

L O C U S
DE
C R E A T I O N E.

TWEEDE BEWERKING (1899/1900).

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

A. Kuiper.

Exemplaar N^o. 195 afgegeven aan den Heer

Prof. B. B. Warfield

L O C U S

DE

CREATIONE.

TWEEDE BEWERKING (1899, 1900).

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

Exemplaar N^o. _____ afgegeven aan den Heer

LOCUS DE CREATIONE.

§ 1. De vraag, die door den locus de Creatione aan de orde wordt gesteld, komt op van twee zijden: theologice door het onderzoek naar het opus Dei, anthropologic door het onderzoek naar het ontstaan der dingen. Theologic staan we met deze vraag uitsluitend op het terrein der Schrift. Het is uit die Schrift, dat we onze belijdenis van het eeuwige Wezen, van Zijn *ἀρεται* en *ἐνεργεια*, en dus ook van Zijn *ἔργον* putten. Anthropologic daarentegen hebben we met tweeeërlei te doen: 1^o. met hetgeen de H. S. ons omtrent de werken Gods en zoo ook omtrent het werk der Schepping openbaart, maar ook 2^o. met den logischen drang, die uit het oorzakelijk verband der dingen tot de vraag naar haar oorsprong opklint; en evenzoo met de gegevens in natuur en historie voorhanden, die bij het beantwoorden van die vraag licht kunnen verschaffen. In zooverre nu de theologie als zoodanig de H. S. tot principium unicum heeft, mag het antwoord op de vraag die hiermee aan de orde komt positief alleen aan de H. S. worden ontleend; maar overmits de theologie niet alleen de roeping heeft om thetisch haar resultaten uit de Schrift op te maken, doch evenzoo geroepen is dit thetisch resultaat met de van elders verkregen resultaten toe te lichten en in verband te zetten, alsmede om het tegenover afwijkende of anti-thetische conclusiën te verdedigen, behooren ook die andere voorstellingen hier ter sprake te komen en getoetst te worden. De te volgen orde van behandeling zal daarom deze zijn, dat we eerst het leerstuk der Schepping in aansluiting aan den locus de Deo thetisch uit de H. S. ontwikkelen, en dat daarna de conclusiën of hypothesen, waartoe men ten dezen buiten de Schrift om gekomen is, uiteengezet en ter toetse gebracht worden.

I. Deze paragraaf dient als inleiding om het standpunt aan te geven van waaruit de quaestie moet worden gezien. Dat standpunt kan tweeeërlei zijn:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

theologisch en anthropologisch. De zaak kan van God of van den mensch uit bezien. Men kan vragen: Wie is God? Wat zijn de deugden en krachten Gods? Hoedanig is het werk Gods dat daaruit voortvloeit? En welke plaats heeft in die werken de Schepping? Maar men kan ook van den mensch uitgaan, als logisch wezen, dat nadenkt over het verband van oorzaak en gevolg en zoo komt tot de vraag: Hoe zijn de dingen ontstaan?

De vraag naar het ontstaan der dingen is in den laatsten tijd gelukkig weer met klem op de menschen komen aandringen. Een halve eeuw geleden werd er om die vraag gelachen. Men wist er immers toch niets van. Die beschouwing hield verband met de critische school, welke zich met opzet van 't verleden afkeerde. 't Was een geest uit de Fransche Revolutie, nihilistisch in 't hart, die zelf een nieuwen kosmos zocht te scheppen, zich niet interesseerde voor de vraag naar 't ontstaan der wereld, maar veelmeer zich uitstreckte naar de toekomst. In theologische werken van '40 tot '80 wordt deze vraag naar den oorsprong der dingen dan ook zoo goed als niet behandeld. De liefde voor die vraag kwam eerst toen weer op, toen men meende een hypothese te hebben gevonden, waardoor men die vraag kon beantwoorden in een tegen de Heilige Schrift indruisenden zin. Zoolang men zelf die nieuwe hypothese nog niet had, gevoelde men zich zwak tegenover de Schrift. En men zag wel in, dat juist door dat geloof aan een Schepping het geloof aan God onder de menschen stand bleef houden. Maar sinds die nieuwe hypothese was men niet verlegen meer.

Nu is uit den aard der zaak voor de vraag naar het ontstaan der dingen slechts tweeërlei soort van kennis mogelijk, n.l.: uit de Openbaring of uit de rede (waaronder we dan natuur-onderzoek, experiment enz. subsumeeren). Er moet zijn een Openbaring, die het antwoord op die vraag *geeft*, of een rede, die het *zoekt*.

Op zichzelf reeds is echter de Openbaring voor de beantwoording dezer vraag het meest aangewezen, omdat de menschelijke rede niet terug kan gaan tot vóór de Schepping. De Schepping der wereld is een praehumaan verschijnsel, waarbij de experientie en de heugenis ons ten eenenmale begeeft. Alle waarneming van het feit ontbreekt hier. De rede kan hoogstens trachten uit de bestaande verschijnselen tot het voorafgaande te concludeeren. De Openbaring heeft dus op zichzelf reeds dit voor, dat ze ons kan geschonken zijn door een die er wel bij is geweest. Is er geen Openbaring, dan kan de rede ons niets meer geven dan louter hypothese.

In de tweede plaats pleit voor het teruggaan op de Openbaring, dat de vraag naar het ontstaan der dingen voor het geheele religieuze leven van zoo overwegend belang is, dat de religie in de lucht hangt zoolang op die vraag

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geen antwoord is gegeven. Moest dus dat antwoord uit de rede komen, dan zou de menschheid eerst duizenden jaren hebben moeten leven, eer ze zoover was, dat ze een antwoord op die vraag kon geven. Ze heeft dan 6000 jaren in onwetendheid geleefd en eerst in 1850 met Darwin een antwoord gekregen. Op het Evolutiestandpunt spreekt dit zelfs nog sterker, aangezien de mannen der Evolutie leeren, dat het menschelijk geslacht reeds tienduizenden van jaren heeft bestaan. Dus dan is de menschheid op dit punt nog duizenden jaren langer in onzekerheid geweest.

Raadplegen we daarentegen de historie, dan zien we, dat de behoefte om een antwoord te hebben op die vraag naar het ontstaan der dingen zóó groot was, dat er onder alle meetellende volken sagen en mythen over in omloop zijn, die men onder de kosmogenetische legenden kan samenvatten. Voorts heeft, zoover de filosofie opklimt, die vraag naar den oorsprong der dingen de denkers altijd beziggehouden.

Eenerzijds bespeuren we dus van de vroegste tijden af een algemeen menschelijke behoefte naar een antwoord op die vraag, en anderzijds de evolutionistische bewering, dat eerst anno domini 1854 aan die behoefte zou zijn voldaan. Maar voldaan dan ook op zulk een wijze, die er alle belangrijkheid aan ontnemt, het religieuze besef vernietigt en ons doet wegzinken in een mechanisch materialisme.

Het vinden van een antwoord op de gestelde vraag door de Openbaring beveelt zich dus op zichzelf al reeds aan. Dan verzelde de kennis daarvan den mensch al terstond op zijn pad, dan was van meetaf aan die dringende behoefte der menschelijke natuur voldaan. Ook buiten Israël en de Christenheid hebben eeuw aan eeuw de volken voortgeleefd in de zekerheid, dat er aan die behoefte voldaan was, en heeft een zij het ook vervalschte traditie een antwoord op die vraag gegeven.

Het pleit tusschen de mannen der Openbaring en die der rede staat dus volstrekt niet gelijk. Op het standpunt der Openbaring heeft men alles voor, op dat der rede alles tegen zich.

Dit op algemeen terrein.

II. Komen we nu op theologisch terrein, waarbij we ons thans alleen hebben te bepalen, dan is de Openbaring vanzelf ons eenig uitgangspunt. Voor ons staat vast, dat we van het ontstaan der dingen door de Openbaring, en daardoor alleen, kennis bezitten.

In de tweede plaats heeft ook de locus de Creatione voor ons een heel andere beduidenis. Ons is het daarbij te doen om God te kennen, te kennen hier uit Zijn werken. Het is dus niet maar de menschelijke behoefte om het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verband tot in het verleden door te trekken, maar wat ons tot dit onderzoek dringt is het besef, dat de Schepping ons in de eerste plaats wijst op het werk Gods, en in de tweede plaats pas is het ons te doen om een solutie voor de vraag naar den oorsprong der dingen.

Daarom is de Heilige Schrift alleen ons principium.

Maar daarmee kan de theoloog niet volstaan.

Over het ontstaan der wereld, van den mensch en van de menschelijke ziel de gegevens uit de Heilige Schrift te verzamelen is niet genoeg. Ook buiten de Schrift om heeft de mensch over deze dingen nagedacht. De menschelijke rede houdt zich met dezelfde problemen bezig. Er is een theologische, maar ook een philosophische ethiek. De Openbaring legt aan de menschelijke rede het zwijgen niet op. Ook niet bij de vraag naar den oorsprong. De rede moet werkzaam zijn en mag het onderzoek niet schuwen, maar moet vragen wat de bestaande dingen omtrent al deze vraagstukken leeren. Voor palaeontologische ontdekkingen mogen we niet onverschillig zijn, maar we hebben ze dankbaar te gebruiken. Daarvoor heeft God ons de rede gegeven. Maar waar nu eenerzijds de Openbaring gegevens verstrekt en anderzijds de rede, daar ligt het in den aard der zaak, dat we tweeërlei resultaat krijgen. Die resultaten komen parallel naast elkander te staan en kunnen nu elkaar toelichten. De resultaten der rede kunnen strekken om het resultaat der Openbaring ons duidelijker te maken. Leert de Schrift ons dat niet alles op eens is geschapen, maar in opeenvolging, en leert de palaeontologie ons verschillende aardlagen kennen, dan kan zij ons de gegevens der Schrift illustreren.

Maar ook is het mogelijk, dat de menschelijke rede stellingen en conclusiën gaat opperen, die tegen de Openbaring antithetisch overstaan. En dan rust op de theologie de plicht ze in hun onhoudbaarheid ten toon te stellen.

Ook is in de rede de dichterlijke verbeelding, de fantasie werkzaam op allerlei wijze, trachtende zich in den kosmos thuis te vinden. Daaraan hebben we de verschillende kosmogonieën te danken. Ook met die dichtingen van den menschelijken geest, die naar Gods beeld geschapen is, hebben we rekening te houden.

Tegenover al die voorstellingen heeft de theoloog dus het resultaat der Openbaring te stellen, om te zien, welk licht het op de Openbaring werpt, en anders om de extravagantiën te bestrijden.

