blijkens den samenhang tusschen vs. 3 en vs. 7, opzettelijk. Was nu Christus het צֶלֶם, waarnaar de mensch geschapen is, dan had er niet moeten staan: ἀνὴρ ἐστὶ εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ, maar ἐστὶ εἰκὼν καὶ δόξα Χριστοῦ καὶ ὁ Χριστός; ἐστὶ εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ.

I Cor. 15 : 49. Wordt hier onder ἀνὴρ χοιζός; de zondaar verstaan of niet? Neen, want in vs. 47 staat: »ὁ πρῶτος; ἀνθρώπου; ἐκ γῆ; χοιζός«, dus 't χοιζός-zijn ligt in de Schepping. Het beeld des hemelschen »τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου« kan dus niet gelijkluidend zijn met het beeld, dat Adam had vóór den val; maar dit hemelsche beeld wordt eerst verkregen, na de openbaring van den Middelaar; daarom staat er niet: »hebben gedragen« maar »φορέσαμεν.«

Hier staat dus beslist, dat Adam niet 't beeld was van Christus, toen hij χοιζός was; en de Apostel duidelijk het χοιζός, dat Adam was voor den val, tegenover het ἐπουράνιος, het beeld van Christus, dat de geloovige eerst na Christus' openbaring worden zal. — II Cor. 3 : 18. De spiegel is hier Christus, de Middelaar, gelijk blijkt uit vers 14. En nu worden wij, zegt de Apostel, door 't zien op Hem veranderd naar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zijn beeld. Wordt nu de mensch, die bekeerd wordt, iets anders in substantie of in qualiteit? De mensch blijft in zijne substantie mensch, want hij blijft dezelfde in substantie, die hij ook was in Adam; maar de qualiteit, de relatie verandert; hij wordt in de wedergeboorte naar 't beeld van Christus veranderd. Waar dus niets in zijn wezen veranderd wordt en hij toch gelijk gemaakt wordt aan Christus, kan hij niet geschapen zijn, naar den beelde Christi. Zie Rom. 8 : 29.

Dat dit zoo wezen moet, wordt door Gen. 1 : 26, door het בְּצַלְמֵנוּ zelf, bevestigd. Het נֶעֱצָה is gesproken in de innerlijke oeconomia van de Drieënhed. Stel dus eens, dat God alleen tot den H. G. gesproken had dan moest er gestaan hebben: Laat ons menschen maken naar het beeld des Zoons, of naar den Zoon — maar nooit: naar ons beeld.

Eindelijk, zeg ik, dat Adam in Christus geschapen was, dan stel ik de zonde in de Schepping. Want waarom belijdt 't kind van God, dat zijn leren in Christus verborgen is? Omdat hij zelf in de zonde verkeert. Nu den dood, als het kind Gods in zijne heerlijkheid is opgenomen, dan is zijne gerechtigheid en heiligheid in hem zelf, niet in Christus. Ons leven is dus in Christus, omdat er zonde is. En te zeggen, dat Adam in Christus was voor den val, onderstelt dus, dat de zonde was in de schepping.

En van den anderen kant komt hij, die zegt, dat de Middelaar Christus bestond buiten en voor de zonde, en dus reeds voor den val met den mensch in betrekking stond, bij de Ethischen, die beweren, dat Christus toch mensch was geworden, al was de zonde niet gekomen.

b. Dogmatiek.

De mannen, die vasthouden aan het בְּצַלָם = Christus, komen tot drie constructies:

1^e geschapen zijn in Zijn beeld wil zeggen: in den tweeden persoon van 't Goddelijk wezen, het eeuwige Woord.

Dit kan niet, want volgens de aangehaalde plaatsen is εἶσω, beeld, nergens de tweede persoon der Drieënhed maar ὁ λόγος ἐσαρκωμένος.

2^e het wil zeggen: in het beeld van den vleesch te worden Christus. — Ook dit kan niet, want de H. S. leert nergens dat de Schepping oorspr. is aangelegd op toestanden, door de zonde veroorzaakt, dus ook niet op de vleeschwording des Woords.

3^e het wil zeggen: in Christus »den praëxistenten Middelaar.« — Maar die dit zeggen, keeren de ordinantiën om; niet wij zijn den Zoon gelijk geworden, maar de Zoon is ons gelijk geworden.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Men meene niet, dat deze voorstellingen nieuw zijn; zij zijn reeds van ouden datum en in beginsel reeds bij Origines, de bronwel van alle ketterijen, te vinden. Origines heeft door zijn vermengingsleer de vastigheid uit 't Christ. geloof weggenomen, en het pantheïsme ingevoerd. Hij is dan ook door de Kerk veroordeeld. Op zijn voetspoor hebben ook Tertullianus, Ambrosius en Johannes Damascenus (vooral door dezen laatste kwam deze leer in de Dogmatiek) geleerd, dat בְּצֶלֶם in Christus was. Augustinus, Calvijn, Voetius en zelfs diens tegenstander Coccejus, leeren daarentegen, dat deze voorstelling voor kettersch moet gehouden.

Wij hebben dus resumeerende:

1^e God heeft zich willen afbeelden in zijne schepping.

2^e Symbolisch heeft Hij zijn beeld gelegd in het dieren-, planten-, delfstoffen rijk, in het firmament enz.

3^e Substantieel in den mensch. De mensch is in zijne totaliteit beeld en afschaduwing van God.

God ziet in den mensch Zijn beeld. Waar dan ook staat Spr. 8, dat zijne vermakingen zijn met der menschen kinderen, daar heeft God lust aan zich zelf in den mensch. Wat bij God en in God het heerlijkst is, is in ons zondig. Voor ons is het zonde ons met ons eigen beeld in een spiegel te vermaken; maar God vermaakt zich met zijne beelddragers, met de menschenkinderen. God heeft in zich de ἀντάκτια.

4^e Christus als Logos wordt wel het beeld des Vaders genoemd, maar nergens het beeld der Drieënhed, dat zijn eigen beeld of het beeld des H. Geestes zijn zou.

§ 3. Dichotomie en Trichotomie.

Als beeld van God, in Wiens Wezen een drievuldige onderscheiding valt, is er ook een drievuldige onderscheiding in het wezen van den mensch.

Deze drie zijn:

1^e *de onderscheiding tusschen een zichtbare en onzichtbare zijde van zijn wezen: σώμα καὶ ψυχή.*

2^e *de onderscheiding tusschen den éénen mensch en de veelheid der menschen of den persoon en de menschheid.*

3^e *de onderscheiding tusschen het productieve en receptieve in den mensch of man en vrouw.*

Evenwijdig met deze drieheid in 's menschen wezen, loopt de drieheid in de relatien, te weten: vader, moeder en kind; en evenzoo de drieheid in de faculteiten, te weten: zijn vermogen om te gevoelen; zijn vermogen om te denken; zijn vermogen om te willen.

Wat aangaat de eerste onderscheiding, zoo leert de H. S. dichotomie en sluit trichotomie uit. De trichotomie is van Platonische herkomst, uit de heidensche wijsbegeerte in de Christel. Kerk ingedragen en meest door hen bepleit, die later als ketters openbaar geworden zijn. Zij is pantheïstisch, in zooverre zij een middenbestanddeel tusschen de twee antithetische bestanddeelen opneemt en de uitspraken der H. S., waarop zij zich beroept, steunen haar niet. De dichotomie daarentegen is de vaste en doorgaande leer der H. S. waarvan slechts schijnbaar in enkele uitspraken wordt afgeweken, is door de Christelijke Kerk op haar lijn van zuivere ontwikkeling steeds beleden en vindt hare bevestiging in ons zelfbewustzijn.

De dichotomische openbaring der H. S. houdt in:

1^e *dat de mensch, dichotomisch bestaande, in zijn »ik« die twee tot één saamsmeedt: »Ik heb een ziel en lichaam«; »ik besta uit ziel en lichaam«; »ik ben niet een ziel, maar heb een ziel.«*

2^e *dat de mensch als wezen, krachtens zijn aard, er op is aangelegd om te gelijk en in de zichtbare en in de onzichtbare wereld te bestaan, zoodat ziel en lichaam beide 't zij actueel, 't zij potentiëel altoos tot zijn wezen behooren.*

3^e *dat ziel en lichaam twee onderscheidene substantiën zijn, die niet*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

uit elkander voortkomen, maar beide afzonderlijk geschapen zijn — dus ook de ziel, die niet een particula Dei, noch ook de immanentia Dei is, is geschapen.

4^e dat de mensch geroepen is om en zijn zichtbaar en zijn onzichtbaar wezen te doen leven, elk overeenkomstig de door God bepaalde wet.

Den aldus bestaanden mensch draagt God transcendentiaal door Zijn wil en immanent door Zijn kracht, beide voor wat 't bestaan en de vermogens van zijn lichaam en voor wat het bestaan en de vermogens van zijn ziel aangaat. Maar behalve dit immanente dragen van 's menschen gansche wezen door Gods almogende kracht, is er nog een geheel andere immanentie, hierin bestaande, dat de H. G. in den mensch inwoont en eerst door deze inwoning komt de mensch tot zijn levensontplooiing. Dientengevolge onderscheidt de Heilige Schrift:

1^e in den mensch de twee substantien van zijn wezen σώμα en ψυχή of σάρξ en πνεῦμα.

2^e den mensch zonder en met die hoogere immanentie Gods: ψυχικό; en πνευματικό;.

3^e den mensch, in wiens wezen de harmonie bleef en uit wien zij week; de σαρκικό; en de πνευματικό;.

1. Altijd heeft in de Kerk dit besef geleefd: Is de mensch naar Gods beeld geschapen, dan moet ook het Trinitarische in hem teruggevonden worden. Dit beamen wij van ganser harte. Maar deze zucht heeft er toegeleid om de trichotomie ingang te doen vinden, die aanneemt, dat de mensch bestaat uit σώμα, ψυχή en πνεῦμα. De dichotomie daarentegen snijdt den mensch in twee helften: σώμα en ψυχή. Over deze vraag is alle eeuwen door s'rijd geweest in de Christ. Kerk, en steeds was het de philosophie — ook in onzen tijd — die de drieheid in den mensch leerde. Bijna alle Vermittlungstheologen gaan met de trichotomie mede; en zelfs Villmar, de reus onder de dogmatici, is op dit stuk bezweken. Onze Gereformeerde Vaders daarentegen hebben altijd met bestistheid tegenover de trichotomie plaats genomen. — Het is een quaestie van veel gewicht, maar waarvan het belang zoo weinig gevoeld wordt, dat menig predikant op een vraag desaan gaande zegt: »Ja, daar laat ik me niet over uit; dat kan men zoo in eens niet uitmaken.« Wat zal er van de gemeente komen, wanneer de herders zoo onvast zijn?

De trichotomie is iets pantheïstisch. Alle voorstanders der trichotomie — en ook Villmar — geven toe, dat eigenlijk niet drie bestanddeelen

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

maar twee geschapen zijn en dat daaruit een derde geworden is; dus zou de $\psi\upsilon\chi\eta$ gegenereerd zijn door $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ en $\pi\rho\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha$. Dit nu is onschrijftuurlijk. Elke antithese heeft twee polen; goed staat tegenover kwaad; schoon tegenover leelijk; een derde zuiver, absoluut bestandderl daartusschen is logisch niet te denken; het moet een mengsel van beide zijn. Zoo staan ook tegenover elkaar: Schepper en schepsel, geest en stof; omdat God een absolute tegenstelling vormt met al wat niet-God is. Die een derde absolute pool maakt, schuift tusschen God en het schepsel een tusschenreezen in. Dit is de Demiurg van het Gnosticisme. Het Pantheïsme is er altijd op uit geweest de absolute grenzen op ieder gebied weg te nemen en tusschen de beide polen een neutraal of gemengd terrein in te schuiven; en zoo deden zij ook hier. Vleesch en geest staan absoluut tegen elkander over; plaats ik een derde, de $\psi\upsilon\chi\eta$ daartusschen, dan is dit nieuwe bestanddeel òf half- $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ half- $\pi\rho\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha$, òf geen van beide en derhalve niets. Is het half- $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ half- $\pi\rho\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha$, dan betreed ik den pantheïstischen weg en ga iets »Geistleibliches« leeren en kom uit bij Schelling: »Das Geistleibliche ist das Ende der Wegen Gottes.« Villmar moet de trichotomie aannemen, daartoe gedrongen door d Luthersche Avondmaalsleer.

Wat leert ons nu de Schrift in Gen. 2 : 7? In 1 Thes. 5 : 23 waar gesproken wordt van »geest, ziel en lichaam« hebben wij niet met de trichotomie te doen, maar met een paraenetische aanhaling van Paulus. Immers ook Christus zegt: Gij zult den Heere Uwen God liefhebben met geheel uw hart, ziel, verstand, kracht, lichaam enz. en toch niemand zal beweren, dat de mensch bestaat uit ziel, hart, verstand enz. Wil ik echter weten, hoe de mensch gecomponeerd is, dan moet ik die plaatsen nagaan, waar over de compositie des menschen gesproken wordt; en dat is Gen. 2 : 7. Villmar beweert echter, dat ook hier de trichotomie geleerd wordt, omdat er sprake is

1^e van עֶפֶר

2^e van נִשְׁמַת חַיִּים

3^e van נֶפֶשׁ חַיָּה

volgens hem zou dan 1. het $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$
2. de $\psi\upsilon\chi\eta$
3. het $\pi\rho\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha$

zijn. Onder de $\psi\upsilon\chi\eta$ wordt verstaan de ziel met de lagere vermogens — het willen, gevoelen enz. — en onder $\pi\rho\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha$ de ziel met de hoogere

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

vermogens. Wij zouden dus krijgen, dat het hoogere in den עֶפֶר geblazen werd en daardoor het lagere, de ψυχή, ontstond. Dit is niet zoo. Alleen het leven blies God in het lichaam, dat aan den ademtucht hing; wat daardoor ontstond is niet een hooger of lager iets, maar niets meer en niets anders, dan een levend wezen. Wanneer een beeldgieter in een vorm gloeiend brons giet, dan krijgt hij niet drie dingen, maar twee, die tot één worden n.l. het bronzen standbeeld.

Ook de decompositie van den mensch leert dit; de constante uitdrukking voor sterven is in de Schrift den adem uitblazen, den geest geven; en dan bedoelt zij daarmede niet den »hoogeren geest« geven, wat volgens de trichotomie dit beteekenen moet, maar alleen 't »leven« geven. Ook van een boef wordt gezegd, al mist hij de hoogere ziel, dat hij bij het sterven den »geest« geeft. Wel spreekt de S. ook van een πνεῦμα in den mensch in tegenstelling met de ψυχή, maar dit πνεῦμα is alleen in de kinderen Gods; het is de Heilige Geest. Van hooger leven is in Gen. 2 : 7 dus geen sprake; er wordt niets gezegd, dan dat er een klomp was, die met leven bezielde werd. Dit blijkt ook daaruit, dat dezelfde uitdrukking gebruikt wordt van de dieren Gen. 1 : 24; 1 : 30; 2 : 19; 9 : 10, 12, 16; Lev. 24 : 18. De נִפְשׁ of ψυχή is dus niet speciaal eigen aan den mensch, maar een vox communis voor alle levende wezens.

Ezech. 37 : 9, 10 is eveneens sprake van twee dingen; eerst staan de beenderen op en worden met zenuwen en vleesch bekleed; daarna komt de רוּחַ des Heeren en blaast in hen de נִפְשׁ.

Gen. 9 : 4 is eveneens sprake van twee bestanddeelen, נֶפֶשׁ en דָּם, niet van drie.

Eph. 4 : 4 vinden wij 't zelfde symbolisch: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα.

Wat de decompositie van den mensch betreft, vinden wij 't zelfde: Pred. 12 : 7; Matth. 10 : 28 en II Cor. 5, waar van de recompositie van den mensch sprake is. Zie ook Apoc. 18 : 13; Jac. 2 : 26; Rom. 8 : 10; Dan. 7 : 15; I Cor. 12 : 13.

2. Het tweede punt in deze quaestie is, dat volgens Gen. 2 : 7 de twee deelen van het menschelijk wezen niet het een uit het ander ontstaan, maar op zich zelf twee afzonderlijke substantiën vormen. De Vermittlungstheologie doet dus even dwaas met van »Geistleiblich« te spreken, als wanneer men zou zeggen: natdroog of rondvierkant. Onder de V. Th. zijn twee richtingen: of die 't lichaam beschouwen als een product, een bezinsel van de ψυχή, of die aannemen, dat de ψυχή een sublimaat is van

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

't lichaam. Beide deze voorstellingen worden in de H. S. weersproken; want Gen. 2 : 7 leert, dat het lichaam er was vóór de ziel en dat de ziel in het lichaam geblazen werd. Zoo heet het ook II Cor. 5 niet een voortkomen uit, maar een ἐκτελευτάσαι. Cf. Ezech. 37.

3. Het derde punt, waarop wij moeten letten is, dat hoewel beide substantiën behooren tot 's menschen wezen, toch 't zwaartepunt van den mensch ligt in de ψυχή, niet in het σώμα. Daarom kan hij wel zijn σώμα verliezen, maar niet zijn ψυχή. Er zijn dus twee elementen, die niet de een uit den ander voortkwamen, maar finaal onderscheiden, in 't vuur der Goddelijke Almacht saamgesmeed worden.

Laat ons thans onderzoek doen naar de beteekenis der woorden ziel (ψυχή, נֶפֶשׁ), geest (πνεῦμα, רוּחַ) en lichaam (σώμα, עֶפֶר).

Volgens de Trichotomisten hebben wij:

1^e het lichaam als het laagste.

2^e de ziel als het hoogere.

3^e den geest als het hoogste.

Met deze meening, als zou de נֶפֶשׁ iets lagere zijn, strijdt:

a. dat het woord נֶפֶשׁ ook van God gebezigd wordt n.l. Jer. 51 : 14; Jes. 1 : 14; Hebr. 10 : 38; Matth. 12 : 18 enz. Was de »nephesch» lager dan de »rocach», dan had alleen deze aan God kunnen toegeschreven worden. Nooit wordt er gesproken van τὸ σώμα τοῦ Θεοῦ, maar wel wordt aan God toegekend een mond, ooren enz.

b. dat Jezus en zijn πνεῦμα en zijn ψυχή gegeven heeft. Waar nu van het edele en hooge sprake is, wordt dit genoemd ψυχή, Matth. 20 : 28; 26 : 38; Joh. 12 : 27. Waar alleen staat, dat Jezus stierf, lezen wij τὸ πνεῦμα διδόντα, cf. Joh. 19 : 30.

c. dat daar waar de H. S. spreekt van het edelste deel van den mensch, zij dit ψυχή noemt, b.v. »Mijn ziel maak groot den Heere.« Had de H. G. iets hoogers in ons gekend, dan ware dit zeker genoemd. Verder Luc. 9 : 56; II Cor. 12 : 15; Jac. 1 : 21; I Petri 2 : 25.

Laat ons thans de beteekenis van πνεῦμα nagaan. Πνεῦμα kan niet een hoogere componens zijn:

a. omdat het gebruikt wordt voor het lagere, voor het abstracte feit van het leven; eenvoudig om uit te drukken, dat de mensch niet dood is maar leeft, waarom ook van de dieren gezegd wordt, dat zij den geest geven. Dat een mensch zijn ziel geeft komt in de H. S. niet voor; alleen is er Gen. 35 : 18 sprake van een uitgaande ziel; maar dit ge-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

schiedt hier juist om de compositie van lichaam en ziel aan te toonen. »Den geest geven« wordt van Christus gezegd Joh. 19 : 30, maar ook van Ananias Hand. 5 : 5; van Jaïrus dochtertje Luc. 8 : 55. Verder Luc. 23 : 46; Openb. 11 : 11; Ezech. 37 : 10. *πνεῦμα* is dus de levensbezieling; er ligt geen ethisch begrip van heiligheid of iets dergelijks in, maar al wat ethisch is »komt er bij.« *πνεῦμα* is dus niet het ethisch maar het physisch leven.

b. omdat het gebruikt wordt van de dieren b.v. Gen. 6 : 17; 7 : 21; Job 34 : 15.

c. omdat *πνεῦμα* in de H. S. de aanduiding is van het incorporeele in tegenstelling met het *σῶμα* en wel in tweeërlei zin:

1. van wat geen lichaam hebben moet;
2. van wat wel een lichaam hebben moest, maar 't niet heeft.

Het eerste zijn de engelen of *πνεύματα*; het tweede de zielen der afgestorven menschen. Van 1 hebben wij voorbeelden Openb. 1 : 4 (van de zeren geesten voor Gods troon) Matth. 8 : 16 (een van de daemonen) Ps. 104 : 4 (van de engelen) Hand. 23 : 8. Van 2, d. i. van de menschen, die corpore destituti zijn I Petr. 3 : 19; Luc. 24 : 37, 39.

d. omdat nu *πνεῦμα* in dien zin voorkomt, vervangt het soms *ψυχή*. Gewoonlijk is de tegenstelling *σῶμα* en *ψυχή*; maar ook wel *σῶμα* en *πνεῦμα*. Hiervuit blijkt, dat beide beurtelings 't geestelijk leven van den mensch bedoelen, in tegenstelling met het somatische. B.v. Jac. 2 : 26; Rom 8 : 10; I Cor. 5 : 3; 7 : 34; 12 : 13. Juist bij analogiën als hier, wordt altijd de meest geläufige voorstelling genomen. Wel blijkt dus, dat *ψυχή* en *πνεῦμα* door elkaar voor éénzelfde zaak worden gebruikt en de H. S. dus een dichotomisch bestaan leert. In het parallelisme van het O. T. staan נֶפֶשׁ en רֹחַ gedurig over elkander en drukken dus volgens den aard van het parallelisme éénzelfde zaak maar op een andere wijze uit.

e. Wanneer *σῶμα* en *ψυχή* als de twee substantiën van den mensch genomen worden, dan kan ik dat *σῶμα* willen uitdrukken in zijn qualiteit en die *ψυχή* in haar qualiteit. Onder »in zijn qualiteit« moet dit verstaan worden: ziel en lichaam hebben, omdat zij in den mensch vereenigd zijn, een aanrakingspunt; ga ik nu van dat punt af, van die grens weg, dan krijg ik ziel en lichaam in qualiteit d. i. in hun eigen natuur; en dan noem ik *σῶμα* (zonder den invloed van de *ψυχή*) *σάρξ* of כֶּסֶף en de *ψυχή* (zonder den invloed van het *σῶμα*) *πνεῦμα*. Het sarcolische en pneumatische zijn dus de beide polen van *ψυχή* en *σῶμα*. Waar nu de heerschappij of de disharmonische werking van het *σῶμα* wordt aangeduid, daar is sprake van *σάρξ*, d. i. het zondige. Maar wat zondig

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is bij 't $\sigma\omega\mu\alpha$, is bij de $\psi\upsilon\chi\eta$ het heilige; en waar de $\psi\upsilon\chi\eta$ heerscht daar is dus sprake van het $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Rom. 8 : 3, 6, 9; I Cor. 15 : 45—47.

f. dientengevolge heeft $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nog de beteekenis van wat ons aandrijft, bezielt. Cf. II Tim. 1 : 7; I Joh. 4 : 1, 3; Rom 11 : 8; I Cor. 2 : 11. Hier blijkt het »Est Deus in nobis; calescimus illo agitante in nobis« en zoo komen wij op de laatste beteekenis van $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, die hier noodig is.

g. $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ wordt genomen voor ons ik, den persoon, het karakter, ons zelfbewustzijn, of het Hebr. לֵב in zijn veel omvattenden zin I Cor. 2 : 11 is de overgang tot deze beteekenis; daar is het $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ de drijvende macht; maar gaat het ook in zelfbewustzijn over. Matth. 22 : 37; Marc. 2 : 8; I Cor. 5 : 3, 4; Deut. 6 : 5.

4. Door de Trichotomisten worden vooral vier plaatsen voor hun beweren tegen de dichotomisten ingebracht; n.l. I Thess. 5 : 23; Hebr. 4 : 12; I Cor. 15 : 44—49; I Cor. 2 : 15. Duidelijk zal echter blijken, dat geen dezer vier de trichotomie leert.

a. I Thess. 5 : 23. — Deze plaats kan niet op een verdeling van den mensch in drie deelen slaan, want:

α. dan moest er voorafgaan niet $\acute{\omicron}\lambda\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}$, wat met deelen niets te maken heeft, maar $\acute{\omicron}\lambda\omicron\iota\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon$.

β. zulk een bijeenvoeging duidt deswege in de H. S. nog niet aan, dat de mensch uit drie deelen zou bestaan cf. Luc. 10 : 27. Hier heeft men weder een paraenclische opsomming, wees nu zulk een paracn. opsomming de deelen aan, dan bestond volgens Luc. 10 : 27 de mensch uit $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$, $\psi\upsilon\chi\eta$, $\iota\sigma\chi\upsilon\varsigma$, $\delta\iota\alpha\sigma\iota\alpha$; en dit is ongerijmd. Maar geeft men dit ongerijmde toe van Luc. 10 : 27; waarom mag dan I Thess. 5 : 23 niet evenzoo verklaard?

Wij hebben n.l. in I Thess. 5 : 23 niet te doen met de substanties van den mensch, maar met de openbaringen, waardoor het leven naar buiten treedt. Er is hier sprake van bezoedeling en reiniging; en omdat de bezoedeling van het $\sigma\omega\mu\alpha$ een andere is dan van de $\psi\upsilon\chi\eta$, en van de $\psi\upsilon\chi\eta$ een andere dan van het $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (= de verbeelding), daarom worden deze drie functien hier genoemd; evenals in Luc. 10 : 27 alles opgesomd werd, waardoor men lief kan hebben.

b. Hebr. 4 : 12. De Trichotomisten zeggen: »hier gaat het woord van God door de verdeling, die er bestaat tusschen ziel en geest; dus worden hier duidelijk twee substantien opgegeven«, die door een $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\omega$

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gescheiden zijn.« Dat er van een μένος en van twee μένη sprake is, moet toegegeven; maar daaruit volgt nog niet, dat er sprake is van twee substantiën. Dit blijkt dadelijk uit hetgeen volgt »ἀρσένων τε καὶ θηλειῶν ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καὶ οὐδίας. Hier worden drie paren genoemd; zijn ψυχή en πνεῦμα dus twee substantiën, dan moeten ook ἀρσένων καὶ θηλειῶν twee substantiën zijn. En dit is niet zoo; ἀρσένων καὶ θηλειῶν zijn beide indicieën van het σώμα. Hiernit volgt echter onmiddellijk, dat ook ψυχή en πνεῦμα saam één substantie aanduiden. Hoe kan er dan echter sprake zijn van een διζωοῦμενος ἄρσιν μένους; Deze moeilijkheid lost men aldus op; er is zeer zeker een onderscheid tusschen de woorden ἀρσένων en θηλειῶν, hoewel zij beide 't σώμα aanduiden. Ἀρσένων zijn de pezen en spieren; θηλειῶν is het merg; het merg is dus de levenskiem, waardoor spier en beengestel, bezielde worden, want heb ik geen merg, dan heb ik geen leven. Evenzoo staat het met πνεῦμα en ψυχή, omdat πνεῦμα het zelfbewustzijn van de ψυχή is.

c. I Cor. 15 : 44 – 49. Opperflakkig gelezen schijnt deze plaats het sterkst voor een trichotomische opvatting te pleiten. Er is een tegenstelling tusschen πνευματικός en ψυχικός en er schijnen drie stadiën genoemd te worden: σωματικός, ψυχικός, πνευματικός. Nauwkeuziger inzage toont echter, dat er slechts van twee dingen sprake is; in het slot dezer pericope, waar de resümte plaats vindt, noemt de Apostel als tegenstelling den χοῖρος ἀνὴρ en den ἄνθρωπος ἐξ οὐρανόθεν; hier is van ψυχικός geen sprake meer. Χοῖρος wordt hier gezegd van Adam, niet zooals hij was na den val, maar na zijne schepping; in vers 49 wordt Adam χοῖρος; Christus ἐπουράνιος genoemd; in vers 46 is eveneens van Adam en Christus sprake, maar is de tegenstelling: ψυχικός en πνευματικός. Er worden dus tweemaal dezelfde twee dingen genoemd, maar met andere tegenstellingen:

α. χοῖρος > ἐπουράνιος.

β. ψυχικός > πνευματικός.

Is dit zoo, dan kan echter in vers 44 ook geen sprake zijn van drie deelen in den mensch. Was dit vers trichotomistisch op te vatten, dan moest het aldus verklaard worden: als het lichuum gezaaid wordt, heeft het alleen een ψυχή; wordt het opgewekt, dan heeft het een πνεῦμα. Vergelijk nu vers 43. Daar staat dezelfde uitdrukking σπείρεται en al wat gezaaid wordt, gaat bij de opstanding weg (ἀτίμα en ἀσθενεία) en er blijft alleen δοξά en δέξαται. Pas ik dit ook toe op vers 44, dan gaat dus τὸ ψυχικός weg en blijft na de opstanding alleen τὸ πνεῦμα. Neem ik nu de trichotomistische indeeling aan, dan krijg ik, dat de

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

mensch met drie deelen geschapen wordt, maar bij zijn opstanding de derde substantie, de ψυχή verliest. Dit leert de H. S. nergens; dan zou de opstanding vermindering voor den mensch zijn, geen δοξα. En zoo moeten wij van zelf wel aannemen, dat hier niet van een trichotomistische indeeling gesproken wordt, maar van een tegenstelling tusschen twee substantien.

d. I Cor. 2 : 15. Men zegt: Hier wordt de πνευματικός ἀνὴρ gesteld boven den ψυχικός ἀνὴρ; de mensch heeft dus niet alleen een ψυχή maar ook een πνεῦμα, en de laatste staat hooger dan de eerste. Dat er een tegenstelling is moet toegegeven; maar niet de gevolgtrekking, dat er dus drie substantien zijn. Dit blijkt als men vers 6 leest. De τέλει in vers 6 zijn de πνευματικοί van vers 15 en 16. En nu is de tegenstelling: de σοφία τοῦ αἰῶνος τοῦτου aan den eenen kant en de σοφία τοῦ Θεοῦ aan den anderen kant. De ἀνὴρ ψυχικός laat zijn weten formeeren door de σοφία τοῦ αἰῶνος τοῦτου en de ἀνὴρ πνευματικός door de σοφία τοῦ Θεοῦ of gelijk vers 16 zegt door den ροῦς Χριστοῦ. Ons bewustzijn moeten wij krijgen uit God, niet uit de wereld. Die het uit de wereld krijgt, krijgt het door zijn ziel en is dus ψυχικός; krijgen wij het uit God, dan geschiedt dit door aanraking van Gods geest, en zijn wij πνευματικοί. Een mensch is dus πνευματικός omdat hij wordt geïnspireerd door het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, niet omdat hij zelf een πνεῦμα heeft. Dat dit zoo is blijkt uit vers 15; er staat niet, dat de πνευματικός meer weet, dan de ψυχικός maar dat hij ἀνακρίνει πάντα καὶ ἑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

5. Op deze gronden verwerpen wij dus in overeenstemming met de Kerk de trichotomie. De trichotomie heeft haar ontstaan te danken aan de Heidensche philosophie. Plato leerde haar, en daardoor ging zij over in 't Gnosticisme en Neo-Platonisme, kortom in alle scholen waar heidendom en Christendom vermengd waren. Eindelijk heeft men deze leer op Christus willen toepassen en leerde Apollinaris, dat Christus wel een menschelijk lichaam en ziel had, maar geen menschelijk πνεῦμα; in de plaats daarvan kwam de goddelijke persoon; toen heeft echter de Kerk en deze leer en de geheele trichotomie verworpen, en heerschte in de Kerk sinds dien tijd een dichotomische beschouwing. In de Middeleeuwen werd dit weder anders en onder de Scholastieken kwam 't trichotomisme weder in de Kerk. Tijdens de Reformatie had het welig wortel geschoten. Door de Herrormers werd het weer doodgedrukt; Luther en Calvijn bestreden het zeer heftig; en weder heerschte de dichotomie, tot op Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, die de trichotomie in zwang brachten, waarvoor zelfs Villmar bezweken is.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Waarom heeft het Pantheïsme zooveel belang bij de trichotomie? Het Pantheïsme wil alle grenzen uitwischen, en juist door zulk een midden-*wezen* tusschen *πνεῦμα* en *σῶμα*, doet men dit. De geliefkoosde formule der Vermittlungstheologen is dan ook, dat עֶפֶר en רוּחַ tezamen de נֶפֶשׁ voortbrachten (Gen. 2 : 7).

6. Ook ons menschelijk bewustzijn komt tegen de trichotomistische leer op. Wel is ook ons bewustzijn door de zonde geknakt, maar dit neemt niet weg, dat wij ons van enkele dingen zeer goed bewust zijn. En zoo spreekt er in ons bewustzijn nooit een tegenstelling van drie, maar van twee substanties. Christus zegt dit ook Matth. 26 : 41. Zoo voelen ook wij het. Als men 's morgens op bed ligt, gevoelt men de neiging van het *σῶμα* komen, om nog wat in te dutten, maar daartegenover een andere, die ons prikkelt om op te staan; en zoo kunnen wij de voorbeelden vermenigvuldigen. Dit is altijd de tegenstelling, die het heele leven door gaat. (Wel bestaat er nevens de tegenstelling van ziel en lichaam ook een strijd in de ziel, cf. Rom. 7, waar Paulus spreekt van twee *ροῦσι*, maar dit is een geheel andere zaak, vloeit niet uit de schepping, maar uit den val voort.) Men voelt dat men een lichaam heeft en weet, dat men een geestelijk wezen is; een derde bestaat niet voor ons bewustzijn. Verder is er altijd een tegenstelling tusschen de eischen en behoeften van het lichaam en die van de ziel. 's Avonds kan men het beste werken; het lichaam staat nachtbraken echter niet toe. In opgewonden toestand schrijft men zijn beste stukken; het lichaam lijdt er onder. Dit blijkt ook uit het voedsel; het lichaam heeft een geheel andere voeding — eten en drinken — noodig, dan de ziel — denken en voelen. — Eveneens is het waarnemingsvermogen van ons geestelijk bestaan geheel anders, dan van ons lichamelijk bestaan; maar een derde waarnemingsvermogen is er niet.

Ook op grond van dit zelfbewustzijn zeggen wij dus, dat de dichotomie waarheid is. En alle meening van drie substantiën komt daaruit voort, dat men de normale en abnormale toestanden van *σῶμα* en *ψυχή* verwacht.

Is er dan niet een derde iets in ons, anders dan *σῶμα* en *ψυχή*? Ja zeker, maar dat derde is geen substantia of natuur, of iets wat er als derde bijkomt, maar eenvoudig het bewustzijn van deze twee. Het best is dit te begrijpen, wanneer men zich bepaalt tot Jezus Christus. Hij was der goddelijke en der menschelijke natuur deelachtig en deze beide naturen waren vereenigd in de eenheid zijns persoons. Nu was dat laatste niet een derde iets dat er bij kwam, maar het substraat, waarin

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de goddelijke en menschelijke natuur bestonden. Zoo is het ook met ons. Wij hebben een σώμα en een ψυχή en een πνεῦμα, maar niet alzo, dat het nu wordt in ons σώμα + ψυχή + πνεῦμα, maar dat het πνεῦμα het substraat vormt, waarin ψυχή en σώμα staan.

Σώμα en ψυχή zijn de stof, waaruit alle menschen gevormd zijn; σώμα is de עֶפֶר; ψυχή de adem Gods. De unio van deze beide substantiën ontvangt in elk individu een eigen cachet, een eigen karakter, d. i. ons ik, onze persoon. Waar dat ik, dat zelfbewustzijn van den mensch tot uiting komt, daar ontstaat het πνεῦμα. De taal nu is het stoffelijke, waarin het πνεῦμα zich uit. De taal is het somatiseeren van de bevindingen der ψυχή, zooals zij door het πνεῦμα geconstateerd zijn. De ψυχή is het boek, waarin τὸ πνεῦμα λέγει en aldus de λόγος in zijn bewustzijn opneemt; daarna somatiseert het πνεῦμα dien λόγος en die gesomatiseerde λόγος is de taal. De taal is een product van het πνεῦμα, niet van de ψυχή en drukt deswege de eenheid van σώμα en ψυχή uit. De gaven der talen, zooals zij op het Pinksterfeest door het Ἅγιον Πνεῦμα werden uitgedeeld, heeten dan ook χαρίσματα πνευματικά niet ψυχικά. In de taal hebben wij dus iets, dat, evenals het πνεῦμα geen eigen substantie heeft, maar σώμα en ψυχή tegelijk is.

Πνεῦμα is dus, gelijk wij zagen, het karakter, het ik, de mensch zelf. Vandaar dat, wanneer de H. S. spreekt van het bederf en de verlossing des menschen, er niet gesproken wordt van ψυχή en σώμα, maar van den mensch, dat de mensch moet hernieuwd worden Efez. 4 : 23, 24; Joh. 2 : 25; Matth. 12 : 12 c. a. p.