§ 2. *De Opere Dei in genere.*

Onder werken in de tegenstelling met rusten of niet werken verstaan we, dat de aanwezige krachten of vermogens zich uiten, en niet in haar uiting worden tegengehouden. In God nu zijn de Hem inwonende krachten en vermogens niet onderhevig aan tijdelijke uitputting, noch ook aan een proces. Ze zijn altoos in haar volkomenheid en ongeschonden gaafheid aanwezig. Ook belemmert de eene kracht de andere niet, noch ook is er eenige macht buiten God denkbaar, die Zijn almacht een perk zou stellen. Dit nu drukt de theologie uit door God te noemen *Actus purissimus*, hiermee te kennen gevend:

1°. dat er in God geen verschil is tusschen *potentia* en *actus*;

2°. dat de krachten of vermogens in God niet als onderscheidene krachten naast elkander liggen, maar met het Wezen zelf van God identiek zijn;

3°. dat er in God geen afwisseling is van werken en niet werken, en

4°. dat geen macht buiten Hem Zijn werking weerstaat of ophoudt.

Voor alle werken is God het archetypon. Niet ons menscheijk werken noch het werken in de natuur is de maatstaf, waarnaar het werken Gods moet beoordeeld, maar omgekeerd is alle krachtswerking in de natuur of in den mensch slechts de verzwakte afschaduwing van het werken Gods. Bij ons kan er werking zijn van de eene kracht, terwijl de andere werkeloos blijft. In mensch en dier put de kracht haar werking uit, en behoeft dan een periode van rust om zich te herstellen. In ons werken grijpt ontwikkeling plaats, door wat we groei noemen bij het lichaam en ontwikkeling van onze geestelijke vermogens en talenten, de overgang van het potentieele in het actueele. En evenzoo stuit de werking van onze kracht gedurig op een sterkere kracht of op een gelijke, die haar werking te niet doet. In God vallen al deze beperkingen weg, zoo van maat en periode als van tijd en plaats en omstandigheid. In Hem is niet dan een opus, en dit opus is *perfectissimum*.

Onderscheiden moet hierbij worden tusschen het werken Gods in Zichzelf en buiten Zichzelf. Het werken Gods in Zichzelf is deels een werken, dat bestemd is in Zijn Wezen besloten te blijven, en anderdeels een werken, dat bestemd is om naar buiten te treden. Er zijn alzoo

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in God opera interna en externa, en de opera interna vallen wederom uiteen in de zoodanige quae immanent, en in die andere quae exeunt. De opera immanentia zijn dezulke, die van de drie Personen op elkander uitgaan. Die werken daarentegen die eerst interna zijn, maar daarna exeuntia worden, zijn altoos Patri, Filio et Spiritui Sancto communia en deelen zich in opera naturae en opera gratiae. De opera immanentia zijn in absoluten zin eeuwig. De andere eeuwig voor zooveel ze nog alleen interna zijn, doch ze gaan zoodra ze buiten God treden als exeuntia in den tijd over. Intusschen moet dit exire van de opera exeuntia niet zóó verstaan, alsof ze daardoor los van God werden. Integendeel, God blijft in alle opera quae exierunt door influxus met Zijn alomtegenwoordige en almogende kracht.

Nemen we nu eerst de opera immanentia, dan uit zich in het opus diaireton van Vader, Zoon en Geest op elkander eeuwiglijk de volle actuositas van het Eeuwige Wezen. Hierin is God van eeuwigheid tot eeuwigheid Zichzelf genoegzaam. De Vader uit eeuwiglijk al Zijn kracht in het genereeren en minnen van den Zoon, en in het doen uitgaan en minnen van den Heiligen Geest. De Zoon uit eeuwiglijk al Zijn kracht in het gegenereerd worden van den Vader, in het mede doen uitgaan van den Heiligen Geest en in het minnen van die beiden. En de Heilige Geest gebruikt eeuwiglijk al Zijn kracht in het uitgaan van den Vader en den Zoon, en in de liefde waarmee Hij beiden omvat. Saamvatten en objectiveeren van dit eeuwig opus immanens heeft plaats in het opus consilii, die niet te verstaan is als een abstract program, maar, naar het archetypon van ons ectypisch verbeeldingsvermogen, is als een eeuwig voor Zich stellen en voor Zich zien om er in te genieten van heel den kosmos en heel de historie in beider volledige uitwerking en ontknooping. In dien zin is dus de kosmos en de historie eeuwig en is God nooit zonder Zijn kosmos.

En daarbij komt dan een opus exeuns of externum, dat uit God uittredende, noch het eeuwige noch het absolute karakter draagt, maar pro mensura creaturae een aanvang neemt, een proces doorloopt, in zijn aard temporeel is en eerst ten slotte zijn bestemming bereikt. Dientengevolge onderscheidt men in dit opus exeuns tusschen het primaire en het secundaire wat de opeenvolging der dingen betreft, en tusschen het opus naturae en gratiae, al naar gelang de factor der zonde nog niet of reeds in aanmerking komt.

De primaire daad van het opus exeuns is de Creatio.

De causa movens, die tot het exire drong en dringt, mag niet gezocht

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

worden in het geluk van het schepsel, want dit geluk bestaat slechts voor een zeer betrekkelijk deel, maar ligt ten principale uitsluitend daarin, dat God Zijn eigen verheerlijking zocht. Iets wat dan zóó kan verstaan worden, dat in elk der drie Personen de drang is om de glorie der andere op het heerlijkst te doen uitkomen. De causa movens zou dan te omschrijven zijn als gelegen in de eeuwige onderlinge liefde van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

I. De Creatio behoort tot de werken Gods. Om haar goed te verstaan moeten we dus eerst omtrent het werken Gods een duidelijke voorstelling hebben. Nu is *werken* een begrip, dat zelfs in het gewone leven in verschillende zin wordt gebruikt. We zeggen, dat we zoo- en zooveel uren gewerkt hebben, als we ons hebben bezig gehouden met een bepaalde taak. Maar van werken kan ook sprake zijn als er geen de minste taak wordt verricht. Als het paneel scheef trekt zegt een timmerman: dat hout werkt. Hier is het dan geen taak, maar eenvoudig beweging. De geneeskunde spreekt van een werking in de longen, ingewanden, enz., wanneer er in het lichaam iets te bespeuren valt van een beweging, die er anders niet is en er dan ook niet behoort te zijn.

Sprekende we nu van het werken Gods, dan moeten we dat niet alleen daarin zien, dat er iets buiten God door God tot stand komt of in stand wordt gehouden. Toch is deze dwaling tamelijk algemeen. In den regel denkt men, dat God pas met de Schepping begonnen is te werken, en na zesdaagsche Schepping weer ophield met werken en is gaan rusten. Men brengt dan een anthropologisch begrip van werken op God over. Meer nog. Als wij toch onzen dag in werkuren en andere indeelen, wil dat nog niet eens zeggen, dat we buiten die werkuren niets doen. Het roepen om een acht-urigen werkdag wil niet zeggen, dat men dan de overige uren als pilaren aan den wand zal staan, maar alleen, dat men dan niet werkt met een bepaalde taak.

Daarom zijn we in deze paragraaf begonnen met eerst het principiële begrip van werken onder de oogen te zien. En de ontwikkeling der leer van de *divinus* en de *energeia* op natuurkundig en mathematisch gebied is een groote hulp om in het werken Gods een dieper inzicht te verkrijgen.

Deze ontwikkeling heeft namelijk geleid tot de wet van de *constantheid der energie*. In beginsel was ze reeds door Huygens ontdekt, maar tot rijker opvatting kwam eerst von Helmholtz. Ze kwam in deze eeuw van lieverlee

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tot vastheid. Eerst door Hume in 1800, vervolgens door Mayer in 1842 en het meest door von Helmholtz in 1847.

Voor het begrip van werken heeft men in de dynamik de formule: M.K.G. M. = meter. K.G. = kilogram. M.K.G is de arbeid, die verricht moet worden om een kilogram een meter te verzetten. Deze kilogrammeter is de arbeids-eenheid. Deze formule heeft men gevonden om het begrip van arbeid handelbaar te maken. Evenzoo de formule $\frac{m v^2}{2}$ om energie uit te drukken. Daar is m de massa en v de afstand, die in een seconde kan worden doorloopen. Dat is dus de energie-eenheid. Een kilogram is aan een koord gebonden. Nu is de kracht, noodig om dat gewicht een meter op te heffen, de arbeidseenheid. De kracht, die in een ding schuilt om m te verplaatsen over een weg v in een seconde is de energie-arbeid.

Werkt een mensch acht uur per dag dan levert hij 345600 arbeidseenheden. Voor een paard is dit getal 2160000. Voor een os 1382400. Dus kan men met deze formule de krachten uitdrukken, die in verschillende wezens schuilen. En zoo begrijpen we dan nu ook wat „paardenkracht” is.

Wat is nu het verschil tusschen arbeid en energie?

Een zich op en neer bewegende slinger heeft kinetische en potentieele energie. Is de slinger in den loodrechten stand gekomen, dan heet de energie kinetische. Is het uiterste punt bereikt, dan heet de energie potentieele. Nu is men tot de ontdekking gekomen, dat de kracht van beweging, op een bepaalde massa gewicht werkend, niet te loor gaat, maar zich omzet in warmte, terwijl alle warmte weer kan worden opgelost in beweegkracht. Ook de electriciteit is niets dan opgesloten warmte. Had men vroeger de voorstelling, dat een kracht, had ze eenmaal uitgewerkt, weg was, nu weet men beter: ze gaat in warmte over. Zoo kwam Helmholtz tot de conclusie, dat er geen enkele kracht te loor gaat in de Schepping. De kracht van den herfst gaat in den winter niet weg, maar wordt slechts omgezet in anderen vorm om straks in 't voorjaar weer als vroeger uit te komen. Er is een constante energie in het heelal.

Door dit in te denken komen we een aanmerkelijke schrede nader om het werken Gods te kunnen verstaan. Door het werken Gods ontstaat er in Hem geen uitputting, zoodat er nieuwe zou moeten worden aangevoerd. Want vanwaar zou Hem die vernieuwing van kracht toekomen? Hij is de Almachtige. Boven Hem, om Hem te versterken is niemand denkbaar. We kunnen ons Zijn werken dus niet anders voorstellen dan als een nooit te loor gaande kracht. De formule van een volkomen constante energie is dus ten volle op God toepasselijk. De vroegere voorstelling van het werken Gods, waarbij we

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

anthropologisch tot Gods werken opklommen, zat ons in den weg en vloeide voort uit onze onkunde van de werking der energie in de natuur. De constante energie echter verklaart ons het eeuwig duurzame in God.

Is dat dus de energie in God, dan vragen we nu in de tweede plaats: Wat is werken in God? Werken is de overgang der energie van den eenen in den anderen vorm. Maar dat is iets, wat in het Goddelijke Wezen niet plaats vindt. Wel bestaat die overgang bij God als het tot de Schepping komt, maar er is ook een werken van de goddelijke energie, dat niet het karakter van overgang draagt.

Om dit te vatten lette men op de schriftuurlijke onderscheiding tusschen *δυναμις* en *ἐνέργεια*.

Zoo lezen we Joh. 5 : 17: *Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι*. Dus een altoos doorgaan van de energie.

In Genesis 2 : 3 lezen we: God heeft op den zevenden dag gerust van al Zijn werk, hetwelk Hij geschapen had om te volmaken. D. w. z. het produceeren Gods hield op, doch nu moest hetgeen potentieel in die Schepping gegeven was, geheel daarin worden uitgewerkt, volmaakt. Ook dit duidt dus op een constante werkzaamheid Gods.