Wel moet erkend worden, dat op enkele plaatsen »ziel» staat, waar wij mensch of πνεῦμα zouden verwachten, maar wij zagen reeds, dat πνεῦμα en ψυχή vaak verwisseld worden. Zoo Lev. 20 : 6; Gen. 36 : 6; Num. 21 : 4. Maar dit is daaraan te wijten, dat de Schrift er geen zuiver technische woordenkeus op na houdt, maar de volkstaal gebruikt.

Dat de H. S. »ziel» en »ik» echter wel terdege uit elkander houdt, blijkt uit die plaatsen, waar het tot een hogere uiting komt b.v. Ps. 25 : 1; 62 : 6; 146 : 1.

Daarentegen komt het begrip »persoon» in den zin van het Fichtiaansche »persönlichkeit» in de H. S. zoo goed als niet voor. In onze Statenvertaling staat het alleen: II. Sam. 17 : 11 »dat Uw persoon medega in den strijd»; in het oorspr. staat נַפְשִׁי; dit komt dus niet in rekening; II Kon. 12 : 4 »het geld van een ieder der personen» waar het oorspr. נַפְשִׁי door »ziel» had kunnen vertaald worden; Job 22 : 8

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

»en een aanzienlijk persoon woonde daarin« waar in het oorspronkelijke wederom פְּנִים staat; Ps. 105 : 18, waar van Jozef staat: dat »zijn persoon in de ijzers kwam« in 't Hebr. נֶפֶשׁ wat evenmin met persoonlijkheid of karakter te maken heeft.

Matth. 22 : 16 »den persoon der menschen ziet gij niet aan« waar het Grieksche πρόσωπον gelijk staat met פְּנִים.

Inc. 19 : 3 »Zacheus was klein van persoon« waar het Grieksch ἡλκία heeft en alleen ziet op de statuur.

Hand. 1 : 15 »een schare van honderdvijftig personen« Gr. οὐμάτα.

II Cor. 1 : 11 »een gave door vele personen teweeggebracht« waar 't Grieksch heeft πρόσωπον.

Coloss. 3 : 25 »de aanneming des persoons« Gr. προσωποληψία.

Judas vs. 16 »hij verwonderde zich over de personen« Gr. πρόσωπα. Elders komt dit woord niet voor.

Vele plaatsen vallen daarran weg, gelijk wij zagen, en die, welke gelden, hebben פְּנִים en πρόσωπον; en deze beide woorden, gelijk reeds uit de beteekenis blijkt, zien geenszins op het inwendige karakter, maar slaan alleen, evenals 't Latijnsche »persona« op de uitwendige positie. Een slaaf, al was hij ook nog zoo goed van inborst, zoo flink van karakter, was nooit een persona; persoon heeft dus in onze Hollandsche vertaling niets met ons ik, onze inborst, ons karakter te maken. »Persoon« sluat alleen op de σῶρονια der maatschappij, op de verhouding tot anderen, of wij voor iets meetellen, ja dan neen. — Aan die beteekenis beantwoorden פְּנִים en πρόσωπον geheel.

Wat heeft nu de Kerk gedaan bij de Trinitas Dei? Zij heeft het leren van God in zich zelf, de »innergöttliche haushaltung« de »oconomia Dei« genoemd en de verhoudingen in die oconomia de »personae«, niet omdat de Vader een ander karakter heeft dan de Zoon, want Vader, Zoon en H. G. zijn alle drie »God« maar omdat elk een afzonderlijken werkkring, een verschillende functie heeft. Het complete begrip van »persoon« ligt dus in het organisch in elkaar passen en vallen van de raderen van een raderwerk. Zoo is er echter maar één absolute persoonlijkheid, n.l. die van het goddelijk wezen; en die persoonlijkheid is niet van één, maar van een drievuldig God, omdat in de drieheid de volmaaktheid ligt. *)

*) Verklaring: de persoon is niet het Ik, maar het optreden van het wezen in zijn verband, zoodat er een πρόσωπον is, het doelt dus op het onderlinge samenbestaan. Dit nu is

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Wij mogen dus niet spreken van een persoonlijk God in den zin van het Supranaturalisme, als ware dit een anthropomorphistische zeggwijze. Want de idee van persoonlijkheid ligt niet in den mensch maar in God. Fichte, die het Nicht-ich, waaronder dus ook God was, product maakte van het Ich, moest wel in den mensch de idee der persoonlijkheid zoeken. Van hem ging dit over op Schleiermacher en zoo kwam het bij onze Theologen, die maar altijd roepen en wijzen op de persoonlijkheid (zoekt het Gereformeerde niet in de leer maar in den persoon en wij gaan met u mee). En deze theorie moeten wij afsnijden. Een persoon is niet iemands wezen. De tekst uit Job leert dit wel het duidelijkst: »een aanzienlijk persoon woonde daarin«; men wordt meer persoon, naar mate men meer פְּנִים heeft.

Personae bestaan alleen wanneer er een oeconomia is; absoluut en ideaal bestaan zij alleen in de oeconomia divina; niet wegens 't onderscheid in wezen, maar in werking. Zoo zien wij dat ook in deze zaak, de menschenwereld Gods beeld is; want in de menschelijke huishouding zijn de werkingen eveneens onderscheiden, en daarom zijn er ook onderscheidene personae.

Dat de persoonlijkheid niets met het karakter te maken heeft, geeft ook de taal nog duidelijk aan b.v. »Wat persoon is dat?« in den zin van: »Hoe ziet hij er uit?« »van wat conditie is hij?« Nog sterker in de vraag: Voor hoeveel personen moet er gedekt worden? waar persoon hetzelfde is als covert.

En het taalgebruik en het Schriftgebruik van »persoon« staan dus lijnrecht tegenover het idee van »persoonlijkheid«, dat Fichte ontwikkelt in zijn werk: Zür Idee der Persönlichkeit.«

*7. De dichotomistische indeeling heeft haar diepsten grond in 't goddelijk wezen zelf. Er is altijd maar één tweeheid mogelijk n.l. God en wat buiten God is; daarom is de duïteit in den mensch niet accidenteel, maar voortvloeiende uit Gods wezen. God heeft een wereld geschaven naar zijn gelijkheid en daarin zijn eigen beeld gezet n.l. de *noeta*; en evenals het licht een schaduw heeft, zoo is ook de schaduw dezer wereld in de wereld der *noeta*. De mensch nu is naar zijn aanleg bestemd in beide te leven en te werken; hij heeft dus organen noodig om dit te*

alleen absoluut in God: op aarde zijn vele vaders, in God is de Vader; op aarde zijn vele kinderen; in God is de Zoon; elke persoon hier op aarde is slechts afschadwing van den persoon in Gods wezen en dus gebrekkig. Wij moeten derhalve de zaken van uit God bezien; in Hem het archetype vinden en niet iets van den mensch op God overdragen.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

kunnen doen; en daarvoor heeft hij eenerzijds (voor de $\sigma\omega\mu\alpha$) zijn $\sigma\omega\mu\alpha$; voor de $\sigma\omega\mu\alpha$ anderzijds zijn $\psi\upsilon\chi\eta$. Verstaan wij dit wel, dan zullen wij ook gevoelen, dat het $\sigma\omega\mu\alpha$ even onmisbaar tot het wezen van den mensch behoort als de $\psi\upsilon\chi\eta$. Het is niet een tijdelijk omhulsel, gelijk men zou opmaken uit de klacht: »Och was ik maar van mijn lichaam af! Tot dit verkeerde gezegde komt men wel eens door een verkeerde toepassing van des Apostels woord: »Wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods«; terwijl Paulus hier alleen bedoelt het lichaam des bederfs. Wij komen dus niet tot de dwaze ascetiek, die 't lichaam kwelt en pijnigt, alsof de zonde 't eerst en hoofdzakelijk in het lichaam zetelde. De Satan zelf heeft geen lichaam; want hij is de booze geest. Hiermede is tevens de valsche Ethiek afgesneden, die de zonde stelt in 't lichaam en die der »brave Hendrikken«, die alleen dronkaards, hoereers, moordenaars en dergelijken voor zondaars houdt. Het $\sigma\omega\mu\alpha$ behoort dus tot het menschelijk wezen, maar niet $\sigma\alpha\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\iota\mu\alpha$. Wij gelooven in de opstanding des vleeschs, maar tevens, dat vleesch en bloed het koninkrijk Gods niet beërven kunnen.

Wat is nu het onderscheid tusschen $\sigma\alpha\omicron\varsigma$ en $\alpha\iota\mu\alpha$ aan den éénen en $\sigma\omega\mu\alpha$ aan den anderen kant? Dit. $\Sigma\alpha\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\iota\mu\alpha$ worden nutritief gevoed door de עֲפָרָה d. w. z. uit de bestanddeelen van de tellurische wereld.

Behalve dit nutritief element is er echter in 't menschelijk lichaam een structuur, 't ongeziene wezen van het lichaam, wat 't voedsel in zich opneemt en in organische bestanddeelen omzet. Wij moeten bij het menschelijk lichaam wel onderscheiden tusschen wat blijft en wat wisselt. Iemand, dien wij nu zien en kennen, kennen wij ook nog over veertien jaar, hoewel in dien tusschentijd reeds tweemaal alle stof aan hem verwisseld is; want de structuur van 't lichaam is gebleven, alleen het nutritiere verduceen. Knip al de haren van uw hoofd af; zij zullen weer terugkomen, want de structuur bleef. De nutritiere elementen noemt de Schrift $\alpha\iota\mu\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\alpha\omicron\varsigma$; de structuur het $\sigma\omega\mu\alpha$; de eerste gaan weg bij het sterven en keeren nooit weder; het laatste blijft, hoewel op zich zelf staande. M. a. w. $\alpha\iota\mu\alpha$ en $\sigma\alpha\omicron\varsigma$ zijn het vulsel, dat verdwijnen kan, zonder, dat daarom het $\sigma\omega\mu\alpha$, de structuur, ophoudt te bestaan. Neem bijv. een borduurwerk, waarvan gij het patroon bezit; rafel alle draden uit; dan blijft het patroon toch nog over en zijt gij in staat direct daarnaar een ander borduursel te maken. Het nutritiere van 't menschelijk lichaam heeft hier als 't ware gediend voor grof sajet; later borduurt God op hetzelfde patroon maar met fijner zijde; de structuur blijft echter dezelfde. Dit

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is het, wat Paulus zegt: »Een aardsch lichaam wordt er gezaaid, een hemelsch gemaaid.« Men kan een boom afkappen bij den wortel, en toch groeit er weder, niet een andere, maar een zelfde soort boom uit op.

Kan men nu zeggen: Dat $\sigma\omega\mu\alpha$ gaat op in $\sigma\alpha\varsigma\chi$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\iota\mu\alpha$, zit daarin opgesloten? Neen, want $\sigma\alpha\varsigma\chi$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\iota\mu\alpha$ gaan weg, maar het $\sigma\omega\mu\alpha$ blijft. In den hemel zal er dus herkenning wezen; want de $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ zullen dezelfde zijn als hier; het vulsel zal wel weggaan maar het patroon staat weder op, schoon verheerlijkt.

8. De $\psi\upsilon\chi\eta$ van een mensch is *creata*. Deze stelling moet geplaatst tegenover de meening als was zij *emanata* of *cogitata*.

a. Volgens de emanatie leer is de ziel een *particula Dei*; dit is de meening der Boeddhisten; die hun zaligheid stellen in het terugkeeren naar het Nirvana, d. i. het terugkeeren in God. Dit kan niet, want

α. men beroept zich ten onrechte op Pred. 3 : 16.

β. een ziel kan verdorven worden in de hel en een Godsdeeltje kan nooit $\sigma\theta\alpha\nu\sigma\tau\omicron\nu$ worden, maar blijft altijd $\epsilon\gamma\omega\tau$.

γ. deze theorie is onbestaanbaar met Gods wezen, omdat er geen emanatie kan bestaan zonder een atomistische deeling in Gods wezen; God zou moeten bestaan uit *particulae* en dan was de éénheid Gods verbroken. Men zegt echter: wij bedoelen niet, dat er een atoom uit God zou gegaan zijn om den mensch tot ziel te zijn; maar wij bedoelen het $\zeta\acute{o}\acute{o}$, dat, evenals het licht niet vermindert, al steekt men er andere lichten mee aan, zoo ook de zielen uit God emaneeren, terwijl God zelf gelijk blijft. Maar dit beeld gaat niet op, want dan moest de ziel iets substantieels zijn, buiten God om ontstaan, dat aan God ontstoken werd, evenals de kaars bestaat voor men haar aansteekt. — Aansteken is geen emaneeren van een vlam uit een vlam, maar het doen ontbranden van reeds aanwezige elementen.

b. De theorie als was de ziel *cogitata* wordt onder verschillende vormen voorgedragen:

α. door de Thomisten en Realisten. Zij zeggen, dat de boom blijft, al verdweenen alle boomen, want dat de boom bestaan heeft, voor de boomen er waren. Adam was de eerste mensch, maar ook de mensch; al zijne nakomelingen zijn slechts apparities van het genus mensch. De idee van mensch reproduceert zich eindeloos. De menschenlijke ziel is dan apparitie van de idee mensch. Dan moet echter met den dood alles zijn afgeloopen en bestaat er geen onsterfelijkheid.

β. door Des Cartes en Spinoza. Zij zeggen: de ziel is *mera cogitatio*;

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

vanduur Cartesius' spreuk: *Cogito ergo sum*; 't zijn rust bij hem op het denken; het *cogitare* was voor hem het meest wezenlijke en daarom vereenzelvigde hij de ziel met het zelfbewustzijn. Zoo werd de onsterfelijkheid gered.

De eerste voorstelling is wel waar van planten, dieren enz., maar niet van den mensch. Bij de planten- en dierenwereld is het een altoos zich reproduceeren van de idee. Maar past men deze theorie ook toe op den mensch dan heft men het eigen bestaan van den mensch op, omdat dit juist het karakteristieke verschil uitmaakt tusschen mensch en dier.

De tweede voorstelling berust op een verwarring van *ψυχή* en *πνεύμα*; is waar van het *πνεύμα*, doch niet van de *ψυχή* en valt voor het feit, dat wij de ziel van het bewustzijn onderscheiden kunnen; dat ons bewustzijn schuilt kan gaan in den slaap; en voorts, dat wij altijd bewustzijn moeten hebben van iets en dus in het bewustzijn reeds een object en een subject verondersteld wordt.

c. Zij, die leeren dat de ziel *creata* is gaan in drie groepen uiteen:

α. Sommigen leeren de ziel is directe *creata*, niet *mediatim* d. w. z. onafhankelijk en gescheiden van 't lichaam.

β. Schelling zegt, de mensch is als één geheel geschapen en uit den somatischen grondslag is van lieverlede de *ψυχή* voortgekomen, d. i. dus *mediatim creata*.

γ. De ziel is *spiritualiter* niet *corporaliter creata*.

De theosophen beweren altijd, dat de ziel een fijnere soort stof is, dan de tellus; zoodat men haar dus wel in een fleschje zou kunnen doen; zij wordt dan ook in onze dagen een *fluidum* genoemd, in navolging van Schelling, of een imponderabele stof. De ziel is dan niet rein-geistlich, maar wel leiblich; niet in dien zin als was zij materie, maar dat zij een corpus heeft in den vorm van een *fluidum*. Alles hangt hier af van de vraag: wat verstaat men onder *fluidum*? Is het feitelijk niets anders dan *πνεύμα*, wat hebben wij dan aan dien naam? Is het wel iets anders, dan heeft het ook de eigenschappen van het corporeele d. w. z. dat het plaats inneemt en dus niet tegelijk ergens elders zijn kan. Een derde is niet mogelijk; het wezenlijke van al wat stof is, is het ondoordringbare en dat sluit het karakter van het pneumatische volkomen uit; de ziel is of doordringbaar of ondoordringbaar; of stof of geest. Door deze Grubelereien ook met het woord *fluidum* (dat vooral gebruikt is door Ulrici in zijn »*Gott und der Mensch*« Tom. I over Leib und Seele), keeren wij terug tot het Materialisme, want dan is er maar een schrede noodig om dat *fluidum* ook aan God toe te schrijven. Wij komen dus tot de conclusie: De ziel is eene *substantia creata spiritualis*,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

en wel zóó, dat zij vereenigd kan woraen met een somatisch lichaam, dat zij daarvan gescheiden kan worden en later er weder mede vereenigd.

9. De unio van ψυχή en σώμα.

Met betrekking tot deze zaak heeft men wederom twee hoofdlijnen: de Monisten en de Dualisten.

De Monisten zeggen: ziel en lichaam zijn twee zijden van ééne substantie.

De Dualisten zeggen: ziel en lichaam zijn twee onderscheidene substanties.

De Monisten worden wederom verdeeld in Materialisten en Idealisten.

De Materialisten zeggen: dat de ziel een product van het lichaam is.

De Idealisten zeggen: dat het lichaam een product van de ziel is.

De Dualisten worden verdeeld in drie groepen:

a. zij die zeggen: de substanties loopen parallel, zoodat ziel en lichaam niet gemieerd, maar gelijk twee klokken zijn op eene kamer, die precies gelijk gaan. De leer van den concursus, van de parallel-looping, of, zooals Leibnitz het uitdrukt, van de harmonia praestabilita.

b. Gentina heeft dit stelsel een meer religieuse tendenz gegeven, door te zeggen dat ziel en lichaam marionetten waren, en dat God nu tege-
lijkertijd beide bewoog; dus theïstisch.

c. zij die zeggen: er is een unio, en de werking van den een gaat op den ander over.

De eerste, die het verkeerde der beide eerste dualistische opvattingen heeft ingezien, is Thomas Aquino, die zelf een influxus physicus leerde. Hij wilde 't materiele zoo verfijnen, dat het ten laatste in de ziel indringt, om daar door deze bewerkt te worden. Dit is echter niet de weg om tot een oplossing te komen. De weg, dien wij moeten inslaan, is dat wij de ziel in het lichaam laten indringen, niet andersom. De Schrift leert altijd de actie van de ziel op 't lichaam.

Nu gaan wij eerst naar de feiten vragen. En dan vinden wij, dat er een invloed van de ziel op het lichaam en van het lichaam op de ziel waarneembaar is.

Van het lichaam op de ziel; wanneer men zich in zijn vinger snijdt, ondervindt men pijn; slaat men iemand op zijn hersens, dan kan hij hoofdpijn krijgen, ja zelfs krankzinnig worden. Maar niet alleen acci-
dentele gevallen bewijzen dit; ook en nog sterker zelfs wordt dit bewezen, doordat de ziel zich pas niten kan, wanneer het lichaam zich ontwikkelt.

Van de ziel op het lichaam; veel droefheid doet het lichaam vermageren; zielsziekten doen het lichaam dikker worden; droefheid perst

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tranen uit de oogen; vreugde doet lachen en dansen; drift, toorn en schaamte jagen het bloed naar het aangezicht. De ziel kan het lichaam optillen; vandaar zeggen wij, als wij iemand dragen: »houd je niet zoo zwaar«; een lijk is veel zwaarder dan een levend mensch, al is de massa gelijk. De ziel doet het lichaam schrijven, schermen enz.

De vraag is nu: Zijn deze beide werkingen actief of is de eene actief, de andere passief?

Volgens Prof. Kuyper is de werking van 't lichaam passief, van de ziel actief.

Men voert hiertegen als bedenking aan, dat in het lichaam chemische werkingen zijn, die met de ziel niets te maken hebben, waaraan de ziel niets doet, waarvan zij zelfs niets moet merken, wanneer 't normaal toegaat. B.v. de spijsvertering, de hartklop. Dit is volkomen waar; die werkingen vinden plaats onafhankelijk van den wil van de ziel, maar zij zijn niet onafhankelijk van de ziel. Bewijs: neem de ziel weg en die werkingen houden op. Maar omgekeerd staat het anders; neem het lichaam weg, en de ziel blijft actief bestaan. Er zijn dus wel afgescheiden werkingen in het lichaam, maar geen onafhankelijke; hun diepste oorzaak ligt niet buiten de ziel.

De werking van de ziel op het lichaam is dus tweeërlei:

1^e die, welke de centrale actie aan 't lichaam meedeelt.

2^e die, waarbij de ziel het lichaam geheel en al tot haar dienst gebruikt, en er wilsmedeeling van de ziel aan het lichaam plaats heeft.

Nu kan de ziel echter zoo zwak worden, dat de onwillekeurige actie van het lichaam het wint van de ziel; b.v. de Vitusdans, beringen, zenuwtoevallen enz.

Wat is nu voor de ziel het middel om op het lichaam die actie uit te oefenen? Dat middel zijn de zenuwen, die als 't ware de handen zijn, waardoor de ziel het lichaam aanvat, om het in actie te brengen. Men kan dus de zenuwen niet noemen 't intermedium in dien zin, dat zij iets tusschen lichaam en ziel in zouden zijn, want de zenuwen behooren tot het lichaam; maar de zenuwen vormen den geleiddraad, waarlangs de ziel haar werking op 't lichaam overbrengt.

De zenuwen worden verdeeld in sensitieve en motorische zenuwen. De sensitieve doen kond aan de ziel van wat in 't lichaam geschiedt; en de motorische deelen haar wil aan 't lichaam mee. De zenuwen hebben hun concentratie in het ruggemerg en daardoor in de hersenen. Raak ik de hersenen aan, dan is 't bewustzijn weg; maar daurnit volgt nog niet, dat de ziel ook in de hersenen woont, al zetelt daar het bewustzijn.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

De H. S. leert, dat de ziel, in haar algemeene verbreiding in het lichaam, in het bloed, en vandaar in de *συνδια*, *σν*, niet in de hersenen is.

Pred. 12 : 6 is dit volkomen juist uitgesproken: de ruggegraat is het zilceren koord, waarmee ziel en lichaam verbonden zijn; de longen het raai aan den bornput; de hersenen: de gulden schaal; het hart: de kruik aan den sprinkaader. De mensch wordt dus vergeleken met een put, en het voornaamste is hier de kruik bij de bron d. w. z. het hart.

De pijn kan ons juist leeren welke de verhouding is. Normaal voelt de ziel al wat in 't lichaam omgaat. Maar nu kan men de sensitievere zenuwen afsluiten door chloroform; dan is er geen communicatie; men kan dan iemands arm afsnijden, zonder dat hij het gevoelt. De ziel lijdt dus pijn; het lichaam op zich zelf kan geen pijn gevoelen.

Is deze *unio corporis et aminae* zoo, dat de *compositio* altijd dezelfde blijft? Neen, de H. S. leert: God heeft ziel en lichaam zoo gemaakt, dat zij altijd gecomponeerd en weder gedecomposeerd kunnen worden. Zij zijn niet onlosmakelijk.

Sterft iemand, dan vergaan *σάρξ καὶ αἷμα*. Waar blijft nu het *σῶμα*? De Monisten zeggen: dit zit zoo vast aan de *ψυχή*, dat het er niet van af kan; de ziel neemt het *σῶμα* mee; want 't zijn eigl. twee kanten van één substantie. Dus een lijk is dan niets als een hoop vuil en het graaf een vuilnisbak terwijl van een opstanding des vleesches novit sprake kan zijn. Deze voorstelling, die ook de meeste Vermittelungstheologen omhelzen, is in strijd met de H. S. De Schrift leert dat *σῶμα* en *ψυχή* bij den dood uit elkander gaan en dat, waar in het graf een *σῶμα ὑδατοῦ* wordt gezaaid, een *σῶμα ἀψυδατοῦ* wordt gemaaid; (dus evenals met een graankorrel.) Hierbij blijft de vraag onbeantwoord of tusschen de verheerlijkte ziel en het op aarde liggende *σῶμα* ook eenige communicatie is. De H. S. zegt hieromtrent niets beslissends, maar Gen. 2 : 7 (waar wij zien, dat het lichaam eerst werd geschapen) en II Cor. 5 : 2 (waar wij lezen van een bekleed, overtrokken scorden) doen ons sterk vermoeden, dat er volstrekt geen communicatie is en het lichaam na den dood volkomen werkeloos blijft tot op de wederkomst van Christus. De belijdenis onzer Kerk: »Ik geloof eene opstanding des vleesches« hebben wij dan aldus op te vatten, dat uit de graven de *σῶματα πνευματικά* zullen opstaan, zonder dat wij te vragen hebben of de kiem van dat *σῶμα ἀψυδατοῦ* vóór dien dag in het skelet of in de aarde of waar dan ook zit. Alleen weten wij wel, dat, al worden de menschen verbrand, dan toch de somatische kiemen niet vernietigd worden. Lijkverbranding doet te kort aan den

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

eerbied voor den mensch, maar de somatische kiem kan daardoor evenmin vernietigd als de ψυχή zelf.

10. Waardoor worden nu ziel en lichaam in hun éénheid beheerscht? Zij hebben te leven naar een νόμος, die niet naar willekeur te maken is, maar dien God gegeven heeft voor beide. Die νόμος sluit in én een wille Gods, die gegeven is voor alle zielen en alle lichamen in alle tijden; de algemeene wil van God; én een wille Gods, voor iedere ziel afzonderlijk; de bijzondere wil van God.

Het eerste heet men »wet«;

Het tweede noemt men »praedestinatie«.

Elke actie nu, die niet aan dien νόμος voldoet, is ἀνομία; onverschillig of het de ziel of het lichaam geldt.

De Apostel Paulus neemt daarom twee reeksen aan, waaraan de eene eindigt in wellust; de andere in nijd.

11. De immanentia Gods in den mensch.

Gelijk de ziel penetreert en inschuift in het lichaam, zoo penetreert en schuift Gods Geest in ons pneumatisch bewustzijn. Hiermede is niet bedoeld de dragende kracht Gods, waardoor Hij immanente gemeenschap heeft met de steen, daar Hij die draagt; met het dier, doordat Hij het generieke leven van het dier ophoudt; met den mensch, doordat Hij diens lichaam draagt, zijne vermogens gaande houdt en hem zijn taient laat ontwikkelen; want deze algemeene dragende kracht Gods onderhoudt ook den zondaar, is ook in de atheïsten, die bezig zijn met Gods bestaan te ontkennen; was ook in de spotters bij Jezus kruis. Maar met immanentia is hier bedoeld de inhabitatio Dei, een inwonen van God in den mensch, gelijk de ziel woont in het lichaam.

De Schrift abundeert in veelheid van uitdrukkingen, om dit begrip weer te geven:

Eph. 2 : 22 heet het κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ.

I Petri 2 : 5 ἡμεῖς πνευματικοί.

Joh. 14 : 23 spreekt Jezus van een αὐτὴν ποιεῖν = woning maken.

Eph. 3 : 17 κατοικήσαι.

Het eigenl. woord is echter ραός; waar God woont, wordt de ἡμεῖς van den mensch een ραός τοῦ Θεοῦ cf. Eph. 2 : 21: II Cor. 6 : 16: I Cor. 6 : 19; 3 : 16; Joh. 2 : 21.

Diezelfde gedachte ligt ook in den Tabernakel uitgedrukt.

Wat in Israël symbolisch was en geprofeteerd was aan het volk (Lev. 26 : 11) wordt in II Cor. 6 : 16 geïndividualiseerd. Onder Israël was de inhabitatio van den Heiligen Geest in de enkele personen nog niet tot volle

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

bewustheid gekomen. Wel is er sprake van een wonen Gods onder het volk; (zoo moet ook Joh. 7 : 39 opgevat.) Het onderscheid tusschen de O. T. en N. T. inhabitatio Dei spreekt zich het duidelijkst uit in het »שָׁכַנְתִּי בְּתַכְנִיִם«. Van deze inhabitatio is de Tabernakel en Tempel een afbeelding. Waar Christus komt, valt dus de Tabernakel weg; en het is verkeerd van de Roomsche en Engelsche Kerk om nog een tabernakel in de Kerk af te beelden; des menschen lichaam is nu de Tabernakel, waarin God woont: I Cor. 3 : 16. Het Gereformeerde volk voelt dit het best; vandaar de volksuitdrukking: »Ik zal je op je tabernakel d. i. je lichaam, geven.«

Dat onder de N. T. bedeeïng niet alleen de individu, maar ook het geheele volk een woonstede Gods is zien wij I Petri 2 : 4, 5, 6. Dit is de verbindng van O. en N. T. — Petrus noemt hier de menschen λίθοι ζῶντες; gebouwd op den λίθος Christus en deze vormen te zamen een οἶκος πνευματικός, d. i. de organische eenheid van 't lichaam van Christus. Elke steen van dat huis is echter op zich zelf weer een ναός en saam vormen zij den grooten ναός. Op deze wijze bestaat de generale en individueele inwoning des H. G. in de gemeente.

Zoo ook Jer. 14 : 8; Openb. 3 : 20 en verder voortdurend in de Psalmen, wanneer er staat: »O Heere kom tot mij!«

In het woord Immanuël is deze gedachte geculmineerd, de diepste waarheid geworden. Daartegenover staat het: vervreemd, verwijderd zijn van God.

Deze werking nu is bijzonder gespecificeerd als het werk des H. G. in I Thess. 4 : 8; Jac. 4 : 5; Ef. 5 : 18; Rom. 8 : 26 en 27.

Ook dit invronen van den H. G. moeten wij nu wederom reduceren tot de leer van het beeld Gods in den mensch.

De verhouding van God tot den mensch is niet die van een cachet tot zijn afdruk, maar van een voorwerp tot zijn schaduwbeeld; ging God weg, dan was ook de mensch weg. Maar nu ook: omdat er in God een afschaduwng van dat zelfbewustzijn is, moet ook in ons een afschaduwng van dat zelfbewustzijn wezen; en die betrekking, die tusschen ons en Gods bewustzijn moet bestaan is het, waardoor God in het hart van Zijn kind altijd tegenwoordig is. Door de zonde ging de inhabitatio weg; in den onbekeerden zondaar is er geen inhabitatio Dei in dezen zin. Eerst door den H. G. keert de inhabitatio weder terug. Hiernit volgt, dat de inhabitatio Dei wel in Adam was voor den val, maar op een andere wijze als nu in de geloovigen; want Adam kon ze verliezen; niet het kind van God.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Van die inhabitatio Dei is de mensch zich echter niet altijd bewust. Zelfs heeft niemand het volle bewustzijn ervan. Juist de beste onder Gods kinderen zijn dagenlang dat bewustzijn kwijt. God kan in ons wonen zonder dat wij het weten; wij hooren aan deze zijde des grafs slechts het ruischen van de zoomen Zijns kleeds; hiernamaals zal Hij in ons zijn.

12. Nu zijn ook qualificaties in de H. S. als σάρκινος, σαρκινός, σωματικός, χοϊκός, ψυχικός en πνευματικός ons duidelijk.

1^o. a. σάρκινος = carneus = wat gemaakt is van vleesch II Cor. 3 : 3.

b. σαρκινός = carnalis = wat de eigenschappen van het vleesch bezit, steeds tegenover πνευματικός, Rom. 7 : 14; 15 : 27; I Cor. 3 : 1; 9 : 11. Een ἀνθρώπος σαρκινός is een mensch, die naar ziel en lichaam de wet Gods op zij zet en een andere wet zoekt; en nu in 't σάϛ de kracht vindt om tegen God op te staan I Petr. 2 : 11.

2^o. Χοϊκός I Cor. 15 : 47, 48, 49 is geheel iets anders; het wordt gezegd van Adam en wil zeggen, dat het eerste aanzetsel, de origo van Adam, was uit den עֶפֶר; en daarin kwam de ψυχή en zoo is het zelfbewustzijn ontwaakt. Bij Christus is dit juist andersom. Bij Hem is de origo niet uit de aarde, maar uit het πνεύμα. Bij Adam ging het dus van den עֶפֶר naar 't zelfbewustzijn; bij Christus van het zelfbewustzijn naar den עֶפֶר.

3^o. Σωματικός is duidelijk onderscheiden van deze beide; het beteekent mitsluitend de lichamelijke gedaante. Luc. 3 : 22; Coll. 2 : 9; I Tim. 4 : 8.

4^o. Ψυχικός = πνεύμα τοῦ Θεοῦ ὡς ἔχων. De vraag is dus eenvoudig: is er in u inhabitatio Dei? — Zoo niet, dan zijt gij ψυχικός, Judas vs. 19. In I Cor. 15 : 44 wordt de χοϊκός ook ψυχικός genoemd, omdat hij de inhabitatio nog niet ontrangen heeft, Jac. 3 : 15.

5^o. Πνευματικός is de zoodanige in wien de inhabitatio Dei tot stand gekomen is. Zie I Cor. 10 : 3, 4 βρώμα, πομα en πότις worden daar πνευματικά genoemd, juist omdat zij waren καταρχήματα ἀσώτων. In dien zin heet ook het χάρισμα de χάρις πνευματικός in Rom. 1 : 11; 7 : 14; I Cor. 2 : 13, omdat het van boven nederdaalt en woont in den mensch. Ook is dit te zien Efez. 6 : 12 waar de πορτοία genoemd wordt πνευματική, omdat zij van boven afdaalt in het menschelijke.

§ 4. De onderscheiding van mensch en menschheid.

De tweede onderscheiding in den mensch is de onderscheiding van den eenling en het geheel of van den enkelen mensch en de menschheid. Drieërlei is hierbij te onderscheiden:

1^e *of alle menschen van één species zijn.*

2^e *of alle menschen van één mensch herkomen.*

3^e *of alle menschen saam één organisme, één lichaam, en dus éne duurzame, ideale eenheid vormen.*

Op de eerste vraag dient geantwoord, dat de H. S. niet dan één species kent en dat de bedenkingen der geologen en die der anthropologen hiertegen, ontleend aan 't bestaan van vier of vijf rassen, dit feit niet omver werpen.

Op de tweede vraag, dat de H. S. aller herkomst uit één mensch leert niet alleen, maar ook de geheele heilsopbaring op dit machtige feit bouwt.

Op de derde vraag, dat de menschheid één geslacht en dus één samenhangend organisme vormt; dat deze samenhang door de zonde verzwakt, deels zelfs verbroken is; dat de poging om ze mechanisch te reconstrueeren, schending van Gods werk is; en eindelijk, dat door goddelijke inwerking een nieuwe organische samenhang ontstaat, genaamd niet meer menschheid, maar σώμα τῶν Χριστῶν of ραός τῶν Θεῶν ζῶντων.

Gelijk nu de tweeheid van ziel en lichaam harmonisch beheerscht wordt door onzen wil, den wil van ons ik, die beide tot hun recht doet komen en hun tegenstrijdigheid verzoent en opheft, zoo ook moet de tweeheid van den éénling en de menschheid harmonisch opgelost in de ἡγάκη τῶν σωμάτων, die én het enkele kind van God én de gemeente beide in het juiste onderlinge verband plaatst.

Nadat wij eerst besproken hebben de onderscheiding in den mensch tusschen corpus en anima, komen wij nu aan eene tweede onderscheiding n.l. die tusschen de eenheid en de veelheid.

Hierbij hebben wij drie vragen:

I. *Zijn alle menschen van één species?*

Vroeger stond de strijd op dit punt juist omgekeerd als thans; vóór Darwin meende men in de geleerde wereld algemeen, dat er vier of vijf

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

species waren, die met elkander eigl. niets gemeen hadden. Wel bestond er eenige analogie b.v. tusschen een blanke Engelsche dame en een zwarte slaaf, maar eene analogie, die ook bestaat tusschen een paard, een schaap en een rund, al zijn deze dieren van een onderscheiden soort. Deze meening werd vooral gesteund door de slaafenthebbers en koloniaalpolitieken.

Darwin heeft door zijn pantheistisch stelsel deze leer opgeheven; hij heeft door het proces, waardoor alle wezens uit elkaar voortkomen, de menschen weer teruggebracht tot één *species*; ja zelfs alle *species* laten vervloeien, zoodat de mensch en de aap eigl. slechts één *species* vormen. Hij moge dus al den naam van *species* behouden hebben, het wezen is verloren.

Tegenover Darwins leer, dat er geen *species* zijn, staan deze bedenkingen over:

1. Voor zoover wij de historische gegevens kunnen onderzoeken, de beschrijvingen van paarden, runderen enz. in boeken, geschriften of op monumenten, zijn de *species* altoos zoo geweest als zij nu zijn. Een koe was altijd een melkbeest: paardekuus is nooit gemaakt; runderwol was nimmer bekend.

2. Zeg tegen de Darwinisten: »Effectneert eens die overvloeding van soort in soort; hier hebt gij honderd katten en vijftig schapen; maak er nu eens honden en koaien van« en zij blijven beschaamd staan. Zij nemen wel proeven met microscopische diertjes, maar bleken steeds machteloos bij de hogere dieren.