Dan een plaats, waarop bij deze quaestie niet genoeg nadruk kan worden gelegd, Ef. 1 : 19, 20: *Τὸ ὑπεράβλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. Hier is dus sprake van een energie, die God in Christus gewerkt heeft bij Zijn opstanding uit de dooden. Daarin openbaarde zich een uitnemende *μέγεθος*, d. w. z. de maat van de *δύναμις*. En *κράτος* is de maat om de hoegrootheid van de *ἰσχύς* uit te drukken. De *ἐνέργεια* is de in kracht gezette *δύναμις*. En de *δύναμις* is de potentie die in de kracht uitkomt.

Evenzoo in 3 : 7: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Hier is *δύναμις* weer de in God resideerende kracht en *ἐνέργεια* de uitkomende kracht.

In Phil. 3 : 21 wordt hetzelfde op Christus overgebracht: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα*.

Ook Coloss. 1 : 29: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργοῦμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει*.

En evenzoo 2 : 12: *Συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι ἐν ᾧ καὶ συνηγήθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν*.

Evenals tegenwoordig is dus de onderscheiding tusschen *δυναμις* en *ἐνέργεια* ook in de Schrift reeds geheel aanwezig. De Schrift leert ons in God niet een doode kracht kennen, als electriciteit in een busje opgesloten, of als de opgewonden veer van een horloge, welke kracht dan levend zou zijn gaan werken

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bij de Schepping, maar alle *δυναμεις* is in God *κατα ενεργειαν*, werkende kracht.

Om dit te doen uitkomen zijn in de paragraaf de bepalingen opgesomd, waardoor Gods werken van het onze kan worden onderscheiden.

1°. Onze kracht raakt uitgeput. Door slaap, rust, voeding moet ze weer hersteld. Daarentegen staat er van God in Ps. 121 : 3 en 4 : „Uw Bewaarder zal niet sluimeren. Ziet, de Bewaarder Israëls zal niet sluimeren noch slapen.” Deze woorden dienen zeer zeker tot onze vertroosting, dat we dag en nacht op Gods zorge kunnen rekenen; maar tegelijk ook om ons te leeren, dat God nooit moede wordt, evenals Jes. 40 : 28 : „Weet gij het niet? hebt gij het niet gehoord, dat de eeuwige God, de Heere, de Schepper van de einden der aarde, noch moede noch mat wordt?”

2°. In ons is een proces, lichamenlijk uitkomend in onzen groei en psychisch in opvoeding en ontwikkeling. Een pasgeboren wicht is nog tot niets in staat. In een jong kind schuilen de energieën nog in potentie. Eerst door een langzaam proces komen ze uit.

3°. Bij ons ligt kracht naast kracht. In ons werkt nu eens de eene, dan weer de andere kracht. Zoo kan een jongmensch het eene oogenblik studeeren en het andere moment gymnastiek doen. Hij gebruikt dan telkens geheel andere krachten. Niet alle energieën werken in ons gelijk. We zijn als een piano, waarop de eene toets na den anderen wordt aangeslagen. Zóó eerst ruischen de akkoorden van ons leven. Wij zijn composita. Maar in God is de absolute simplicitas. In Hem is maar één vermogen, met Zijn Wezen eenzelve. Waarom het Eeuwige Wezen geen compositum kan zijn is klaar. Immers er zou dan een componeerder moeten zijn. *Omne compositum supponit compositorem.*

4°. Wij kunnen stuiten op tegenstand, waardoor onze krachten tot werkeloosheid worden gedoemd. God echter is de Almachtige, wat niet slechts zeggen wil, dat Hij veel macht heeft, maar dat alle kracht alleen door Hem en naar Zijn bestel werkt.

Dat altogader drukt de dogmatiek uit door God te noemen: *Actus Purissimus*; waarin opgesloten ligt:

1°. God is zelf *actus*.

2°. In God is alles *actus*.

3°. In God is volkomen *actus*.

4°. In God is doorgaande *actus*.

Nog één punt dient hier aangestipt. De *δυναμεις* in ons onderscheiden we naarmate ze stoffelijke of geestelijke *δυναμεις* is. M. K. G. is heel iets anders dan de kracht van het denken of van de liefde. En diezelfde tegenstelling

College-dictaat van een der studentén (Dogmatiek).

vinden we ook in de schepping terug. Nu neigen we er toe om ook in God een onderscheid te maken tusschen de kracht, waarmee Hij de psychische, en die, waarmee Hij de physische dingen tot aanzijn roept. En het eigenlijke wonder zoeken we dan niet in de geestelijke, maar in de materieele schepping.

Tegen de Schepping van dieren en planten, tegen de spijziging der vijf duizend komt dan ook het rationalisme krachtig op; tegen b.v. het genie en de wedergeboorte veel minder. Heel natuurlijk vinden we 't dan, dat uit God, Die een Geest is, geestelijke dingen voortkomen, maar in de Schepping van stoffelijke zien we een wonder. Zoo brengen we ons dualisme tusschen stof en geest ook op God over. Zoodra we nu daarvan uitgaan stellen we in het Eeuwige Wezen een tweeheid, een compositie. Daarom dient scherpelijk de simplicitas Dei in het oog te worden gehouden. De kracht, waarmee God stoffelijke en geestelijke dingen voortbrengt, is in Hem één en dezelfde. Anders gezegd: het stoffelijke is nooit basis van het geestelijke, maar wijl God, de Schepper, een Geest is, is het geestelijke basis van het stoffelijke en geestelijke beide.

Dezelfde foutieve gedachtenlijn loopt door de leer der *ύλη*, door de philosophie van Schelling, en door de theosophie. Men stelt dan, dat er oorspronkelijk een *βυθος* of een *ύλη* was, iets niet rein geestelijks als basis voor het geestelijke. Schriftuurlijk daarentegen is, dat God een Geest is. En uit Hem is aller dingen oorsprong. De kracht, waarmee God een ziel wederbaart, verschilt in niets van de kracht, waarmee Hij een bliksemstraal doet uitgaan. Het is identiteit van kracht. De geheele symboliek ontleent dan ook alleen aan deze identiteit haar recht van bestaan. Ook de menschelijke taal, waarin die tweeheid van 't geestelijke en stoffelijke zoo hoog mogelijk in identiteit wordt opgevoerd. Au fond is er identiteit van stof en geest.

II. Hiermee stappen we af van het werken Gods sensu absoluto, om nu te komen tot een tweede iets: de qualiteit van het werken Gods.

Daarbij beginnen we met geheel op zij te zetten de dwaling, alsof God pas begonnen was te werken, toen Hij iets buiten Zich tot stand bracht. Hetzelfde toch heeft men eenigermate reeds onder menschen. Stel ik zit op mijn kamer te denken. De meid hoort: mijnheer heeft het druk. Nu komt ze boven om mijn kamer te stoffen. Zij denkt zoo goed als niet. Misschien of ze theebladen genoeg heeft. Zij werkt met de handen. En omdat ik dat niet doe, maar stil zit, moet ze nu wel meenen, dat ik niets uitvoer. Een generaal Buller, die aan de Tugela stil te paard zit te kijken naar den loop van den slag, doet schijnbaar niets, en toch werkt hij met zijn hoofd op een ontzettende wijze, veel harder dan de beste Engelschman, die voor het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kanon staat. En als straks die meid over een vrijer gaat *denken*, grijpt dat heel haar persoon aan. Eer Kant zijn Kritik der reinen Vernunft schreef heeft er wat gebroed in zijn hersens! Hierin nu hebben we een zwakke analogie voor het werken Gods. Bij ons is voor een hooger mensch het stoffelijke werk bijzaak en het inwendige hoofdzaak. Die tegenstelling gaat ook door bij God. In Hem is het binnenwerk het wezenlijke, daarentegen het stoffelijke, met eerbied gezegd, bijzaak. Te denken, dat God tot op de Schepping niets gedaan heeft, is even dwaas als dat mijn dienstmeid, wanneer ik uit mijn gedachten opsta om mijn kachel te poken, denkt: nu voert hij toch eens wat uit.

De theologie schoof daarom de tegenstelling op den voorgrond tusschen het opus Dei immanens en het opus Dei exeuns. Daarin ligt:

- 1°. dat er een groot werk in God is, waarvan men daarbuiten niets merkt;
- 2°. dat er een werk in Hem is, dat wel naar buiten uitkomt, maar begint met binnenwerk te zijn.

Eigenlijk is alle werken Gods binnenwerk. En slechts een zeer klein deel ervan treedt ook naar buiten.

Dat opus Dei immanens echter mag niet verstaan worden naar mensche-lijke analogie, als ware daarbij ook een rusten denkbaar. Zelfs een ernstig denker onder de menschen is bijna altoos in zijn gedachten werkzaam. Tot zelfs in den slaap toe, 't zij dat dit uitkomt in droomen. 't zij in een onbewuste werking, waarvan het resultaat is, dat men opstaande helderder inzicht in de problemen heeft dan bij het naar bed gaan. Toch is er bij den mensch altoos een periodieke afwisseling. En de gedachte daaraan nu heeft men bij God geheel op zij te zetten. 't Opus immanens houdt bij God nooit op. Het is niet een deel, dat werkt, terwijl een ander deel rust, maar God is Actus Purissimus. Er is een altoos voortdurende volledige werking van alle krachten Gods. De kinetische energie is bij Hem altoos de absolute, en nooit staat daar een potentieele tegenover.

Men moet onderscheiden tusschen het opus quod immanet en het opus quod exit. Maar ook tusschen het opus internum en het opus externum. Er is een opus immanens quod exire potest. En een opus externum quod exiit. Eerst is alles internum. Tot dat internum behoort dan een zeer groot deel quod nunquam exit, en een ander deel quod exhibit. Eenmaal uitgegaan zijn dat de opera externa.

Nu kan voor het opus immanens verwezen worden naar den locus de Deo. 't Is een opus *δικαιον*, omdat het niet is een werk aan Vader, Zoon en Heiligen Geest gemeen, maar een onderscheiden werk van den Vader, een onderscheiden werk van den Zoon en een onderscheiden werk van den Heiligen Geest. 't Zijn opera discriminata. Het eeuwige werk van den Vader

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bestaat in het eeuwig genereeren van den Zoon, het eeuwig doen uitgaan van den Heiligen Geest en het minnen met eeuwige liefde van den Zoon en den Heiligen Geest. Voor ons zal dit altoos een innergöttlich mysterie blijven. Het genereeren van den Zoon door den Vader is geheel anders dan de generatie onder menschen. Die houdt op als het kind er is. Maar bij den Vader en den Zoon in het eeuwige Wezen is dit een eeuwig rythmisch leven. En evenzoo is het met het uitgaan van den Heiligen Geest. En in de liefde tot beiden. Ook liefde is een werkzaamheid in het hart, al hebben wij daarvan ook maar een zeer flauw begrip. In God echter is die liefde volstrekt. Hij is *ἡ Ἀγάπη* met volle actuositeit. Ook de *ἀγάπη* is hier actus purissimus. In God is liefhebben het eenige werk.