3. De tusschenschakels ontbreken. Wanneer b.v. een paard in een koe zou kunnen overgaan, dan moest men overgangen vinden b.v. paarden met horens en koaien met manen. Was het dus waar, wat de Darwinisten beweren, dan moesten, (en dat nog te meer omdat die overgangen over zulk een ontzettend aantal jaren loopen) een onafzienbare menigte van die tusschenvormen in de fossielen gevonden worden. En dit is volstrekt niet zoo. Men vindt slechts zelden een skelet, dat men niet gansch en al verklaren kan; zooals nu weer in Amerika dat van een paard, welks poot in vijven gespleten is. Maar wat zegt dit ééne voorbeeld om de geheele theorie van den overgang der *species* aan te toonen? 't Is hiermede precies 't zelfde, als wanneer b.v. een kind met zes vingers geboren wordt; niemand zal het in zijn hersens krijgen deswege te meenen, dat zulk een kind uit een ander *species* is voortgekomen. En hoeveel misdachten hebben er niet plaats, waarvan de wereld niets weet; mag men zulk een misdacht dan niet even goed bij de dieren voor mogelijk houden? Alleen wanneer men eens een menigte van zulke Amerikaansche paardenskeletten

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

vindt, zullen wij hier nader over spreken. Voorloopig blijven wij gelooven, dat er spelingen in de natuur zijn, die met overgang van species niets te maken hebben. Dat zulk een vermenging van twee soorten, waar zij door *struggle for life* of anderszins plaats had, zou geleid hebben tot procreatie van een nieuw soort. word't tegengesproken door het feit der muilezels. Deze zijn juist de zenuge dieren, uit een vermenging van twee soorten ontstaan; maar de muilezels kunnen niet voorttelen; zij komen altijd voort uit een ezel en een paard, nooit uit twee muilezels. Dit feit druischt lijnrecht tegen de Darw. theorie in.

De Darwinistische school, hoewel zich voordoende als een naturalistische, is inderdaad pantheïstisch; d. w. z. zij zoekt God weg te cijferen en filosofisch 't een uit het ander af te leiden.

Naast Darwin staat de school, die zegt: de menschenrassen zijn onderscheidene species. Vooral d'Agassis bevorderde deze dwaling. De slavenhandelaars waren zeer voor deze theorie; zij hadden er belang bij, dat de negers niet als menschen beschouwd werden. In Transvaal noemt men nog — waarschijnlijk een gevolg van Engelsche invloeden — een blanke een mensch, een kaffer een creatuur. Vergelijk onze uitdrukking: wat een leelijk creatuur. In 't Noorsch heeten de dieren creaturen. Een boer zegt daar van zijn koeien: daar loopen mijn creaturen. In de tweede plaats hadden de koloniaalpolitieken er belang bij. Die landen van de zwarten, die eigl. geen menschen zijn en dus geen recht op eigen bestuur hebben, zijn derhalve maar à prendre; en daarom nam Engeland nog dezer dagen Nieuw Guinea en Duitschland de Congo. En ten derde steunde de ongeloorige wetenschap deze theorie, om daardoor de eenheid van het menschelijk geslacht te vernietigen en den Bijbel tot een leugenaar te maken.

Welke zijn nu de oorzaken van het beideren, dat de menschen van verschillende rassen zijn? Het verschil van huidskleur, van vorm van 't kinnebakken en van den schedel; het verschil in het haar, en in den stand der oogen en dat bij den een meer het zenuw- bij den ander meer het spierleven praedomineert. Geeft dit echter het recht, om de conclusie te trekken, dat de menschen van verschillende soorten zijn? Hoe komen wij hier tot een oplossing? Door te bepalen wat al en wat niet een soort, een species vormt. Er is n.l. onderscheid tusschen variëteit en species. Alle honden, dus ook een lichte hazenwindhond en een zware bloedhond vormen één species en toch loopen de variëteiten sterk uit elkaar. Zoo is het ook met de paarden, een Engelsche runner en een vigelantepaard behooren tot één species. Het verschil tusschen de dieren van één species

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is dus veel grooter, dan b.v. tusschen een neger en een blanke. Denkt nu niemand er aan in het dieren- en plantenrijk wegens onderscheid in schedelbouw, huidskleur of haar verschillende species in te voeren, welk recht heeft men dan dit wel te doen bij den mensch? Eigenlijk is de voortteling alleen het kenmerk van een eigen species. Alle varieteiten kunnen zich vermengen, maar verschillende species vermengen zich niet, uitgezonderd paard en ezel; maar ook dit feit weerspreekt onze stelling niet, want twee muilezels kunnen nooit voorttelen. Al wat hond is paart zich, al zijn de varieteiten nog zoo groot; maar een hond en een kat nooit. Nu is het bewezen, dat de menschen, die de grootste afwijking in vorm en kleur hebben, toch onderling voorttelen b.v. een neger en Europeesche vrouw; een bruine Javaan en eene gele Chineesche vrouw. Dit is zoo sterk, dat men in Amerika en in Mexico nauwkeurig onderscheidt tusschen menschen, die in de 1^e of in de 2^e en 3^e linie van Europeanen afstammen uit een gemengd huwelijk en men hen verschillende namen geeft als mulatten, kreolen, mestiezen enz.

Deze vermenging toont duidelijk aan, dat de menschen maar één species vormen.

Een tweede kenmerk waardoor men een varieteit kan onderscheiden van een species is, dat al de varieteiten één strekking hebben, één zelfde idee. B.v. wanneer een hond aangevallen wordt loopt hij òf weg òf valt zelf aan. Een kat blijft altoos zitten. Het is juist zulk een karaktertrek, die de idee der beesten naar buiten doet treden. Brengt dit nu op het menschelijk geslacht over en gij ziet, dat de mensch, hoewel op verschillende deelen der aarde levend, zonder gekend te zijn of anderen te kennen, in de meest verschillende luchtstreken toch komt tot gelijksoortige openbaringen. Denkt aan de kleuren, muziek, dansen, besef, zonde, vatbaarheid voor bekeering enz. De idee van dit alles is één; er is ééne levensnuiting onder alle menschen, dus is er ook één species; bij een hond en kat zijn twee levensnuitingen; daar zijn dus twee speciessen.

II. Thans komen wij tot de tweede vraag, n.l.: Zijn alle menschen van één paar herkomstig.

Het is namelijk denkbaar, dat God meer dan één menschenpaar geschapen heeft, die toch slechts één species gevormd hebben. 't Is b.v. zeer waarschijnlijk uit het scheppingsverhaal, dat God meer dan één eik schiep, en dat onder 't wriemelend gedierte der zee meer dan één snoek, coren of blik was. Maar van den mensch staat nadrukkelijk in Hand. 17 : 26 dat hij is εἷς ἔρòς (in sommige codices staat εἷς ἔρòς ἁνθρωπος, wat de zaak zelf niet verandert). Ecenzoo in Mal. 2 : 15. — Van

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

deze eenigszins duistere woorden bestaan allerlei, ook zonderlinge, verklaringen. Er is hier sprake van de Joden te Jeruzalem, die hunne vrouwen, wanneer deze oud werden, weggooien en andere namen; een gewoonte, die nog in het Oosten algemeen in zwang is. Maleachi komt hiertegen op in de aangehaalde woorden. Delitsch, op het voetspoor der oude Rabbinen, verstaat deze plaats van Abraham en las dan aldus:

Maleachi zegt eerst: **וְלֹא אַחֵר עָשָׂה וְשֹׂאֵר רוּחַ לוֹ** d. w. z. »niet einer tat so der noch einen Rest von Geist hatte« d. w. z. niemand onder de Heidenen zelfs deed zoo, als er een greintje verstand in hem overbleef.

De Joden zouden hierop vragen: **וְמָה הָאֵחָר** d. w. z.: en die een (nl. Abraham) waartoe zou die het dan gedaan hebben?

Waarop Maleachi zou antwoorden: »**מִבְּקֵשׁ יָרַע אֵל**« d. w. z. omdat Abraham het zaad Gods zocht.

En dan de vermaning: Wacht U met uwen geest enz.

Al schijnt deze verklaring aardig, zij stuit af:

1^e op **אֵין אַחֵר** voor niemand, wat anders steeds heet **אֵין אַחֵר**.

2^e omdat nergens geleerd wordt, dat Abraham Sara verstooten heeft, maar wel dat hij er een andere had bijgenomen, terwijl de Joden van dien tijd een scheidbrief gaven.

3^e omdat het niet aangant in de ruuy: **וְמָה הָאֵחָר** het woord **אֵחָר** in eens voor Abraham te nemen, over wien in 't geheel geen sprake is, en die bovendien de eenige niet was onder de patriarchen die meer dan één vrouw nam.

4^e omdat het tegen 't Hebreuwsche taalgebruik strijdt om met **וְ** een relatief te verbinden, dat den persoon definiëert.

5^e omdat **וְשֹׂאֵר רוּחַ** niet aldus kan vertaald worden; **רוּחַ** beteekent nergens in de H. S. »geest« in den zin van pit, verstand, maar het is de levende geest, de Geest Gods.

Bovendien druischt deze gedachte geheel in tegen de Oostersche opvattingen; juist de knappe lui hadden tien of twaalf vrouwen, terwijl het domme volk er slechts één kon krijgen.

De Rabbinisten vertellen:

Nonne unicus ille (sc. Abraham) ita fecit, quamquam satis spiritus habuit? Quid vero unicus non fecit? Querebat semen Dei.

Ook deze voorstelling is onmogelijk:

1^e omdat achter **וְמָה הָאֵחָר** dan **לֹא** zou moeten staan.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

2^e omdat אָחָר in het eerste gedeelte dan ook הָאָחָר moest zijn.

3^e omdat de volgende woorden: וַיִּשָּׂאֵר enz. onzin zouden zijn, als zij van den patriarch gezegd werden; want wat heeft het met den samenhang te maken, dat Abraham nog geest overig had?

Calvijn, gedeeltelijk op het voetspoor van Hieronymus, vertaalde, gelijk ook de Statenvertaling heeft:

»En heeft Hij niet maar eenen gemaect, hoewel Hij des geestes overig hadde? ende waerom [maer] dien eenen? Hij socht een zaet Gods.«

Porf. Kuyper zou liever vertalen: »God zocht een zaad« want זָרַע אֱלֹהִים voor »zaad Gods« is niet de juiste uitdrukking. Ware met dit zaad Christus bedoeld, dan moest de verbondsnaam יְהוָה er bij staan en niet אֱלֹהִים.

Deze verklaring is de beste omdat:

1^e als nu de tegenstelling van אָחָר begrepen kan worden: dit אָחָר staat, gelijk uit het verband blijkt, tegenover de vele vrouwen; er waren Joden die meer dan ééne vrouw namen, en daar staat dit אָחָר tegenover.

2^e in Gen. 1 en 2 van een man en een vrouw sprake is, die tot één vleesch werden; het lag dus voor de hand de monogamie in het Paradijs te stellen tegenover de polygamie, die de Joden wilden invoeren.

3^e het woord רוּחַ nu ook tot zijn recht komt; want dat beteekent overal in de H. S. »levensgeest«. Wilde God dit dan had hij levensgeest genoeg gehad, om tien vrouwen voor Adam te scheppen. Nu schiep God maar ééne vrouw, omdat Hij bij het instellen van het huwelijk niet zingenot of wellust voor den mensch zocht, maar de procreatie van het menschelijk geslacht.

Er blijft echter ééne moeilijkheid bij deze verklaring, waarom er n.l. אָחָר mase. in plaats van אַחַת fem. staat; maar dit bezwaar is door Calvijn voldoende opgelost, door te verwijzen naar Gen. 1 : 27.

Meer nog dan Act. 17 : 26 en Mal. 2 : 15 spreekt hier het Scheppingsverhaal, de תּוֹלְדוֹת of genealogieën en de volkerentafel uit Gen. 10.

Dit voortkomen van heel 't menschelijk geslacht uit één onderenpaar wordt niet alleen als los staand feit geboekt, maar de geheele dogmatiek der H. S. rust op dit feit. Dit geldt met name van de leer aangaande de zonde en de genade. De samenhang der zonde wordt door de Schrift

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

opgevat, als een geestelijk iets, dat alle menschen gemeenschappelijk dragen, omdat zij voortkomen uit éénen, den eersten, mensch: Rom. 5:12, 17 en 18; 1 Cor. 15:21 en 22.

Dit geldt ook van de genade; zij valt weg als men een breuke brengt in de eenheid van 't menschelijk geslacht. Christus kreeg door vleesch en bloed aan te nemen samenhang met het gansche menschelijk geslacht. Bestond de mogelijkheid, dat Jezus Christus ander vleesch en bloed had aangenomen dan ons vleesch en bloed, dan zou Hij onze Verlosser niet kunnen zijn. Vandaar wordt in de Schrift er voortdurend op gewezen, dat Jezus voor alle menschen gestorven is, wat noch de Ethischen, noch de Westegenen begripen kunnen en daarom opvatten als »één voor één». Wat is echter de zaak? Het particularisme van Israël leidde er soms toe om deze eenheid van het menschelijk geslacht over het hoofd te zien. Toch bestond Israël alleen om de menschheid, in zooverre Israël niet bestaan zou hebben, als de zonde niet gekomen was. Israël was een apart gecreëerd volk om het verlorene te redden (vandaar wordt Izaaks geboorte zoo uitvoerig beschreven; toch was Israël en dus ook Maria uit Adams bloed). En dit vergat Israël; Israël was als 't ware de brandspuit, die ophoudt, wanneer de brand der volkeren gebluscht is. Toen de volheid der tijden gekomen was, hield Israëls bijzondere roeping op. Dit zag Israël niet in en de Joden meenden, dat de Messias alleen voor hen, niet voor die Gójim kwam. En tegen dat particularisme komt Paulus op; neen, zegt hij, Jezus is voor de geheele wereld, niet voor de Joden alleen. Er is maar een Middelaar Gods en der menschen: de mensch Jezus Christus en niet een aparte voor de Joden.

III. Vormen de menschen een organisme of een aggregaat?

Een aggregaat is een samenvoeging van dingen, die eerst elk op zich zelf bestaan, en daarna bij elkander komen b.v. een hoop steenen, een machine. Is nu de menschheid zulk een aggregaat? Neen; zij is een organisme d. w. z. een vereeniging van deelen die bij hun ontstaan uit elkander zijn voortgekomen, en dus nooit zonder onderling verband geweest zijn. Dat Eva uit Adam kwam houdt juist dien organischen samenhang vast. Al ons vleesch en bloed was dus reeds in kiem in Adam aanwezig. Die somatische samenhang staat in verband met een psychischen samenhang; vergelijk de toerekening van Adams schuld. En het derde gebod leert duidelijk, dat er een organisch verband is tusschen het ethische leven van den vader en dat van het kind; want God zal bezoeken tot in het derde en vierde lid degenen, die Hem haten.

In de Schrift wordt dat organisch geheel aangeduid door תולדות.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Het woord organisme is van Aristoteles en komt van *οργανον*. De Oosterling vraagt: Hoe zie ik den samenhang? een Westerling: Hoe zit het in elkaar? Om b.v. den samenhang van een kip met een ei te weten, gaat een Oosterling naar 't eieren leggen kijken, terwijl wij een kip nemen, die ontleden en van binnen bezien.

De opvatting der Oosterlingen staat hooger, want terwijl wij Gods werk ontleden, bezien zij 't organische werk Gods. Genesis is dan ook het boek van den organischen samenhang der dingen; het boek der תולדות d. w. z. de geheele pedigree, die uit iemand voortgekomen is, niet waaruit hij zelf is voortgekomen. De תולדות van Willem van Oranje zijn b.v.

Maurits, Frederik Hendrik enz.

Die Toledot worden in de Schrift opgevat als een zeer gecompliceerd organisme, dit toont de verdeeling van Israël in:

1^e בית = het huis.

2^e משפחה = het geslacht.

3^e מטה of שבט = de stam.

4^e גוים = de volkeren.

5^e מלכות = het koninkrijk.

De organische verbindingsweefsels waardoor deze aan elkaar verbonden zijn, zijn:

1^e de familiebetrekkingen tusschen ouders en kinderen, broeders en zusters enz.

2^e de arbeid van hoofd, hart en hand; één mensch alleen kan niet werken; daarom moet de arbeid en ook de persoon des eenen in verband staan met dien des anderen.

3^e de rechtsbetrekkingen; daar het recht niet conventioneel ontstaat, maar gegeven is als een verband waardoor elk deel die dispositie krijgt, die God daaraan toekent.

4^e de politieke betrekkingen, die als een hoepel om de uiteengevallen menschheid heen geslagen zijn. De overheid komt eerst door de zonde. Voor den val was zij er niet; de rechtsbetrekking is van deze politieke betrekking wel te onderscheiden; Adam en Eva kenden wel de verste, maar niet de laatste.

5^e de geestelijke ontwikkeling van den mensch; wij leeren allen van elkander.

6^e de eenheid van het organisme komt het zuiverst uit in het subli-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

maat van de menschelijke taal; d. i. de somatische sublimceering van den menschelijken geest. Alle talen hebben één oorsprong en hebben dus één gemeenschappelijken samenhang.

Maar even bestist als de Schrift de eenheid van het organisme leert, even sterk stelt zij daartegenover de zelfstandigheid van den éénling. Zij lost de enkelen niet op in het geheel, stelt niet een organisme van onbewuste wezens, maar van bewuste, zelfstandige menschen. Zie Luc. 15: 3—7 waar het duidelijkst blijkt, dat de Schrift geen boeddhistisch of pantheïstisch opgaan in het geheel wil, maar èn het organisme èn den individu tot zijn recht laat komen. Jezus spreekt hier van honderd schapen, waarvan er één verloren ging; Jezus had niet kunnen zeggen zeven en vijftig schapen, omdat honderd wel, zeven en vijftig geen eenheid uitdrukt. Ezech. 18: 20 wordt de verantwoordelijkheid van den éénling voor zijn persoonlijke zonde op den voorgrond geschoven. Jes. 27: 12. Het machtigst komt dit uit in de electie; elk eenling op zich zelf is iets voor God cf. Openb. 2: 17.

In de derde plaats leert de H. S. dat 't organisme geknakt is; dat de zonde het celmeefsel verbreekt en vernietigt. De zonde is ontbinding, is middelpunteliëdende kracht. Maar waar de zonde op deze wijze komt om in den rok zonder naad een scheur te maken, is dit het groote *μεσσηνισμός του Θεού*, dat God een nieuw organisme in dat onde inschept n.l. το σώμα του Χριστού, de ἐκκλησία, de vergadering der rechtvaardigen, de schare, die niemand tellen kan. Dat dit nieuwe een organisme is blijkt uit Coloss. 2: 19. — De bewuste uitdrukking van die eenheid van het menschelijke organisme ligt in het werk- en in het genade-verbond. Voorbeeld: Een vader en moeder hebben vier en twintig kinderen; deze verstrooien zich al spoedig en zien elkander hoogstens nog eens weer bij den dood hunner ouders. Dan zijn deze kinderen op 't laatst voor elkander als afgestorven; zij blijven wel één familie en zijn van één bloed, maar zijn niet meer één in 't bewustzijn. Neem nu een kleinere familie, een gezin van zes kinderen, die éénes geestes zijn en altijd bij elkander blijven; dan bestaat er voor hen ook gemeenschap in 't bewustzijn. Zoo voelen wij dus, dat er onderscheid bestaat tusschen eenheid van een organisme in het bloed en in het bewustzijn. Deze bewuste eenheid legde God in het verbond; de menschen, die eerst alleen door banden des bloeds vereenigd waren, komen bij elkander in het verbond, opdat zij in hun stelling tegenover God zich bewust zouden worden van hun eenheid. Het werkverbond was dit voor het oude het genadeverbond voor 't nieuwe organisme. Eph. 2: 14 leert, dat 't laatste herstelt,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wat in 't eerste door de zonde te loor ging. Er is sprake van een *φραγμός*, een scheuring, waardoor een *μεσότοιχος*, gekomen was, een muur die de deelen van het organisme scheidde; en nu komt Christus dien muur wegnemen. Dat dit op de zonde slaat blijkt uit vers 15. Het *εἰς τὴν κατὰ τὸν ἀνθρώπου* slaat terug op Adam, die ook *ἡ ἄνθρωπος* was; daarin lag de organische samenhang van het oude organisme; en nu komt in Christus het nieuwe organisme in den éénen nieuwen mensch. Er was echter een element, dat dit tegenhield, een *ἐχθρὰ* n.l. de zonde en deze wordt nu vernietigd.

Van deze beide organismen gaat het oude altijd meer uit elkaar; de hel is het eindeloze uiteenspatten van dit organisme; maar de duivel kan het nooit geheel breken, omdat God het ineen zette.

De kracht van het nieuwe organisme daarentegen ligt juist in de steeds inniger samenvatting der organen.

Beide organismen komen uit een *κατάληξις*, en wel uit Adam en uit Christus. Maar er is onderscheid; bij Adam begonnen zij te ontstaan uit hem; bij Christus worden zij ingelijfd, bestaan zij reeds maar worden onder één hoofd gebracht. Dat is de *ἐκκατάλειψις*, waarvan de Apostel spreekt: Gal. 3 : 28; II Cor. 5 : 15; Rom. 12 : 4, 5; Joh. 10 : 16 enz.

De beelden, om 't nieuwe organisme uit te drukken zijn: *συνα, ἐκκλησία, αὐτὸς* (Joh. 15 : 1) *στέφανος, οὐσία, ποίμνη, αὐτὴ* en 't symbolische beeld van den kunstwijnstok: de kandelaar Openb. 1 : 20.

Dat is het wat in Eph. 1 genoemd wordt: het samenbrengen onder één hoofd.

De meeste kerkelijke quaesties loopen tegenwoordig hierover wat de samenhang is van de structuur van het oude en nieuwe menschelijke organisme. Het nieuwe zit thans nog in het oude in; maar eens zullen zij uit elkander gaan. God zal ze uit elkander scheuren en dat is de *καταρσίς τοῦ Κορίου*. Dan zinkt het oude organisme weg in de hel.

§ 5. De onderscheiding tusschen man en vrouw.

De derde onderscheiding is die tusschen man en vrouw. Deze onderscheiding kwam voort uit een voorafgaande eenheid in Adam, maar die niet mag verstaan in den zin van een *ἀνδρῶν*, noch in dien van een *homo bifrons* of een Janusfiguur. De vrouw is een eigenschepping Gods, maar voor wier schepping de *עֶלְיָה* uit Adam genomen was. Deze oorsprong van de vrouw uit den man is de reële grondslag:

1^e van de eenig goede verhouding tusschen beide, die den man als den sterkere gelast de vrouw te beschermen en de vrouw als de mindere beeft den man te gehoorzamen.

2^e van het huwelijk, dat en als uitgangspunt van de organische generatie van het menschelijk geslacht en als uitgangspunt van alle psychische verbinding van het menschelijk geslacht geheel de historie van dat geslacht beheerscht en tegelijk symbool is van het mysterie in Christus. Het huwelijk beheerscht geheel het leven der maatschappij en brengt beweging in het menschelijke door de eenheid in twee tegenovergestelde elementen te ontbinden. In de eeuwigheid valt het weg.

1. De tegenstelling tusschen man en vrouw is primordiaal; d. i. zij bestaat van den beginne af en is aldus gegrond in de Schepping en zinkt terug tot den diepsten grond van het menschelijk wezen. Dit wordt miskend door twee valsche theorieën, die van de *ἀνδρῶν* en die van den *homo bifrons*. Volgens de eerste theorie was Adam tegelijk man en vrouw en nam God later de vrouwelijke natuur uit Adam; volgens de tweede waren man en vrouw aan elkander vastgeschapen (door het hart) en werden zij later losgesneden. Deze twee theorieën hangen samen met die der *Præadamitae*, die van de Rabbijnen afkomstig, door de Sabeï overgenomen en in het begin der 17^e eeuw in Europa luide verkondigd werd door Pereyre en verdedigd in zijn werk »*Exercitatio super Ep. ad Romanos Cap. I vers 12—14, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditum*», 1655. Later heeft hij zijn dwaling herroepen in een »*Epistola ad Philotimum*». Hij beweerde n.l. dat er twee scheppingsverhalen zijn; dat de eerste schepping van den mensch beschreven

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wordt in Gen. 1 : 27 en de tweede in Gen. 2 : 7; dat tusschen deze verhalen een tijdperk van duizende jaren inligt, waarin de Praeadamitae gevallen en door God vernietigd zijn.

Deze theorie alsmede die van den homo bifrons worden niet meer verdedigd; 't laatste wordt genoeg weerlegd door Gen. 2 : 18 waar staat, dat Adam לְבַדָּהּ »alleen« was en de Heere deswege een vrouw tegenover hem maakte, en omdat hij zijn naam »Adam« bleef houden.

Eerstiger moet bestreden de leer van de ἀρσενική; zij is afkomstig van Plato, die het huwelijk en de betrekking tusschen man en vrouw als iets zondigs opratte. In onze eeuw is deze theorie weer opgerakeld door de theosofen; het Pantheïsme heft alle grenzen op, ook het sexuelle verschil tusschen man en vrouw, enerzijds door de emancipatie der vrouw, anderzijds door de oorsprong van man en vrouw in een soort hermaphrodiët te zoeken. Ook sommige Vermittelungstheologen, vooral de apocalyptische school van Meyer, gingen met deze leer mede en zelfs Irof. Gunning omhelsde deze beschouwing en bracht haar in verband met Christus, die ook een Verlosser der vrouwen is. (prof. Gunning deed dit op zeer kiesche wijze.) Wij mogen zelfs niet verder op deze lijn doorgaan omdat de Satan er het dichtst bij is. Al deze theorieën lijden schipbreuk op een eenvoudige exegese van Gen. 2; want zij zijn niet aan de Schrift ontleend, maar merae hallucinationes der pantheïstische philosophie. Gen. 2 : 23 (bij de voltooiing van de schepping der vrouw) zegt Adam niet: men zal haar noemen Menschinne of Halfmensch maar Manninne, want zij is uit den Man genomen.

Wij moeten hier nu reeds bij opmerken, dat de school van Schelling de ziel per traducem en niet per creationem laat ontstaan. Volgens deze theorie moest dan ook de ziel van Eva uit Adams ziel genomen zijn, terwijl de Schrift leert, dat wat Eva van Adam had alleen lichamenlijk was — een rib — en de ziel dus evenals bij Adam in haar geblazen was door God. Adam zegt dan ook niet: deze is ziel van mijn ziel en vleesch van mijn vleesch, maar alleen het laatste, zoodat hij de נֶפֶשׁ bepaald mitstuit en alleen het sarkische neemt.

De wijze, waarop Eva geschapen werd, zullen wij thans bespreken.

Volgens de Schrift werd er ééne צֵלָע uit Adam genomen en de ledige plaats daardoor ontstaan met בִּיטָר aangevuld. Adam had dus een rib minder dan vroeger. Vraagt men waarom juist een rib genomen werd, en niet een ander been, dan is ons antwoord:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

1^e omdat de rib als been 't gecondenseerde **בֵּיתָר** is.

2^e omdat men wel een rib, maar geen been kan missen zonder verminkt te zijn.

3^e omdat de rib het hart dekte; hetgeen genomen wordt, moest liggen niet bij 't generatieve van het vleesch, maar bij 't generatieve van het hart. In het hart lag symbolisch het kluwen, waaruit de draad zou afgewikkeld worden, die een band moest vormen tusschen man en vrouw.

Of deze ribbe, een rib was, die Adam overhad of wel een zijner gewone ribben is een oisire quaestie. Calvijn oordeelt dat het een gewone rib was, hetgeen ook het meest natuurlijk is, omdat den man inwendig iets missend een compliment buiten zich had.

2. Hoe is nu de verhouding tusschen man en vrouw? Er bestaat tusschen beide geen pariteit; man en vrouw zijn geen pure repetitie, niet twee menschen, Adam een ander dan Eva, maar zij zijn een paar, in wier paarschap de rolle ider der menschheid tot verwezenlijking komt. In vorm en waardij is er onderscheid; de man is de meerdere, de vrouw de mindere; daarom noemt de H. G. den man het hoofd van de vrouw I Cor. 11 : 8, 9; Ef. 5 : 22, 24, 25. Deze meerderheid kan een zondig en een heilig effect hebben; zij kan dienen om de vrouw te beschermen, om aan te vullen, wat haar ontbreekt; maar zij kan ook een tyrannie worden. Toch is er ook omgekeerd een meerderheid aan de vrouw gegeven; niet voor de geheele bestaanswijze als aan den man, maar voor de ééne zijde van die bestaanswijze. Wat wil en kracht betreft is de man superieur; maar in bloed en warmte is zij de meerdere; zij wekt het leven en bewaart dat voor versterking.

Dat deze meerderheid van den man niet alleen voor aardse verhoudingen geldt, maar ook in de Kerk van Christus, leert ons I Cor. 14 : 34 en Tim. 2 : 12; de vrouwen mogen geen ambt in de gemeente bekleeden en niet in het openbaar spreken.

3. Aangaande het huwelijk rijst de vraag, of het uit de Schepping voortvloeiende of om der zonde wil ontstond. De Roomsche Kerk heeft ten allen tijde ingang zoeken te vinden voor de stelling, dat 't huwelijk in 't Paradijs nog niet bestond. Augustinus zeide: «*Virginitas in Paradiso, matrimonium in terra*» en hij beriep zich daarbij op het «*vermenigvuldigt u en bevolkt de aarde*», hetwelk hij op den zondetoestand slaan liet. Maar deze exegese gaat niet op: 1^e omdat ook de dieren paarsgewijze geschapen zijn en bij hen de vermenigvuldiging terstond intrad; 2^e omdat in Gen. 1 nog van geen tegenstelling tusschen **אָר** en **עֵר** sprake kan zijn.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Voorts beroept Rome zich op Matth. 19 : 12; Openb. 14 : 4; I Cor. 7 : 32, waar aan het leven buiten 't huwelijk zekere voorkeur gegeven wordt. Maar omdat in sommige omstandigheden het betoon van zelfbedwang »b.v. in tijden van overdreven wellust«, nuttig, ja plicht kan zijn, daaruit volgt nog niet, dat het huwelijk oneerlijk of het bed besmet zou wezen. Het huwelijk is eerlijk onder allen, deze leer der Gereform. Kerk steunt:

1^e op het feit, dat het huwelijk in het Paradijs ingesteld is, ook door den vorm van het lichaam van Adam en Eva.

2^e omdat de woorden van Gen. 2 : 24, (deze twee zullen tot één vleesch zijn) niet duiden op een Platonisch huwelijk maar op een geslachtsgemeenschap.

3^e omdat het huwelijk tot symbool strekt van de verhouding tusschen den Heere en Israël Hos. 2 : 15; Jes. 54 : 5. Dit wordt overgebracht op de verhouding tusschen Christus en zijne gemeente in Eph. 5 : 32 waar gezegd wordt, dat het huwelijk een *μυστήριον* is.

Hiermee is tevens aangegeven de grens tusschen huwelijk en hoererij. Alle geslachtsgemeenschap met het lichaam, 't zij van de lippen, 't zij hoe ook, waarbij geen gemeenschap der zielen plaats heeft, is hoererij.

Hierin ligt ook opgesloten, dat het huwelijk niet oplosbaar maar permanent is, omdat waar het huwelijk een gemeenschap der personen is, en de personen dezelfde blijven, ook de band, die hen verbindt, niet veranderen kan.

Dat er geen polygamie maar monogamie moet wezen, blijkt hieruit, dat God aan Adam slechts ééne vrouw gaf, cf. Mal. 2 : 15.

Nu moeten wij wel inzien, welk een wonderbaar kunststuk God in het huwelijk gaf. Alleen door het huwelijk ontstaan alle vertakkingen en familierelaties in het menschelijk organisme. Door het huwelijk ontstaat de eerste organische formatie: het gezin; daaruit komen de geslachten en daaruit weer krijgt men de agglomeratie van steden en dorpen; ja geheel de inrichting der regeering, de overheid, ontstaat door de tegenstelling tusschen man en vrouw, want daaruit is de gedachte der autoriteit voortgekomen. En dat uit die ééne tegenstelling het geheele menschelijke leven geboren wordt, is juist het goddelijke; *simplex sigillum veri*. Welk een schat er in het huiselijk leven zit, kan men uitnemend lezen in Cats. En in dat leven heerscht de vrouw; men kan bijna geen quaestie verstaan, geen verschijnsel begrijpen zonder na te gaan, welken invloed de vrouw daarop had.

Maar hiermede zijn wij er nog niet. Deze zaak moet ook psychisch opgerat. Met een rechten lijn kan men niets aanrangen. Breek haar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

in twee deelen en gij toovert er alles mee. Zoo ook met den mensch vóór en na de schepping van Eca. Zoolang de mensch in zijn starre eenheid stond, was er niets met hem te beginnen, maar toen hij gebroken werd, in tweeën uiteen ging, ontstond de antithese, die de synthese postuleert. Ook het zedelijk leven ontwikkelt zich uit deze tegenstelling; de psychische grond der liefde wordt er door gegeven. Sympathie, warmte van gemoed, rijkdom van gevoel is niet te verkrijgen, wanneer de man alleen staat; (dit blijkt b.v. bij de Janitsaren). Er is geen harmonie mogelijk zonder contrast. En wil het menschelijk leven zich harmonieus ontwikkelen, dan moet de tegenstelling tusschen man en vrouw blijven bestaan. Emancipatie der vrouw is dus diep zondig, maar tevens een onbegonnen werk; de vrouw is er op aangelegd om anders te zijn dan de man. Eenige uitzonderingen als mannelijke vrouwen en vrouwelijke mannen komen hier niet in aanmerking. 't Vercijfd worden van den man en het vermannelijken van de vrouw is een straf Gods. Komt het zoover, dan zendt God zijne oordeelen en gaat de maatschappij ten onder, gelijk de Vandalen en wilde horden uit het Noorden Rome vernielden, toen de man er vrouw was geworden.

4. Is de tegenstelling tusschen man en vrouw eeuwig? Gal. 3 : 28 leert ons, dat in Christus geen man en vrouw is, en Matth. 22 : 30, dat er in de wederopstanding niet meer ten huwelijk gegeven of genomen zal worden. Het huwelijk valt dus in den hemel weg; de *zoûia* (d. i. de naam voor de ingewanden en geslachtsdeelen) zal niet meer voorkomen aan het verheerlijkte lichaam.

Daarmede is echter niet gezegd, dat de psychische tegenstelling tusschen het mannelijke en vrouwelijke weg genomen zal zijn. Vlak omgekeerd, deze onderscheiding in essentia aan man en vrouw gegeven, moet een eeuwige zijn.

§ 6. Het ontstaan van de ziel.

De twee feiten, dat de menschheid organisch samenhangt en de deeling naar de sekse, loopen samen in de voortteling of generatie. Bij deze generatie doet zich de vraag voor, hoe de ziel van een kind ontstaat? Hierop is drierlei geantwoord:

1^e *dat de ziel van eeuwigheid vooruit heeft bestaan.*

2^e *dat de ziel van een kind uit die van zijne ouders komt.*

3^e *dat God de ziel schept.*

Deze drie stelsels onderscheidt men als het Præëxistentianisme, het Traducianisme en het Cretianisme, terwijl sommigen de beide laatste of ook alle drie zoeken te verbinden.

Wat de H. S. over dit diepzinnig vraagstuk laat doorschemeren pleit voor 't Cretianisme, dat door de Gereformeerde Kerk steeds beleden en met klem gehandhaafd werd tegenover de Luthersche godgeleerden, die het Traducianisme voorstonden.

1. *Wanneer ik een lotus-blad neem en dat in een retort laat verkoken, dan blijft er een olieachtig rocht over; doe ik nu op dit praeipitaat koud water, dan wordt daarop de vorm van het blad weer zichtbaar.*

Als iemand een borduurwerk wil maken, teekent hij eerst op het stramien de figuren, die hij te voorschijn wil laten komen. In 't buitenland zet men vaak een huis eerst tot boven toe op van hout en begint daarna pas met de steenen er tusschen te voegen en de muren op te trekken. Zoo is het ook met een kind; ieder kind groeit op in den voor hem bestemden vorm en gestalte; zoodat reeds in het kind de man zit, die er later uit voortkomen zal. En zoo is het ook met het menschelijk geslacht; toen Adam geschapen werd, werd de eikel in den grond gelegd; maar daarmede was reeds alles gegeven en bepaald wat er uit dien eikel komen zou tot op de wederkomst van Christus toe. Gelijk nu in elken boom cellen zijn, die dien boom vormen, zoo is ook elk mensch een cel in den boom der menschheid. Als er dus een kind wordt geboren, dan komt alleen in verschijning, wat in het bestek reeds gegeven was.

Als er een tuin aangelegd moet worden, dan moet de tuinman zich afvragen: hoe zal 't zijn, wanneer al het gezaaide en geplante opgegroeid

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

is? Zal het een goede verhouding geven, wanneer hier een wilg en daar een beuk staat en daartusschen slingerpaden loopen? Vooral een bloembed met verschillende soorten van bloemen toont duidelijk, dat men niet zoo maar moet zaaien, maar zich dient af te vragen wat er uit komen zal. Dit is evenzoo bij het menschelijk geslacht; het is niet de vraag hoe of het zaad in Adam was, maar wat er uit worden zou als het geheele menschelijke geslacht uit hem gegroeid zou zijn. De menschheid stond reeds bij de schepping van Adam voor God, zooals zij eens wezen zou. De eenheid der menschheid staat dus vast; de menschheid is een geheel door de generatie. Er wordt door niemand iets bijgevoegd; al wat er komt, komt uit Adam. En dit geschiedt door een proces, dat men teling of generatie noemt, en in die generatie vindt de sexueele onderscheiding haar zenith.