Hetzelfde geldt van den Zoon. Hij doet eveneens den Heiligen Geest van Zich uitgaan, maar ook laat Hij Zich genereeren. Nu zal men zeggen: dat is toch passief! Tot op zekere hoogte: zeer zeker. Maar een passiviteit, zooals wij die meestal opvatten, bestaat in het eeuwige Wezen niet. Zelfs ook wij zeggen tegen een zieke, die gedragen moet worden: je moet wat meegeven. Dat is ook werken. Verder is ook in den Zoon de actusitas amoris naar den Vader en den Heiligen Geest.

En hetzelfde kan gezegd worden van den Heiligen Geest.

Zoo is er dan in dat *διαίρετον* opus van Vader en Zoon en Heiligen Geest op zichzelf reeds een eeuwig leven zonder dat er ook maar van een ideëele Schepping nog pas sprake is. Voor ons lijkt die conceptie van de wereld een veel grooter werk. Dat innergöttliche leven is voor ons altoos een mysterie. En voeling daarvan krijgen we dan ook niet door dogmatische redeneering, maar alleen door gemeenschap met het eeuwige Wezen langs den mystieke weg van contemplatie en meditatie. Alleen hij die, gelijk onze Confessie zegt, Hunne werkingen in zich gevoelt, en in wien zelf de liefde tot Vader, Zoon en Heiligen Geest vurig brandt, begrijpt er nog wel niets van, maar *voelt* dan tenminste, hoe daar toch eerst de volheid van het werken gevonden wordt. 't Verstand is hier eenvoudig ontoereikend voor. Alle poging is doelloos om dit iemand eens „aan zijn verstand” te brengen. Alleen de mystieke band aan God brengt ons tot kennis daarvan. En dan krijgen we een indruk van een *fervele opus* als in een ontzaglijke fabriek van raderen, waarbij de grootste op de wereld nog niets is. Daar is niets dan God. Godzelf. Geen kracht is er onbezigt. Het is één vol, rijk krachtsleven, in overvloed van energieën zichzelf vervullend en zelfgenoegzaam.

Behalve echter dat opus *διαίρετον* is er in God ook een opus commune, en daarin vindt het opus *διαίρετον* eerst zijn voleinding.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Sprekende van het opus exeuns houde men wel in het oog, dat het ten deele is: non exeuns quod exivit, ten deele exeuns quod exit ipso momento, en ten deele exiturum quod exhibit post hoc. Het opus exeuns begint met nog niet uit te zijn gegaan. Eerst van het oogenblik der Schepping af is het uitgaan begonnen. Het decretum echter om het eenmaal te doen uitgaan is er van eeuwigheid af geweest. Toch is het ook reeds in het decreet exeuns genoemd, en we houden ons aan die benaming, al is ze strikt genomen niet juist. Het is dan exeuns maar nog in den toestand „non exeuns”. En terwijl nu het opus immanens een opus *διαιρετον* is, onderscheidenlijk door den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest gewerkt, is het opus exeuns tribus personis commune.

Om nu dit opus exeuns eenigermate te verstaan, heeft men zich te door-dringen van de hooge beteekenis der *fantazie*. Op het voetspoor toch van Aristoteles zijn de gereformeerde theologen te zeer vervallen in de fout, om enkel van *intellectus* en *voluntas* te spreken, en dan bij *intellectus* slechts te denken aan het *verstand*. Toch wordt het eerst goed weergegeven als men vertaalt: *bewustzijn*. Maar dat bewustzijn nu heeft onderscheidene wijzen van werken. Reeds in de logica onderscheiden we tusschen *begrip* en *voorstelling*. Spreek ik van het *begrip* paard, dan subsumeer ik het onder de viervoetige zoogdieren. Bij de *voorstelling* paard echter zie ik het paard in den geest voor me. Dus de intellectus heeft reeds in de logica een dubbelen kant. Maar daarmee is nog niet genoeg onderscheid gemaakt. Immers, we zouden geen voorstellingen kunnen hebben, wanneer er niet ook een verbeeldend vermogen in ons bewustzijn was. En gelijk men nu bij het denken tweeërlei heeft:

1°. een opnemen van de ons gegeven begrippen (passief), en

2°. een afleiden uit die gegeven begrippen van nieuwe (actief), zoo ook is in het beeldend vermogen te onderscheiden: 1°. een passief element, als ons voorstellingsvermogen de beelden opneemt in den geest, maar daarnaast 2°. een actief werken van den geest met de beelden. En dat nu is het verbeeldingsvermogen of de *fantazie*, dat een scheppende, productieve kracht heeft.

Terwijl nu de gereformeerde theologie, onder de macht der Aristoteliaansche begripswereld, bijna met niets anders dan met begrippen werkte, kan niet ontkend worden, dat de Schrift ons daarentegen veel minder begrippen en veel meer beelden en voorstellingen biedt. Wij b.v. zeggen van een persoon, dat hij is gepraedestineerd en uitverkoren. De Schrift echter leert niet enkel uitverkiezing maar vóórkennis, prognosis. Zoo lezen we Jer. 1 : 5: „Eer Ik u in moeders buik formeerde, heb Ik u gekend”; waarin ligt uitgesproken, dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God reeds een voorstelling had van Jeremia's levenden persoon in zijn wezenheid en karakter, reeds lang vóór hij geboren was.

Datzelfde gaat in 't algemeen door voor heel de scheppingswereld. Wij zeggen, dat er van eeuwigheid in God een decretum was om de wereld te scheppen. Dat is dus weer een begrip. Maar de Schrift geeft ons voor die begrippen voorstellingen. Ze teekent ons de menschenwereld en Christus als de eeuwige Wijsheid daarin spelende voor Gods aangezicht, van eeuwigheid af. Spr. 8 : 30, 31: „Ik was een voedsterling bij Hem, en Ik was dagelijks Zijn vermakenen, te aller tijd voor Zijn aangezicht spelende; spelende in de wereld Zijn aardrijks, en Mijn vermakenen zijn met der menschen kinderen.” Dus geen starre begripontleding hier, maar tekening, voorstelling en beeld. Als een kindeke bij zijn moeder, zoo wordt Christus hier voorgesteld als van eeuwigheid bij den Vader spelend en Zelf Zich vermakende in de wereld der menschen, die nog niet geschapen was. Construeert men uit zoo'n plaats eenvoudig begrippen, dan komt ze niet tot haar recht.

Is nu ook bij ons dat verbeeldingsvermogen, dan moet dat het ectype zijn van wat archetypisch gevonden wordt in God. Wat bij ons nog slechts gebrekkig en flauw is, dat heeft God in absoluten en volstrekten zin.

In de tweede plaats moet hier nog de distinctie aan worden toegevoegd, dat, terwijl bij ons het verbeeldingsvermogen naast het denkvermogen ligt, bij God den Heere aan zoo'n splitsing niet mag worden gedacht. Het denkend en verbeeldend vermogen in het bewustzijn Gods is één. Het decreet Gods moeten we ons daarom niet denken als eenvoudig een lijst van de dingen, die komen zullen, maar veeleer als een boek, gelijk de Schrift dat ook doet, mits dan een verlucht boek, een geïllustreerd boek, met woorden als de uitdrukking van begrippen, en beelden als de uitdrukking van voorstellingen.

Met onze *besluiten* is het geheel anders. Als ik besluit om tegen een bepaalden tijd naar dit of dat land te gaan, dan blijft dat voorloopig alleen bij het besluit, tot ik straks het noodige geld ervoor bijeenbreng, daarna op de boot ga, en ja, als ik dan dicht bij het doel kom ga ik me van lieverlee een voorstelling maken hoe het aan de plaats mijner aankomst wel wezen zou. Daarentegen, als God besluit een wereld te scheppen, dan staat vanaf datzelfde oogenblik het beeld van die wereld ook present voor het Goddelijk bewustzijn. En niet zoo ongeveer, maar met heel de geschiedenis en heel het verloop van die wereld, en met alle bijzonderheden in en boven de wateren, met wat in elke eeuw, elk jaar, elken dag, elk oogenblik gebeuren zal, met alle personen op die wereld, en met de gedachten, het karakter en den levensloop van elk dezer personen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het decreet Gods is dus maar niet alleen het besluit om *een* wereld te scheppen, maar *deze* bepaalde wereld met haar inhoud en historie. Er komt na de schepping niets meer bij; het beeld is volkomen adaequaat aan die komende wereld zelve. Ze zijn volkomen dezelfde. De *cognitio Dei* toch is nooit kennis a posteriori, maar altoos a priori. Wil God weten hoe een ding is, dan behoeft Hij niet door waarneming die kennis te verkrijgen, maar dan ziet Hij slechts naar het beeld, dat Hij Zelf in Zichzelf ervan omdraagt.

Daarmee vervalt de voorstelling, alsof God vóór duizenden van jaren de wereld schiep, en in de daaraan voorafgaande eeuwigheid eigenlijk ledig was. Hij heeft de wereld altoos voor Zich bezeten. Ze is in God eeuwig als God Zelf. Daar de wereld, die nu is, uitgelicht is uit het besluit, spreekt het vanzelf, dat er niets in die wereld was, wat niet eerst in die schuiflade van het besluit was.

Is het nu zóó, dat God Zich door het verbeeldingsvermogen een voorstelling van de wereld gemaakt heeft als wij? Veel te lang is men in deze zienswijze blijven hangen door de heerschappij der Aristotelische begrippen. Voor de hooge beteekenis van de aesthetiek heeft de gereformeerde theologie geen oog gehad. Dat is nog wel het geval bij Calvin, maar bij Voetius e. a. schijnt het, alsof die wereld der aesthetiek geen beteekenis heeft. Toch hebben we juist dat aesthetische hier meer op den voorgrond te stellen. Het leert ons, dat de conceptie van een kunstenaar geen spelen is met voorstellingen, maar een innerlijk productief werken en uit zijn geest voortbrengen van een kunstgewrocht. 't Kunstproduct is eerst in hem, en voltooid, al staat er nog geen noot op den muziekbalk, geen trek in het marmer, geen kleur op het doek en geen toon in het lied. 't Is eerst in den kunstenaar als conceptie. Die conceptie is zijn decretum. Maar archetypisch en in veel hooger zin is het decretum zooals conceptie bij God. God is de Opperste Kunstenaar en Bouwmeester van het heelal. En krachtens dat kunstvermogen heeft Hij van eeuwigheid af in Zichzelf heel het kunstproduct geconcipeerd. En gelijk in de moeder na voltooide dracht het kind volkomen aanwezig is, ook al is het nog niet gebaard, zoo is de conceptie voldragen in God, en wordt het opus exeuns als het nu ook voor de wereld gebaard wordt. De kosmosconceptie was van eeuwigheid af in God volkomen en voltooid present. Bij de Schepping is ze niet volkomener geworden, maar slechts naar buiten gekomen, gelijk een musicus zijn conceptie op het orgel uitspeelt.

Vatten we het decretum in dien aesthetischen zin op, dan ontkomen we aan elke deïstische voorstelling van God. De meeste menschen denken, dat God eerst van eeuwigheid af deïstisch was, en pas met de Schepping theïstisch is geworden. Daarom ook wordt het inleven in de kennis van het Eeuwige Wezen, waarin toch naar de Schrift het eeuwige leven bestaat, zoo

Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).

weinig gevonden. Men heeft geen besef van dat levensvolle bestaan Gods door het opus *διαίρετον* en het opus commune in decreto. Toch is het, vooral ook voor ons, zoo dringend noodig in die waarheid in te dringen, zullen we ontkomen aan het intellectualisme. Met name in de gereformeerde kerken vindt men van die dorre begripswerkers, ook onder de predikanten. Als ze 't maar weten te beredeneeren en met begrippen in mekaar te schuiven, meenen ze klaar te zijn. En zoo treft men dominees aan die gelijken op iemand, bij wien een hongerige komt, en die nu zegt: Man, je hebt brood noodig, en dat brood bestaat uit deeg, hetwelk uit graan bereid wordt, en waar water bij noodig is; en die dan, als hij dat alles anatomisch juist den man heeft voorgehouden, vraagt: En hoe smaakt het je nou? Zou die man hem niet een slag in zijn gezicht geven? De Heiland daarentegen gaat uit met de roepstem: Komt tot Mij, gij allen die dorst en hongert, Ik zal u verzadigen. Hoe doen wij als iemand zich geen begrip van de dingen kan vormen? Dan helderen we de zaak met voorbeelden op. Welnu, waar redeneert de Heiland in begrippen? Altoos leert hij door beelden en gelijkenissen. En daarom, dat dorre en vermoordende intellectualisme moet in de kerk bestraft. En geen ding is mij zoo pijnlijk, dan dat juist van leerlingen dezer Universiteit, als ze optreden in de kerken, het gerucht loopt, dat ze dien weg van het intellectualisme bewandelen. Dat ligt aan de manier, waarop vroeger de gereformeerde theologie is behandeld. Sla à Marck maar eens op, en wijs me dan één bladzij, waar ge een hart voelt kloppen. 't Is een begrippenkauwer, anders niet.

Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat God een gevoelsgod is. In God is gevoel en denken een. Maar bij ons zijn ze onderscheiden, en vandaar het gevaar om het een ten koste van het andere op te offeren. Toch moeten ze samengaan. En één Hollandsch woord is er, dat de eenheid tusschen die beide schoon uitdrukt, n.l. het woord: *denkbeeld*.

III. Nog één punt eischt bespreking. Moeilijk n.l. is aan de vraag te ontkomen, wat het motief, de causa movens van de Schepping is geweest. Indien toch het Eeuwige Wezen zelfgenoegzaam in Zichzelf is, en we ons het Eeuwige Wezen in Zijn zelfgenoegzaamheid niet deïstisch hebben voor te stellen als in eeuwige rust, maar als van eeuwigheid tot eeuwigheid in Zichzelven werkende het opus immanens *διαίρετον*, en evenzoo als geheel den kosmos met al zijn verloop in Zichzelf door kunstconceptie bezittende, zoodat Hij van eeuwigheid in die wereld Zijn vermaking had, dan rijst onwillekeurig de vraag: waartoe diende dan die Schepping? Is God zelfgenoegzaam, dan kan Hem toch niets toegevoegd worden, dat Hem rijker maakt, dan moet het voor het Eeuwige

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wezen indifferent blijven, of er een schepping komt of niet. En als er dan nu toch een creatio is, dan kunnen we de vraag niet onderdrukken, wat dan voor dat opus exeuns de causa movens mag geweest zijn.

't Spreekt vanzelf, dat we ten opzichte van zulke vragen altoos de grootste eerbiedigheid te betrachten hebben. Toch is er één uitspraak der Schrift, die ons recht geeft deze vraag te stellen, n.l. Spr. 16 : 4a: „De Heere heeft alles gewrocht om Zijns Zelfs wil”. Hier vinden we dus tweërlei: vooreerst het poneeren van het vraagstuk; er wordt ons hier uitspraak gegeven over het motief der schepping, en gezegd, dat dit motief ligt in God; — ten tweede ligt in deze woorden iets uitgesproken, waaruit een negatieve conclusie volgt, die van gewicht is. Wij toch neigen er toe de causa movens voor de heele schepping te zoeken in het geluk van het schepsel, of: nog erger, in de zaligheid der electi. Uiteraard heeft dit zoeken van een motief buiten God iets dat ons meer toelacht, in zoover het ons de zaak gemakkelijker te begrijpen maakt. Maar het oxymoron wordt door deze gewichtige uitspraak juist verhoogd, waar ze ons zegt, dat het doel der Schepping niet in ons ligt, maar in God Zelf. Zoo staan we dan vanzelf voor de vraag: Hoe kan de Zelfgenoegzame om Zijns Zelfs wille de wereld scheppen?

Over deze vraag nu geeft de Schrift in directen zin geen nader uitsluitel. 't Eenige wat we zeggen kunnen is dit, dat de Heilige Schrift ons in het Eeuwige wezen geen star monisme leert kennen, maar een drievuldige Differentiering. En de verhouding tusschen de drie Personen, de relatie van existentie wordt ons eveneens door de Schrift aangegeven. Het eminente werk van Vader, Zoon en Heiligen Geest is het minnen van elkander met een eeuwige en volkomen liefde. De Christus Zelf heeft deze gedachte uitgewerkt. Zoo in Joh. 3 : 35: „De Vader heeft den Zoon lief, en heeft alle dingen in Zijn hand gegeven”; 5 : 20: „De Vader heeft den Zoon lief en toont Hem alles wat Hij doct”; 6 : 38: „Ik ben uit den hemel nedergedaald, niet opdat Ik Mijn wil zou doen, maar den wil Desgenen Die Mij gezonden heeft”. Al deze plaatsen toonen, dat de ἀγάπη van den Vader voor den Zoon en van den Zoon voor den Vader motief is van Goddelijke handeling, grondslag van het opus διαίτητον.

Is dit zoo, en verstaan we dan die ἀγάπη niet als een rustende gezindheid, maar als een opus absolutum aeternum, als een opus fervens, dat den gloed van het leven in het Eeuwige Wezen uitmaakt, dan hebben we daarin eenige aanwijzing tot de beantwoording van de gestelde vraag. En dan zouden we dit antwoord liefst zóó willen uitdrukken: Het uitkomen van het werk is eervergrooting. Nu heeft weliswaar het Eeuwige Wezen op Zichzelf voor Zich die eervergrooting niet noodig, maar wel laat het zich denken, dat de ἀγάπη

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

causa movens wordt voor den Vader om de eere des Zoons en des Heiligen Geestes te doen uitkomen, gelijk de Schrift dan ook spreekt van een nog grooter maken van den naam des Heeren. Zoo is dan onze conclusie, dat het de onderlinge en wederkeerige liefde van Vader, Zoon en Heiligen Geest is, Die in het opus exeuns over en weder de verhooging en vergrooting van elkanders eere zoeken.

§ 3. *Num creatio mutationem in Deo ponit.*

Bij de Schepping bestaat voor ons 't moeilijkste probleem bij de vraag, hoe de overgang uit den staat *zonder* Schepping in een staat *met* Schepping overeen is te brengen met de onveranderlijkheid Gods. De moeilijkheid van dit probleem bestaat voor ons daarin, dat wij het gelijkblijvende in God niet anders dan vanuit ons standpunt, d. i. door ontkenning van de veranderlijkheid kunnen uitdrukken, terwijl het toch vanzelf spreekt, dat juist omgekeerd onze veranderlijkheid behoort verklaard te worden door de ontstentenis van hetgeen eeuwig Zichzelf gelijk blijft in God. Het onveranderlijke is voor ons de negatie van het proces, van het allengs worden en anders worden, gelijk dit van ons bestaan in den tijd onafscheidelijk is. En dit nu leert de Schrift, dat in God niet bestaan kan. Al wat wordt moet onder zich een grond waaruit, of achter zich een kracht hebben waardoor het wordt, en die grond of die kracht kan niet nogmaals geworden zijn, daar dit hetzelfde probleem nogmaals in de conclusie stellen zou. Al wat wordt moet daarom zijn oorsprong en uitgangspunt vinden in iets, dat niet wordt maar is; het worden komt uit het zijn. Hiermede nu is de leer der Schepping niet in strijd maar in overeenstemming, want ze wijst ons in God juist dat zijn aan en toont ons in de Schepping het worden dat uit dit zijn opkomt.

Dan echter ontstaat de tweede vraag, hoe het te begrijpen is, dat dit worden niet altoos plaats greep, maar dat God van eeuwigheid was zonder dit worden, en dat Hij daarna dit worden een begin deed hebben. Hierop nu dient te worden geantwoord:

1°. dat het worden uit het zijn uit den aard der zaak niet eeuwig kan wezen, overmits bij die onderstelling het zijn en het worden saam zou vallen en hiermee het onderscheid tusschen beide zou zijn opgeheven;

2°. dat in dien zin genomen niet alleen de creatio, maar evenzoo aldoor de geheele processus naturae et historiae verandering in God zou stellen, overmits elk oogenblik in natuur en historie het worden doorgaat en nieuw uitkomt wat eerst niet was;

3°. dat hier onderscheiden moet worden tusschen het worden en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

doen worden. Het worden passive sumpta spreekt uit een gestadig veranderen, maar het doen worden active sumpta is niet het toevoegen aan het zijn van iets nieuws, maar het doen uitgaan uit de bron van het zijn wat van eeuwigheid in die bron was ;

4°. dat dit doen worden active ontstaat uit de conceptio divina en de voluntas divina, die van eeuwigheid den kosmos met al wat tot den kosmos behoort als bestemd om gerealiseerd te worden poneeren in God ;

5°. dat reeds op hoe gebrekkige wijze ook allerlei analoga in het creatuurlijke ons dit toelichten. Licht ontsteekt licht zonder in zichzelf veranderd te worden. Kracht gaat in warmte en gloed over en warmte en gloed weder in kracht, terwijl toch de energie steeds constant blijft. Een muzikale conceptie die uit den componist naar buiten treedt laat den musicus zelf onveranderd. Een kind dat gefotografeerd wordt werpt zelf zijn beeld op de plaat, niet alleen zonder te veranderen, maar zelfs zonder het te merken. En al zijn nu deze analoga uitteraard gebrekkig, toch geven ze ons een denkbeeld van een schepping, die als conceptie eeuwig in God was en die zonder zweem van verandering in God buiten God kan gerealiseerd worden. Het wezenlijke d. i. de essentia blijft eeuwig in God ; in ons wordt dit wezenlijke slechts temporale en creatuurlijk tot existentie gebracht, verwerkelijk. Waarbij ten slotte nog zij opgemerkt, dat de creatio zich aan ons, van onze zijde bezien, niet anders dan als verandering kan voordoen, omdat wij niet anders dan veranderlijk bestaan, maar dat hieruit geenszins volgt, dat dit ook verandering in en voor God is, overmits God Zelf niet bestaat gelijk wij, en schepsel zou moeten zijn om verandering te kunnen gewaar worden.