2. De generatie van het lichaam blijft hier buiten spel; dat is physiologie. Wij hebben alleen de origo animae te behandelen.

Het praeëxistentianisme is uitgedacht door Plato; hij leerde dat de personen eenwig waren als God en bestonden in de ideëënwereld; dat bij het paren van man en vrouw een zieltje uit de ideëënwereld neerdaalde om in het lichaam ingekerkerd te worden en dan een tijd lang hier te blijven. Origenes warmde later deze opinie weer op. Hij was een vrome man, die zich geheel aan den Heere wijdde, maar tevens een aarts-ketter. Hij hield veel van den omgang met »gebildeten« en deed zijn best voor hen op een wetenschappelijke manier de waarheid te verklaren; daarom gaf hij aan de Schrift ook een philosophische verklaring; precies als de Ethischen heden ten dage doen. Origenes zeide, dat de menschen in hun vóórbestaan gevallen waren, en nu tot straf gedwongen waren in een lichaam te gaan en smarten te lijden. Maar Origenes werd als ketter veroordeeld en deze dwaallee verdween. Maar in onze dagen steekt zij het hoofd weer op en wordt verdedigd door Julius Muller. De quaestie zit zoo: de uitverkorenen en verworpenen zijn voorgekend in den eenwigen raad Gods; zij hebben dus een ideale praeëxistentie, d. w. z. een praeëxistentie in de gedachte Gods. Maar zij hebben geen existentie; deze komt door de schepping en alle schepping is in den tijd; het praeëxistentianisme is dus ongerijmd.

Het Traducianisme heeft tot vader Tertullianus; het komt voort uit een realistische, bijna materialistische opvatting van het geestelijke en leert, dat de ziel van een kind e traduce d. w. z. door teling uit zijn vader voortkomt. Lactantius en Hieronymus stonden er fel tegenover; Augustinus heeft lang gewiefeld; het scheen hem zoo goed toe om

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den oorsprong van de erfsmet te verklaren. Toch durfde hij het niet aan en de Westersche Kerk na hem heeft, evenals de Grieksche, het Creatianisme aanvaard. Ook de Scholastieken en op hun voetspoor Luther, Calvijn enz. leerden het Creatianisme. Zoo wordt het nog gehuldigd in de *Formula Concordiae*. Maar latere Lutherschen zijn van de oude paden afgeweken en leeren zeer bestist het Traducianisme.

Het Creatianisme of de leer, dat God telkens de zielen der kinderen, die geboren worden, schept, wordt beleden door alle Gereformeerden met name Zanchius en Voetius. Alleen Musculus en Piscator aarzelden; ook Peucerus en Sohnius in Duitschland. Maresius had wel traducianistische neigingen, maar bleef toch creatianist.

3. De H. S. geeft ons over deze quaestie geen bepaald uitsluitel. Fingerwijzingen hebben de Gereformeerden gevonden in Pred. 12 : 7; Zach. 12 : 1; Hebr. 12 : 9. — Pred. 12 : 7 zegt, dat de mensch bestaat uit עֶפֶר en רוּחַ; dat bij den dood deze beide scheiden en wel zoo, dat de עֶפֶר naar de aarde gaat, omdat het stof uit de aarde genomen is en de רוּחַ naar God, omdat God den mensch zijn geest gaf, gelijk in Gen. 2 : 7 staat. Dit kan niet bedoeld zijn in den zin dat God aan alle menschen een ziel gaf gelijk Hij ze ook een lichaam gaf, want hier wordt tusschen het geven van een ziel en een lichaam onderscheiden; er staat niet נִתְּנָם maar נִתְּנָה en dit moet hier praegnant genomen worden in den zin, dat God dien bepaalden רוּחַ aan dien bepaalden mensch op dien bepaalden tijd gaf. Het is dus niet een middellijk geven, want dan geldt het ook van het lichaam, maar een onmiddellijk geven, en dat is creatianistisch.

Zach. 12 : 1 »et qui formavit spiritum hominis in medio ipsius«. Dat יִצַּר = vormen hier scheppen kan beteekenen blijkt uit נָטָה dat eigh. expandit beteekent en voor »scheppen« genomen wordt en uit יִסַּר. Maar deze plaats is minder stringent, omdat רוּחַ ook kan vertaald worden door »gedachte« en יִצַּר dan niet scheppen, maar inspirare zou beteekenen.

Hebr. 12 : 9 waar sprake is van tweeërlei vaders, die van het vleesch en die van den geest. Waar deze twee tegenover elkaar gesteld worden, moeten beide πατέρες en πνεύμα slaan op den mensch; omdat anders niet van het eene op het andere kan geconcludeerd worden. Bij 't eene moeten

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wij dus denken aan onze vaders naar den vleesche, bij het andere aan onzen Vader naar den geest, d. i. aan God, die reeds in Numeri de Vader der geesten genoemd wordt. — Men heeft hiertegen ingebracht, dat *σαρκ* in de Schrift niet beteekende vleesch, maar de geheele zondige menschelijke natuur van ziel en lichaam beide. Dit is gedeeltelijk waar, maar niet altoos. Volgens Hebr. 1 : 2 zijn de kinderen des vleesch en des bloeds deelachtig; dus beteekent *σαρκ* hier niet den geheelen mensch maar alleen 't vleesch. En in Num. 16 : 22 komt dezelfde uitdrukking van »Vader der geesten» voor.

Onze vaders gaven op grond van deze ringervijzingen aan het Creëtanisme de voorkeur. Maar er was ook nog een andere reden. Zij zeiden: De ziel van een mensch is iets zelfstandigs, iets wat in zijn diepsten grond in geen staat van afhankelijkheid tot een ander mag staan. Eens menschen ik is in 't werk der Schepping een *causa secunda*, d. w. z. God poneert deze om vandaar uit iets nieuws te beginnen. Maar is dit zoo, dan kan de ziel ook geen anderen oorsprong hebben dan in God zelf, de *causa prima*.

Onze vaders wezen hierbij op de lijn der voorverkiezing, die door de geheele H. S. loopt. De H. S. verbiedt tusschen de ziel en hare praedestinatatie iets in te schuiven. Praedestinatatie en praecoördinatie sluiten in, dat de ziel moet gecreëerd zijn, want de ordinatie en destinatie van de ziel liggen in de gegevens der ziel in. De ziel is niet eerst iets neutraals, dat later in het leven gevormd wordt, maar zij heeft terstond haar eigenaardig karakter. De praecoördinatie zijner ziel moet in God en niet in den mensch liggen; daarom is het met de oeconomie der H. S. in strijd, de ziel anders voor te stellen, dan rechtstreeks uit Gods hand voortgekomen.

4. Het Praeëxistentianisme mag noch in absoluten zin, noch in relatieven zin geduld worden.

De absolute voorstelling is van Plato en Origines; zij leerden, dat de ziel eeuwig is als God en baseerden deze voorstelling op de gedachte: »wat in de toekomst eeuwig is, moet dit ook zijn in het verleden.« Dit is echter onhoudbaar en met de S. in strijd. Immers al wat gecreëerd is, moet een begin gehad hebben; was de ziel niet geschapen, dan was zij eeuwig, maar dan zou zij ook geen creatuur meer zijn, maar Creator. Zoo wordt de ziel vergoed en krijgt men Pantheïsme.

De relatieve praeeëxistentie van Muller en Frank is evenmin houdbaar. Frank zegt, dat »toorn God Adams ziel schiep, Hij in die ééne ziel alle zielen in kiem geschapen heeft; en dat nu bij de geboorte, of beter

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gezegd bij de ontrangenis, een ziel in potentia overgaat in een ziel in actu. Dit kan niet, want waar waren dan al die zielen in Adam? In zijn eigen ziel? maar dan zou zijn ziel deelbaar geweest zijn, wat alleen van stoffelijke dingen geldt. Bovendien gaat dit niet op, want de ziel is een substans, geen accidens, en alleen van een accidens, niet van een substans kan gezegd worden, dat het van potentia tot in actu overgaat.

Een substans is wat op zich zelf kan bestaan; een accidens wat niet op zich zelf kan bestaan. Een kleur, een lengte, een vermogen zijn accidentia. Daarom kan wel een vermogen van potentia overgaan in actu; maar een substans niet, want dan zou er iets moeten zijn, waarin dat substans zich bevond, dus het zou ophouden op zich zelf te bestaan.

Hadden de zielen een potentiële praëxistentie, dan zouden de millioenen zielen zijner nakomelingen ergens in Adam moeten hebben gezeten. Hebben zij in zijn ziel gezeten, dan was de ziel deelbaar, wat niet kan. Zaten zij in zijn lichaam, dan was de ziel iets materiëls.

Komt de ziel uit de ouders, dan komt men tot de dwaaste stellingen; want dan zouden ten laatste half, kwart enz. zielen ontstaan en zouden ten slotte miljoenste deeltjes van Adams ziel saamgevoegd uit man en vrouw, weer de ziel van een kind vormen.

5. Het Traducianisme werd door onze Vaders steeds bestreden tegenover de Lutherischen, die meenden op geen andere wijze de erfsonde te kunnen verklaren. Volgens deze leer is er één moment waarop de ziel van het kind nog in den vader is en een volgend moment waarop zij uit den vader in het kind overgaat. Waar is die ziel dan in den vader? Wordt er een stukje afgenomen van den ziel van vader en moeder? Maar dit kan niet, want dan zou de ziel van den vader deelbaar zijn en alleen het stoffelijke is deelbaar, niet het geestelijke. Dus zou het dan moeten zijn e semine patris, wat erenmin kan, omdat uit het stoffelijke alleen stof voortkomt en de ziel dan stoffelijk zou zijn.

Men zoekt deze leer te verdedigen met het beeld van een vlam, waarvan men een menigte lichten kan opsteken, zonder dat de eerste vlam vermindert. Maar dit beeld gaat niet op. Want als ik voor een tweede vlam niet de substans in mijn handen had, kon ik nooit een tweede vlam ontsteken aan de eerste. Wil men dit beeld gebruiken, dan pleit het eer voor het Creationisme; want dan moet de substans van de ziel er reeds wezen, en komt van den vader niets dan het ontrammen of opwekken, terwijl het Traducianisme juist bewijzen wil, dat de substans van de ziel uit den vader komt.

Nog twee argumenten worden aangevoerd door het Traducianisme.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

a. Men zegt, hoe is het te verklaren, dat een kind, dat geboren wordt, de karaktertrekken van vader of moeder vertoont, wanneer het kind nieuw en zelfstandig geschapen is.

Deze tegenwerping bewijst te veel. Lang niet altijd heeft het kind de karaktertrekken van zijne ouders; menigmaal zelfs juist omgekeerde, meer overeenkomende met die van grootvader of grootmoeder, oom of tante; evenals een paar witte eenden soms zwarte jongen krijgen, omdat de vader of moeder van de witte een zwarte was. Die dus de ziel e traduce ontstaan laat, komt voor allerlei raadsels; terwijl met het Creatianisme deze verschijnselen best te verklaren zijn. God schept n.l. geen ziel N. N. maar een gepraecordineerde ziel d. w. z. in dien mensch, op dien tijd, in dat land, in die familie en voorzien met die eigenaardigheden, die voor dien kring passen. En voorts heeft de Gereformeerde Kerk nooit geleerd dat God de zielen aggregatorisch, maar wel dat Hij ze organisch schept. Hij zet als 't ware 't kind in de vel, die in het groote weefsel der menschheid voor hem bestemd was. Juist in dit verband gezien is de gelijkheid van familietrekken zeer verstaanbaar.

b. Men heeft er op gewezen, dat de erfzonde wel te verklaren is door de leer »e traduces«, maar niet te rijmen valt met het Creatianisme. Vooral de Lutherschen beceren dit. En het argument schijnt kras; zóó zelfs dat Augustinus deswege lang gearzeld heeft tusschen het Traducianisme en het Creatianisme te kiezen. Ziet men echter verder, dan valt er met het Traducianisme niets te vorderen voor de leer der erfzonde, omdat, ware dit wel zoo, de zonde dan een stoffelijke substans zou moeten zijn; alleen een substans kan ergens aanwezig zijn en overgaan in iets anders. Maar de zonde is geen substans; zij is een *carentia*, een *privatio iustitiae*, die de eigenschappen der ziel deterioreert. En hoe zou nu ooit door teling *privatio*, d. i. onthouding ontstaan of van den een op den ander overgaan kunnen? Aan deze voorstelling ligt dus een verkeerde beschouwing van de zonde ten grondslag.

6. De leer van het Creatianisme is op de volgende wijze door de Kerk voorgesteld en gehandhaafd.

a. Ziel en lichaam zijn niet twee zijden van één substantie maar twee substantiën. Dit moeten wij vasthouden tegenover de Vermittelungstheologen. Deze twee substantiën zijn elk afzonderlijk in 't Paradijs gevormd; eerst is het lichaam geschapen en daarna is de ziel er in geblazen — wij moeten dit zoo realistisch mogelijk nemen — en daarna zijn door een wilsdaad Gods deze twee tot één persoon te saam gesmeed.

b. Deswege zijn ziel en lichaam scheidbaar. Bij het sterven blijft

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

alleen de ziel, terwijl God uit de kiem van 't lichaam ten laatsten dage een verheerlijkt lichaam zal doen opstaan.

c. Vader en moeder doen in hun paring een embryo ontstaan, een waarachtige menschenkiem met een bepaalde praedispositie op een bepaalde, gepraedestineerde ziel, en wel op eene ziel, die gepraedestineerd was om in die familie, op dien tijd, kind van dien vader en die moeder te worden.

d. In dit embryo schept God nu de ziel. Vroeger zei men op den 30^e of 40^e dag na de bevruchting. Dit is eene quaestie, die niet op theologisch maar op juridisch terrein thuis hoort; bij vragen als: indien men eene bevruchte vrouw zoo wondt, dat hare vrucht haar ontgaat, doet men dan een moord, of mishandelt men alleen de vrouw? en bij quaesties van erfrecht.

e. Dit scheppen van de ziel staat niet op één lijn met het scheppen van Adams ziel. Wij belijden, dat God na den zesden dag ophield met scheppen; maar wij verstaan daaronder het scheppen van nieuwe soorten van wezens. Want God gaat steeds voort met in de bestaande soorten de individuen in te scheppen.

f. Omdat aan zulk een ziel de schuld van Adam wordt toegerekend, onthoudt de Heere haar de justitia originalis.

g. Uit het contact met het lichaam krijgt die ziel de bepaalde karaktertrekken, en vertoont de persoon ook in zijn zonde de eigenaardigheden van vader en moeder. Onze vaders en moeders gebruikten hiervoor altijd het beeld van een slangenei; het gif is er in, want het komt er later uit; maar toch hoe ik dat ei ontleed, het gif vindt ik niet, quia venenum non est in ovo quod ad essentiam, sed quod ad dispositionem. Zoo is het ook met de zonde; zij is in het embryo aanwezig niet essentieel; maar wat de dispositie betreft; want zij zal er zich later uit ontwikkelen.

Als wij de zaak zoo opvatten, kunnen wij de leer der zonde, der praedestinatie, der verantwoordelijkheid van den mensch tegenover God en van de zelfstandigheid van de ziel het zuiverst handhaven.

7. Als nu de menschelijke persoon ontstaat, genereeren dan alleen vader en moeder het lichaam, of is dit ook een scheppen Gods? Onze Gereformeerde Kerk heeft altijd een concursus aangenomen, d. i. een samenwerking van twee oorzaken, die te zamen vallen. Wanneer ik zeg, dat Thorwaldsen dat beeld gemaakt heeft, dan wordt hiermede niet bedoeld, dat hij die materie schiep; want die zat reeds in het marmeren blok, waaraan hij niets toebracht, maar waaraan hij veel meer de stukken heeft afgeslagen. Maar er is hier een concursus van natuur en kunst, doordat God de hardheid in dat marmer geschapen heeft, waardoor het

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den beeldhouwer mogelijk was er een beeld uit te houwen. Maar evenals men nu van Thorwaldsen toch kan zeggen, dat hij dat beeld gemaakt heeft; zoo kan men ook van een vader zeggen, dat hij dat kind geteeld heeft, hoewel God dat kind schiep; er is hier eveneens een concursus van Gods daad en van de daad des menschen. Uitdrukkingen als »wij zijn uit de lendenen van Adam voortgekomen» zijn dan ook accomodatieve uitdrukkingen.

8. Hoe komt dat geschapen wezen nu in het zondige contact! De Traducianen kunnen ons niet voorwerpen dat wij de zonde uit het lichaam laten voortkomen en haar dus stoffelijk maken, want dit doen zij zelf.

De zonde is volgens de Gereformeerden eene *privatio iustitiae*. En die *privatio* kan verschillende vormen aannemen en verschillende uitwerkingen hebben naar gelang het karakter van het individu dit toelaat. Vergelijk een zeerob, een gewoon mensch en een teringlijder; een hevige koude d. i. *privatio* van warmte zal bij hen geheel verschillende effecten ten gevolge hebben; den zeerob zal het niet deren, gewone menschen verkouden maken en een teringlijder een bloedspuwing veroorzaken. Maar er zijn niet alleen primaire ook secundaire gevolgen der zonde. De secundaire openbaren zich in het lichaam en in de ziel. Waar komen nu die secundaire gevolgen bij een pasgeboren kind vandaan? Het lichaam van een vader kan aan den drank verstaafd zijn en daardoor kan ook in het sperma van het kind die prikkel tot drank overgaan. Verder wordt de ziel van het kind geschapen naar het schema van des vaders ziel, en komt bij de openbaring der zonde dus dezelfde karakterwijziging uit als bij den vader. Zie verder den *locus de Peccato*.

9. Alzoo ontstaat uit de sexueele onderscheiding, in verband met de generatie de nieuwe trilogie van Vader, Moeder en Kind, als afspiegeling van de heilige Drieëenheid. Gelijk de Heiligen Geest exit e *Patre Filioque*, en de vader en de Zoon in den Heiligen Geest hun eenheid terugvinden, zoo ook vinden vader en moeder hun eenheid in 't kind terug.

Slechts is bij God de onderscheiding niet van »mannelijk» en »vrouwelijk», daar dit eene deeling der eigenschappen en dus ongenoegzaamheid van één der Personen zou aanduiden.

§ 7. De facultas percipiendi, intelligendi, volendi.

Den mensch is drieërlei vermogen ingeschapen t. w. het vermogen der gewaarwording, het vermogen der kennis en het vermogen om te willen, de facultas percipiendi, intelligendi et volendi. Alle drie zijn vermogens van ons ik: *Ego sum qui percipio, qui intelligo, qui volo* en wel zoo, dat alle drie praedicaten zijn van één zelfde subject: *Ego percipio, intelligo et volo.*

De facultas percipiendi is het vermogen van ons ik om in ons bewustzijn aan de werkelijkheid beantwoordende indrukken te ontvangen van hetgeen in ons en buiten ons bestaat en voorvalt. Dit vermogen verstrekt aan ons bewustzijn het middel van gemeenschap met ons eigen wezen, zoo naar ziel als naar lichaam, en evenzoo het middel om buiten ons zelve met de zichtbare en onzichtbare wereld — de laatste onderscheiden in hare intellectuele, ethische en aesthetische sfeer — en eindelijk met God zelf en zijne engelen in contact te komen.

De facultas intelligendi is het vermogen om hetgeen aldus in ons vermogen inkomt te onderzoeken naar grond, wezen en werking en over het aldus gekende of onderzochte een oordeel te vellen. Dit oordeel is of, een *judicium abstractum*, d. w. z. uitgesproken volgens de absolute norma of een *judicium practicum* d. i. gevormd met 't oog op de belangen en begeerten van ons ik of een ander. Tot deze facultas behoort de conscientie.

De facultas volendi eindelijk is het vermogen, om, voorzover aan ons hangt, een conclusie van de facultas intelligendi als *secunda causa* te poneeren.

Tusschen deze drie vermogens bestaat uit den aard der zaak wisselwerking, wijl zij vermogens zijn van één subject. Er is *παραλληλότης*.

Onderscheiden van deze facultates zijn de *passiones*. Deze kunnen den mensch overkomen uit God, uit Satan of uit zijn eigen vleesch. In 't laatste geval heeten zij *πρωϊνια*.

1. Augustinus heeft deze quaestie meer uitvoerig behandeld in zijn werk *de Trinitate* en gezegd, dat er ook eene drieuldigheid des menschen is, omdat de mensch in zijne vermogens een afspiegeling is van de Drieëenheid Gods. Dat men zoo veroordeelend over den Drieëenigen God spreekt, komt, omdat men nog nooit zijn eigen wezen naging.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Augustinus noemde deze drie facultates: *memoria, intellectus, voluntas*.

1^e *Memoria* = *id in homine unde omne gignitur — sicut Pater in Trinitate*.

2^e *Intellectus* = *de λογος, de gedachte, het begrip, dat wat uit onze memoria voortkomt — sicut Filius gignitur e Patre*.

3^e *Voluntas* = *de Spiritus Sanctus, die de aandrijver tot een daad is. Gelijk nu de Sanctus Spiritus e Patre Filioque procedit, zoo ook voluntas procedit e memoria atque intellectu conjunctis.* Een tijdlang heeft men *Augustinus* nagesproken, maar later liet men de *memoria* weg, omdat men niet begreep wat *Augustinus* er mee bedoeld had en meende, dat het geheugen geen facultas was. Men gevoelde echter, dat de tweedheid niet volkomen was en keerde daarom weer naar de trilogische indeeling terug, maar hing er nu een derde faculteit achteraan: *intellectus, voluntas atque voluntatis libertas*. Dit laatste gaat natuurlijk niet op, omdat de *libertas* een qualiteit is van den wil, maar niet een aparte facultas naast den wil. In 't laatst der vorige eeuw nam men dan ook een andere indeeling aan: gevoel of *sensus, intellectus, voluntas*. In de volgorde heeft men drie variëteiten:

1^e *Delitsch*: *voluntas, intellectus, sensus*.

2^e *Rationalisten*: *intellectus, sensus, voluntas*.

3^e *Schleiermacher*: *sensus, intellectus, voluntas*.

Nu over de quaestie zelve.

2. Wij hebben in onzen persoon te onderscheiden tusschen:

a. ons ik.

b. het bewustzijn van ons ik,

c. datgene, waarvan wij ons bewust worden.

Ons ik is onze persoon; het bewustzijn is het wakker worden van ons ik, het zich zelf kennen van ons ik; en de inhoud van dat bewustzijn is wat voor ons ik bestaat. Wanneer wij den mensch nu nemen als zeggende: ik, als zijnde zich zelf bewust, en als hebbende in dat bewustzijn een inhoud, dan vragen wij: Hoe komt de mensch nu aan dien inhoud? De paragraaf geeft ten antwoord: dat kan hij hebben, omdat hij van God kreeg een facultas percipiendi — niet *sensus*, want deze is passief en een facultas moet altijd actief zijn. Heeft nu de mensch die facultas percipiendi, dan komt de tweede vraag, waar haalt die facultas het te percipieeren object vandaan? — Antw. Het vischwater waarin de mensch vischt is «*omne scibile*»; hetgeen twee groote sferen omvat:

1. de wereld in onzen persoon.

2. de wereld buiten onzen persoon.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Ons ik is weer iets anders dan ons bewustzijn, en de inhoud van ons bewustzijn weder iets anders dan dat bewustzijn. Dit maakt, dat mijn ik bewustzijn kan krijgen van wat in mijn eigen hart, in mijn gemoed, mijn ziel en mijn denken omgaat. De eerste akker waarvan dus een oogst ingezameld wordt is mijn gansche persoon naar ziel en lichaam.

Van het lichaam kan men kennis krijgen door desen sorische zenuwen, die het overbrengen naar de hersenen en vandaar gaat het naar ons ik. Dit veld der lichamelijke perceptie is echter beperkt; van een groot deel van ons lichaam weten wij in den regel niets, alleen in ziekte. In normalen toestand voelen wij onze lever, milt enz. nooit. Van andere verrichtingen merken wij nooit iets met onze zenuwen — zelfs niet in ziekte — b.v. van de spijsvertering, van het indringen van ons bloed in de aderen enz. Nog weder andere verrichtingen merken wij altijd b.v. het huidsleven.

Wat ons geestelijk ik en de onzichtbare wereld betreft, daarvan kunnen wij kennis krijgen, niet door de zenuwen, maar onmiddellijk. Toch is ook hier weder drieërlei terrein onderscheiden:

α. één waarvan wij onmiddellijk bewustzijn hebben.

β. één » » soms » »

γ. één » » geen » »

α. Wat onze gedachten vervult weten wij onmiddellijk, drift, loorn enz.

β. Maar wij hebben ook depots van ons denken; Augustinus noemde die depots memoria. Van alle menschen, die wij zien, maken wij als 't ware portretten en die bergen wij weg in ons hart en laten ze daar liggen, tot wij ze weer nodig hebben. De vlugheid, waarmee men zich iets in zijn memorie brengen kan, is bij den een grooter dan bij den ander. Onze Koning, gelijk alle Oranjevorsten, heeft een uitstekend geheugen, en kent alle menschen terug, die hij eens zag. Dit nu geldt even goed van ons hart, onze gedachten, droomen enz. Vandaar dat de physiologen in het hoofd van een mensch drie afdeelingen aannemen; in de hersenen van 't achterhoofd is het depot; in het midden de fabriek en van voren de phantasie. Gelijk bij zielsziekten wel voorkomt, dat men ontzettende pijn heeft in 't achterhoofd en ook de kennis van al 't vroegere weg is, terwijl de phantasie daarentegen levendig werkt. Bij kinderen kan en moet men dat depot zoo vol mogelijk stoppen, zonder dat zij daarom alles behoeven te begrijpen.

γ. In ons hart kunnen allerlei roerselen en potenzen liggen, waarvan wij geen bewustzijn hebben; b.v. de επιθυμια of booze werkingen, die ons beheerschen. Wij kunnen meenen heel vroom te zijn, terwijl wij

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ons toch overgeven aan de werking van Satan. Daarom vermaant ons de Apostel: »Ok al veroordeelt ons hart ons niet; God is meerder dan ons hart; Hij kent alle dingen.«

De werking van deze *facultas percipiendi* is, dat de mensch iets wat niet in zijn lewustzijn is, daarin brengt. Het subject van dit percipere is ons ik in het bewustzijn.

Deze perceptio is of een gewaarwording, of een waarneming; of actief of passief; gewaar wordt men iets wanneer het onwillekeurig, zonder dat wij 't willen in ons bewustzijn komt; men neemt iets waar, wanneer wij 't bepaald willen. Toch is dit niet altijd goed in de Holl. taal onderscheiden; men spreekt van een waarneming met de zinnen, wat eigenlijk fout is; ik hoor iets, vaak of ik het wil of niet.

Pijn, lijden wordt men gewaar; ook wanneer God of een daemon in ons hart werkt. Men neemt iets waar, als men het bepaald wil, het ook nalaten kon, maar toch opzettelijk doet.

Nu heeft men betwist, dat in dien passieven zin van gewaarworden de *facultas percipiendi* een *facultas* zou zijn. Ten onrechte. Een *facultas* duidt alleen een kunnen aan, zonder iets er bij. Ademhalen is een *facultas*, al doet men het onwillekeurig. Als ik dus iets kan gewaarworden, is ook die gewaarwording een *facultas*, als ik bedwelmd ben kan ik niet gewaarworden.

Deze *facultas percipiendi* werkt nu zoo, dat en de wil en het intellect noodig zijn, zal er perceptio plaats vinden, 't zij in passieven, 't zij in actieven zin. Alle drie gaan altijd saam.

Als een kind nog nooit een beest gezien heeft, dan kan het ook niet percipere, dat het een beest is; omdat, willen wij percipere wat om ons is, wij daarvan eerst de *notio* in ons moeten hebben. Een kind percipit aliquid niet quid. Op gewoon terrein levert dit voor ons geen bezwaar op; wij hebben de *notiones* der dagelijks voorkomende dingen in ons. Maar kom in een schilderijenzaal en gij gevoelt het onderscheid tusschen het kennen, percipere van den kunstkenner en van hem, die »er geen *notio* van heeft.« Om muziek te begrijpen moet men eerst de *notio rei musicae* bezitten. Om een pols te voelen, moet ik eerst begrip van de zaak hebben. Naarmate de *notio rei* grooter is, naar die mate neemt men ook meer waar. De *facultas percipiendi* blijft dezelfde, maar is vaak latent, bestaat in *potentia*, terwijl zij bij anderen door de *facultas intelligendi*, de kennis der zaken, tot *actus* komt. Een horloge, dat niet opgewonden is, heeft wel de *potentia* om te loopen, maar loopt niet actu.

Maar nu komt er nog iets bij, de een neemt met dezelfde *notiones*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

rei veel minder waar, dan een ander. Hoe komt dit? Eenvoudig omdat de één wil, de andere niet. De een heeft zijn facultas volendi ontwikkeld, de andere liet haar ongehuikt. Twee studenten zullen bij hun aankomen evenveel gave om te leeren en evenveel kennis bezitten, en toch zal de een de Academie dom, de ander knap verlaten. Een mes, dat gebruikt wordt, blijft scherp en glad; een mes, dat niet gebruikt wordt, roest en snijdt moeilijk.

Wij moeten hierbij wel bedenken, dat de notionen eener facultas weer afhangen van den toestand waarin men verkeert. Adam had de facultas percipiendi voor elk terrein 't zij materieel, 't zij spiritueel. De mensch wordt hier genomen in statu recto en dat wel adultus — niet een kind of iemand in zonde gevallen.

3. De Facultas intelligendi. De facultas interlegendi bedoelt nog iets anders en meer dan het cognoscere. »Inter-legere» onderstelt altijd twee dingen, inter welke men legt; eene intellectueele handeling is niet voltooid voor zij tot een iudicium leidt. De lagere werking van het intellect is het vormen van notionen. Er wordt iets waargenomen, dat vroeger nooit waargenomen is, b.v. een vreemd luchtverschijnsel. Nu heeft de facultas percipiendi hier alleen een aliquid, niet een quid waargenomen. De facultas percipiendi is niet in staat het tot eene notio te brengen, maar deze notio wordt gevormd door de facultas intelligendi, die dan de facultas percipiendi aanspoort om zooveel mogelijk waar te nemen. Het intellect zoekt nu in het wezen van dat vreemde voorwerp door te dringen, en de notio, zoo verkregen, wordt weer opgehelderd door de reeds aanwezige notionen.

Maar de facultas intelligendi gaat nog verder. Zij wil, door een innerlijken drang gedreven, niet alleen alles begrijpen, wat zij voor zich ziet, maar het ook verstaan in zijn wezen. Zij dringt daartoe in het wezen der zaken in; herleidt het begrip tot een dieper begrip; zoekt naar den grond, den oorsprong, de wording en laat daaruit de zaak ontkiemen. Maar niet alleen naar de verschijning en het wezen, ook naar de werking van een zaak, d. i. de gevolgen waartoe zij leiden kan, zoekt de facultas intelligendi. Ons verstand zoekt dus de oorzaken en de gevolgen eener zaak. Hiermede is de eerste actie van het intellect afgelopen. Thans gaat zij nog verder.

Zij heeft ook formeele noties ontrangen, noties van de genera, waartoe iets behoort b.v. van de aesthetiek, ethiek; van een sociaal, politiek en oeconomisch terrein. Op elk terrein komen quovovera, verschijningen voor; quovovera, die niet beantwoorden aan den eisch van dat terrein, en die

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

er wel aan beantwoorden. Om te weten wat goed is moet ik een norma hebben; en die norma is aan den mensch gegeven in de formeele noties; had hij die niet, dan kon hij geen judicium uitbrengen. Een chinees bijv. die onze begrippen van schoonheid niet heeft, kan in onze kringen geen geldend oordeel vellen over een of ander kunstproduct. Deze formeele noties, die als norma aan den mensch gegeven zijn, dienen om te beslissen wat waar en niet waar, goed en niet goed, wellerend en omwellevend, dapper en laf enz. is. Immers wie aan daltonisme lijdt, kan de kleuren niet onderscheiden, omdat hij de norma voor dat terrein niet bezit. Deze notiones noemen wij besef en zoo spreken wij van rechtsbesef, waarheidsbesef enz.; het volk gebruikt liever benul: hij heeft daar geen benul van. Vandaar dat, waar in de zondige maatschappij het rechtsbesef verloren gaat, alles verward wordt en er op 't laatst geen onderscheid meer is tusschen recht en onrecht.

Werken nu die formeele notiones goed en zuiver, zooals 't in statu recto aduitorum zou geweest zijn, dan komt de mensch tot een interlegere tusschen de res en de norma, die in ons is. Wij zeggen dadelijk: dat is gemeen, dat is edel. Maar er zijn ook terreinen, die zoover afleggen, dat het moeilijk valt dadelijk de dingen te doorzien en te beslissen. Maar dit raakt niet de zaak zelve, maar alleen de meerdere of mindere geoefendheid van de facultas. Bij Adam was in den staat der rechtheid het judicium absoluut goed; bij den zondaar is dit natuurlijk niet het geval; bij hem zijn haast nooit voldoende notiones. Toch wordt ons oordeel door ons meest een judicium absolutum genoemd en als zoodanig onderscheiden van het judicium practicum.

Onder judicium practicum verstaan wij n.l. iets anders. Wij hebben behalve een besef van wat schoon, waar enz. is ook de categorie van ons belang, of iets ons nuttig, aangenaam, goed is enz. En het judicium dat van dit besef uitgaat noemen wij het judicium practicum. De vraag of iets op een bepaald oogenblik voor ons gewenscht is, hangt af niet alleen van de vraag wat de absolute norma van ons eischt, maar ook van de vraag wat aan ons ik op dat oogenblik het meest van belang toeschijnt. Het judicium practicum kan dan saamvallen met het judicium absolutum, zooals bij Adam voor den val; maar meest verschilt het er mee, omdat de zondaar zijn waarachtig belang niet kent en dus zijn judicium practicum laat afwijken van de door God gegeven norma.

Hierbij komt nog het imperium of dictamen intellectus; daaronder verstaat men, wat men aanduidt met de woorden: »Hoc nunc?« Zal ik het nu doen of niet? Deze vraag kan n.l. overblijven, al is het judicium

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

practicum reeds gevormd, en deze beslissing over het doen of laten heet *imperium intellectus*.

Ook bij deze *facultas* is weer περιωρησις. Zal zij werken, dan moet de perceptio voortdurend tusschenbeide treden. Wij hebben het vermogen om iets te behouden in ons; konden wij geen twee dingen onthouden, dan was ook geen intelligere mogelijk. Het is dus de memoria, die het intellect moet te hulp komen. Maar ook de *facultas volendi* werkt op het intellect in. B.v. het bestudeeren der Kerkgeschiedenis. Iemand zal de feiten van een periode precies vertellen, maar de beteekenis van zulk een periode volstrekt niet weergeven; dit ligt aan de traagheid der voluntas; de voluntas impellens ontbrak hem; hij wilde niet. Bij den een loopt het rad van zijn verstand zeer snel, bij den ander daarentegen zeer traag; m. a. w. de een is een vlugge jongen, de ander een stompe jongen. Maar juist bij zoo'n stompen jongen ontbreekt het meest aan den wil om te leeren.

4. De *Facultas volendi*. De geivone opvatting is deze: willen be- teekent, dat je iets doen maar ook laten kunt. Maar dit is niet zoo. Wanneer er twee personen in een kamer zijn, die gaarne een derde daaruit willen hebben, dan kunnen zij dit op twee manieren doen: hem er uit gooien of hem door een leugen of door overreding er uit lokken. Hieraan gevoelen wij, wat wil is; in 't eerste geval wil de man niet, maar gaat hij tegen zijn wil er uit; in het tweede geval echter gaat hij met zijn wil er uit. Wil is dus het vermogen om onzen persoon voor eene conclusie van het intellect te spannen.

Deze *facultas* nu kan afstuiten op uitwendige beletselen. Ons intellect is gekomen tot de idee, dat het goed is om een wandeling te gaan doen; wij gebruiken onzen wil om die conclusie ten uitvoer te brengen, maar de deur is op slot en wij kunnen niet. Daarom of iets tot efficacia leidt hangt bij den wil er eenvoudig van af of er geen uitwendige omstandigheden bestaan, die de uitvoering tegenhouden.

Ook hier is er weer περιωρησις of juist hier komt de περιωρησις; het helderst uit. Als iemand een trap afloopt, werkt in de perceptie, in het intellect, in de voluntas.