I. Ook bij deze paragraaf blijven we alleen op het standpunt der Schrift, om uit de analogie des geloofs te argumenteeren. Op de Schrift nu berust ook het onderscheid tusschen de verandering in passieven en in actieven zin. De passieve wordt bij God niet gevonden. Maleachi 3 : 6 : „Ik, de Heere, word niet veranderd.” Jacobus 1 : 17 : „Alle goede gave en alle volmaakte gift is van boven, van den Vader der lichten afkomende, bij Wien geen verandering is of schaduw van omkeering.”

Maar nu kan veranderen ook active genomen: Ps. 30 : 12 : „Gij hebt mij mijne weeklage veranderd in een rei.” Ps. 41 : 4 : „De Heere zal hem onder-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

steunen op het ziekbed; in zijn krankheid verandert Gij zijn gansche leger.* Ps. 66 : 6 : „Hij heeft de zee veranderd in het droge.” Op alle deze plaatsen is sprake van een *doen* veranderen, niet van een veranderd *worden*.

Beide denkbeelden te zamen vindt men in Ps. 102 : 26, 27, 28 : „Gij hebt voormaals de aarde gegrond, en de hemelen zijn het werk Uwer handen; die zullen vergaan, maar Gij zult staande blijven, en zij allen zullen als een kleed verouden; Gij zult ze veranderen als een gewaad, en zij zullen veranderd zijn. Maar Gij zijt dezelfde, en uwe jaren zullen niet geëindigd worden.”

Uit de aangehaalde plaatsen blijkt ons dus, dat God alleen actief verandert, maar Zelf nooit veranderd wordt.

Evenzoo nu maakt de Heilige Schrift ook een zeer beslist onderscheid tusschen een eeuwig bestaan Gods vóór de Schepping, en een bestaan daarna, door de formule *πρὸ καταβολῆς κόσμου*.

In Mattheus 13 (het hoofdstuk der gelijkenissen) : 35 staat in plaats van *πρὸ* het voorzetsel *ἀπὸ*. *Ὅπως πληρωθῆ τὸ φηθέν διὰ τοῦ προφήτου, λέγοντος, Ἐνοίζω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου ἑρεύξομαι κερυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Hier geeft *κερυμμένα* de symbolische teekening van de geestelijke dingen in de stoffelijke. 't Is niet zóó, dat wij van achteren, als het gekomen is, denken: wat heeft dat veel van het Koninkrijk Gods; zoodat de overeenstemming er eigenlijk alleen bij toeval is; maar zóó, dat God er bij de Schepping die waarheden van het Koninkrijk Gods in verborgen heeft.

Nu moeten we altoos wél onderscheiden tusschen *καταβολη* en *κτίσις*. De *καταβολη* is de grondlegging van het huis. Dit geschiedt niet met het palen heien, maar met het opnemen en plannen maken van den architect. Ze is niet pas begonnen met Genesis 1 : 1, maar in de *σοφία τοῦ Θεοῦ*, in het decretum creationis, volgens Spreuken 8.

Matth. 25 : 34 luidt: *Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, Δεῦτε, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἰστοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Hier blijkt, dat *ἀπο* in vs. 35 wel werkelijk de beteekenis van *προ* heeft, want de eeuwige zaligheid is niet pas bereid met de Schepping, maar ligt reeds in het eeuwig decreet.

Men vindt dezelfde uitdrukking voorts nog in de volgende plaatsen:

Joh. 17 : 24. *Πάτερ, οὓς θέλω ἵνα ὅσον εἶμι ἐγώ, καὶ κείνοι ὡς μετ' ἐμοῦ ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν ἔδωκός μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου*.

Ef. 1 : 4. *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ*.

Hebr. 4 : 3. *εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἶρηκεν, Ὅς ὅμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1 Petr. 1 : 20. *προεγνωσμένον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς.*

Ten slotte nog in Openb. 13 : 8. *Καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ὧν οὐ γέγραπται τὰ ὀνόματα ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀγίου ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Neemt men deze laatste woorden bij *ἐσφαγμένου* dan beteekenen ze: in decreto. Maar deze beteekenis is toch bedenkelijk, omdat hier het perfectum staat, dus de afgevoelen daad. Daarom is waarschijnlijker, dat het genomen moet bij *γέγραπται*.

Diezelfde waarheid, dat er een overgang heeft plaats gehad van een eeuwig zijn *zonder* Schepping in een zijn *met* Schepping ligt ook in de uitdrukking: *in den beginne*, gelijk ze voorkomt in Joh. 1 : 1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος*, en in Gen. 1 : 1. **בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ.** Ook hier wordt een punctum gesteld, vanwaar af we het we het bestaan der geschapen dingen hebben te stellen. Hiermee is terstond reeds het gevaar van het pantheïsme afgesneden. Daarna lezen we dan ood dadelijk van een verloop van tijd: „toen was het avond geweest en het was morgen geweest de eerste dag.”

Zoo is er ook evenzeer een einde. Openb. 21 : 23: *Καὶ ἡ πόλις οὐ χρειαν ἔχει τοῦ ἡλίου, οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν ἐν αὐτῇ. ἡ γὰρ δόξα τοῦ Θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λόγος αὐτῆς τὸ ἀγίον.* Er zal geen afwisseling van tijd meer zijn.

Hetzelfde ligt in het begrip *ζωὴ αἰώνιος*. Er is geen quaestie van, dat er niet zou zijn een overgang uit het eeuwig alleen zijn Gods in het zijn met de schepping.

II. Gelijk nu bij elk dogma, zoo staan we ook hier voor het probleem van het in samenhang brengen van het eindige met het oneindige. Elk dogma moet altoos betrekking hebben op de religie, op de verhouding tusschen den oneindigen God en den eindigen mensch. Dat punt hebben we ook hier. Bij de Schepping komt de eerste aanraking tusschen eindig en oneindig. Nu zijn wij volkomen onmachtig om die aanraking tot klare oplossing te brengen. Er is er wel eene, maar die geeft alleen de religie, niet het dogma. Het waarachtig vrome gemoed geraakt dan ook geen oogenblik met deze tegenstelling in moeilijkheid. In de mystieke gemeenschap met het eeuwige Wezen wordt ook deze tegenstelling volkomen voor ons opgelost. De kinderen Gods hebben ook hierin *εἰρηνη*, en weten, dat God hun Rotssteen is, niet langs den begripsweg, maar door de inwerking des Geestes. De stille aanbidding en gemeenschap met God geeft ook op dit punt de volkomen oplossing.

Intusschen, al staat dit vast, toch is het onze plicht ons, zoover het kan, ook dogmatisch hiervan rekenschap te geven. We moeten zien, hoever we

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hiermee in de begrippenwereld kunnen komen. Het in de paragraaf gezegde maakt dan ook niet de pretentie, alsof we er daarmee zijn. Dat kan nooit. Slechts dient ze om aan te geven, in hoever we in begrippen daarover tot rust kunnen komen.

III. En dan is er op gewezen, dat de begripswereld zelf, in plaats van die twee begrippen uit te sluiten, juist het saam bestaan van het zijn en het worden eischt. Het worden kan nooit eindeloos uit het worden voortkomen. Het is alleen dan te verstaan, als we er een oorzaak voor kunnen vinden in het zijn. Een eindeloos pantheïstisch worden zweeft in onzekerheid weg. Het zijn is een postulaat voor onze begripswereld. Uit het zijn moet het worden voortgekomen zijn, nadat het een tijdlang zonder worden was. Stelt men daarentegen uit het zijn een eeuwiglijk voortkomend worden, dan maakt men zijn en worden identiek. Daarom moet het zijn eeuwig en het worden temporeel gedacht. De ethische richting echter, voor welke waarheid en zedelijk leven één zijn, rekent alleen met het worden, en vandaar haar onklarheid en begripsverwarring.

In de tweede plaats wijst de paragraaf erop, dat wij, wanneer we over het Eeuwige Wezen spreken, dat nooit anders kunnen doen dan met het ons gegeven begripsvermogen, en dit kan alleen werken met de factoren uit onze wereld, d. w. z. met factoren uit het worden. Wij kennen het zijn alleen bij tegenstelling, evenals we de eeuwigheid alleen negatief kennen. Wij kennen alleen het veranderlijke. Sprekende van den Onveranderlijke kunnen we dat alleen per viam negationis, door te ontkennen dat onze veranderlijkheid in God is. Daarom zijn we dan ook eo ipso onbekwaam om het zijn in God te verstaan. Men kan de eeuwigheid noemen x en den tijd a . Doch nu is het onjuist om te zeggen $x = a^n$. Neen, $x = \sqrt[n]{a}$. Dat alleen is juist. Altoos weer stuiten we echter op die tegenstelling, dat we denken $x = a^n$, terwijl we toch weten dat dit verkeerd is.

In de derde plaats: ook in het gewone leven hebben we analoge dingen. We zien toch in het leven dingen gebeuren, die natuurlijk niet hetzelfde zijn als in God, maar die toch een tertium comparationis geven. Daarom is er in de paragraaf op gewezen, dat ook wij uit het zijn een worden zien voortkomen zonder verandering van het zijn. Zet men een brandende kaars op een stok, dan kan men met die ene brandende kaars in kamer na kamer de kaars aansteken, zonder dat nochtans die eerste kaars ook maar eenige

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verandering ondergaat. Nu is deze voorstelling chemisch wel onjuist, maar ze geeft dan toch een analogie.

Hetzelfde ziet men ook bij de zon.

Ook de photographie geeft een analogie. De mensch maakt zelf zijn photograph. Hij werpt zijn beeld op de plaat, en toch verandert er niets aan zijn gezicht.

Nog duidelijker is het bij de kunstenaarsconceptie, waarmee we altoos het naast bij de Schepping komen. Heeft een artist een conceptie, dan is die conceptie overal waar hijzelf is; zonder dat iemand er iets van merkt. Treedt ze nu straks naar buiten, dan verandert er toch niets in hem. Hij houdt ze in zich.

Zoo kan ook een meisje, stel dat de minnebrief, dien ze schreef, verscheurd wordt, met hetzelfde gemak weer een nieuwen schrijven van denzelfden inhoud.

Wat zich nu in de kunstwereld openbaart is juist een ectypisch verschijnsel in den naar Gods beeld geschapen mensch van wat archetypisch in God bestaat. Hier is dus meer dan analogie. Het besluit Gods is geen lijstje van dingen, maar een kunststuk, in God aanwezig.

IV. Ten slotte nog één punt bij deze paragraaf.

Spreekt men eenmaal van de Schepping als van een feit, een daad, waardoor in God overgang heeft plaats gehad, dan zou dit ook moeten gelden van alles wat God daarna in de wereld doet. Met de Schepping is nog slechts het terrein gecreëerd, waarop God Zijn heiligen raad zal vervullen. Maar in de Goddelijke conceptie lag bovendien het geheele verloop van den kosmos in natuur en geschiedenis. De overgang zou dus niet alleen in het moment der Schepping geweest zijn, maar steeds doorgaan, want dag aan dag worden er nieuwe stukken uit de conceptie Gods gerealiseerd. Telkens wanneer weer een mensch geproduceerd wordt, staat men in zekeren zin weer voor een nieuwe daad van creatie. Bij elk wonder evenzoo. Dus dan zou God nog elken dag veranderen, waarmee weer geheel de logische ratio sufficiens voor het bestaan van God zou vervallen. Men stond dan voor een progressus in infinitum.

§ 4. *De certitudine creationis ex historia et ex idea.*

Buiten de Openbaring der H. S. ontbreekt de certitudo creationis. Bij het licht der gemeene gratie moet men afgaan op traditiën, die wijl ze geheel uiteenloopen ons geen zekerheid bieden, en voorts op beseffen, die gaandeweg in helderheid verminderen. En eerst wanneer de Openbaring der H. S. deze traditiën verklaart en deze beseffen tot helderheid brengt, blijkt, hoe reeds de gemeene gratie het feit, dat er een Schepping plaats greep, onderstelt en steunt. Daarentegen aan zichzelf overgelaten leidt de gemeene gratie bij de volken tot steeds vreemder sagen en voorstellingen, en in de wijsbegeerte tot pantheïsme, hetzij in idealistischen, hetzij in meer materialistischen zin, of wel tot kosmisch mechanisme. De historische studiën kunnen omtrent de creatio nooit iets leeren, daar zij hun uitgangspunt nooit anders vinden dan in de reeds bestaande tolken. Hoogstens kunnen zij omtrent den duur van het bestaan der wereld vermoedens leveren. En wat de natuurkundige studiën betreft, zoo kunnen deze wel licht ontsteken omtrent de opeenvolging van de verschillende creaturen en omtrent veranderingen, die onze planeet onderging, maar nooit omtrent het ontstaan van onze planeet of van den kosmos, noch ook omtrent het ontstaan van leven in den kosmos. Zelfs al kon het ontstaan van het organische uit het anorganische experimenteel worden aangetoond, wat dusver niet geschied is, dan nog zou hieruit in het minst niet blijken, dat het bij de wording der dingen alzo is toegegaan, doch zou dit hoogstens de mogelijkheid aantoonen dat het zoo had kunnen geschieden.

Geheel anders daarentegen komt de zaak te staan bij het licht der Openbaring. Dan toch bezitten we de zekerheid aangaande de Schepping zoowel historice als ex idea. Historice uit het Scheppingsverhaal, dat vrucht van goddelijke Openbaring moet zijn, daar niet een eenig mensch bij de schepping tegenwoordig was, en alzo niemand er getuige van kon zijn. De vraag, of dit verhaal reeds aan Adam of eerst aan Mozes is geopenbaard, alsmede in welk verband de twee verhalen van Genesis 1, 2 en 3 tot elkander staan, hoezeer uit anderen hoofde gewichtig, is voor het constateeren van het feit der Schepping op zichzelf onverschillig. Het aldus historisch tot ons gekomen verhaal vindt op het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

terrein der Schrift zijn volle bevestiging ex idea, d. w. z. uit de onderstelling van het eeuwig bestaan van God als louter geestelijk wezen en uit de onderstelling van de realiteit van het bestaande, met name van den mensch, en uit de op deze beide onderstellingen rustende voorstelling van de religie. Bij loochening der Schepping toch moet de kosmos of idealistisch tot schijn worden herleid, of materialistisch als zelf eeuwig worden geponeerd. In het eerste loochent men de realiteit der dingen, in het tweede loochent men God als geestelijk-eeuwig Wezen. Vandaar dat de overtuiging aangaande de Schepping aan geheel de Openbaring der Heilige Schrift ten grondslag ligt, en van haar religieuze voorstelling onafscheidelijk is. Zonder de creatio als uitgangspunt is alle religie in den zin der Schrift ondenkbaar. De pogingen, vooral in den laatsten tijd van geloovige zijde aangewend om de creatio los te laten en in de evolutie de oplossing van het wereldraadsel te vinden, ten einde alzoo de Christelijke belijdenis met de jongste hypothese der wetenschap te doen rijmen, rusten dan ook of op onbekendheid met het wezen der evolutie-leer of op gebrek aan logisch doordenken. Ex idea genomen toch blijft de creatio even wonderbaar en ondoorgrondelijk, ook al neemt men aan, dat oorspronkelijk niet anders geschapen werd dan met kracht bezwangerde stof, want bij die onderstelling is de evolutie niet het uitgangspunt, maar integendeel een actie, die pas intrad nadat door creatio het uitgangspunt gegeven was.

I. Bij de creatio staat men uitteraard voor een unicum. Bij alle overige dingen uit het verleden kan men teruggaan op het getuigenis van menschen, die er bij zijn geweest, maar het denkbeeld zelf van creatio sluit uit alle tegenwoordigheid van den mensch, die daarna nog pas komen moest. Zelfs al wilde men zich denken, dat plotseling alles met één tooverslag tot aanzijn was geroepen, dan nog zou de mensch niets daaromtrent kunnen testeeren. Op het oogenblik van zijn ontwaken tot bewustzijn vond hij dan toch reeds heel de wereld klaar. Van het hoe wist hij dan nog niets af, gelijk zelfs nu nog een kind van zijn geboorte niets weet te vertellen. Zoo is dus de Schepping met niets anders te vergelijken. Het is een unicum.

Rechtstreeksch gevolg nu daarvan is, dat we of moeten zeggen: we weten er niets van, non liquet, of we moeten afgaan op het getuigenis, van wie er wel bij is geweest. En dat kunnen er dan maar twee zijn: de engelen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

of God. Maar ook de engelen vallen nog weg, want we hebben 't nu over de creatio in haar wijdsten omvang, en dan zijn de engelen zelf producten der Schepping. Daarom ontkomen we nimmer aan dit dilemma: de Schepping is ons òf door God geopenbaard, òf we weten er niets van.

In de tweede plaats komt de vraag in aanmerking naar de verschillende manieren, waarop God die openbaring aan den mensch kan hebben gegeven. En dan zijn er drie mogelijkheden:

1°. dat God ze door bewuste openbaring, *notione clara*, aan den mensch heeft meegedeeld;

2°. dat God in den mensch een besef heeft gelegd, waarmee rechtstreeks wel niet de wetenschap, maar dan toch het gevoel, dat dingen door God geschapen zijn, hem is ingeprent;

3°. dat men uit het product zelf zijn oorsprong leert kennen, wat bij vele dingen mogelijk is.

Drie openbaringen staan dus naast elkander:

1°. de *revelatio specialis*;

2°. de mythologie;

3°. de natuurkundige en wijsgeerige wetenschap.

Elke dezer drie openbaringswijzen nu heeft haar eigen beteekenis; maar terwijl de laatste alleen de verandering na de creatio openbaart, en de tweede alleen een algemeen besef geeft, dat de mensch nog zelf heeft aan te kleeden, is alleen het eerste een Scheppingsverhaal, waardoor we de *certitudo creati-*
onis bekomen.

Voorts houde men bij het spreken van het besef der Schepping in den mensch wél het onderscheid in het oog tusschen den mensch vóór en na den val. Bij Adam werkte dat besef zuiver, wijl zonder zonde; bij ons werkt het onzuiver, wijl met zonde.

Ook bij het wetenschappelijk-natuurkundig onderzoek dient met dien factor der zonde rekening te worden gehouden. Dit onderzoek toch had nog in menig opzicht tot een resultaat kunnen leiden, wanneer het product der Schepping in gave conditie ware gebleven, maar niet nu èn het subject èn het object van onderzoek beide door den vloek in een staat van verstering zijn gekomen.

II. Toch moet aan den anderen kant ook niet worden vergeten, dat het Scheppingsverhaal nog maar een deel vormt van de stof, waarmee we bij de vraag naar den oorsprong der dingen hebben te werken. Er bestaat n.l. bij ons een neiging om uitsluitend op dat ééne deel te letten, en het andere van geen waarde te achten. We mogen echter geen enkel element verzuimen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

En al kunnen nu die andere elementen ons nooit de Schepping zelve verhalen, voor de beschouwing ervan zijn ze toch van groot gewicht.

En dan hebben we, behalve het Scheppingsverhaal der Openbaring, nog drie andere elementen, n.l.:

1^o. de traditie of sage;

2^o. de mythe;

3^o. de scientia, $\left\{ \begin{array}{l} a. \text{ physica,} \\ b. \text{ philosophica.} \end{array} \right.$

Gaan we dan na welke beteekenis elk dezer elementen heeft.

α . Het Scheppingsverhaal is een verhaal der Heilige Schrift, dat ons mededeelt wat in de ure der Schepping heeft plaatsgegrepen.

β . De traditie of sage is een gerucht omtrent de Schepping, dat van geslacht op geslacht is overgeplant. Een gerucht, geen verzinning. Het beduidt, dat er in vroegere geslachten zekere kennis omtrent de Schepping bestaan heeft, en dat deze kennis door de vaderen aan de kinderen tradita est.

Traditie en sage zijn dan voorts nog weer onderscheiden: Traditie is het slechts zóólang, als het werkelijk het karakter van overlevering bezit. Sage wordt het, wanneer het zóó vervalschte, dat het niet meer betrouwbaar is en door nieuwe inkleeding een geheel andere voorstelling kreeg.

γ . De mythe is geen gerucht, maar verzinning. Ze komt op uit de behoefte van den mensch om zich omtrent het ontstaan der dingen een voorstelling te maken. Ze hecht zich als zoodanig niet aan het historisch element, maar kan uit louter verbeelding opkomen, eenvoudig uit de behoefte om een oplossing van het probleem te vinden, die de dichtende voorstelling bevredigt. De mythe is de verzinnende filosofie. Waar eenmaal de gedachte post vatte: Zóó had het wel kunnen gebeurd zijn, daar is het slechts de vraag, of die voorstelling weerklank vindt bij land- en tijdgenooten. Zoo niet, dan blijft het alleen een gedicht; zoo ja, dan is het niet meer een mogelijkheid, maar dan zegt het volk: zóó is het gebeurd. En de zoo ontstane mythe wordt dan van geslacht op geslacht overgedragen.

δ . De wetenschap aangaande de Schepping ontstaat op tweeërlei wijze, al naar gelang ze is scientia physica of philosophica.