Evenals er nu eene memorie is om het waargenomene te behouden, de memorie van het perceptie vermogen; eene memorie om de begrippen te bewaren, de memorie van het intellect, zoo is er ook eene memorie van de voluntas, een vermogen, gewoonte of habitus geheeten, om de wilsdaden en wilsnittingen te behouden. Wanneer iemand piano speelt, dan moet hij vooraf leeren: die noot op dien balk is die toon; en nu moet ik dus dien toets aanslaan om het verlangde geluid te krijgen. Is nu bij het

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

vlugge pianospelen (een wilsdaad) altijd eerst percipere, dan intelligere en vervolgens velle? Eigenlijk ja. Maar door de habitus volgen deze drie elkaar met bliksemsnelheid op en schijnen de drie acties één actie te worden. Er is hier volkomen παρρησιας. Wanneer de veldheer in de verte een schot hoort, neemt hij dat waar; dan overdenkt hij wat hem te doen staat, en daarna doet zijn wil in een oogenblik het leger van gedaante veranderen, maar dit alles duurt één seconde; de werkingen in onze drie vermogens werken nog sneller dan de trillingen, door onze stem veroorzaakt.

5. *Staat de wil onder het imperium van het verstand of werkt de wil uit zich zelf?*

Deze strijd is gevoerd zolang er over de verantwoordelijkheid des menschen is nagedacht. De Mystici zeggen: De wil werkt uit zichzelf. De zuivere theologen leeren: de wil staat onder het dictamen van 't intellect. In de meeste Dogmatieken vindt men over deze quaestie niets meer; daardoor is 't mogelijk, dat Schleiermacher en de Vermittelungstheologen en een gevoelen in ons land hebben geïmporteerd, dat lijnrecht met het gereformeerde gevoelen strijdt. Nog onlangs besprak Gunning dit standpunt in zijn: »Jezus Christus, de Middelaar Gods en der Menschen;« hij zegt daarin, dat het gevoel als factor voor den wil door onze oude Theologen verwaarloosd was en Schleiermacher dit aan ons geschonken heeft. — Doch niet alleen heeft Schleiermacher dit punt in plaats van verhelderd, verduisterd; maar ook is bovendien het eerste onwaar; de Moor in zijn Commentaar op à Mark neemt het wel degelijk op in zijn stuk: de actu percipiendi, intelligendi et volendi.

De strijd stond altijd zoo, dat Bonaventura, Gerson en de andere Mystici den wil lieten opereeren uit zichzelf; terwijl de Scholastieken volhielden, dat de wil zijn impuls ontfing van het intellect.

Calvijn, Beza, Voetius, Zanchius, Rutherford e. a. nemen 't zelfde standpunt in als de Scholastieken. Zij stellen:

Ignoti nulla cupido. Het object, dat begeerd wordt, moet eerst in het bewustzijn aanwezig zijn, zal de wil kunnen willen.

In de actie van het intellect komen voor:

- a. *de cognitio objecti.*
- b. *de judicatio objecti — of het goed of kwaad is.*
- c. *het judicium practicum — waardoor ik beoordeel of het voor mij persoonlijk in deze omstandigheden raadzaam is het te doen.*
- d. *de conclusie of ik het nu doen zal of later.*

Nu geven echter niet allen, die een praecedens actio intellectus leeren,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

daarom toe, dat elk dezer vier plaats grijpt. Onder de Scholastieken namen de Thomisten een andere positie in, dan de Scotisten.

De Scotisten meenden, dat alleen de *cognitio objecti* voldoende gronden om den wil te laten werken.

De Thomisten, en met hen onze Gereformeerde Vaders, hielden vol, dat niet alleen de *cognitio objecti*, maar ook de drie andere handelingen van het intellect moesten voorafgaan, vóór de wil wil. Zij hielden dit vol op de volgende gronden;

1. *voluntas caeca est* — om een object te kunnen beoordeelen, moet ik kennis van de norma hebben; de wil kan niet beoordeelen, want om te oordeelen moet de wil zien, en de wil is blind. Kennis van het object is dus niet voldoende. Het is de wil verder niet te doen om den wijn, maar om den aangenamen smaak; *voluntas non appetit objectum sed bonum*.

2. *Non appetit bonum simplex sed appropriatum*; de wil vraagt niet of iets op zich zelf goed is, maar of het in dit speciale geval goed is.

3. *Movet intellectus voluntatem non inclinans sed objectum repraesentans*. De werking van het verstand op den wil is niet zóó, dat het verstand den wil dwingt, maar zóó, dat het hem een lokaas voorhoudt en aldus den wil laat willen.

Op deze niet weersproken gronden hebben de Thomisten en ook Vortius altijd geleerd, dat de wil door het intellect wordt beheerscht. Door Dr. van Ronkel is deze quaestie weer ter sprake gebracht in zijn intrepreek te Leiden, in welke hij op uitstekende wijze de vraag behandelde of het geweten uit het intellect komt of uit den wil. Confer verder Ulrici: »Gott und der Mensch« D I pag. 597; ook hij zegt, dat een onbewuste wil geen wil is.

6. *An voluntas non solum dependeat, sed etiam determinatur ab intellectu*; m. a. w. of de wil ook afhangt van het verstand, wat betreft het hoc nunc, zoodat de daad van den wil gelijk is aan het resultaat van het *judicium practicum*.

De Gereformeerden zijn het hierover niet eens. Amesius heeft het gevoelen verdedigd, dat de wil wel van het verstand afhangt, maar er niet door gedetermineerd wordt; terwijl Thomas Aquinas en de overige Gereformeerden leerden: »*Intellectus voluntatem determinat quoad electionem, non quoad exercitium*.« De exceptie der exercitie bedoelt dit; ik moet, ik wil, ik zal uitgaan, maar de deur is dicht en daardoor word ik verhinderd de electio exercitium te doen worden.

Daarvoor beroepen zij zich

a. op Ps. 9 : 11 en Joh. 4 : 10 waar gezegd wordt, dat, waar

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

kennis niet afwezig is, noodzakelijk begeerte naar en vertrouwen op God moeten volgen.

b. op I Joh. 2 : 9, 10, 11. Het aanwezig zijn van $\alpha\beta\gamma$; d. i. kennis heeft de liefde Gods ten gevolge; $\alpha\beta\gamma\delta$ — d. i. het niet hebben van kennis, veroorzaakt den dood.

c. Wanneer ik een gevaar ken en het redmiddel om er aan te ontkomen, blijft geen mensch stil zitten, maar dwingt zelfbehoud tot handelen.

d. De wil wil nooit een object maar altijd 't goede; *voluntas semper appetit bonum*. Ook nu nog bij den gevallen mensch is dit zoo; alleen zijn inzicht van het bonum deugt niet.

e. Was de wil niet afhankelijk van het intellect, dan zou de wil ook iets willen kunnen, wat hij niet kent; en dat is onmogelijk.

f. Wie iets met zijn wil misdoet, wordt overal tot verantwoording geroepen, d. i. hij moet de reden opgeven van zijn handelingen. De wil moet dus zijn reden uit het intellect ontfangen hebben.

g. Dan zou er zonde in den wil kunnen zijn, zonder een fout in het denken. Dit weersprekt de Schrift, die de zonde noemt $\alpha\beta\gamma\delta$. Hebr. 9 : 7 cf. Spr. 14 : 22; Jes. 53 : 6.

h. De wil op zich zelf kent niets, kent ook niet wat hij begeeren zal; dus is zonder voorafgaande kennis alle willen onmogelijk.

Hiertegenover stonden Suarer, Velasquez en andere Jezuïeten, die tegenwierpen :

a. dat de wil dan niet vrij zou zijn, maar gebonden aan het intellect.

b. dat dan de wil nooit het minder goede kan kiezen, waar zij het betere heeft ingezien; wat wij toch feitelijk doen. want mens aliquid snadet, *video meliora proboque deteriora sequor*.

c. Dan zou de wil niet kunnen kiezen uit twee bona aequalia, want 't verstand stelt ze op één lijn.

d. De wil wordt wel zedelijk, niet imperatief beheerscht.

e. Wanneer het intellect aan den wil een geestelijk goed werk voorstelt, dan kan de wil dat niet mitrichten zonder Gods hulp.

f. Dat er zonde tegen den Heiligen Geest bestaat en dat het intellect die nooit goed kan keuren.

g. Dat men hiermede den mensch tot een dier maakt, dat eenvoudig zijn zin doet.

h. Dat de mensch dan nooit tegen zijne consciëntie zou kunnen zondigen, omdat de consciëntie in het denken zetelt.

i. Dat Adam niet gezondigd heeft door een redebeleid, maar door een wilsdaad.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

k. *Dat een dwaling dan ook zonde zou kunnen zijn.*

l. *Dat de engelen een zuivere kennis hadden en toch sommigen hunner gezondigd hebben tegen den Heere hun God.*

Het antwoord der Thomisten en Gereformeerden op deze elf bedenkingen der Jezüieten luidde als volgt.

Tegen de eerste drie bedenkingen, saamgevat in dit bezwaar, dat de wil niet meer vrij zou zijn, als het verstand zijn stuurman was, geldt:

1^e *ook wanneer de wil gedwongen wordt op een bepaald oogenblik links te gaan, daarmee blijft de wil toch het vermogen behouden om op een anderen tijd rechts te gaan; evenals een schip op zee, dat luistert naar het roer. De formeele vrijheid wordt alzoo niet aangetast. Een deur, die op een scharnier hangt, is formeel vrij; leg ik diezelfde deur aan een ketting vast, dan mist zij de materieele vrijheid maar niet de formeele, want materieele vrijheid ziet op het oogenblik.*

Zoo is het ook met den Heere God uit Wien de wil afloeit. God heeft één moment gehad, waarop Hij formeel en materieel vrij was. Maar nu God eenmaal gewild heeft, is zijn wil materieel niet meer vrij, maar is Hij aan Zijn decreet gebonden. Ook God is dus materieel niet meer vrij. Wat bij den mensch het intellect is, is bij God het decreet; en evenmin als God, wordt de mensch onvrij, al is zijn wil gebonden aan dat intellect. Zoo is het ook met de gezaligden in den hemel; zij hebben formeel een vrijen wil, maar niet materieel, want zij kunnen niet meer zondigen.

2^e *Ik kan iets doen op twee wijzen, zóó dat mijn wil er mee instemt of zóó dat ik gedwongen word.*

Wanneer een meester de hand van een klein kind omklemt om het te laten schrijven, kan het kind dit doen met of tegen zijn zin. Beide malen is het een dirigeeren van de hand, maar in 't eerste geval zonder, in 't tweede geval met dwang. Zoo nu is ook de directie van het intellect voor den wil niet dwingend, maar leidend. Men haalde hiervoor een voorbeeld uit de natuur aan (n.l. van het ijzer, dat door een magneet aangetrokken wordt maar zóó, dat het van zelf komt) doch dit berustte op onjuiste kennis der natuur.

Om dit uit te drukken had men twee formules:

a. *Determinatio ad hoc, quod etiam potuisset determinari ad id.*

b. *Fit haec determinatio non vi, sed suppositione.*

Op de tweede bedenking afzonderlijk antwoordden zij: Als het intellect door de zonde niet verduisterd was, zou ure bewering, als kon de wil beheerscht door het verstand, niet het minder goede kiezen, doorgaan.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Maar de Schrift leert, dat het intellect verduisterd is, niet meer vraagt naar 't geen God goed oordeelt, maar alleen naar wat de zondige lusten verlangen, en dat hierdoor veroorzaakt wordt, dat het zondige intellect vaak aan den wil het minder goede als bonum voorhoudt. Ook wij honden dus vast: *voluntas semper appetit bonum*, want anders zou de wil *voluntas* worden. Maar dan komt tevens de vraag: hoe maakt men nu uit, wat of goed is. En dit kan men op tweeërlei wijze doen:

òf absoluut door te vragen naar wat voor God goed is;

òf naar eigen begeerte en dan vraag ik wat voor mij persoonlijk een bonum schijnt. Wanneer ik steel, weet ik wel, dat dit voor God niet goed is; maar stel ik mij zelve hooger dan God, dan noemt mijn intellect ook diefstal een bonum.

Tegen de 3^e bedenking.

Neem de twee bona aequalia eens zeer eenvoudig; ik wandel en kan nu rechts of links van een straat loopen; alle twee is even kort en gemakkelijk. Kiest men ten slotte om rechts te gaan, dan is er een van beide gebeurd: of men is door het intellect geleid, zonder dat men 't zelf weet of de beweging was puur machinaal, en dan is er ook geen wils acte.

Tegen de 4^e bedenking.

De beschouwing, als determineerde het intellect alleen moraliter, niet imperatief, is verkeerd en zondig, want het zedelijke bindt even goed als iemand, die *ex autoritate* spreekt, maar alleen op een andere wijze.

Tegen de 5^e bedenking.

Dit is ook zoo, zeggen de Gereformeerden, maar wanneer het intellect aan den wil eenig geestelijk goed voorstelt, dan is dit ook een geheiligd *judicium* en dus geschiedt dit alleen bij een vrome. De invloeding der Goddelijke hulpe geeft dan een schakel in de werking van het intellect. Gebied ik een gaskraan open te draaien en 't licht aan te steken, dan doe ik dit in de veronderstelling, dat de gasfabriek werkt. Zoo is het ook met het intellect: stelt het aan den wil een goed werk voor, dan roegt het intellect er bij: als gij dat goede werk doen wilt, vloei Gods hulpe u toe om het te volbrengen.

Tegen de 6^e bedenking.

Dat de zonde tegen den Heiligen Geest niet door het intellect zou goed-gekeurd worden, ontkennen de Gereformeerden beslist. De Satan zoekt ons altijd deze zonde als een bonum voor te stellen. Er is nooit eene zonde tegen den Heiligen Geest gepleegd, zonder dat men het gewild heeft; de zonde tegen den Heiligen Geest is juist, dat men tegen den Heiligen Geest zondigen wil.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Tegen de 7^e bedenking.

De meening, als zou deze leer den mensch tot een dier maken door zijn verantwoordelijkheid op te heffen, wordt reeds in 't leven gelogenstraft. Al maakt ook een boekhouder soms eens een fout, dan blijft hij toch verantwoordelijk, voor wat hij goed nagerekend en bij zijn chef in rekening gebracht heeft. Zoo ook, wanneer 't *judicium intellectus* den mensch tot verkeerde dingen brengt, dan is er *error* in dat *judicium*. Maar wil daarom een *error* zeggen, dat er geen *judicium* is? Neen, juist 't begrip *error* maakt dat er een *judicium* wezen moet. Het dier kan geen *error* begaan, omdat het geen *judicium* heeft.

Tegen de 8^e bedenking.

De voorstelling, als zou men volgens deze leer nooit kunnen zondigen tegen de conscientie, berust op een valsche beschouwing van het geweten. De conscientie is niet 't *judicium finale* van het intellect. *Conscientia est inter argumenta, quibus nititur judicium finale sed non est judicium finale ipsum.* Het intellect redeneert b.v. aldus: mijn conscientie zegt wel diefstal is zonde, maar steel ik niet, dan lijd ik honger en dus doe ik het wel. Er wordt dus krijgsraad gehouden, het advies der conscientie gevraagd, maar niet opgevolgd.

Tegen de 9^e bedenking.

Tegenover de bewering, als had Adam gezondigd door zijn wil, niet door zijn redebeleid, verwezen de Gereformeerden naar II Cor. 11 : 3. Eva is ten prooi geweest aan een bedrog van de slang; meer staat er niet; de zonde van Adam was dus het gevolg van eene misleiding, d. i. het inbrengen van een *error* in het intellect.

Tegen de 10^e bedenking.

De Gereformeerden antwoordden hierop: *quod dico*; ja dat is ook zoo, dwaling is zonde.

Tegen de 11^e bedenking.

In Joh. 8 : 44 lezen wij juist van den vader der leugenen, dat hij niet staande gebleven is er *τῇ ἀληθείᾳ*. Tegen de waarheid zondigen, dat was de val van Satan.

7. Verklaring van nevensgaande figuur.

Het ik van den mensch heeft een oog en ziet daarmede in den spiegel van zijn bewustzijn. Valt alleen de projectie van het »Ik« in dien spiegel, dan heet die spiegel: zelfbewustzijn. Valt in dat zelfbewustzijn de projectie van God, de wereld en Satan, dan wordt die spiegel bewustzijn geheeten.

יחדח

Spencer

W. Lake

Spencer
Lake
Spencer



Clark's Station

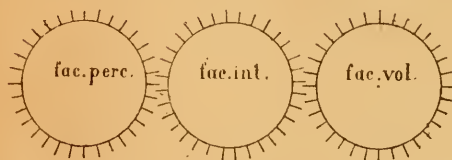
Zellweger

Legend:
1. Boundary
2. Road
3. Water
4. Settlement

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Het ik heeft verder een ziel en een lichaam; de actie die van het lichaam naar buiten werkt, noemen wij exercitium.

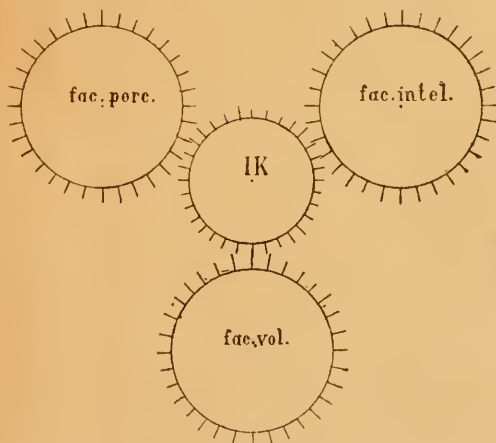
Het ik heeft voorts drie vermogens, de perceptie, het intellect en den wil en de vraag is thans hoe deze onderling werken? Stel ik de drie facultates voor als drie tandraderen, die in elkaar werken (dit maken Prof. Scholten en de Ethischen van de gereformeerde voorstelling) dan is er volkomen determinisme.



Scholten's voorstelling van de geref. leer.

Bracht op deze wijze de facult. percip. de fac. intell. en de fac. intell. weder de fac. volendi in beweging, dan moest natuurl. de wil gaan, zooals de fac. intel. het beval maar dan was de wil tevens willoos.

Maar de voorstelling der Gereformeerden is geheel anders.



Voorstelling der Gereformeerden.

Eerst heeft er plaats een judicium van de facultas intelligendi; dit komt 't ik te weten en eerst met die wetenschap voorzien geeft het ik last aan de facultas volendi.

Nu worden er nog andere invloeden op 't ik uitgeoefend, waarmee gerekend moet worden:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

1^e de invloed van God.

2^e » » » de wereld.

3^e » » » Satan.

4^e » » » de menschen.

5^e allerlei omstandigheden en incidenten; b.v. kiespijn, het humeur, de neigingen en begeerten, dus de habitueele en incidenteele effecten van lichaam en ziel. Uit de ziel komen de hartstochten, uit het lichaam de lusten.

6^e de innerlijke levensaandrift (een zeer machtig motief).

Wij hebben dus

A. werkingen van buiten af op ons ik; invloeden geheeten; en boven vermeld van 1—4.

B. werkingen in ons wezen; niteenvallende in die van het lichaam (lusten), van de ziel (hartstochten) en van den levenstrieb.

Deze alle werken op het ik, om den wil tot actie brengen.

9. De vrije wil en het liberum arbitrium.

Er is tweëerlei n.l. een liberum arbitrium en een vrije wil. Nu worden deze twee vaak als identiek genomen; wat niet zoo is; want zij drukken twee geheel verschillende zaken uit. Maar zoozeer is onze tijd aan heldere begrippen gespeend, dat hij niet eens merkt het onderscheid tusschen deze beide. Liberum arbitrium is de lubentia intellectus, en heeft met den wil niets te maken. 't Is de kiesvrijheid, de keurvrijheid, het recht van eigen keuring en wil niets zeggen dan: uw oordeel is vrij. Men zou het ook kunnen noemen Libertas intellectus. Maar een vrije wil beteekent: uw wil is vrij (de libertas voluntatis).

Het ik is vrij ten opzichte van alle drie de facultates. Alleen de facultas percipiendi is gedeeltelijk onvrij. Als het warm is b.v. staat het niet aan ons, die warmte niet te voelen. Dit geldt van alle gewaarwordingen.

Men moet dus zeggen: Het ik is vrij in zijne drie rotaties van waarneming, beoordeeling en willen.

Onze Vaders spraken slechts van twee faculteiten van de fac. intelligendi en van de fac. volendi, daar zij de fac. percipiendi onder de fac. intelligendi subsumeerden; want, zeiden zij, het waarnemen is een zaak van het verstand.

Wij moeten nu scheiding maken tusschen het bewustzijn, d. i. mens, en het intellect, d. i. verstand. Zooals uit de voorafgaande figuur blijkt, is 't bewustzijn niet reëel, maar alleen een afspiegeling van wat in den

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

persoon omgaat, zonder eenige actie van het intellect. Een kind voelt een speldeprik, zonder dat het weet wat een speld of een prik is. Het bewustzijn is dus de reflex van den inhoud van ons wezen en daarom onderscheiden van de *rota intellectus*.

Wij hebben dus een ik; een reflex van dat ik in ons bewustzijn; en dat ik heeft weer drie raderen tot zijne dispositie, waardoor het werken kan: de *rota percipiendi*, *intelligendi* et *volendi*. Deze raderen zijn niet vrij, ook het bewustzijn niet; maar het ik is vrij. Die vrijheid van het ik bestaat daarin, dat het ik kan waarnemen of niet; kan oordeelen zus of zoo, kan willen of niet willen. Nu brengt men de vrijheid van het ik op de raderen over en — *hinc illae lacrymae* — spreekt dan van kiesvrijheid, oordeelvrijheid en wilvrijheid; wat natuurlijk overdrachtelijk is gesproken en niet juist uitgedrukt.

Maar omdat nu het ik, het bewuste ik — want zóó moet men het altijd nemen, anders is er geen actie van het ik; iemand, die gechloroformiseerd is, heeft geen bewustzijn en zijn ik heeft dan noch gevoel, noch verstand, noch wil — vrij is, heeft daarom het ik de vrije, willekeurige beschikking over die drie *rotae*? Neen, onmogelijk; die drie *rotae* zijn zoo ingericht, dat, als het ik eenmaal gekozen heeft in de *rota percipiendi*, dan ook de *facultas intelligendi* gebonden is naar dat *judicium* te werken, en evenzoo de *facultas volendi*. De functie van de eene faculteit determineert dus imperatief de functie der andere faculteiten. Wanneer iemand b.v. in 't water ligt en om hulp roept, dan kan ik, als ik alleen het gillen hoor, thuis blijven zitten, denkende, dat het niets te beduiden heeft. Maar als ik het zie, waarneem met mijne oogen, dan moet ik het ook begrijpen; en als ik dan overwogen en het *judicium practicum* gevormd heb, of ik helpen zal of niet, dan is ook mijn wil gedetermineerd.

Onze Ouden waren gewoon hierbij drie bepalingen te maken:

De vrijheid van het ik is niet *αυτεξουσιο*, maar *διακριτικός* en *ἐξουσιο*. Wat wil dit zeggen?

Αυτεξουσία is *potestas*, soevereiniteit, *sui juris esse*, in onderscheiding van *divinus*, *potentia*. De mensch is niet *αυτεξουσιο*, maar afhankelijk van God. De vrije beschikking over zijn wezen heeft de mensch nooit gehad, noch in *statu integritatis*, noch in *statu peccati*, noch na de wedergeboorte.

Wel is de vrijheid van den mensch *διακριτικός* en *ἐξουσιο*. Wat deze woorden beteekenen, is het best te voelen uit de tegenstellingen:

de tegenstelling van *διακριτικός* is: *necessitas naturalis*.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de tegenstelling van ἐξουσίος is: necessitas vi illata.

Διαιρετικὸς; de eerste tegenstelling verstaat men terstond als men denkt aan twee kinderen, die beide middelen bezitten, maar waarvan het een onder voogdij staat, het andere niet. De onmondige krijgt niets dan het resultaat van het cijferen; er wordt voor hem gecijferd; de mondige cijfert zelf. Het dier nu verkeert in den toestand van den onmondige; het dier heeft wel een wil en een besef, waardoor die wil gedirigeerd wordt; maar dit besef is niet product van zijn denken, maar het resultaat van de efficiënten in zijn wezen; van een optelling en aftelling, die niet hij zelf, maar de natuur voor hem deed. Dit is de *necessitas naturalis*; deze bestaat ook bij een kind en dat heeft dan ook geen *liberum arbitrium*. Komt iemand echter tot onderscheid van jaren; weet hij te onderscheiden tusschen goed en kwaad; dan heeft er in hem een διαιρέσις plaats gevonden, en werd hij διαιρετικὸς.

Ἐξουσίος; de daad van iemand, die vrij is, heet ἐξουσίος; daartegenover staat de *necessitas vi illata*. Men kan tot iets genoodzaakt worden, doordat een sterkere persoon, een verlokking of iets anders ons van onze macht berooft; dan wordt er een *vis illata* op ons uitgeoefend; dan is het ἀξουσίος. Maar is dit niet zoo; wordt er alleen een moreele invloed uitgeoefend, dien wij in onzen persoon opnemen, tot onze eigen overweging maken en aan onzen wil assimileeren, dan blijft het ἐξουσίος.

De mensch is dus *en in statu recto en post lapsum διαιρετικὸς en ἐξουσίος* gebleven. Wat de mensch doet, doet hij uit vrijen wil en met zijn *liberum arbitrium*. Ook de zondaar, als hij zonde doet, koos die zonde en wilde haar doen; en daarom alleen is hij schuldig. De Gereformeerde leer heeft de verantwoordelijkheid van den mensch dus niet op.

Maar vergissen wij ons dan niet? Sprak Luther dan niet van een *arbitrium servum*? Antwoord: de kenners bedoelden nooit met *arbitrium servum* de formeele, maar altijd de materiële vrijheid. Het ik, wilden zij zeggen, heeft door de zonde het vermogen verloren, om, waar 't goede tegenover het kwade staat, het goede te willen en God te kiezen. Adam in den staat der rechtheid kon óók voor God en het goede kiezen; maar de zondaar kan dit niet meer. Hiermede is echter niet gezegd, dat de mensch, wat hij nu doet, niet doet door zijn wil. Het verschil tusschen den mensch voor en na den val raakt niet de formeele, maar de materiële vrijheid. Wat dus gedacht en gedaan wordt, is wel gekozen en gewild; maar de mensch kan niet meer God en het goede kiezen. Maar dat hij God niet kiest, dat wil hij; *inclinat intellectus voluntatem ad peccatum*.

Het sterkst zien wij dit in Satan. Satan heeft wel een wil; wat hij

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

doet, wil hij doen. Satan haat God diep, maar hij wil God haten met al de kracht, met al de energie van zijn persoon. Geen mensch op aarde kan dan ook in denken en willen met Satan vergeleken worden. Met al zijn kracht kiest hij, denkt hij en wil hij God haten. Een enkel oogenblik met zijn judicium te willen God lief te hebben, dat kan Satan niet meer; ofschoon Satans wil formeel volkomen vrij is.

Zoo is het ook met den onwedergeboren mensch; hij kan geen ondeelbaar oogenblik met zijn denken en willen vóór God kiezen. Wel doet hij nog goed, ja maar 't ipsissimum bonum kan hij nooit doen. Goed te doen om God, daartoe is hij niet in staat. En in dien zin heeft onze Kerk ook geleerd, dat het arbitrium liberum door de zonde servum geworden is.

Thans komen wij eindelijk tot den bodem der quaestie. Het ik is vrij om waar te nemen, te overleggen en te willen. Geen macht van buiten kan dit iemand ontnemen. Men kan een martelaar wel anders doen spreken, dan hij denkt; maar zijn oordeel te veranderen is onmogelijk.

Maar nu de diepste vraag: Is dat ik nu bepaald of niet? Waar haalt dat ik zijn beslissing vandaan? Natuurlijk uit zich zelf. Om nu te zeggen, dat het ik op een gegeven oogenblik zins of zoo kan zijn, staat gelijk met te zeggen, dat een mensch op zulk een oogenblik zich zelf schept. Dat is de dwaling van het Pelagianisme. De Gereformeerden en alle diepe denkers hebben daarentegen altijd geleerd: Ik ben, wat ik ben, als resultaat van mijn verleden, van mijn opvoeding, omgang, van alles wat met, in, voor en om mij gebeurd is. Dan kan echter mijne vrijheid nooit verder gaan, dan het resultaat van al deze invloeden mij toelaat. Mijn wil staat dus vooruit vast, omdat hij gedetermineerd is door mijn verleden. De keurvrijheid en wilvrijheid bestaat dan daarin, dat de mensch niet als een steen geworpen wordt, maar weet zijn eigen leven met bewustheid te leven. Het *vitam vivere* conscie is de heerlijkheid des menschen.

10. Resumptie van 't voorgaande.

De actie hangt af:

A. Van het zijn of wezen van een mensch op een gegeven oogenblik.

Datgene, wat in 't zijn of wezen van een mensch aanwezig is, noemt de H. S. *ἡ* of *αἰσθησις*; gelijk gezegd wordt: »Uit het hart zijn de uitgangen des levens«; »uit het hart komen voort booze beraadslagingen«.

Hoe wordt nu dat zijn of wezen van den mensch bepaald? Wij hebben hierbij te letten op deze momenten:

1^o op de persoonlijkheid of het ik; die zich weder splitst in drie momenten:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

- a. *de aandrijving uit de menschelijke natuur in 't algemeen;*
- b. *de inclinatie of habitus, die in den mensch gekomen is;*
- c. *de bijzondere aanleg.*

2^o *op de innerlijke drijfkracht van zijn persoonlijke aanleg of bestemming.*

3^o *op de memorie, met den rijken schat van voorstellingen, daarin aanwezig.*

B. *De invloeden van buiten af:*

1^o *God.*

2^o *Satan.*

3^o *Kosmos — en in dien kosmos:*

a. *de medemenschen;*

b. *de brute natuur.*

C. *De katoptrische werking, d. i. het opnemen in ons bewustzijn.*

De een is zich bewust van zijn toestand en de invloeden, die op hem werken, de andere niet. Hierbij heeft de mensch te oefenen:

1^o *de actio percipiendi, om kennis te nemen welke aandrift en welke invloed er is;*

2^o *de actio dijudicandi, waarbij de mensch het gepercipieerde beoordeelt: theoretice; naar de norma.*

practice; in haar gevolgen voor den betrokken persoon. En dit kan weder zijn:

absolute; of het voor mij essentieel goed is.

composite; of het hoc et nunc mij nut.

3^o *de actio determinandi, waarmee de mensch tusschen het judicium theoreticum en compositum kiest.*

D. *De actie van den wil.*

De wil bestaat daarin, dat mijn ik, wetende dat het zoo moet, dat judicium accepteert; mijn persoonlijkheid huwt aan dat besluit; mijn wezen er mee vereenzelvigt en mijn krachten er aan ten dienste stelt.

E. *Het exercitium.*

Of het tot het exercitium komt, hangt niet af van den wil. De wil wil, ook al kan zij niet.

Zoo is het normale proces.

Twee abnormaliteiten vallen hierbij op te merken:

1^o *Er komen handelingen tot stand, waarbij van het judicium of den wil niets te merken valt en 't schijnt of men zonder die twee tot de daad overgaat.*

a. *In drift slaat men iemand dood, en zegt later: Ik wist niet wat*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ik deed. Hier komen wij aan de moeilijke quaestie der toerekenbaarheid; want eigenlijk geldt dit van alle hartstochten; dronkenschap, wellust, bloeddorst enz. En juist dit niet weten wat men deed heeft den schijn, alsof de lagere aandriften buiten het bewustzijn om op ons ik werken en voor die actie spannen.

b. Het tweede feit is de gewoonte; zonder eenige prikkeling van 't bewustzijn doen wij een menigte dingen, b.v. traploopen, gymnastiseeren enz. De gewoonte lijkt dan ook veel op dronkenschap, in dit opzicht, dat het buiten 't bewustzijn omgaat.

2° Bezetenheid, krankzinnigheid, enthousiasme, fanatisme, inspiratie enz. leeren ons, dat er ook rechtstreeksche invloed van God en Satan op ons is, die buiten het bewustzijn omgaat.

Een tweede opmerking, die wij maken, geldt de περιχωρησις.

Men brengt n.l. tegen 't bovenstaande in: »Ja, maar er zijn toch wel dingen, waarvan ik eerst voel dat ik ze wil, en waarover ik dan pas denken ga.« Dit is ook waar, maar moet verklaard uit de περιχωρησις. Περιχωρησις beteekent in theologischen zin: de omloop van het goddelijk leven door Vader, Zoon en Heiligen Geest. Evenzoo bestaat er een περιχωρησις bij de drie faculteiten van den mensch. Ik wil b.v. een glas water drinken. Hoe kom ik aan dien impetus? Uit de behoefte der natuur. Hier heeft wel degelijk uit den schat van het memorie het iudicium gewerkt, voordat de wil werkte. Het geheugen zeide n.l.: Om dorst te lesschen is water goed; en nu wil ik water drinken. Maar er is geen water voorhanden. Nu telegraphieert de wil naar 't intellect: hoe kom ik aan water; en daarna beveelt het verstand weer aan den wil: zoo kun je water krijgen; wil het nu ook.

Een derde opmerking geldt de koppigheid.

Wat is koppigheid? Men heeft eenmaal gezegd: »Ik blijf thuis«, en nu is er niets meer aan te doen. Koppigheid is dus het zonder reden iets doen en willen. Werpt dit niet de bovengestelde theorie omver?

Er is een ik en een niet-ik. En nu heeft ieder mensch de plicht, zijn ik tegenover het niet-ik te handhaven. Koppige menschen zijn altijd zwakke personen, die voelen, dat zij hun ik moeten handhaven. Maar dit valt hun moeilijk; zij hebben geen klaar besef van de dingen; en daar zij nu en hun eere willen behouden en geen verstand genoeg hebben om hun handelingen te motiveeren, doen zij dit door koppigheid. Men vraagt b.v. iets aan iemand en hij antwoordt: Neen! om zich daardoor den schijn van wijsheid te geven. Men vraagt nu: Waarom niet? en het antwoord luidt: Dat zeg ik je niet, daar heb jij niet mee te maken.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Dit is dus een schijnbare afwijking, die inderdaad geen afwijking is. Ook hier appetit voluntas bonum, quod ei propositum fuit intellectu.

Deze abnormale afwijkingen laten zich het best daaruit verklaren, dat er graden van bewustzijn zijn. Er is in het bewustzijn een gewoon cijfer van klaarheid; maar nu heeft men ook cijfers, die òf boven 't gewone peil stijgen òf daaronder dalen. Abnormale verschijnselen-zijn niets dan eene verflauwing van het bewustzijn.

§ 8. De conscientie.

's Menschen geweten is eene actie van zijn bewust ik, tot stand komende door middel van zijne facultas intelligendi krachtens eene goddelijke aandrijving, die in zijn natuur inhaerent is en hem dwingt om zijn persoon, staat, toestand en levensmiting, voor wat aangaat zijn verleden, zijn heden en zijn toekomst te toetsen aan den hem bekenden wil van God.

1. Omtrent het geweten bestaan tegenwoordig twee opvattingen; een practische opvatting onder het volk en een philosophisch-theologische onder de geleerden.

De practische opvatting is deze: het geweten is de inspraak van God in het binnenste; of waar 't geloof aan God week, het geweten is de inspraak van ons waarheids- en plichtsbesef.

Hiernaast en gedeeltelijk hiertegenover staat de philos.-theologische opvatting, die te danken is deels aan de groote Duitsche filosofen uit het einde der vorige en 't begin dezer eeuw; deels aan den arbeid der Vermittlungstheologen, met name van Rothe en Harless. Deze opvatting komt hierop neer. Men moet in het oog houden dat er velerlei schakeeringen in het bewustzijn van den mensch zijn; b.v. het zedelijk bewustzijn, 't godsdienstig bewustzijn enz. Dat religieuze bewustzijn of Gottesbewusstsein in den mensch uit zich in het geweten. »Tot dusver«, zeggen zij, »heeft men de conscientie beschouwd als een zedelijken factor, een moreele macht. Dit is echter verkeerd. Het volk spreekt terecht van »de inspraak Gods« en dit is juist uitgedrukt. Daarom brengen wij de zaak over van het zedelijk naar 't religieuze bewustzijn. Het geweten is dus de uitspraak van het religieuze leven in ons.« — Hierop leggen de Vermittlungstheologen allen nadruk. Het goede hierin is, dat men tegenover de rationalisten en supranaturalisten van vroeger de immanentie Gods weer tot zijn recht laat komen. Hiervoor hebben wij aan de Vermittlungstheologie dank te brengen. Niet in dien zin, als waren zij hiervan de uitvinders geweest. Want wie Perkins en Amesius opslaat, ziet, dat dit ware element reeds bij hen duidelijk aanwezig is en zelfs helderder uitgesproken wordt. Maar omdat zij, wat onder 't stof van 't supranaturalisme begraven lag, weer hebben opgehaald.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

(Amesius geeft als definitie: »Conscientia humana est iudicium hominis de semet ipso, prout subijcitur iudicio Dei.«)

Maar dit goede erkend zijnde, moet ten krachtigste ontkend, dat hun verdere bespreking van de leer van het geweten ons op den rechten weg brengt. Hunne beschouwing is gebouwd op eene sterk pantheïstisch gekleurde opvatting van de immanentie, die met de verwoesting, door de zonde teweeg gebracht, geen rekening houdt. Hiertegenover stellen wij de zuiver theologische opvatting, zooals die in de H. S. ons geleerd wordt.

2. In het O. T. komt het begrip van geweten als zoodanig niet voor. De Septuaginta heeft eenmaal **מַרְע** vertaald door συνείδησις, n.l. Pred. 10 : 20, waar de Statenvertaling terecht »gedachten« heeft. De vertaling »geweten« heeft hier geen zin. Bovendien συνείδησις beteekent volstrekt niet altijd geweten; want συν- en συν- zijn even dikwijls ons Hollandsche ge- als be-, cf. concipere, begrijpen. Veeleer kan men zeggen, dat het O. T. begrip van **יְרֵאתָ יְהוָה**, de vreeze des Heeren, ongeveer 't zelfde uitdrukt als ons geweten.

In het N. T. komt het woord »geweten« in de Evangelieën niet voor, wanneer er van den Heere Jezus sprake is; evenmin gebruikt Hij zelf het. Alleen vinden wij het Joh. 8 : 9, waar niet Jezus spreekt, maar de Apostel verhaalt. Dit stuk van Johannes behoort juist tot die stukken, wier echtheid betrist en wier authenticiteit door de critiek nog steeds onderzocht wordt. (Wij willen met deze opmerking natuurlijk niet zeggen, dat het daarom niet tot den Bijbel behoort.) Geweten beteekent op deze plaats niet »God« of »Wet«, maar alleen: hun inwendig ik, dat getuigenis aflegt van hun verleden.

In de andere boeken van het N. T. komt het woord »geweten« herhaaldelijk voor.

Hand. 23 : 1. Ook hier treedt de conscientie op als testis en iudex.

Hand. 24 : 16. Hier is 't geweten genomen, niet alleen in zijn betrekking tot God, maar ook tot zijn medemenschen.

Rom. 2 : 15. Hier wordt gezegd, dat het geweten iets anders is dan de wet van God in ons binnenste. Want hier is sprake en van de wet Gods, zooals die op Sinuï aan de Joden gegeven werd, en van de ongeschreven wet, die de Heidenen in hun hart ontvangen hebben, en van de conscientie, die medegetuigt in verband met de gedachten van andere personen.

Rom. 9 : 1. Het geweten treedt ook op als testis en iudex van 's menschen innerlijk bestaan. Maar tevens roept de Apostel er bij, dat de συνείδησις

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geen betrouwbare gids is. Alleen wanneer zij meegeluigt ἐν ἡμετέροις Ἀγίοις.

Rom. 13 : 5. Hier komt het geweten 't eerst voor als impellens, imperans. Overal elders is het een testis en iudex; hier is het een dreigende macht.

I Cor. 8 : 7, 12. Er wordt hier gewezen 1^o op het graadverschil in de werking van het geweten, 2^o dat het geweten kan bepaald worden door God of door verkeerde motieven, die wij voor goed houden; terwijl dit weder afhangt van de γνώσις.

I Cor. 10 : 25, 27, 28, 29. De Apostel zegt: 1^o Voor wat u aangaat, kleeft aan het vleesch op zich zelf geen zonde. Ga dus gerust in een vleeschhal en koop daar zonder te onderzoeken, of het dier ook in een afgodentempel geweest is. 2^o Wanneer gij bij een Heiden ten eten gevraagd wordt, eet dan maar gerust al wat gij op uw bord krijgt en ga niet onderzoeken, of er ook offervleesch bij is, meenende dat uw geweten dat niet toelaat. Maar nu zou het kunnen gebeuren, dat zo'n Heiden zei: »Weet gij wel, dat dit offervleesch is?« En geschiedt dat, eet het dan niet om het geweten; ik bedoel niet uw eigen geweten, maar dat van den ander; opdat hij in uw eten van het offervleesch geen vrijbrief zie voor zijn eigen conscientie om desgelijks te doen.

II Cor. 1 : 12 treedt het geweten als testis op.

II Cor. 4 : 2 leert, dat de inspraak van 't geweten is coram Deo.

II Cor. 5 : 11 bewijst, dat de conscientie van den een in verband staat met die van den ander.

I Tim. 1 : 5 } leeren, dat er eene conscientia bona, maar ook eene

I Tim. 1 : 19 } conscientia mala is.

I Tim. 3 : 9 } toonen, dat het geweten zelfs toegeschroefd kan worden.

I Tim. 4 : 2 }

II Tim. 1 : 3 wordt de conscientie καθάρα (een andere naam voor bona) genoemd.

Titus 1 : 15 wordt gesproken van een bevlekt geweten.

Hebr. 9 : 9 wordt συνείδησις genomen als uitdrukking van het inwendige levensbeginsel tegenover den uitwendigen vorm.

Hebr. 9 : 14 wordt het eveneens met de levensuiting in verband gebracht.

Hebr. 10 : 2 wordt συνείδησις genomen voor »bewustzijn«.

Hebr. 10 : 22; hier zijn drie dingen op te merken. De conscientia mala in geaccentueerden zin wordt πορνεία geheeten. Voorts wordt de conscientie in verband gebracht met 't hart. Eindelijk de conscientie wordt gezuiverd door besprenging met Christus' bloed.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Hebr. 13 : 18 wordt de συνειδησις «καλή» genoemd, wanneer wij in alles καλῶς willen wandelen.

I Petri 2 : 19 moet συνειδησις τοῦ Θεοῦ natuurlijk opgevat worden als genet. subj. het geweten, dat door God in ons gewerkt wordt, en niet als genet. obj.

I Petr. 3 : 21 wordt de doop de vraag van een goed geweten naar God genoemd.

3. Over de woorden συνείδησις, conscientia en geweten.

Tegenwoordig zegt men vrij algemeen, dat in de suffixen συν-, con- en ge- de beteekenis ligt van met en wij συνείδησις dus moeten opratten als een »εἶδεναι συν Θεῷ, scire cum Deo, een weten met God«. Het suffix ge- wordt dan verklaard als komende van ga-, dat eene bijeenvoeging aanduidt; verg. gezusters, gebroeders enz. Deze verklaring is onjuist. Zij past geheel bij de Elhische richting en bij elke andere Pantheïstische strooming, die 't goddelijk en menschelijk bewustzijn ineen laat vloeien. Zij is echter ongereformeerd, past niet bij de belijdenis der Schrift en is historisch, linguïstisch en etymologisch onwaar!

Weigand, Deutsches Wörterbuch II^e Halbb., blz. 690, zegt: »Gewisse ist ein verstärktes Wissen.« Ge- drukt oorspronkelijk een »verstärkte That« uit; daarom wordt het gebruikt vóór het verleden deelwoord om een actio uit te drukken ab omni parte perfecta, b.v. geschreven. Geweten als deelwoord en geweten als substantief drukken 't zelfde uit, n.l. dat de daad van het weten ten einde toe afgeloopen is. Men was hier eerder toe gekomen, als men gedacht had aan het O. Nederl. »Gewisse«, dat ook Bilderdijk nog wel gebruikt. Gelijk ook ons »gewis zijn« beteekent certissime, ab omni parte scire. Geweten is dus een wetenschap, waaraan niets ontbreekt. Wat een ander van ons weet is onvolledig, maar wat wij van ons zelf weten is eene scientia ab omni parte perfecta, althans pro viribus nostris, want absoluut is dit alleen waar van God.

Σύν, cum heeft tweërflei beteekenis:

a. om de zelfde daad aan twee of meer personen op te leggen, ze op hen toe te passen, zoodat die personen objecten zijn b.v. componere, conjungere, colligere, comparare, confundere enz. Nooit worden συν en cum gebruikt om twee subjecten uit te drukken, die één handeling verrichten, en dat zou toch het geval moeten zijn indien conscientia beteekende scire cum Deo. Maar hiervan is bij transitieve verba geen ander voorbeeld te vinden.

b. wanneer er maar van één object sprake is, om aan te duiden, dat het op alle deelen van een zaak van toepassing is; dus ob omni parte;

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ter versterking; b.v. *convalesco, consido, consequor, conniveo, conseruo* enz. Van dit laatste vinden wij een voorbeeld in *Hand. 12 : 12* waar *συνιδω* beteekent: en alles te zamen overlegd hebbende; niet het zien van meerdere dingen, maar het zien van alles in één ding. — Verder blijkt uit dit vers. n.l. uit *συνήθοσμένον*, dat door *syn* en *cum* wel twee subjecten kunnen bedoeld worden, maar alleen bij intransitiere verba of bij passiva.

Συνείδησις komt in het klassieke Grieksch niet voor; het eerst vinden wij het bij *Lucianus*, terwijl *Stobaeus* nog één plaats aanhaalt uit het oude Grieksch. Daarentegen komt *conscientia* wel voor en zelfs zeer veel o. a. bij *Cicero*. De oorzaak ligt hierin, dat de Romeinen het volk waren van het recht, even als de Gereformeerden nu, terwijl de Grieken weinig rechtsbesef hadden, evenals tegenwoordig de Ethischen.

Συνείδησις drukt dus uit: die volledige wetenschap omtrent mij zelf, die gelijk staat met de rechterlijke kennis van iemand, die alles onderzocht, alle getuigen opriep, en op grond daarvan oordeelt. Dat *excusare* en *accusare* is het waarin de werking van ons geweten bestaat.

4. Wat is de *conscientia*? Is het een *facultas*, *habitus* of *actus*?

Onder *habitus* verstaan wij de modaliteit van de *facultas*, d. w. z. een *inclinatio ad aliquid*; onder *actus* een naar buiten gaan, een uiting van de *facultas*. Buitendien moeten wij nog onderscheiden tusschen een *habitus facultatis* en een *habitus rei ipsius*. Iemand kan b.v. door het beoefenen der wiskunde aan zijn verstand d. i. aan zijn *facultas intelligendi* den *habitus acriter dijudicandi* hebben bezorgd. Maar nu kan hij tevens een man van karakter zijn, en dan was dit een »*habitus rei ipsius*« in casu »persone.«

De *conscientie* is een *actus*, geen *facultas*, als ik haar stel tegenover den persoon als persoon; maar zij is een *habitus* ten opzichte van de *facultas intelligendi*. Was de *conscientie* een *facultas*, dan zou zij een nieuwe actie in 't leven moeten roepen, die niet met de andere facultates in verband stond. Er is echter geen *facultas consciendi*; want het geweten valt geheel binnen de perken van het intellect. Van 't intellect is het een *habitus*, want het bewustzijn van den een wordt meer dan dat van een ander tot de actie van het geweten gedrongen.

Of de *conscientie* een faculteit is of niet, was een punt van geschil tusschen onze moralisten. *Amesius* leerde, dat de *conscientie* een *actus* was van den persoon, maar een *habitus* van het intellect — gelijk ook prof. *Kuyper*. *Perkins* ontkende dit en zeide: het is een *habitus personae* en niet *intellectus*; hij grondde deze uitspraak hierop, dat de *conscientie*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zelf excusat, accusat en consolatur; hetgeen volgens hem bij een actus niet het geval kan zijn, want dan kregen wij een actus van een actus. Maar antwoordden Amesius c. s. hierop terecht: dit laatste is geen ongerijmdheid; want in Rom. 2 : 15 wordt ook van de gedachten gezegd, dat zij elkander beschuldigen, dus ook een actie van een actie.

5. 't Geweten nu valt in drieën in zijn totaalwerking niteen:

1. συντηρησις of propositio.

2. συνειδησις of appropriatio of assumptio.

3. κρίσις of conclusio.

Of ook als wij niet op de actie, maar op den persoon letten, die de actie doet, dan treedt het beurtelings op

1. als rex of lex.

2. als iudex.

3. als testis.

A. De Συντηρησις. Over haar wordt gesproken Luk. 2 : 19; Joh. 8 : 51, 52, 55; Joh. 14 : 15, 21, 23, 24; Joh. 15 : 10; Act. 4 : 3; I Cor. 7 : 19; I Joh. 2 : 3 enz.; hier is voortdurend sprake van een τηρεῖν en συντηρεῖν τοὺς νόμους, wat terecht vertaald wordt door »bewaren.« De menschen vatten dit gewoonlijk op als: »doet mijne geboden«. Maar dit is verkeerd. Het wil eenvoudig zeggen: zorgt er voor, dat mijne geboden niet meer uit uw geheugen gaan; de geboden Gods moeten geborgen worden in de kast van ons bewustzijn, en wel goed achter slot, daar zij zoo geneigd zijn weg te gaan. Deze geboden moeten klevan aan en saamgegroeid zijn met het eigen leven van ons bewustzijn, zoodat ons bewustzijn ze niet meer verliezen kan.

De toestand en verhouding van ons bewustzijn tot Gods wil daarbij is: dat het bewustzijn van den mensch oorspronkelijk inhaerent den wil van God in zich had dragende. Maar 't bewustzijn is uitslijtbaar; en zoo is door de zonde die kennis van Gods wil in ons bewustzijn uitgesleten geraakt; alleen de diepst ingegrifde, de rechtstrekken zijn gebleven. Maar het geheel kan dan alleen hersteld worden, als de illuminatio van den Heiligen Geest de geboden Gods weer in ons hart inbrengt. Hebben wij in ons bewustzijn die kennis van Gods wil wederom herkregen, dan komt het bevel: συντηρεῖτε τὰς ἐντολάς μου = bewaart mijne geboden.

De συντηρησις is dus een habitus van ons bewustzijn, waardoor wij den wil van God in ons behouden.

Deze συντηρησις moeten wij onderscheiden in eene synteresis illuminata en eene synteresis naturalis of innata. De mensch bezit n.l. van nature een ingeschapen rechtsbesef, deugdsbesef, eerlijkheidsgevoel enz., die rechts-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

kennis enz. mogelijk maken. Deze beseffen maken te zamen de scientia innata, de synteresis naturalis. Deze synteresis was in 't Paradijs volkomen, d. w. z. de wille Gods was aan Adam volkomen bekend. Door de zonde is dit veranderd. Daarom komt er nu een uitwendige wet Gods tot den mensch; maar de mensch kan die niet in zijn bewustzijn inkrijgen; een onwedergeborene ziet zich stomp op Wet en Evangelie. Maar nu komt de Heilige Geest met zijne illuminatio om die wet in het besef in te brengen; en zoo verkrijgt de wedergeborene de afspiegeling van die wet in zijn bewustzijn. Dan wordt de συντηρησις illuminata. Daar nu alle leeren van den wedergeborene, alle leeren van de tweede genade den mensch als medewerker eischt, en de συντηρησις illuminata altijd een werk der tweede genade is, daarom wordt er gezegd: bewaart mijne geboden.

7. De Synteresis is dus de wil van God, voor zoover hij aan een bepaald persoon bekend is. Uw συντηρησις en de mijne kunnen derhalve verschillen, wijl de absolute kennis van Gods wil voor ons verloren is. Maar voor a, b en c is altijd zijn eigen συντηρησις de lex Dei, de rea loquens in corde suo. Daarom treedt de συντηρησις in het bewustzijn op als de suprema auctoritas. Men kan geen besef hebben van wat God wil of men roelt eo ipso, dat men dien wil ook doen moet. In de synteresis ligt dus het imperium of dictamen, en dat imperium is het imperium divinum. Daarom moet ieder ook doen, gelijk zijn geweten hem gebiedt, ook al gaat zijn geweten fout. Al wat een mensch weet van Gods wil, 't zij uit zijn Woord of hoe ook, vormt den inhoud van zijn synteresis, en omdat het in zijn synteresis is moet hij gehoorzamen. Zoo moet ik b.v. mijn onders gehoorzamen, niet om hen zelf, niet omdat zij het zeggen, maar omdat mijn synteresis het gebiedt met goddelijk gezag. Dit is de eenige obligatie waaronder wij staan. De Christelijke vrijheid is, dat een ieder zegt: alleen Gods wil heb ik te gehoorzamen en Gods wil is voor mij Gods wil niet geworden, voor hij in mijn synteresis gekomen is. Dit is het wat de Schrift verschillend uitdrukt in Rom. 6 : 16; II Cor. 5 : 15; Act. 4 : 20; I Cor. 9 : 17; Act. 20 : 22.

8. Er is een συντηρησις errans d. w. z. het geweten kan dwalen; ja sterker zelfs, het geweten kan lijnrecht met Gods Woord in strijd zijn. Er zijn in de dagen der Hervorming mannen geweest, die meenden Gode een dienst te doen, door de gemeente te vervolgen. Kan men nu zeggen, dat de conscientia errans obligat? Neen zeiden de Ouden, maar wel dat de conscientia errans ligat. Heeft iemand dus eene conscientia errans, dan zondigt hij altijd, 't zij hij naar of tegen zijn geweten handelt. Als Paulus voor zijn bekeering op den weg naar Damascus de gemeente niet

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

vervolgd had, had hij gezondigd; nu hij de gemeente vervolgd heeft, heeft hij ook gezondigd. In 't eerste geval was het formeel, in 't tweede geval materiëel zondigen. Men moet n.l. onderscheiden tusschen den absoluten wil van God en de relatieve kennis, die wij van dien wil hebben; en zoo ook tusschen het formaliter peccare contra conscientiam en het materialiter peccare contra conscientiam. Het formeel binden aan de conscientie noemt men ligare; het materialiter obligare, omdat de immutabilis voluntas Dei semper obligat, of men het inzielt of niet.

Nu een ander geval. Wanneer ik b.v. uit Roomsche ouders geboren was, en zij tot mij gezegd hadden, torn ik jong was, dat ik naar de Mis moest gaan; en ik dit niet deed, ofschoon mijn conscientie zeide, dat ik gaan moest; en ik nu later bekeerd werd en inzag dat de mis afgoderij was, kon ik dan achteraf zeggen: ik heb dus geen zonde gedaan met van de mis weg te blijven? — Neen, want toen was dat voor mij Gods wil en een latere illuminatie strekt zich niet uit over den voorgaanden tijd.

De συντηρησις kan ook dubitans zijn. Waar dit zoo is, is niet handelen plicht. Hier geldt volkomen de regel: In dubiis abstinendum aut tutior eligendum.

Ten slotte kan de συντηρησις ook scrupulosa zijn. Daar moet tegen in gehandeld worden. B.v. de vraag: mag ik, terwijl ik toch eigenlijk onwaardig ben, naar het Avondmaal gaan? Dit is een scrupulum, en de Gereformeerden leerden altijd, dat zulk een scrupulum moet tegengegaan. Want of ik naar 't Avondmaal mag gaan, hangt niet af van mijn innerlijk bewustzijn of ik waardig ben, maar hiervan of ik zeggen kan: Ja Heere ik weet, dat ik een verloren zonduar ben en dat Jezus' bloed mij reinigt van alle zonden. Want voor dezulken is 't Avondmaal ingesteld.

De twee andere deelen van de conscientie zijn van minder belang; de συτηρεσις is het gewichtigste.

9. De συνειδησις, assumptio of appropriatio. Waar nu de wille Gods bekend is, hebben wij onzen persoon, onzen staat, onzen toestand in het heden, verleden en de toekomst aan Gods wil te toetsen. Dat de conscientie tot het intellect behoort, blijkt ook hier; er is een major, minor en eene conclusie. De major is dan 't kennen van Gods wil, de συντηρησις; de minor is het afmeten van zich zelf naar dien wil Gods, de συνειδησις; en dan is de conclusie, dat ik mij zelf excuso, excuso of consolor. B.v. Gods wil is, dat ik mij bekeeren zal, zegt mijn συτηρεσις; nu meet ik mij zelve daarnaar af en bevind, dat ik niet bekeerd ben; en dus veroordeel ik mij zelve.

10. De ζοισις is de iudex qui liberal of condemnat, excusat of accusat.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Anderen klagen ons aan; nu gaan wij naar ons geweten om het oordeel te vragen. En dan geschiedt één van beide: of wij klagen ons zelf aan, of wij spreken ons zelf vrij, wat de menschen er ook van zeggen mogen.

Nu blijft nog de vraag, hoe komt men aan den impuls om deze actie van het intellect, n.l. het geweten, te laten werken? Soms werkt 't geweten niet, soms niet voor enkele dingen; het geweten van den een werkt sterker dan dat van den ander. Hoe komt dit, en vanwaar die impuls? Die impuls van de conscientie komt van God zelf; Hij is de impellens, en wel op tweeërlei wijze:

of krachtens de schepping in het natuurlijk leren — immanent;

of door de illuminatie in de wedergeboorte.

Voorts gebruikt God juist de dienaren des Woords om de gemeente, die niet geneigd is hare daden en persoon onder de synteresis te brengen, daartoe te dwingen. Bij het verlaten van de kerk moet men zich excusatus, accusatus of consolatus gevoelen.

11. *Paulus spreekt van een συνείδησις ἀγαθή, κακή, καθάρα of πορνή, κακή etc.*

Wat betreft de conscientia bona, dit kan bedoeld zijn in tweeërlei zin:

of honeste bona of pacate bona;

evenals de conscientia mala kan opgevat worden:

of vitiose mala of moleste mala.

Bij de goede conscientie is in 't 1^e geval de synteresis goed; bij de kwade conscientie gebrekkig.

Bij de goede conscientie is in 't 2^e geval de conclusie goed; bij de kwade conscientie gebrekkig of slecht.

Over de gradatie van 't geweten als πορνή, κακή enz. hoort in de Ethiek gesproken te worden. Voor een Christen is het ideaal, dat eindelijk zijn bede om een goed geweten verhoord mag worden. Als iemand gedoopt wordt, vraagt hij daarnaar; en als hij tot bekeering en wasdom gekomen is, dan heeft hij een goed geweten.

12. *In den zondaar is het honeste bona in de meeste gevallen onbestaanbaar. Het pacate altoos.*

13. *Het geweten is solidair Rom. 2 : 15; II Cor. 4 : 2; 5 : 11; I Cor. 10 : 27, 28, 29.*

§ 9. Begripsbepalingen.

Ter juister onderscheiding dienen de begrippen vastgesteld:

- I. van ons *wezen* en onze *natuur*; van ons *bewustzijn* en onze *geest*; van ons *ik*, onze *persoon* en ons *zelf*.
- II. van onze *aanleg*, *inborst*, *karakter*; *bestemming* en *roeping*; *staat* en *stand*.
- III. van onze *neigingen*, *hartstochten*, *driften*, *lusten* en *aandoeningen*.
- IV. van onze *gewaarwordingen*, ons *besef*, ons *gevoel*, *begrip*, *voorstelling*, *verbeelding*, *gehengen*.
- V. van onze *vermogens*, *talenten* en *genie*.
- VI. van ons *verstand*, *hart* en *gemoed*.

1. 1. Ons *wezen* duidt aan, dat wij niet maar iets *schijnen*, maar ook in ons *zelven* iets *wezenlijks* zijn. Met ons *wezen* wordt atzoo 't *begrip* geboden van een in ons *aanwezigen* *inhoud*.

Dit *wezen* nu kan of nog slechts in de *gedachte* Gods *verkeeren* of reeds uit die *gedachte* zijn *uitgetreden* en tot *bestaan* gekomen. Dit geeft de *distinctie* tusschen onze *essentia* en onze *existentia* aan.

De *inhoud* van dit *wezen* kan nog geheel of ten deele in *zich zelf* *besloten* zijn of ook reeds ten deele of geheel *ontplooid* zijn. In het eerste geval bestaat ons *wezen* *potentia*, *nondum actu*. In 't tweede geval *actu*.

2. Onze *natuur* ziet op onze *wezenssoort*. Zijn er meerdere *wezens* *gelijksoortig* met ons, dan vormt dit *gelijksoortige* en *gemeenschappelijke* de *natuur* des *menschen*, en overmits die *gelijksoortige* *wezens* niet naast elkaar *optreden*, maar saam één *organisch* geheel vormen, is deze *grond* de *gemeenschappelijke* *grond* in het één *organisme*, waaruit zij voortkamen (*nati sunt*).

3. Ons *bewustzijn* is de *afspiegeling* geheel of ten deele van den *inhoud* van ons *wezen*; met dien verstande, dat ons *ik* in dien *spiegel* in kan zien. Men doet daarom wel het *bewustzijn* van de *facultas intelligendi* te onderscheiden. Al kan toch kwalijk ontkend, dat het *bewustzijn* ook tevens *intellect* is, toch valt het niet onder de *facultas intelligendi*.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

omdat het bewustzijn reeds ondersteld wordt, alvorens deze facultas intelligendi kan werken. Vandaar dan ook, dat omstandigheden, van deze facultas onafhankelijk, ons bewustzijn kunnen verhelderen of benevelen.

4. Onze geest is, in een beeld uitgedrukt, te vergelijken bij den stoom, die ons ik op de cylinders en raderen van ons wezen werken laat om het geheel in beweging te zetten.

5. Ons ik is het zelfbesef van ons wezen in zijn onderscheidenheid van gelijke en verwante wezens. Het ik treedt niet tegelijk met het bewustzijn op, maar eerst later, als de mensch ontwaart, dat hij niet alleen iets anders is dan een ander, maar ook de tegenstelling tusschen zich en al het andere (non ego, nicht-Ich) aandurft.

6. Onze persoon is ons wezen genomen in zijn samenhang en tegenstelling met andere menschen, met wie wij leven. Van persoon is bij den mensch eerst sprake, als hij begint mee te tellen.

7. Ons zelf is de naam voor ons wezen, gelijk ons ik zich dat voorwerpelijik voorstelt.

II. 1. Aanleg, inborst en karakter duiden alle drie op de hoedanigheid en eigenaardigheid, waardoor onze persoon van andere personen onderscheiden is. Met dit verschil echter,

dat aanleg deze eigenaardigheid potentiëel, in kiem, naar Gods verordineering neemt,

inborst naar den ons ingeschapen aard, die ons dringt ons zelven naar deze eigenaardige lijn te ontwikkelen,

en karakter naar de als vrucht dezer worsteling dusver verkregen resultaten, waardoor het stempel van dien aanleg onuitwischaar in ons wezen wordt ingedrukt. Temperament duidt op de modaliteit, die de fysieke grondslag van onze natuur en onzen persoon in ons karakter aanbrengt. Stemming wijst op de modaliteit, waaraan ons karakter, hoewel zich zelf gelijk blijvend, onderworpen is.

2. Onze bestemming en roeping duiden beide, niet op wat in ons hetzij potentia, hetzij actu is, maar op het bestek, waarnaar het huis van ons wezen gebouwd is en wel zoo

dat bestemming ziet op dit bestek in zijn absoluteitheid,

en roeping op dat deel van dit bestek, waaraan wij zelf hebben mee te bouwen.

3. Onze staat en stand zien beide op de positie, die wij innemen tegenover God en menschen.

Onze status onder de menschen beduidt de rechtspositie, die ons is aangewezen.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Stand daarentegen is de sport van de maatschappelijke ladder, waarop wij staan.

Zoo nu ook duidt »staat« tegenover God op onze rechtspositie (de staat van rechtheid, van zonde of van het gerechtvaardigd zijn); »stand« daarentegen op die sport van een dezer drie geestelijke ladders, waarop onze voet rust.

III. Neigingen, hartstochten, driften, lusten en aandoeningen zijn de vijf benamingen voor 't geen ons innerlijk leven in beweging zet, al naar gelang het dat leven slechts even rimpelt of met forschen golfslag beweegt.

1. Neiging is de helling van het stroombed in ons; waardoor geheel ons wezen als zoodanig den afloop en het verloop van ons wezen bepaalt.

2. Hartstocht is de macht, die de eigenaardigheid van ons wezen wil oefent om ons voort te stuwen ten spijt van de controle van ons ik.

3. Lust is de zucht in ons naar genot of de afkeer van leed, die ons ik prikkelt om naar iets te jagen of het te mijden.

3. Drift drukt hetzelfde uit als hartstocht, met dit verschil, dat bij de drift het bewustzijn niet, bij de hartstocht wel meerekent.

5. Aandoening eindelijk is de uitdrukking voor elk bijzonder soort van beweging of roering, die door een werking van buiten of van binnen in ons gemoed is teweeggebracht.

IV. Gewaarwording, besef, gevoel, begrip, voorstelling, verbeelding en geheugen zien alle op het vermogen om op eenigerlei wijze de beteekenis van zeker niet-ik te verkrijgen of vast te houden en strekken dus om het beeld hiervan in ons bewustzijn in te dragen.

1. Gewaarwording is de ontdekking in ons bewustzijn, dat er iets in of buiten ons plaats grijpt.

2. Besef is het vermogen om door affiniteit van ons ik met zekere zaak, van het wezen dezer zaak een genoegzamen indruk te ontvangen zonder dat zij of voor ontleding vatbaar is of dusver voor ons ontleed wierd.

3. Begrip ontstaat door het indringen van ons denkend ik in een zaak of in haar verschijnselen en verhoudingen, zoodat ons denken haar ontleedt en doorzielt.

4. Gevoel duidt op de rechtstreeksche verbinding van eenige zaak met ons levensbesef.

5. Voorstelling ontstaat door de gestalte, *μορφη*, de verschijning eener zaak in ons bewustzijn in te dragen.

6. Verbeelding eindelijk is het vermogen om iets wat gebeurd is of niet gebeurd is uit ons zelf in ons bewustzijn te scheppen.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

V. *Vermogens, talenten, genie, zijn drie benamingen om het verschil aan te duiden, waarmee de facultas intelligendi in den een en den ander werkt. Spreekt men van*

1. *vermogens dan beoordeelt men uitsluitend de gradueel verschillende vaardigheid in de functie van de onderscheidene vermogens, die in de ééne facultas intelligendi liggen, t. w. het vermogen om te beratten, te onderscheiden, te oordeelen, voor te stellen en zich te verbeelden.*

2. *talent doelt er op, dat iemand door een werking van zijn aanleg één of meerdere dezer vermogens 't zij bijzonder scherp, 't zij in gelukkige combinatie met andere werken laat. Terwijl*

3. *genie eindelijk noch op vaardigheid noch op talentvol gebruik van eenig vermogen ziet maar op 't in dienst stellen van die vermogens voor iets wat noch aangeleerd, noch afgezien is, maar spontaan uit iemands oorspronkelijken aanleg voortkomt.*

VI. *Hart, gemoed en verstand eindelijk zijn zoo onderscheiden, dat*

1. *verstand het complex is voor al hetgeen wij in samenhang met zijn oorzaak, ratio sufficiens en uitkomst hebben doorzien.*

2. *hart daarentegen is de naam voor de resumptie van alle levensbeweging in ons. Terwijl*

3. *gemoed de naam is voor dien nog dieperen achtergrond in ons wezen, waaruit de stuwkracht voor die levensbewegingen opdoemt.*

1. *De tegenstelling tusschen existentia en essentia.*

Bekend is het onderscheid tusschen in potentia en in actu bestaan. Dit onderscheid kan nu zoo gedacht worden, dat er $\frac{99}{100}$ in potentia bestaat en slechts $\frac{1}{100}$ in actu; dan is er nog existentia. Maar men kan ook zoover doordenken, dat er $\frac{100}{100}$ in potentia zijn en $\frac{0}{100}$ in actu en dan houdt de existentie op en bestaat het geheel alleen in essentie. Dit verschil komt gedurig in de Schrift voor; en wij moeten dit wel vatten om te begrijpen, hoe iemand uitverkoren kan zijn in essentia, voor zijn existentia nog begon; hoe de Zoon van God van eeuwigheid af Middelaar kan zijn, hoewel hij dit bij de incarnatie eerst in existentia werd. Een kind heeft existentia van de ure zijner geboorte af; maar essentia had het reeds van de ure zijner ontvangenis af, ja zelfs voor zijn ontvangenis bestond zijn wezen, hem van eeuwigheid af reeds toegedacht. Zoo kunnen wij ook alleen verstaan hoe wij schuldig staan in Adam; hoe wij met Christus, begraven en wederom opgestaan zijn. Hier hebben wij een gronddistinctie, die telkens terugkeert. Maar nu kunnen

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

wij dit verschil nog dieper beschouwen; niet alleen bij de wording maar ook in het verloop kunnen essentia en existentia nitéengaan. Men kan zeggen: »dat bestaat voor mij niet.« Daarmee bedoelt men dan niet, dat het niet meer bestaat, maar dat men aan dat bestaande geen existentie in zijn levenskring gunt. En zoo kan ook omgekeerd iets wel existentie maar geen essentie meer hebben; men kan zeggen van een verloopen jongmensch: »Nee, dat is hij niet meer.«

2. De tegenstelling tusschen wezen en natuur.

Natuur kan alleen gezegd van iets, wat uit een ander iets ontstaat. Van de goddelijke natuur kan men dus alleen overdrachtelijk spreken. Zoo kan men feitelijk ook niet spreken van de natuur der zon, der metalen, der engelen enz. Wel van de natuur van planten, dieren en menschen. Natuur kan men ook bezigen in tegenstelling met de kunst; het is dus niet onvroom om te zeggen: de natuur zal dien zieke wel beter maken. Onvroom wordt het, wanneer men de natuur tegenover God stelt.

Gelijk nu de Goddelijke Personen één wezen gemeen hebben, zoo kunnen wij ook zeggen dat alle menschen één gemeenschappelijk bezit, één eigendom hebben d. i. de menschelijke natuur. Die tegen de menschelijke natuur zondigt, zondigt daarom niet alleen tegen zich zelf maar ook tegen alle menschen. Er is echter een groot verschil tusschen het menschelijke geslacht en de menschelijke natuur. Het menschelijke geslacht is de samenvatting van alle individuen; de menschelijke natuur is dat, wat allen gemeenschappelijk bezitten. De menschelijke natuur is als 't ware één moedergrond, één massa, één deeg, dat allen te zamen gemeen hebben. Christus is in deze onze menschelijke natuur ingegaan, niet in schijn, maar in werkelijkheid.

3. Bewustzijn, geest, ik, persoon.

Wanneer een kind geboren wordt, onderscheidt het nog niets; dit onderscheiden komt langzamerhand. Het eerst komt het dan tot bewustzijn b.v. het stoot zich, het wordt geprikt door een speld en schreeurt. Het ik bestaat dan nog niet; het bewustzijn is nog onbepaald. Een kind spreekt b.v. altijd in den derden persoon: »Willem eten«, en niet »ik eten«.

In het tweede stadium ontwaakt het ik; wanneer een mensch de tegenstelling gaat gevoelen tusschen zich zelven en wat niet zich-zelf is, tusschen het Ich en het nicht-Ich. Nu is men echter nog geen persoon. Men zegt niet tot een kinderjuffrouw: hoeveel personen hebt gij op de kinderkamer; evenmin als men vraagt: »hoeveel personen zijn er in den hemel?« daar persoon een begrip van deze aardsche bedeeling is.

Persoon heeft hij ons tweërlei beteekenis:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

a. in juridischen zin, wanneer ieder iemand als persoon erkent, m. a. w. als men erkenning van zijn rechten verkrijgt. Men houdt in dezen zin op persoon te zijn als men b.v. krankzinnig wordt. Ook een doodgeboren vrucht is geen persoon, en krijgt daarom ook geen naam.

b. in overdrachtelijken zin; wanneer iemand door zijn invloed, karakter enz. zulk een positie weet te krijgen, dat hij eerbied afdwingt, meetelt, meerekent.

Persoon wordt dus gebruikt voor het hoogste en het laagste. Wanneer een schip uitzeilt, dan is het berekend op zooveel »personen». Er wordt een »persoon» gevraagd. Hoeveel »personen» ontvangen bedeeeling? En omgekeerd: dat is een aanzienlijk »persoon». De persoonlijkheid drukt dus niet het wezen van den mensch uit en de Ethischen doen verkeerd met in de persoonlijkheid het diepste wezen van den mensch te zoeken.

Geest heeft iemand dan eerst, wanneer hij beheerschend op anderen inwerkt. B.v. Bilderdijk. Nog na zijn dood werkt Bilderdijks geest, niet zijn ik of zijn persoon.

Men heeft dus vier stadiën:

1. Bilderdijk stoot na zijn geboorte zijn hoofd tegen de wieg, schreeuwt en heeft bewustzijn.

2. Bilderdijk leert zich van anderen onderscheiden en krijgt een ik.

3. Bilderdijk wordt mondig, krijgt aanzien en macht; hij wordt een persoon.

4. Bilderdijk werkt en arbeidt en nu komt zijn geest en deze werkt nog na zijn dood.

Geest is dus de particuliere stempel, dien iemands levensbeweging draagt en die zich afdrukt op anderen.

4. Aanleg, inborst, karakter, bestemming en roeping.

Aanleg is de helling van een berg, het punt waar het water begint te vlieten en de aard van het water kenbaar wordt.

Inborst is de vulkracht van het water, de voorstuwende beweging.

Karakter is de stroombedding; de stempel, dien onze persoon krijgt.

B.v. de zondige natuur des menschen is zijn aanleg; de zondige daden vormen de inborst; en zoo ontstaat het zondige karakter, de bedding waar langs die zondige stroom loopt.

Bij stemming en roeping valt niets op te merken, dan dat de laatste kleiner is dan de eerste.

5. Staat en stand.

Status moet evenals persoon juridisch opgevat worden; toch bestaat er verschil tusschen beide:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

*status raakt het publieke recht;
persoon ziet op het private of civiele recht.*

Vroeger had men allerlei staten (b.v. de universiteit van Leiden was een staat) en die gemiddelde Staten vormden de Staten-Generaal. Door de Fransche Revolutie is hier verandering ingebracht, nu is er eigl. maar één staat meer d. i. de staat van burger.

*Toch onderscheidt men onder die »burgers« nog tusschen:
vermdeling of inwoner;
mondig of niet-mondig;
kiezer of niet-kiezer;
militair of civiel;
man of vrouw (in exceptioneele zin);
verloos of eerlijk;
gevangene of vrij man;*

Persoon ziet op de civiel-rechterlijke verhouding van den eenen burger tegenover den anderen. Kan ik een actie instellen, eigendom hebben enz.?

Ook God geeft aan den mensch een staat; maar bij God zijn slechts twee staten: een staat van rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid. Ben ik een kind Gods of zijn vijand; een burger in zijn koninkrijk of een tegenstander? Bekeerd of onbekeerd heeten deze staten naar de existentie; vriend of vijand naar de essentie.

Er staan twee ladders: de een naar den hemel, de andere naar de hel. Op welke wij staan is onze staat: de stand hangt af van de sport, waarop wij staan. Het eerste is onze rechtvaardigmaking; het tweede onze heiligmaking.

§ 10. De Justitia Originalis.

Als ¹⁾ de imago Dei op aarde stond de mensch in bewuste betrekking tot God (religio). Deze betrekking bestond van de zijde des menschen daarin, dat hem zelfbewustzijn en in dat zelfbewustzijn tegelijk de onmiddellijke kennis van God en Zijn wil was geschonken; dat de dispositie van zijn inwendig leven in volkomen sympathie met den Heere stond en hij Hem dus liefhad krachtens zijne natuur; en ten derde, dat het leven met en voor God geen strijd kostte maar een van zelfheid was. Zij bestond dus niet in de afwezigheid van zonde maar in het positief bezit van deze kennis, deze liefde, deze genieting. Dit goed bezat hij echter geen oogenblik nit of in of voor zich zelf. God is de Fontein aller goeden en de Bron van alle licht bij en ieder en op ieder oogenblik. Maar de betrekking van den mensch tot God was zoodanig, dat deze goeden hem steeds toevloeden zoodra en zoolang hij ze wilde. Wilde hij ze daarentegen niet meer, dan verloor hij niet alleen die gave, maar ook de dispositie er toe. Twee staten waren dus mogelijk: de staat der rechtheid of der kromheid, ongerechtigheid of goddeloosheid.

Bij zijne schepping zette God hem in den staat der rechtheid en als in dien staat staande bezat hij de justitia originalis; en in dien staat van justitia originalis verkeerende was hij bonus en sanctus.

Om dezen staat, die hem oorspronkelijk in de schepping geschonken was, ook geestelijk tot een onverliesbaar goed te maken, trad God met hem in een verbond. Dit oorspronkelijk verbond is het verbond der werken en om in deze verbondsbetrekking het voor of tegen God tot beslissing te brengen, strekte het proefgebod.

1. Men onderscheidt drieërlei status:

- a. de status institutus of staat der rechtheid.
- b. de status destitutus of staat van den zondaar.
- c. de status restitutus of staat der genade.

Het denkbeeld van staat wordt in tegenstelling genomen met het begrip

¹⁾ De uitdrukking: beelddrager Gods is niet Schriftuurlijk.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

van zijn». God is de *actus purissimus d. w. z.* bij God is de geheele *potentia* altijd volkomen *actus*. Hij is, die Hij zijn zal. De tegenstelling van zijn en worden valt bij God weg. Bij God is geen sprake van worden; bij Hem is het zijn altijd een eeuwige voortzetting van zich zelf. Bij God moeten wij dus niet onderscheiden tusschen zijn staat en den stand of conditie van het eeuwige wezen op een gegeven oogenblik. Bij den mensch en bij het schepsel in het algemeen moeten wij wel dit onderscheid maken. B.v. een vogelkicken; *potentia* zitten de vleugeltjes er aan, maar zij zijn nog niet *actu* geworden. Zoo ook bij een leeuwenwelp. Naar zijn status is het een leeuw, maar de *actus purissimus* ontbreekt nog. Dat zelfde komt ook voor bij iets wat aanwezig was, maar weer is weggenomen; b.v. een geplukte vogel kan ook niet meer vliegen; hij is in een status *destitutus* gekomen. Een Engelsche harddraver kan zijn poot verstuiken; dan is hij in een status *destitutus*; maar toch blijft hij een harddraver, als zijn poot weer geheeld is en hij dus in een status *restitutus* komt.

Ditselfde grijpt ook plaats bij den mensch. Er is verschil tusschen wat iemand naar zijn staat is en naar zijn actueelen toestand.

a. Wat betreft het lichaam. Een pasgeboren kind is een mensch; en bij een volkstelling wordt het wel degelijk meegeteld; maar toch kan het nog niet loopen, niet spreken enz. Een meisje, als het jong is, kan men nog niet onderkennen van een jongen.

b. Wat betreft den geest. De menschelijke geest bestaat juist daarin, dat men besef heeft van alles; en hierran is bij een zuigeling nog niets aanwezig, dan in kiem. Wij zien dus hoe sterk bij het pasgeboren wichtje de tegenstelling is tusschen staat en wat *actu* aanwezig is.

c. Ten opzichte van de staatsrechterlijke positie; een kind is burger en heeft deswege rechten, maar kan met die rechten nog niets uitvoeren.

d. Zoo ook in het civiele. Loopt een man van zijn vrouw weg, dan is de vrouw gehuwd en toch zonder man; en omgekeerd, men kan ongehuwd zijn en toch een man hebben. B.v. een schipper kan op reis gaan en nooit meer iets van zich laten hooren; dan wordt na eenigen tijd het vermoeden van overlijden uitgesproken en heeft de vrouw het recht een anderen man te nemen, hoewel het meer dan eens voorkwam, dat de doodgewaande man later weer terugkwam. — Zoo ook kan iemand door den rechter veroordeeld en toch onschuldig, vrijgesproken en toch schuldig zijn; dan beantwoordt de actueele toestand evenmin aan den staat.

Brengen wij dit nu over op de positie van den mensch tegenover God, dan zijn vier gevallen mogelijk:

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

1^e dat iemand in den staat der rechtheid verkeert en werkelijk rechtvaardig is.

2^e dat iemand in den staat van ongerechtigheid verkeert en werkelijk ongerechtig is.

3^e dat iemand in den staat der rechtheid verkeert maar ongerechtig is.

4^e dat iemand in den staat van ongerechtigheid verkeert maar met-terdaad gerecht is.

In het 1^e geval verkeerden Adam en Eva voor den val.

Het 2^e geval is de staat van den gevallen zondaar.

Het 3^e geval de staat van den wedergeborene.

Het 4^e geval de staat van Christus van zijne geboorte af tot zijne opstanding toe.

Deze 4 staten met hunne 4 mogelijkheden hangen alle aan één ding, waar de menschen echter niet aan willen n.l. aan »het gerekend worden.«

Christus is dus nooit een zondaar geweest, gelijk Luther wel eens gezegd heeft, maar hij is onder de zondaars gerekend. Een kind van God wordt tot de rechtvaardigen gerekend, maar het blijft tot op zijn dood een ongerechte.

Soms wordt een meisje op het stadhuis door den vader bij vergissing opgegeven voor een jongen; en zoolang deze fout niet hersteld is, wordt zij gerekend (λογίζεσθαι) als jongen, maar zij is het nooit. Zoo is het ook met Christus en den wedergeborene.

Het »gerekend worden« hangt dus niet van ons zelf af, of van hetgeen men is, maar wat den civielen staat betreft van de overheid en wat schuld of vrijspraak betreft van den rechter. De bepaling van onzen staat hangt niet af van ons, maar staat aan onzen Souverein, en wel die Souverein in zijn qualiteit van Overheid en van Rechter genomen. Zoo kan ook een ondergeschoven kind, dat feitelijk kind is van een arm dienstmeisje, aangegeven worden als het kind van graaf N. N. en dan kan de Overheid zeggen: »kind gij zijt een graaf, omdat ik dit woord tot u gesproken heb« evenals Jezus tot zijne discipelen zeide: »gijlieden zijt nu rein om 't woord, dat ik tot u gesproken heb.« Ook de aanneming tot kinderen komt hierbij te pas; een aangenomen kind λογίζεσθαι als een eigen kind. Dit λογίζεσθαι hangt alleen af van de overheid en moet door haar plaats hebben. Daaruit mogen wij dus dezen regel afleiden, dat zelfs onder menschen het »gerekend worden« den staat bepaalt; en dat dit gerekend worden afhangt van den Souverein, hetzij als Koning, hetzij als Rechter.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Hieruit valt incens licht op al wat geschreven is in de H. S. over rechtvaardigmaking en op al het door Luther en Calvijn dienaangaande geleerde. De rechtvaardigmaking staat niet op de heiligmaking en de Ethischen, de Mystieken en de Perfectionisten, die altijd beweren: het komt alleen op het leven, op de heiligmaking aan, gaan daarom mis. Neen, God de Heere is hier de Souverein, die over ons te zeggen heeft. Zooals God ons rekent, in dien staat verkeeren wij, geheel buiten de vraag om, of wij het ook wezenlijk zijn. Zoo kan een kind van God in een staat van rechtvaardigheid zich bevinden, zonder daarom in 't minst gerechtigt te leven. Een koning bezit de macht iemand, die burger geboren is, tot graaf te verheffen. Wordt die man daardoor feitelijk anders, worden zijn manieren beschaafder, zijn kleur bleeker, zijn vleesch fijner? Neen, maar hij wordt tot ridder geslagen, ofschoon hij misschien nog een zeer onridderlijke figuur is. In 't Fransch zegt men: «il prendra son rang»; hij neemt zijn rang, alsof hij het was.

Zoo wordt iemand, die niet rechtvaardig was, ook rechtvaardig gemaakt, in den stand der rechtvaardigen opgenomen, geboekt op het boek der rechtvaardigen. En zoo ook kon Christus gerekend worden onder de zondaars.

Evenals nu de rechtvaardigmaking plaats grijpt zonder een kiem zelfs van heiligheid in den zondaar; zoo is ook Christus tot zondaar gemaakt, zonder dat er eenige de minste zonde in Hem was. En daarom gaan die Neo-Kohlbruggianen fout, die gezegd hebben: «wij begrijpen niet hoe Christus, als Hij heilig was, den toorn Gods kon dragen en voor ons kon sterven» en die daarom Christus wezenlijke zonde toeschrijven en deze afteiden uit het vleesch. Neen niet aldus! De Schrift leert ons, dat Christus afgescheiden was van, maar gerekend is geworden met de zondaren.

Maar, heeft men tegen deze redenering ingebracht, een koning kan een onschuldige veroordeelen; een meisje boeken als een jongen. Maar dit komt, omdat hij aardsch en niet alwetend is en zich dus vergissen kan. Maar bij God bestaat geen feilbaarheid en dus gaat het beeld niet door.

Deze objertie is volkomen gegrond, maar doet aan de zaak zelf formeel niet af. Want al vergist de Rechter zich niet, dan is het toch alleen door hem, dat de onschuldige als onschuldige geldt. En men wordt een jongen gerekend, niet omdat men een jongen is, maar omdat men als een jongen geboekt staat.

Voorts komt bij God dit verschil tusschen den staat, dien Hij geeft, en

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

den toestand niet voort uit eene vergissing maar uit andere oorzaken. n.l. dat hij Hem duizend jaren zijn als één dag en één dag als duizend jaren d. i. dat het heele proces dat ieder mensch moet doorloopen van eeuwigheid af reeds voor God staat.

Wanneer er een huis moet gebouwd worden, rekent de opperman alleen met de drie maanden van den bouw van het huis; maar de eigenaar of architect met de honderde jaren, dat het bewoond moet worden. Zoo is onze aardsche existentie de drie maanden, waarin het huis gebouwd wordt. Maar de tijd, dat het huisje zal moeten staan, is de eeuwigheid. En daar rekent God mee. Voor Hem bestaat geen proces, want hij Hem is de eenwige aanblik der dingen. Bij God valt dus de onderscheiding, tusschen wat potentia en actu is, weg. En daarom kan God den goddelooze als rechtvaardig rekenen, omdat God hem, als zondaar gerekend in den eenwigen dood verdwijnen ziet en in de opstanding als volkomen rechtvaardig weer ziet teruggebracht. En zoo ook kan God Jezus rekenen als een onrechtvaardige en na zijne opstanding hem weder beschouwen als rechtvaardig.

Bij de schepping hebben wij dus twee vragen:

1. Hoe schiep God den mensch?
2. In welken staat stelde God den mensch?

Hier leert ons de Schrift, dat toestand en staat elkaar volkomen dekten. God schiep den mensch naar zijn beeld — dat is zijn toestand; God zag den mensch, dat hij goed was — dat is zijn staat.

Waarvan hangt af of iets goed is? Een aardsch koning heeft dit te beoordeelen naar de wet. Maar boven God is geen wet, waarnaar Hij te oordeelen heeft. Daarom werd de mensch ook alleen goed, niet omdat hij goed geschapen was, maar omdat God hem voor goed rekende, hem goed sprak.

2. De leer der *Justitia Originalis* vinden wij in Art. XIV van onze Confessie »Wij gelooven, dat God den mensche geschapen heeft van het stof der aarde en heeft hem gemaakt en geformeerd naar zijn beeld en gelijkenisse, goed, rechtvaardig en heilig, kunnende met zijnen wil in alles overeenkomen met den wille Gods» en in Vr. 6 van den Catechismus: God heeft den mensche goed en naar zijn evenbeeld geschapen, dat is in ware gerechtigheid en heiligheid opdat hij God zijnen Schepper (niet mettertijd eens maar terstond eo ipso momento) recht kennen, Hem van harte liefhebben en met Hem in de eenwige zaligheid leven zoude, om Hem te loven en te prijzen.»

Diezelfde definities kunnen wij terugvinden in bijna alle symbolen der

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Gereformeerde en Luthersche Kerken; en wel omdat deze formulceering aldus uit de Roomsche Kerk is overgenomen. Wanneer onze Vadersen deze definitie zelf hadden moeten maken dan zouden zij het wellicht anders gedaan hebben — ten minste de coördinatie van gerechtigheid en heiligheid riekt nog naar het Roomsche systeem.

De loci classici, waarop de Kerk zich beroepen heeft, zijn:

Gen. 1 : 31 zegt: en God zag al het werk zijner handen, dat het was טוב מאד; hierom schoen onze vadersen in Art. XIV der Confessie

het woordje »goed« in vóór rechtvaardig en heilig (in den Catech. ontbreekt het). Tegen de bewijskracht dezer plaats hebben de Pelagianen, Socinianen en Arminianen aangevoerd: Hier is niets uit af te leiden voor de gerechtigheid en heiligheid van Adam; want טוב wordt even goed van de dieren gezegd en dan zouden dus ook deze rechtvaardig en heilig zijn.« Onze vadersen merkten op het voetspoor van Augustinus hiertegen volkomen te recht op, dat wanneer van de vogels staat, dat zij goed waren, dit beteekent, dat zij vleugelen hadden, enz.; dus: dat ieder dier naar zijn soort goed was, had wat hij hebben moest om goed te zijn; en derhalve ook de mensch, waar hij »goed« heet, ware gerechtigheid en heiligheid moest bezitten.

Pred. 7 : 29. De tegenstanders voerden tegen deze plaats aan, dat ישר hier alleen »onschuldig« beteekent en dat het niet gezegd wordt van Adam, maar van alle menschen, zooals zij geboren worden; waarom er ook volgen zou הָמָה. — Maar onze Vadersen merkten terecht op, dat ישר nergens in de H. S. »innocens« beteekent, want dat dan נָקִי wordt gebruikt; ישר is een positief niet een negatief begrip en is in het parallelisme altijd synoniem met הָמָה het volmaakte. En verder wat het הָמָה betreft. — Salomo schrijft geen dogmatiek, maar behandelt de practische quaestie, hoe 't komt, dat de menschen zondig zijn.

Eph. 4 : 24. De Vulgaat en ook onze Statenvertaling hebben de bijvoeging της ἀληθείας opgevat als een Genet. adjectivus en vertaald: in ware gerechtigheid en heiligheid. Vooral Coccejus bestreed deze vertaling; hij gaf: de gerechtigheid en de studie der waarheid. Deze vertaling van Coccejus is terecht unaniem verworpen. Toch is ook de oude vertaling niet krachtig genoeg, om de bijvoeging goed te verstaan moeten wij naar vers 21 terug waar eveneens van ἀληθεία sprake is. In vers 18 zegt de Apostel, dat de Heidenen omrandelen in de ijdelheid huns ge-

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

moeds in ontrachtigheid en onreinigheid en dat dit alles een gevolg is van hunne onwetenschap, van de duisternis, die hun verstand benevelt. Duidelijk is dus aangetoond, dat hun slecht leven een gevolg is van het niet kennen der waarheid. Maar, zegt de Apostel in vers 20, gij hebt Christus alzoo niet geleerd. De bron voor het betere leven in den geloof is, dat hij een andere διδασκαλία gehad hebbe, n.l. de ἀλήθεια, zooals die in Christus is. Daarom moeten zij vlieden de ἀπάτη van den ouden mensch, die lijnrecht staat tegenover de ἀλήθεια in Christus. Er moet verlichting des verstands komen, d. w. z. een zalmakende kennis, geen schoolsche kennis of filosofie. En als deze ἀπάτη door het onderricht des Heiligen Geestes weder weggaat, dan zult gij worden, zooals de eerste mensch, die geschapen was in rechtvaardigheid en heiligheid; en die rechtvaardigheid en heiligheid zijn de vruchten van de ἀλήθεια, die in Christus is. Lijnrecht staan deze woorden dus tegenover de Ethischen van onze dagen, die uit het gevoel de kennis laten voortvloeien. Op zichzelf is de Statenvertaling dus niet onjuist, maar er ligt een diepere zin in, dan men bij het lezen der vertaling vermoeden zou.

Coloss. 3 : 10. Ook hier is de ἐπίγνωσις weer de hoofdzaak. Alle dogmatisme en pharizeïsme poogt zich te beroepen op dezen tekst, als stond de door studie verkregen kennis gelijk met de ware zalmakende kennis. Maar deze studiekennis heeft Adam nooit bezeten. In studiekennis stond Hegel ver boven Adam. En de Schrift leert uitdrukkelijk: alle kennis van den onwedergeborene valt weg bij die van Adam. Men moet ἐπίγνωσις hebben, die door den φωτισμός des Heiligen Geestes in de kinderen Gods gewerkt wordt. Maar dan is de kennis ook het eerste. »Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen«, niet dat zij goed of heilig zijn.

3. Wat hebben wij nu te verstaan onder justitia originalis?

Er bestaan te dezen opzichte van ons af drie verklaringen:

1^o de potentiële verklaring;

2^o de neutrale verklaring;

3^o de verklaring der Kerk.

1^o De potentiële verklaring, die door de modernen, de pantheïsten en de evolutieschool van Darwin gegeven wordt. Er lag volgens hen wel een kiem van rechtvaardigheid in den eersten mensch, maar ook niet meer dan een kiem. Van werkelijkheid kon nog geen sprake zijn.

2^o De neutrale verklaring zegt, dat de mensch geschapen is noch goed, noch slecht, maar zwevende tusschen beide in, met het vermogen om zich zelve te bestemmen. Aldus leeren de Pelagianen en Arminianen.

3^o De verklaring der Kerk verwierp negatief de beide voorgaande en

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

leerde positief, dat in Adam niet alleen absentie van 't kwade was, ook niet alleen het goede in potentia, maar dat hij volmaakte gerechtigheid en heiligheid bezat. De Kerk bedoelde hiermede, dat Adam van het eerste oogenblik van zijn bestaan af een volmaakte kennis bezat en verkeerde in een staat van volmaakte gerechtigheid en heiligheid.

a. Een volmaakte kennis. Wil dit ook zeggen een absolute kennis? Neen, maar eene kennis strookende met den aanleg van zijn wezen. Dus niet een kennisse gelijk God die heeft, om alles vooruit te weten of elk wezen te doorgronden; want daarop was de mensch niet aangelegd. Volmaakte kennis wil dus zeggen: de wetenschap van Adam was, voorzover de aanleg en bestemming van den mensch met zich bracht, volmaakt; volmaakt ten opzichte van zichzelf, van God en van de natuur om hem heen. Dit laatste blijkt uit de naamgeving. Adam gaf elk dier een naam naar zijn aard; waar hij de dieren doorzag, vormde die naam als 't ware een echo op hun wezen. Adams kennis was dus niet eene additiere, door inspanning stuksgewijze verkregene maar een ingeschapen kennis, evenals er nu nog in ons wezen »*notiones immediatae*« zijn, en evenals de mensch bestemd is om in de toekomst te kennen, gelijk hij gekend is, door aanschouwing, θεωω. Zoo is er in de Schrift sprake van tweeërlei vorm van kennis, waarvan de eene in den zondaar valt, de andere buiten hem. Welke staat nu hooger? Natuurlijk die 't meest gelijksoortig is aan Gods kennis, d. i. die niet door additie, maar door θεωω verkregen wordt. Deze laatste was ook die van Adam en bij hem ook alleen denkbaar. De additiere vorm van kennis is voor den zondaar. En deze onmiddellijke kennis kreeg Adam niet eerst later, maar God schiep hem in dien toestand. Dit blijkt zoo duidelijk uit Ef. 4: 24: Adam, staande in het Paradijs, had een geestelijk oog, waarmede hij zag in het wezen der natuur, van zich zelf en van God. Maar door de zonde komt de duisternis om den mensch heen, zoodat de natuur, God en alles voor hem verborgen is; en nu is er geen kennis meer mogelijk, dan die »stuk voor stuk« een element uit de natuur neemt en betast; een zekere mate van onzekere kennis. Adam was als in een hel verlichte kamer; hij zag en doorzag alles; maar het licht werd uitgedraaid en nu moet hij stuk voor stuk alles aanraken om het te leeren kennen. De vera cognitio, die Adam gehad heeft, mag dus nooit vergeleken met de onze; wij moeten om te kennen een geheel anderen weg inslaan.

Zou Adam, ware hij niet gevallen, niet nog meer kennis gekregen hebben? En zoo ja, was zijne kennis dan wel eene volmaakte? — De Pelagianen hebben altijd aangevoerd: »Adam wist niet, dat hij naakt was, dat

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de slang een verleider was enz. en dus wist Adam niet alles.« Dit is echter zeer oppervlakkig geredeneerd. Want de Pelagiaan zoekt den additieven vorm van kennis op Adam over te brengen en doet het dan voorkomen, als hadden wij een volmaakte additieve kennis van Adam gepre-tendeerd. Maar dit heeft de Kerk nooit beweerd; zij leerde b.v. dat de *praeria cognitio* niet tot Adams kennis heeft behoort, omdat zij niet strookte met zijn aanleg en wezen. De eenige beteekenis van *perfecta cognitio* is deze: dat er op elk gegeven moment geen het minste beletsel was om een volkomen *adaequate* kennis van zich zelf, van God en van zijn omgeving te hebben, voorzoorerre die noodig was. Daar nu in den reinen, harmo-nieusen toestand geen ballast van kennis in de hersenen behoeft genomen te worden, is deze *cognitio* en geen andere de *cognitio perfecta*.

Stel u voor een kapitein, die op reis gaat, en kaarten meeneemt van alle zeeën, waar hij komen zal, waarop alle diepten, banken enz. aange-gewezen staan; en een andere kapitein, die niets meeneemt, maar een soort *clairvoyance* heeft, waardoor hij onmiddellijk overal de gesteldheid der wateren zien kan tot op den bodem; dan zal men erkennen, dat de beste atlaffen aan den nitnemendsten kapitein nooit den waarborg zullen geven, dat hij zich nooit vergissen zal; terwijl de andere kapitein op elk ge-gewezen oogenblik volkomen *adaequate* kennis zal hebben van hetgeen hem op dat oogenblik noodig zal zijn; en dus zal men moeten toestemmen, dat deze laatste *cognitio perfecta* is, omdat zij geen enkel oogenblik iets bij zich heeft, wat ballast is. De onmiddellijke dependente kennis van het Mermerisme in den magnetischen slaap ligt daar nog als een prachtig verschijnsel, om ons te doen zien, wat deze *perfecta cognitio* was. God kende en Adam kende doordat God hem die kennis onmiddellijk gaf. De mensch wist alles door een *dependens cognitio a Deo infusa*. Maar evenals de kennis van het Mermerisme niet langer duurt dan de magnetische slaap; zoo ook kwam de *σωτος* over Adam terstond nadat hij het levens-verband met God verbroken had, en wist hij niet meer door eene *cognitio infusa*, maar moest hij alles leeren door een *cognitio acquisita*. De kennis van Adam in het Paradijs was dus eene *cognitio perfecta sed alius et superioris generis* dan de additieve kennis van den zondaar.

b. De *justitia originalis proprio sensu*. Is de *justitia* onderscheiden van de *sanctitas originalis* of zijn beide eigenlijk één en vormt deze uit-drukking (ware gerechtigheid en heiligheid) alleen een *εἰς δὲ δῶν*? Meestal neemt men het in den laatsten zin en dan duidt het niet een staat aan, maar eenvoudig de subjectieve gerechtigheid in den persoon.

Eerst de latere theologen hebben getracht een onderscheid aan te geven,

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

door te zeggen, dat *justitia* zag op de drugdelijkheid van den toestand tegenover de menschen; en *sanctitas* op de deugdelijkheid van toestand tegenover God. Maar deze distinctie is mislukt; want vooreerst was er bij Adam nog geen sprake van *justitia* tegenover de menschen; en ten tweede drukt in de H. S. de *justitia* in hooger en zin veel meer de verhouding tegenover God dan tegenover de menschen uit, (b.v. de rechtvaardigmaking.)

Wij gaan 't zuiverst door in de dogmatiek de *justitia originalis* als algemeen begrip te laten varen en daarvoor in de plaats te stellen een *rectitudo originalis*, die te verdeelen is in:

justitia » ;
en *sanctitas* » ;

Dan staat *justitia*, gelijk steeds in de Schrift, op het recht staan tegenover God en de *sanctitas* op den innerlijken toestand van het menschelijk wezen. Een »rechtvaardige« is in de Schrift iemand, die recht tegenover God staat; een »heilige« iemand, in wiens gemoed geen onreinheid komt. Dan duidt *justitia originalis* dus aan: de verhouding van Adam tot God in rechten, den staat, waarin God Adam geponeerd heeft, geheel afgezien van doen. God heeft bij zijne schepping den mensch niet neutraal gelaten, maar hem positief geplaatst in de categorie der rechtvaardigen; dat is 's menschen adeltitel. En evenals men van adel geboren wordt, zoo is ook Adam van adel geschapen.

c. De *sanctitas originalis*. Turretinus verstaat hieronder: »*talís in homine creato pollebat harmonia ut membra affectibus, affectus voluntati, voluntas rationi, ratio legi divinar accodata ab omni parte esset.*» In onheilige stemming gevoelen wij ons, als er strijd in ons hart is; maar wij voelen, dat wij heiliger worden, als de onedele hartstochten in ons tot rust gekomen zijn; als onze bewegingen niet komen uit de membra en de affectus; maar wanneer de wil Gods in ons bewustzijn komt, door ons bewustzijn in onze rede en door de rede in den wil, en zoo de affectus innerlijk met den wil meegaan; want dan is er van binnen harmonie gekomen met de wet Gods. Heiligheid was bij Jezus, niet alleen omdat Hij geen zonde had, maar ook positief, omdat de heiligheid Gods Hem doorstroomde.

Gaan wij nu terug tot Adam in 't Paradijs, dan kunnen wij niet zeggen, dat zijne *sanctitas* bestond in het behalen van eene overwinning op de verleiding; niet dat zij was *acquisita*, maar dat zij was *infusa*, zoodat al de innerlijke deelen van zijn wezen in volkomen harmonie op elkaar werkten en gezamenlijk zich geheel aansloten aan den wil van God.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

En deze sanctitas was niet gedeeltelijk, maar volkomen, perfecta in se. Wat hebben wij hier onder perfecta sanctitas te verstaan? Niet dat Adam reeds een verzoeking had doorstaan. Maar, zoo zeggen onze tegenstanders, op dezelfde wijze redeneerende als bij de *cognitio perfecta*, dan heeft deze sanctitas ook niets te beteekenen; dan is zij nog zeer imperfecta, in plaats van perfecta. Deze onderstelling is echter zeer erroneus; immers ware dit zoo, dan zou de Christus hooger staan in heiligheid dan de Vader en de Heilige Geest; want Christus weerstond de verzoeking, de Vader en de Heilige Geest niet. Feitelijk wordt deze dwaling, althans ten deele, geleerd door de Hernhutters en de Ethischen. Door de Hernhutters, omdat Christus voor hen 't een en al is en de Vader op den achtergrond treedt. Door de Ethischen, omdat zij de godmenschenlijke natuur hooger stellen dan de goddelijke, omdat deze iets had, wat de goddelijke natuur miste; Christus staat bij hen hooger dan de Zoon. — Wij daarentegen zeggen, dat Adam door een *sanctitas infusa* te bezitten en niet eene *sanctitas acquisita*, juist de hoogste, de perfecta sanctitas bezat.

De Methodisten en Ethischen doen het ook voorkomen, alsof de sanctitas van Gods kinderen was eene *sanctitas acquisita* en niet eene *sanctitas infusa*. Neen, zeide de Kerk, onze sanctitas is *infusa*; onze heiligmaking is in Christus. Het is een geschenken, niet een verworven heiligheid. Alle *sanctitas acquisita* is onder het werkverbond en krijgt loon; alle *sanctitas infusa* is onder het genadeverbond en is een *beneficium foederis*, aan Gods kinderen geschenken. Krijgt dan een kind Gods terug, wat Adam verloor? — Ja en neen! — De Ethischen zeggen: door de wedergeboorte ontstaat iets hoogers dan Adam had en ten bewijze beroepen zij zich op I Cor. 15 : 44, 45, 46, 47. De innerlijke drijfkracht, die de Ethischen hiertoe brengt, is de drang van het Pantheïsme om een proces te krijgen, om van het mindere tot het meerdere te komen. De H. S. weet van dit »always more« niets af; zij leert vooreerst een perfecta creatio, daarna een defectus en eindelijk een *redintegratio hominis*. Komt men in de wedergeboorte, gelijk de Ethischen zeggen, tot een hooger staat, dan moet men ook den staat der vertheid in Adam verzwakken en hem een *sanctitas imperfecta* geven.

Van den anderen kant doen velen echter verkeerd, door niet te willen toegeven, dat er toch een groot verschil tusschen den toestand van Adam en dien der wedergeborenen bestaat. Adam had n.l. *mutabilitas*; de kinderen Gods hebben *immutabilitas*. De opstandingskracht van Christus is »de *immutabilitas*«; dit is niet de opstandingskracht van Lazarus; de opgewekte Lazarus kon weer sterren, de opgestane Christus niet meer;

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

gelijk zoo juist in het 49^e gezang staat uitgedrukt: »Hij leeft bij God, en sterft niet meer.«

Wanneer Adam en Eva eens niet gevallen waren, dan zouden zij daardoor niet allengs de *immutabilitas* verkregen hebben; dat is een onware voorstelling. Neen, de *immutabilitas* is een afzonderlijke genadegift Gods in het *foedus gratiae*. Was daarom de *sanctitas* van Adam *imperfecta*? Neen, want de *immutabilitas* is een *donum superadditum*, *supernaturale* en behoort niet tot het wezen van den mensch. Het heeft God behaagd den mensch mutabel te scheppen; maar dit doet niets te kort aan Adams *perfecta sanctitas*.

4. Waarom heet nu deze *rectitudo* »*originalis*«? Niet alleen in tegenstelling met de *rectitudo acquisita*, maar ook, omdat zij niet alleen geschenken was als een bijzondere gift aan Adam, maar in Adam aan 't geheele menschelijke geslacht; zoodat ieder, die nu geboren wordt, defect geboren wordt, d. w. z. zonder *rectitudo originalis*.

5. De Controversen met de Remonstranten.

Volgens hen is de mensch kleurloos geboren en verwerft hij zelf zijne heiligheid. God is dus voor hen niet meer de fontein aller goeden, maar de mensch zelf, die zijn heiligmaking verwerven zal door verdienste. Dit is de diepe zonde der Remonstranten, Pelagianen en Arminianen, waarin ook het valsche Piëtisme weer verloopt. Er is tweërlei blank; ik kan iets hebben, dat blank van natuur is, of iets, dat bezoedeld was en blank geschuurd is. Nu kennen de Remonstranten alleen het laatste; het blank der lelie kennen zij niet. — Wanneer wij een goed werk doen, staan wij daarvoor bij God in 't krijt; niet omgekeerd.

6. De Evolutie-theorie.

De Modernen beweren: in Adam was nog niets te zien van die *sanctitas* enz., maar zij lag potentiëel in hem verborgen, evenals de eik in den eikel. Wij hebben hiertegen twee afdoende bedenkingen.

a. Deze theorie leidt steeds verder tot het Darwinisme; de *sanctitas* en *justitia*, die in den rabbi van Nazareth te voorschijn trad, lag dan reeds potentiëel in paarden, apen, planten en in den stof.

b. Deze theorie heft de grenslijn op tusschen zonde en heiligheid. Zonde wordt dan alleen een gebrekkige ontwikkeling, eene onvolmaaktheid.

Andere voorstanders der evolutie-leer, die niets van de voorgaande willen weten, zeggen: er was wel een *sanctitas* in Adam, maar deze was slechts klein; een kind van God brengt 't nu veel verder; in Adam lagen slechts kiemen, die thans naar buiten treden. Vooral de Ethischen spreken zoo en maken van Adam een pasgeboren onschuldig kind. Hier is weder

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

verward de *sanctitas infusa* en *acquisita*. De kracht, om de zwaarste verzoeking te weerstaan, moest zich niet in Adam ontwikkelen, maar was in hem. Een eik in kiem zal slechts over jaren een storm kunnen verdragen; is dus bij Adam de *sanctitas* slechts in kiem geweest, dan heeft hij ook niet gezondigd, want hij had niet de macht gekregen om weerstand te bieden. Terwijl wij dus bestrijden, dat de *sanctitas* potentiëel was, moet aan de andere zijde erkend, dat er iets potentiëels in Adam was, n.l. het vermogen om te krijgen een *sanctitas acquisita* of *experimentalis*. En dit vermogen kreeg hij door zijn inzet in het werkverbond.

7. De Controverse met Rome.

Zij ging hierover, of de *rectitudo* van Adam behoorde tot zijne natuur of bijkwam bij zijne natuur; of zij was een donum *superadditum* of niet; of gelijk men toen zeide: *utrum rectitudo fuit naturalis an vero supernaturalis? utrum rectitudo fuit natura an vero gratia?* Rome zeide: »est *rectitudo gratia, supranaturalis*»; de Gereformeerden: »est *rectitudo natura, naturalis*».

Op dezen tweesprong gaan de Gereformeerden en de Roomschen uiteen. Was de *rectitudo* een *gratia supernaturalis* in het werkverbond (want daarin is de mensch geschapen), dan bestond de *rectitudo* juist in het verdienen, en wanneer dan later de *rectitudo* in Christus komt, gaat het voor de geloovigen ook weer naar verdienste en niet naar genade. Behoort voorts de *rectitudo* tot ons wezen, dan is het verlies dezer *rectitudo* een bederf onzer natuur; volgens de Roomsche opvatting daarentegen blijft onze natuur door het verlies der *rectitudo adjuncta* ongeschonden. Bij Rome is dus een ondiepe, Pelagiaansche opvatting der zonde.

Het Concilie van Trente, V^e sessie 1^o Canon, op voetspoor van het concilie van Orange 529 zeide, dat Adam als hoofd van het menschelijk geslacht verloren heeft den staat van gerechtigheid en heiligheid, waarin hij geschapen was, en den toorn Gods over zich heeft gehaald en tengevolge daarvan den dood en met den dood de gebondenheid onder de macht van Satan; en roer wat de ziel betreft is hij gevallen in een staat van vernedering.

In den 5^o Canon zegt het Concilie dat de begeerte »*ex peccato est et ad peccatum inclinat*».

Goussel, de bekende Roomsche dogmaticus zegt, deel II pag. 52, dat men onderscheiden moet tusschen een staat van *pura naturalia* en van *justitia originalis*.

Thomas van Aquino beantwoordt, Deel I quest. 95, de vraag: *utrum homo fuit creatus in gratia?* toestemmend, maar hij heeft daarbij deze zijne

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

onderscheiding, die later vergeten werd: *quod primus homo non creatus fuit in gratia, sed gratia ei data fuit antequam peccavisset.* Thomas redeneert altijd in *utramque partem*, wat velen later in de war brucht; zoo van Oosterzee in de *quaestie der Schrifteritiek*.

Toen God den mensch schiep, had Hij tweeërlei kunnen doen; hem kunnen scheppen òf neutraal òf met positieven inhoud. Neutraal noemen de Roomschen »*pura naturalia*»; en zij bedoelen daarmee, dat God den mensch had kunnen scheppen zóó, dat hij geen wijsheid, heiligheid en onsterfelijkheid bezat, maar alleen de vermogens had om deze te krijgen. Nu beweren de Roomschen, dat de mensch alzoo feitelijk geschapen is, in *puris naturalibus*, zoodat in Adam dadelijk de strijd der *passiones* ontstond. Zij zeggen daarom ook, dat de begeerte op zich zelf geen zonde is, alleen het toegeren aan de begeerte; (wanneer zij dit niet leerden, zouden zij God tot *actor peccati* maken; want volgens hen behoort het opkomen van de begeerte tot het wezen van den mensch.) Maar, zeggen zij dan, dit was voor den mensch al te gevaarlijk; in dezen staat kon de mensch maar even de *concupiscentia* bedwingen; en daarom heeft God aan dien mensch, nadat de schepping was afgehoopen en hij in *puris naturalibus* stond als *extragift*, buiten die schepping om, de *rectitudo* gegeven als een *frenum aureum* om de *concupiscentia* te breidelen. Volgens deze voorstelling zit de mensch dus in *puris naturalibus* op een paard; hij kan 't bedwingen, maar 't is honderd kansen tegen één, dat hij het houdt. Maar nu legt iemand dat paard een teugel in den bek, en daardoor kan hij het bedwingen. Valt de mensch dan toch, dan wordt alleen het *frenum* weggenomen, de *rectitudo*, en staat hij dus weer in *puris naturalibus*. Kenmerken van deze leer zijn dus:

1^o dat de begeerte geen zonde is.

2^o dat de *rectitudo* een *gratia supernaturalis* is.

3^o dat de innerlijke strijd der *passiones* niet als gevolg der zonde, maar als behoorende tot 's menschen wezen wordt aangezien.

Helaas wordt deze Roomsche theorie thans ook weder op Protestantisch terrein geleerd door de Neo-Kohlbruggianen. Zie Bula's »*Die Versöhnung*«.

Het is hen hierbij te doen om twee stellingen vol te houden 1^o dat hij Christus de begeerte was en geen zonde; 2^o dat bij de wedergeboorte 't wezen van den mensch onveranderd blijft. Neiging tot dezelfde dwaling vinden wij ook bij prof. Böhl. Reeds in vroegere dagen gingen de Haltemisten dien weg op. Dit alles hangt saam met de *quaestie* of de mensch in of naar Gods beeld geschapen is; want vertuult men in, dan stelt men hier den mensch in *puris naturalibus*, daar Christus en

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

zet dan den mensch in Christus in als een plantje in een bloempot, zonder dat de natuur des menschen iets verandert; dan is Adams val alleen een »vallen uit het beeld« waar hij bij de wedergeboorte weer in wordt gezet« alles zonder dat zijn natuur verandert.

Wat leert daarentegen onze Kerk?

a. Dat niet alleen 't toegeren aan, maar 't begeeren zelf zonde is blijkens het 10^e gebod; hetgeen Jezus zoo diep heeft opgerat, dat hij zelfs het aanzien eener vrouw om haar te begeeren voor overspel verklaarde.

b. Verder zeiden onze Vaders: 't geeft me niet of ik iemand op een kantoor zet en hem een huis geef, wanneer hij geen drijfkapitaal heeft om te handelen; volgens de Roomsche stelling zou de mensch dus uit zich zelf heiligheid en gerechtigheid moeten verkrijgen, God niet meer de fontein aller goeden zijn, maar elk mensch een fonteintje in zich zelf hebben. En dit is Pelagianisme. Daarom kan de mensch niet geschapen zijn in *puri naturalibus*.

c. De *imago Dei* is *concreata en increata in ipsa hominis creatione*, omdat er staat: laat ons menschen maken naar ons beeld; die beide cloeien ineem en staan niet naast elkaar.

Nu is er echter eene moeilijkheid. De heiligheid en gerechtigheid behooren niet tot de substantie van den mensch. De substantie van den mensch is door de zonde niet gelaedeerd; de zondaar heeft niet opgehouden mensch te zijn. Dit is door Flaccus Illyricus voorbijgezien, die, om het *concreata* te handhaven, van de gerechtigheid en heiligheid iets substantieels gemaakt heeft. Daarentegen leerden de Gereformeerden: niet de substantie maar de natuur des menschen is verdorven. De substantie was er op aangelegd om zoowel heilig als zondig te kunnen zijn; was *destinata in utramque partem*; *immutabilis in se* was de substantie toch *mutabilis in accidentibus*. Zij bezat een zedelijke qualiteit, die ten goede en ten kwade kon gaan.

De mensch is niet geschapen in *pura substantia*, maar met de *natura* er bij en deze *natura* is *perfecta*, want God kan niet een slechte natuur scheppen. Deze zelfde quaestie keert bij de *immortalitas* terug.

§ 11. De immortalitate.

De persoon des menschen is oorspronkelijk alzoo door God geschapen, dat de dood niet dan tengevolge van de zonde in hem sluipen en zijn bestaan verwoesten kon. Ware de eerste mensch niet gevallen, zoo zou hij, mits hij nooit viel, geen dood hebben gezien, maar eeuwig leven hebben genoten. Overmits nu niet de zonde, maar de gehoorzaamheid naar de natuur der menschen was, zoo moet gezegd, dat de mensch van nature den dood niet onderworpen was; waarbij intusschen uitdrukkelijk moet erkend, dat zijne natuur zoo geschapen was, dat hij sterren kon. Hij was dus onsterfelijk zoolang zijne natuur ongeschonden bleef; maar tegelijk sterfelijk in dien zin, dat hij door bederf van de natuur den dood in zich kon opnemen. De oplossing van deze schijnbare tegenstrijdigheid ligt hierin, dat hij niet als God een *propria immortalitas* bezat, maar eene *immortalitas dependens*. *Poterat mori et simul poterat non mori; immortalis sed mortabilis.* ¹⁾

1. Wij belijden, dat de dood een gevolg is der zonde. Zie Art. XIV van onze Confessie; vraag 6 en 11 van den Catechismus en Art. 1 van de Can. Dordr. Deze belijdenis is genomen uit de H. S.; vergel. Rom. 5 : 12, 21; 6 : 23; I Cor. 15 : 21, 56; Ez. 18 : 4; Gen. 2 : 17; 3 : 17, 19.

2. Tegen deze voorstelling komen de ketters op en beweren, dat de dood inherent was in de menschelijke natuur en beroepen zich daarbij op I Cor. 15 : 47 en 49. Paulus maakt hier een tegenstelling tusschen den *ἄνθρωπος*; *ψῆχος*; en *ἐπουρανιος*; en nu redeneert men aldus: het karakteristieke van het hemelsche is juist, dat het niet den dood onderworpen is; dus volgt uit de antithese, dat de aardsche mensch (Adam) wel sterfelijk was. — Maar waar Paulus in 't zelfde hoofdstuk, vers 56 zegt, dat door de zonde de dood kwam, is het absurd hem hier een ander gevoelen toe te schrijven. En voorts is eisch van een gezonde *exegese*, dat, wanneer men twee gevoelens van één persoon heeft, men als zijn opinie neemt, wat *expressis verbis* (Rom. 5 : 12) en niet wat *involuta* gezegd is (gelijk de tegenstanders beweren van I Cor. 15 : 47 en 49).

¹⁾ Het woord „*mortabilis*“ is niet klassiek, maar hier gebruikt om 't begrip goed te vatten.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Maar bovendien is de zin dezer woorden niet onduidelijk; de natuur van het hemelsche is metterdaad anders als die van het aardsche; al 't aardsche *οἰσῖ*; het hemelsche *μένει*; al 't aardsche is *mutabilis*, 't *ἐπουρανίου*; *immutabilis*. Dat is de tegenstelling.

Voorts beroepen zij zich op I Cor. 6 : 13. Adam, zoo zeggen zij, had een bnik om te eten. In den hemel zullen echter de *zoιλία* vernietigd worden; bij 't eeuwige leren hooren zij alzoo niet; dus was Adam sterfelijk; bij gebrek aan eten zou hij gestorven zijn.

Hierop dient geantwoord, dat de aardsche toestand is een mutabele, de hemelsche een immutabele; in den aardschen toestand is dus stofwisseling, in den hemelsche niet. Het gebruiken van spijs, het hebben van *zoιλία* behoort tot 't mutabele. En wat het zeggen betreft, dat Adam als hij niet gegeten had, gestorven zou zijn, dit is even waar als dat de gezaligden op zouden houden zalig te zijn, wanneer de Heere hun hun staat onttrok; *cessante causa cessat effectus*. Bovendien zou het niet gebruiken van spijs in het Paradijs onwil of verzuim en dus zonde geweest zijn, en bijgevolg den dood verdiend hebben.

Ten derde wijst men op Luc. 20 : 34, 35, 36, waar Christus zegt, dat er in den hemel geen huwelijken zullen plaats vinden. Men zegt dan: in de eeuwigheid is er geen procreatie; tot Adam werd gezegd: *vermenigvuldig u!*; dus was Adam niet onsterfelijk. Maar men vergeet weder, het verschil tusschen den hemel en de aarde; hier is het een worden; daar is het een zijn; dus is dáár geen procreatie noodig.

Op de bedenking, dat men niet van de aarde naar den hemel kan komen dan door te sterven, dient geantwoord, dat de feiten dit weerspreken; verg. Elia's en Henoch's hemelvaart.

Ten vierde beroept men zich op den boom des levens; men zegt: als die er niet gestaan had, ware Adam gestorven; dit is waar; maar neemt men God weg, dan zijn ook de Engelen dood. Een Paradijs zonder een boom des levens is niet mogelijk.

3. Thans zullen wij de zaak zelf bespreken.

Wanneer ik een vogel heb, die vliegt, kan hij dan vallen? Neen, zooals hij daar is niet. Maar schiet ik hem zijn vlergels lam, dan moet hij vallen. Bij den vogel is dus mogelijkheid van te vallen; eene mogelijkheid, indien n.l. iets intreedt van buiten af. Het vallen zelf is dus geheel afgescheiden van de natuur des vogels, terwijl de mogelijkheid alleen mogelijk is, wanneer er van buiten af op hem gewerkt wordt. Zoo ook met Adam in 't Paradijs. Hij dreef op de vlergelen des levens en zoolang die opgehouden blieren, ontbrak zelfs de *possibilitas* van te sterven.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Maar zoodra er van buiten af een schot op hem gedaan werd kwam niet alleen de *possibilitas*, maar ook de *necessitas* van te callen. Adam was dus *immortalis* en toch *mortalis*. Die toestand wordt geleerd door heel het wezen der Openbaring; de dood is in de Schrift een negatief, onrein, zondig begrip en daaruit volgt, dat God den mensch niet zoo kan geschapen hebben, dat de dood inhaerent was in zijn natuur; want dan was God de *auctor peccati*.

4. Toch had de mensch in het Paradijs niet het eeuwige leven. En hier moeten wij terugkomen op de onderscheiding van *infusum* en *acquisitum*. Het eeuwige leven was in Adam niet *infusa*, maar het was hem toegezegd als loon op het volbrengen van Gods wet; en als hij het verworven had zou het dus *acquisita* geweest zijn; terwijl voor een kind van God 't leven *infusa* is. Verder is er verschil tusschen de *acquisitie* der *sanctitas* en die van het eeuwige leven. De *acquisitie* van de *sanctitas* komt van de *sanctitas* zelf; de *acquisitie* van het leven was *middellijk*, en hoorde bij het Paradijs. De zondaar kan geen *acquisitie* van het leven krijgen door goede werken. Daarom moeten wij ook onderscheid maken tusschen de *immortaliteit*, die God bezit en die de mensch bezit. De *immortalitas* van den mensch is *dependens*; die van God is *oorspronkelijk*.

Wij moeten hierbij wel het verschil maken tusschen sterven en vernietigd worden. Dat de ziel onsterfelijk is, is volgens Gods Woord niet waar. Sterven is in de H. S. altijd: het losmaken van een band, waardoor twee dingen vereenigd worden. Het lichaam sterft, als de band tusschen ziel en lichaam weggaat. De ziel sterft, als de band tusschen God en de ziel weggaat. Daarom is in de hel iemand eeuwig dood (natuurlijk niet vernietigd.) Daarom heeft ieder kind van God een levende ziel, die gestorven is geweest.

De leer van de conditioneerle onsterfelijkheid, (als zouden de ongeloovigen vernietigd worden) die vele orthodoxen in Engeland (de leer der *annihilation*) en ook enkele predikers hier te lande drijven, moet dus bestreden, gelijk reeds geschiedde op de Synode te Dordrecht.

§ 12. Het dominium van den mensch.

Onuitwischbare trek uit Gods beeld is ten slotte de heerschappij, die aan den mensch over alle creatuur is geschonken. Deze heerschappij is trek in dit beeld van de heerschappij en Souvereiniteit Gods. Evenals de rectitudo of infusa of acquisita is, zoo is het ook met deze heerschappij. Beide malen is zij geen condominium maar dominium bij de gratie Gods. Als dominium bij de gratie Gods is zij thans acquisita; door langzame toeneming zich allengs verwerkelijkend; maar zij zal in de toekomst infusa zijn, dat is, onmiddellijk werkend. Dit laatste nu was zij ook in 't Paradijs. Na den zondeval ging echter deze infusa majestas te loor om slechts in den dierentemmer en bioloog een bleek schaduw van haar heerlijk wezen achter te laten; ging toen onder in het dominium acquisitum; werd in de wonderen van Daniël en den Christus nogmaals geprofeteerd, en zal nogmaals, maar dan als onverliesbaar goed, schitteren, wanneer de kinderen Gods hier namaals met Christus over alle creaturen zullen regceeren.

1. *De lori classici zijn: Gen. 1 : 26, 28; 2 : 19, 20; 9 : 2 en 3; Ps. 8 : 7, 9.*

2. *Wij staan hierin tegenover de Socinianen en sommige ultra-gereformeerden. De Socinianen erkennen, dat het dominium behoort tot het »beeld Gods« maar maken er uitsluitend het beeld Gods van. Enkele Gereformeerden hebben beweerd, dat het dominium niet tot de imago Dei behoort. Bij de Socinianen hangt dit saam met hun Christologie. Zij leeren: Christus was mensch; maar hij heeft een ambt gekregen, en in dat ambt is hem de divinitas geschonken; daarom wordt hij »God« genaamd, gelijk andere ambtsdragers in Israël. De Godheid van Christus lag dus uitsluitend in het dominium, dat God hem geschonken had. De dwalende Gereformeerden zeggen, dat het dominium is een werking van het beeld Gods, niet iets van 't beeld zelf. De Socinianen beroepen zich op Gen. 1 : 26 en zeggen: »ziel gij wel, de nadere omschrijving en verklaring van het beeld is niets dan het dominium.« De goede eregeest zegt echter: De Heere maakt hier een nieuw soort wezens en bepaalt nu de verhouding waarin dit soort wezens komt te staan tot de vroeger*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

geschapene. De dolende Gereformeerden beroepen zich hierop, dat God den mensch eerst geschapen heeft en daarna pas tot hem zeide: »Hebt heerschappij!« Dus is Adam, zeggen zij, geschapen zonder het dominium; en hij kreeg de heerschappij eerst, nadat de schepping naar Gods beeld afgehoopen was.

Hierteenover stellen de Gereformeerden:

a. dat, roordat de mensch geschapen werd het in de ordinantie Gods lag, dat hij 't dominium zou krijgen.

b. dat bij de schepping *concreata est vis in homine, qua hoc dominium exerceretur.*

c. dat *post creationem* de mensch tot heer over de schepping is ge-proclameerd.

3. Wanneer de mensch het dominium zou uitoefenen, dan moest hij daartoe vooraf bestemd zijn en het vermogen ontvaangen hebben om dit te doen. Daarom moet de vis *infusa* niet over het hoofd gezien worden. Een proclamatie zou niets geholpen hebben, ware er geen bestemming van te voren aanwezig geweest. Nu nog zijn er enkele sporen van deze vis *infusa* over bij den dierentemmer, die rechtstreeks macht uitoefent op een leeuw; in den patrijshond, die door zijn oogen een patrijs belet op te vliegen; en vooral in den bioloog.

Dat met dit dominium niet slechts bedoeld is een macht of heerschappij over de dieren blijkt uit Ps. 8 : 7 en 9; Hebr. 2 : 8; I Cor. 15 : 27. Dit vattende, hebben wij ook de juiste verhouding aangegeven tot de natuurwetenschappen. Nadat te loor was gegaan de vis *infusa*, heeft God ons den weg aangewezen *ad acquirendum dominium in creaturam*. Wanneer wij dus zien een al grooter wordende macht over de natuur, dan moet ons dit niet verwonderen. Vandaar dat, als wij menschen ontmoeten, die een bliksemafleider afkeuren, wij moeten antwoorden: de bliksem is een *res creata*; door de vis *infusa* kon de mensch vroeger den bliksem beheerschen; er is dus niets ongrooierloofs in, dit dominium door moeite en inspanning terug te krijgen. Vandaar dat Christus door zijn menschelijke natuur, en niet door zijn goddelijke de brooden vermeerderd, de visschen in 't net doet komen, de ziekten geneest.

4. Maar evenmin als de *cognitio acquisita* ooit kan leiden tot *cognitio perfecta*, zoo min leiden alle pogingen om de natuur te beheerschen tot het dominium, dat den mensch toekomt. Dit wordt alleen verkregen door een genadegift Gods Matth. 25 : 34; II Tim. 2 : 12; Jes. 11 : 6 toonen, dat de verlost en den dag der opstanding met Christus zullen heerschen over al het geschapene.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Wat is nu het verschil tusschen het echte dominium en het dominium acquisitum?

a. Bij het eerste blijft de majesteit van den mensch ongeschonden. Bij het tweede verliest de mensch zijne majesteit. De studie der natuur naturaliseert den mensch, in plaats van de natuur te humaniseeren, zoodat feitelijk de natuur dominium uitoefent over den mensch. In den fabrieksarbeider is, vergeleken bij den wever, iets menschelijks ondergegaan.

b. Al deze trekken van het dominium worden verkregen door inspanning. Dit nu is niet eens konings wijze. De uitvinding van telegraphie, telephonie enz. maakt, dat tegenwoordig de zenuwachtigheid zoo groot is; 't is alsof de mensch al meer en meer wordt opgelost en opgenomen in den wereldstroom.

5. Het Vegetarianisme.

De Roomsche Kerk heeft beweerd, dat het tot de *imago Dei* behoort, dat de mensch geen vleesch eet (De Vegetariërs doen het dan ook in 't geheel niet; Rome rond het verkieslijker het slechts ééns per week te laten, en dan visschenvleesch te eten). Om dit waar te maken, beriep Rome zich op den toestand in het Paradijs (Gen. 1 : 29) en op Rom. 8 : 22, waar zij onder »het gansche scheepsel, dat zucht«, verstaat, de beesten, die gillen, als zij ter slachtbank gevoerd worden.

De Gereformeerden hebben dit altijd weersproken, en hebben met zeer veel moeite verdedigd, dat ook zonder den zonderval vleesch zou gegeten zijn. Prof. Kuyper gaat hierin met de Gereformeerden niet mee; de Roomschen hadden een betere maar geen goede eregese van Gen. 1 : 29. Toch zijn beide stellingen niet wel houdbaar.

Rome's eregese is mistukt door haar eigen praktijk. Immers meent gij, o Rome, dat Gen. 1 : 29 den toestand vóór de zonde aanduidt en wilt ge dien terug, laat ons dan niet alleen den zalm en verdere visch maar onthoud u van alle vleesch. Maar meer, onthoud u dan ook van sla, spinazie enz., want dan moogt gij niets eten dan boomvruchten en zaadzaaiend kruid.

Maar evenmin mag den Geref. toegegeven, dat 't eten van vleesch reeds vóór den val was geoorloofd; omdat:

a. de dood vooral in de schepping ingekomen is door de zonde; en ook het lijden der natuur door de zonde kwam; de aarde is vervloekt om der zonde wil; zij brengt distelen en doornen voort eerst na des menschen val. Ook de verwildering van den aard der dieren, wordt niet als oorspronkelijk geteekend in Gods Woord. De onderlinge verslinding

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

kwam dus in 't Paradijs niet voor. Hieruit moet geconcludeerd, dat het slachten niet voorkwam vóór den zondeval.

b. niet mag ontkend worden, dat in Gen. 1 : 29 wel degelijk sprake is van de toewijzing der levensmiddeelen. Toen Eva tegen de slang sprak, van hetgeen God haar gegeven had om te eten, noemde zij wel de boomvruchten, maar niet het vleesch der dieren. Bovendien is in Gen. 1 : 29 de onderscheiding zoo fijn, dat zelfs afzonderlijk het eten voor den mensch en voor het dier aangewezen wordt. Bij zulk een minitiense bepaling had niet gemist kunnen worden het verlof om ook vleesch te eten.

c. De bepaling van het eten van dieren vinden wij eigl. eerst na den zondvloed gegeven. Terwijl het eerste slachten van een dier niet geschiedt door den mensch, maar door God, die dat symbolisch doet, om met het vel van het offerdier des menschen naaktheid te bedekken.

Wij mogen dus niet met Rome en met de Vegetariërs mee gaan en ophouden vleesch te eten, omdat wij leven na den val, in den toestand van den zondnar en niet in Adams staat noch in dien der gezaligden hierboven. Wij hebben nog een zwak lichaam, en niet een verheerlijkt; daarom eten wij wat voor dit verzwakte lichaam van God verordend en gegeven is n.l. vleesch.

§ 13. Over den staat van Adam vóór den val.

In dien onzondigen toestand was de mensch bestemd om God te vereeren en te dienen, overeenkomstig die door God daarvoor ingestelde orde, die men gewoon is 't »verbond der werken« te noemen, ten einde Gode zijne vere toekwame, het Paradijs bewaard bleve en de mensch uit zijn voorloopigen en aan verandering onderhevigen toestand, overginge in den toestand der duurzaamheid en onveranderbare gelukzaligheid, die in het leven der hemelsche heerlijkheid hem voorgespiegeld werd.

Wij zullen de toelichting dezer paragraaf van achteren af beginnen en bespreken daartoe ten eerste de tegenstelling tusschen Paradijs en Hemel.

Wanneer het Paradijs reeds de hemel geweest was, dan zou bij Adams schepping het proces reeds afgeloopen geweest zijn; er moet dus een verschil zijn, en dat dit verschil er is leert het Scheppingsverhaal. Eerst schiep God den hemel, de sfeer der eeuwige harmonie; daarna de aarde. Op deze aarde wordt een hof geplant, die een hooger en staat van gelukzaligheid vertegenwoordigt, dan daarbuiten op aarde gevonden wordt. Zoo krijgen wij dus drie trappen:

- a. *de aarde.*
- b. *het paradijs.*
- c. *de hemel.*

Van het paradijs wordt viermaal in de II. S. gesproken:

1^e *Hooglied 4 : 13 waar het woord dient om iets gelukkigs aan te duiden en dus als een beeld gebruikt wordt.*

2^e *Lucas 23 : 43: »Gij zult heden met mij in 't paradijs zijn«, wat aantoon, dat Christus na zijn sterren en vóór zijne opstanding niet in den hemel is geweest, maar in het paradijs, een staat van minder geluk. De toestand van het paradijs is dus niet gelijk aan dien van den hemel, anders had Christus' hemelvaart later geen beteekenis. Hiervan blijkt, dat de Schrift wel het paradijs schildert als een hooger en toestand dan op aarde, maar niet gelijk aan dien in den hemel.*

3^e *II Cor. 12 : 4 waar sprake is van verschillende hemelen en Paulus een dezer hemelen het paradijs noemt; wat dus op een verschil in heerlijkheid doelt.*

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

4^e Openb. 2 : 7: onder den boom des levens, waarvan hier sprake is, verstaan bijna alle exegeten Christus. Daaruit blijkt, dat παραδείσο; ook hier niet in localen zin maar in qualitatieve beteekenis moet genomen worden.

Juist door dit feit, dat Adam en Eva nog tot een hoogerem toestand van gelukzaligheid komen konden, was er een proces, een geschiedenis, mogelijk.

2. Aan dezen uitwendigen toestand, beantwoordde de toestand van binnen. Er was een absentie van alle positief kwaad en een aanwezigheid van het goede, voorzoverre, om zoo te zeggen, de rang des menschen ging. Maar terwijl zij nu alzoo met het paradijs in hun hart leefden, was er tweëerlei mogelijkheid; zij konden terugvallen, de aarde in hun hart krijgen en aardsch worden; of ook zij konden tot den hoogsten staat klimmen, den hemel in hun hart krijgen en hemelsch worden. Er is dus ook wat den inwendigen toestand betreft een proces quod ad qualitatem, niet quod ad speciem.

3. Wij moeten ons niet denken, dat wanneer de mensch niet gevallen was hij, door één keer de verleiding af te wijzen, plotseling den onveranderlijken gelukstaat zou bekomen hebben; dat het proces dan in één oogenblik zou afgeloopen zijn. Dit is in strijd met het levensbeginsel van den mensch. De mensch was bestemd voor alle kringen. Was dit proces dus ongestoord, zonder de tusschen intredende zonde doorgegaan, dan was voor den mensch de taak geboren om zijn menschelijk bestaan te realiseeren in zijn verhouding tot de delfstoffen, planten, dieren enz. tot de geheele natuur; maar ook tot God, tot den duivel en tot de engelen. Even goed als de mensch in zijn zondigen staat zulks doet, had ook Adam de kracht van zijn innerlijk wezen naar buiten moeten laten komen. En dit was dus niet een schimmenleven, maar een zeer reëel leven geweest, waarin de mensch zijn stempel van heiligheid en gerechtigheid had moeten drukken op alle relatiën, waarin hij stond. De relatie tot de dieren, planten en delfstoffen was nu bepaald; maar ook tegenover Satan moest zij bepaald worden; daarom wordt de mensch in verbinding gebracht met Satan, opdat hij zijn dominium over hem zou laten gelden. Want ook over Satan en de engelen had de mensch heerschappij gekregen; want hij was heer van al 't geschapene.

4. De mensch, in het proces levende, was groepen om God te eeren en te dienen — cultus et obedientia. — De eer, de aanbidding kwam niet eerst na den zondval, maar was ook in het paradijs en hangt saam met den Sabbat. Ook onze Catechismus spreekt daarom niet alleen van een »dienen», maar ook van een »loven en prijzen.« Er is onderscheid

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

tusschen eeren en dienen. Dit zien wij duidelijk bij een kind; een vader weet zeer goed onderscheid te maken tusschen de dagelijksche gehoorzaamheid van het kind en een blik van bijzondere hartelijkheid en vereering op een verjaardag. Eeren, loven, prijzen, de cultus i. e. w. is niet het mindere maar het hoogere, het is een afgescheiden terrein, dat hooger staat dan het gehoorzamen. In het paradijs moet dus ook een eerste plaats aan den cultus worden toegekend. Het leven in den hemel wordt altoos meer beschreven als een loven en prijzen, een danken en juichen dan als een dienen. Het leven in den hemel is een leven op de toppen der bergen. In onzen tegenwoordigen gezonken toestand kunnen wij daarom zoo moeilijk een woord van lof witen. Daarvoor moeten wij eerst hooger gestemd worden. Wanneer echter 't lichaam der zonde weg zal zijn, dan zullen wij bekleed worden met 't gewaad des lofs en zal voor deze hoogere levenswijzing weer plaats zijn.

In het paradijs hebben wij dus beide: het eeren en het dienen. Natuurlijk sluit het »eeren« het dienen reeds in zich; en beide moeten gegrond zijn in het »Hem van harte liefhebben«, gelijk onze Catechismus terecht zegt.

5. In dat eeren en dienen mocht niets komen van een eigenwilligen godsdienst, of, gelijk de Apostel zegt in Col. 2:23. van een ἑκλογιστεία. Alle »dienen van God« moet gaan naar Gods gebod en niet naar eigen inbeelding. Dat dit juist de fout van het paganisme en van Rome is, behoeft wel niet nader aangeleend. Maar ook 't Pietisme huldigt een eigenwilligen godsdienst, en hierover iets meer. De Pietisten willen altijd God dienen, vragen altijd: wat zullen wij nu eens doen voor den Heer? Maar in plaats van te vragen: Wat eischt Gods Woord? gaan zij alles zelf verzinnen en zoo komt, het dat zij voor zending enz. ijveren en slordig heenwippen over de eenvoudige dingen van 't huishouden, die God den mensch voorgeschreven heeft.

Wat is nu de diepe zonde van de ἑκλογιστεία? Wanneer een buurman iets aan mij geven wil, dan is alles, wat mij van hem ten goede komt, »korban« voor mij; ik heb geen recht er iets over te zeggen; wat zoo iemand geven wil, hangt van hem alleen af. Stelt de mensch zich nu naast God als eerenknie, zoodat hij sui juris is, dan kan hij zeggen: »Heere ik geef u mijn kind, door het op de armen van den Moloch te laten verbranden«; dan is ook de ἑκλογιστεία, onder welken vorm genomen op haar plaats.

6. God heeft daarom den mensch gebonden aan het »Verbond der werken«. Waarom was de verbondscorm noodig? God heeft in Adam

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

ingeschapen de kennis van zijn wet. Kende Adam dan de tien geboden? Ja en neen! Adam kon de tien geboden niet opzeggen; maar hij had ze in zijn hart geschreven d. w. z. de zedelijke strekking tot in de details wist hij volkomen. De wet Gods is een uitdrukking van de zedelijke wereldorde, die door God geschapen is en niet een opsomming van eenige ordinantiën. God heeft den mensch ingezet in die wereld en hem voor die zedelijke wereldorde een censorium in de ziel gegeven; daarom zeggen de profeten: »Hij zat de wet in uw hart schrijven«, want dat censorium is de wet.

Adam kende het goede en niet het kwade. God de Heere kende het goede en het kwade; de gerechtigheid en heiligheid thetisch; de ongerechtigheid antithetisch. De mensch kende alleen thetisch het goede; de antithese kende hij vóór den val niet; de antithese kon hij alleen door empirie leeren kennen, door buiten de zedelijke wereldorde te gaan staan. God de Heere kende het licht, maar ook de antithese de duisternis; Adam kende alleen het licht, en wilde hij de duisternis kennen leeren, dan moest hij zich zelf van het licht berooven. Maar daarom kende de mensch de zonde nog niet zooals God haar kent. De mensch heeft dus na den val, dit moet toegestemd, dit ééne punt meer gemeen met God dan Adam vóór den val n.l. de kennis der zonde; hoewel daarom niet over het hoofd mag gezien de diepe kloof, die er ligt tusschen Gods kennis der zonde en 's menschen kennis.

Tot dusverre was Adam gelijk 't embryo in moeders schoot; evenals nu een kind door afsnijding van de navelstreng een eigen leven krijgt, opdat de lichamelijke band tusschen moeder en kind plaats make voor een geestelijken band; zoo ook met Adam. Adam had eerst niets dan een vita infusa; hij leefde één leven met God. En nu komt de verbondsvorm, waarin God den onmiddellijken band doorsnijdt, aan Adam een persoonlijk leven geeft en aldus zelfstandigheid tegenover zich verleent, opdat hij nu zou kunnen kiezen vóór of tegen God.

Wanneer een vader een zoon heeft, die in den handel gaan zal, laat hij hem eerst op een ander kantoor werken; maar als hij klaar is, neemt hij hem als compagnon in zijn eigen zaak op. En eerst van dat oogenblik af begint de zoon verantwoordelijk te staan; maar tevens kan er ook uit hem komen, wat er in hem zit; kan hij zijn karakter, zijn vaardigheid enz. ontwikkelen. Welnu, zoo ook deed God met Adam. Vandaar ook het proefgebod. Men heeft wel eens gevraagd: waarom moest dit proefgebod zoo klein zijn en door 't eten van een appel de wereld vullen? Maar zoo moeten wij het niet beschouwen. Wij moeten

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

de geheele wereldorde als één organisch geheel opvatten; en dan is de vraag alleen of men die wereldorde eert of tegenstaat. Dan begrijpen wij ook Jac. 2 : 10. Door maar één schilvertje van een porceleinen schaal af te stooten, is de geheele schaal geschonden en waardeloos. Zoo ook hier; de zedelijke wereldorde is geen complex van wetten, maar één geheel; wie er één scheurtje in maakt, verbreekt haar geheel.

Hoe kleiner nu het gebod was, hoe hooger de mensch moest staan om 't op te volgen; want des te sterker was ook de inspanning voor hem, die 't moest bewaren. En daarom moest het juist zoo klein zijn, omdat in iets, wat haast geen zonde scheen, de mensch toonen moest of hij vóór of tegen God koos.

7. De mensch moest volgens Gen. 2 : 15 het paradijs bebouwen en bewaren. Onder bebouwen moeten wij niet verstaan ploegen, spitten enz. maar 't indringen van den menschelijken geest in de natuur om hem heen.

Het bewaren van het paradijs was 't volgende; in den hemel was de zonde onder de engelenwereld uitgebroken en de gevallen engelen waren gestort in de buitenste duisternis. De Satan wilde wel in den hemel terugdringen, maar kon niet meer. Maar nu had de hemel een voorportaal; op aarde was het paradijs geplaatst als een afschaduwing van de hemelsche gelukzaligheid. En nu was het streven van Satan om in dat paradijs binnen te dringen. Daartegen moest gewaakt worden. Daarom werd de mensch door God toegerust met een volkomene wapenrusting en hem opgedragen Satan af te wachten en zijn inbraak in het paradijs te beletten. Deed hij dit, dan bleef hij in 't paradijs; maar deed hij dit niet, dan zou Satan in het paradijs komen en hij zelf er uitgaan.

§ 14. De foedere operum.

Het werkverbond zullen wij niet afzonderlijk behandelen omdat veel hiervan gegeven is in »Uit het Woord.« Alleen nog een en ander over de nomenclatuur.

Over het algemeen verwacht men te veel Testamentum vetus en Werkverbond, wat er niets mee te maken heeft, gelijk de volgende indeeling toonen zal. Er is:

I. Foedus operum of foedus Naturale.

Dit bestond van de schepping van Adam tot den zonderval, daar is het geterminceerd, maar de waarheid ervan blijft.

II. Foedus gratiae of foedus Supernaturale.

Dit trad onmiddellijk in na den zonderval en loopt dus van Gen. 3 : 15—Openb. 22 : 21.

Dit genadeverbond wordt verdeeld in twee gedeeltingen :

a. Foedus in umbris of umbratile.

b. Foedus in Christo of expletum.

Nu heet het foedus gratiae in umbris het Vetus Testamentum ; het foedus gratiae expletum het Novum Testamentum.

Elk van deze gedeeltingen, heeft weer onderdeelen :

Het Foedus umbratile wordt in drieën gedeeld :

1^e *het universeel karakter (van Adam tot Abraham).*

2^e *het particulier karakter (van Abraham tot Mozes).*

3^e *het nationaal karakter (van Mozes tot Christus).*

Dit nationale heeft aan zich het schema van 't werkverbond ; en van daar de verwarring van O. T. en foedus operum.

Dit foedus umbratile wordt Hebr. 8 : 13 παλαιόθενον genoemd, d. i. geantiqueerd en afgedaan met de verschijning van Christus. Rome, en dat is haar groote fout, heeft dit over 't hoofd gezien en het ook nu Christus' komst willen volhouden.

Het Foedus in Christo expletum wordt ingedeeld in tweeën :

1^e *het foedus victoribus destinatum.*

2^e *het foedus victoribus destinatum.*

Het eerste voor Gods volk, zoolang het hier op aarde leeft.

Het tweede voor hen, die reeds in den hemel zijn.

College-dictaat van onderscheidene studenten (Dogmatiek).

Deze voorstelling is door de Gereformeerde Kerk steeds gegeven, maar niet algemeen aangenomen en vooral door de Supranaturalisten steeds hevig bestreden.

De afwijkende opinie is deze:

1^e In het Paradijs is geen werkverbond geweest.

2^e Het genaderverbond is met Abraham begonnen.

3^e Het werkverbond is eerst met Israël op Horeb gesloten.

Deze voorstelling is die der Roomsche Kerk en door haar met zoo veel kracht doorgedreven, dat zij gedeeltelijk nog bij Luther en Calvijn te vinden is. Eerst van Trelecius c. s. af dateert de zuivere leer van het Verbond.

Waarom hebben nu de Gereformeerden steeds met zoo veel nadruk en het foedus gratiae en het foedus operum tot het Paradijs teruggeleid? omdat er maar één naam onder den hemel gegeven is om zalig te worden; dat er maar één weg ter behoudenis is voor allen onder Oud en Nieuw verbond, ja reeds in het Paradijs. Rome had deze eenheid verbrokeeld, had een anderen weg ter zaligheid aangewezen voor den clerus en een andere voor de leeken. En daar zijn de Gereformeerden tegen opgekomen; zij leerden dat allen langs één weg zalig worden; dat de Kerk van Christus niet begint met den Pinksterdag, maar reeds begonnen is in het paradijs.