α . De wetenschap als scientia physica handelt onder de heerschappij der overtuiging, dat ik door ontleding kennis kan bekomen van de samenstelling en het ontstaan van een ding. Wanneer een regeering voor haar leger een bijzonder soort granaten of bommen heeft uitgevonden, wordt dat stipt geheim gehouden en zijn de werklieden op strenge straf onder eede verplicht te zwijgen. Maar andere regeeringen zijn er dan op bedacht om zoo'n granaat in handen te krijgen, en gelukt hun dat, dan zenden ze zoo'n bom naar de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

pyrotechnische bureaux, waar men door ontleding ziet, hoe ze gemaakt is. Op gelijke wijze nu zegt de scientia physica: Daar staat de wereld. Wilt ge nu weten, hoe ze geworden is, onderzoek ze dan, graaf in den bodem; dring door in het leven van een boom, van een beest; ga na het embriologische leven der beesten; vergelijk dat met de planten, ga zoo terug tot op de eerste kiem, de eerste cel; zie of er verschil in die cellen is, vergelijk daarmee de bestanddeelen van goud, zilver, enz.; zie of er een derde is, dat alle gemeen hebben, en tracht, door langs dezen weg alles tot op het fijnst te ontleden, kennis te verkrijgen van het ontstaan der dingen.

b. Naast deze scientia physica echter komt de scientia philosophica op uit hetzelfde motief als de mythe, n.l. om zich rekenschap te geven van den oorsprong der dingen, een motief, dat zwak werkt onder het volk, maar sterk bij krachtig levende geesten. Nu gaat de mythendichter daartoe in eigen verbeeldingswereld terug. De filosoof echter gaat, in steed van naar zijn verbeelding, naar zijn denken, en werkt in plaats van met voorstellingen met begrippen. Daarmee zoekt hij hetzelfde te doen wat de dichter doet met zijn beelden; hij tracht een hypothese op te werpen, en vraagt: hoe zou ik het in elkaar kunnen zetten? Vindt zijn hypothese dan nergens weerklank, dan blijft het daarbij. Maar kan hij zijn ideeën aan den man brengen en maken ze opgang, dan gaan ook andere denkers er op in, en krijgen ze beteekenis, doordat zooveel ze overnemen. Zoo wordt zijn hypothese dan gepopulariseerd, niet als hypothese, maar als Errungenschaft der Wissenschaft. Second-hand-menschen verkondigen haar als resultaat der wetenschap. En zoo wordt die wijsbegeerte een tijdlang heerschend, tot er weer een nieuwe school komt.

III. Komen we nu tot een beoordeeling dezer vijf elementen.

1. De sage heeft zeer zeker een element van waarheid in zich. Ze is de in 't kleed der verdichting gehulde traditie, maar toch oorspronkelijk uit de kennis der Openbaring voortgekomen. Merkwaardig is het dan ook, dat naarmate de volken dichter bij de bakermat der menschheid wonen, ze ook een des te duidelijker nagalm van Genesis geven. Zoo vindt men in het Avesta nog een opgaaf der Schepping in zes perioden, het hexaëmeron. En zoo zijn er meer van die voorstellingen, die alleen bij de volken in 't hart van Azië nog leven. In verder afgelegene streken echter treft men geen sagen meer aan. In de Germaansche landen vindt men enkel nog mythen. Zoo ook over de Himalaya.

Zoolang men dus nog met sagen te doen heeft, schuilt er altoos nog een element van waarheid in, dat herinnert aan Genesis. En al hebben ze nu natuurlijk geen waarde ter uitbreiding onzer kennis van het Scheppings-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verhaal, toch wel in zoover ze kracht hebben om in de nog gelijke elementen de oudheid van het Scheppingsverhaal te bevestigen.

2. De mythe echter is pure verdichting. Ze mist elk element van historische beteekenis. Ze kan noch aanvullen, noch bevestigen. Maar wel kan ze ons toonen de noodzakelijkheid in den menschelijken geest om het ontstaan der dingen te verklaren. Ze leert ons, hoe alle denkbeeld van een eeuwig kosmos in strijd is met het menschelijk besef. Dat is op zichzelf een niet onbelangrijk element. Het leert ons de behoefte aan een oplossing en dus het bestaan van het probleem.

Ten tweede blijkt er uit, dat er in de menschelijke natuur een obstacle ligt voor de pantheïstische voorstelling van een eeuwig kosmos. De mythe postuleert een ontstaan.

Nu zijn die mythen echter volstrekt niet altijd zuiver. De filosofie en de mythe hebben hun gemeenschappelijk uitgangspunt in den menschelijken geest, en dat is oorzaak, dat heel dikwijls de filosofische verklaringen met de mythologische dooreen loopen, gelijk in de kosmogonieën. Vandaar bij de Gnostieken en theosophen, die ook de scientia physica erbij nemen, de leer van een *ύλη*, een *βυθος* of een *μη όν*, waaruit alle dingen zouden zijn voortgekomen, die daarop in een *συσυγία* elkander zouden zijn genaderd, en waaruit dan eindelijk de *δημιουργος* de wereld zou hebben geschapen. De oorspronkelijke mythe echter is een vrucht van den volksgeest. Men heeft dan ook wel Grieksche en Germaansche mythen, maar geen Grieksch of Germaansch Gnosticisme. Het Gnosticisme is een richting, een school, en daarin komt het filosofisch karakter uit.

Nu heeft zich bij de meeste mythologieën het verschijnsel voorgedaan, dat de kosmogonieën met de theogonieën samen zijn gevallen. En dit laat zich ook wel verklaren. Voor ons, monotheïsten, bestaat alleen de vraag, hoe de veelheid der dingen is het zichtbare is ontstaan. Wij hebben dus alleen met een kosmogonie te maken. Maar de polytheïsten gelooven aan het bestaan van een veelheid van geestelijke wezens, en staan dus ook voor de vraag, hoe de veelheid der verschijnselen in de godenwereld te verklaren is. En dat leidt dan tot theogonieën naast kosmogonieën. Meestal echter worden die twee dan nog weer in elkander gewerkt door uit éénzelfde beginsel beider origine af te leiden. Zóó b.v. vinden we het bij Hesiodus. En dat moest wel, omdat naar deze voorstelling de verschillende goden ook werken in de verschillende deelen der natuur, zoodat er is een god van de zee, een god van de aarde, enz.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3. Welke waarde heeft men te hechten aan het onderzoek der scientia physica? Tot dat onderzoek zijn we verplicht, en verkeerd is het, wanneer men als theoloog den physicus het recht van zijn onderzoek zou betwisten. Deden zij het niet dan moesten wij het doen. We moeten den grootsten eerbied hebben voor hun inspanning. Zelfs mag niet verheeld, dat over 't algemeen de ijver tot studie onder de physici veel grooter is dan onder de theologen. Daartoe werkt nu bij de physici zeer zeker ook de onheilige geest mee om de heerschappij van God en Zijn Woord omver te werpen. Maar toch is dat volstrekt niet met allen het geval. Het grooter deel wordt wel degelijk door weetzucht gedreven.

Geeft nu God ons Zijn schepping, dan is het van belang te onderzoeken, of er ook overblijfselen zijn, die indices geven omtrent hetgeen vroeger met de wereld is geschied. Dankbaar moet daarom ook erkend worden dat de physici ons in menig opzicht de Schepping hebben verhelderd, en elk theoloog dient dan ook van die geologische en cellologische studiën notitie te nemen. Dit alleen heeft men daarbij steeds in het oog te houden: die studiën kunnen ons wel leeren welke veranderingen er hebben plaats gegrepen in hetgeen bestond, maar nooit kunnen ze de grens overschrijden tusschen het bestaande en hetgeen ontstond. Uitgangspunt blijft voor de physici altoos iets dat bestond. Noem dat nu een cel, een atoom, alles goed en wel, maar daarachter kunt ge als physicus toch nooit teruggaan. Met den grootsten microscoop kan men trachten het fijnste nog weer te ontleden, maar altoos moet men toch beginnen met iets aan te nemen als reeds bestaande, terwijl daarentegen de creatio niet handelt over de *verwording*, maar over de wording zelve. Neemt men de atomen-theorie aan: goed; maar hoe komen die atomen er?

4. De physici, die wel voelen, dat ze er hiermee dan ook nog niet zijn, en nu toch verder willen, veroorloven zich dan te gaan filosofheeren, zooals b.v. Haeckel. Maar dat is hun terrein niet. Hun gebied is alleen de zichtbare wereld. Dit neemt echter niet weg, dat ook de filosofen, gebruik makende van de gegevens die de natuurstudie hun biedt, uit die resultaten mogen trachten een theorie op te bouwen. Daaraan is volstrekt niet alle waarde te ontzeggen. Ieder die kennis neemt van hun filosofische constructies zal niet kunnen ontkennen, dat veel in het Scheppingsverhaal, waar hij vroeger over heen las, nu door 'die filosofische hypothesen juist tot zijn bewustzijn gaat spreken. De filosofische constructie komt uit den menschelijken geest op, en toont de behoefte van den menschelijken geest aan eenheid. We mogen daarom niet zeggen, dat we die filosofie wel kunnen missen. Veeleer moeten we, waar wij zooveel meer hebben dan zij, en zij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

reeds den drang om tot eenheid te komen, bevredigen, nog veel meer vragen, hoe we uit al die verschillende gegevens van Scheppingsverhaal, natuurkunde en filosofischen geestesdrang komen kunnen tot het opbouwen van een *philosophia christiana*. 't Is toch maar niet genoeg naar Genesis te verwijzen. Daarmee zijn de levensverschijnselen nog niet verklaard. Doen we niet meer, dan blijft het Scheppingsverhaal een oliedrop op de wateren. En het moet zijn de hoeksteen van het gebouw, waarop heel het *συστημα του κοσμου* oprijst. Te meer dient hierop nadruk gelegd, omdat er in onze Hollandsche natie een sterke neiging tot atomisme woont, die alles in aparte loketjes laat staan. Er is geen drang haast naar eenheid van levens- en wereldbeschouwing. Alleen de kerk maakte hierop vanouds een uitzondering met haar dogmata. Die kunnen niet naast elkander blijven staan, maar moeten vastgelegd in het verband der dogmatiek. Welnu, omdat juist die dogmatiek zoo'n *συστημα* geeft, zijn de theologen bij ons ook haast de eenigen, die een meer systematische neiging aan den dag leggen. Maar men staat verbaasd over de verbrokkelde kennis der juristen, litteratoren en physici, die telkens maar een laadje opentrekken. Daarom hebben we als theologen ook voor het nationale leven een roeping, die we niet mogen prijs geven. Het methodisme gaat daar lijnrecht tegen in. Dan wordt in den reiskoffer naar de eeuwigheid alles maar door mékaar gegooid. Hoe geheel daaraan tegenovergesteld doet echter de Schrift. Zij wijst op den samenhang der dingen; zie slechts den proloog op het Evangelie van Johannes. Daarom moeten vooral wij, gereformeerde theologen, zorgen, dat we dat karakter van eenheid volhouden in onze studiën.

5. Wat nu het Scheppingsverhaal zelf betreft, daarbij doen zich twee vragen voor; de eerste aangaande den oorsprong, de tweede aangaande het verband tusschen het dusgenaamde eerste en tweede Scheppingsverhaal.

a. Ten opzichte van den oorsprong is de vraag gedaan, of het Scheppingsverhaal uit Genesis reeds aan Adam dan wel pas aan Mozes zou zijn geopenbaard. Op zichzelf is dat voor ons een onverschillige zaak. Wanneer wij maar een door de Schrift bezegeld Scheppingsverhaal hebben, van Godswege geopenbaard, dan is dat ons genoeg. De vraag betreft dus niet ons zelf, en heeft dan ook met de certitudo niet uitstaande. Maar wel is ze uit ander oogpunt van gewicht. Zij toch die, gelijk b.v. ten Kate in zijn *Schepping*, het voorstellen, alsof het Scheppingsverhaal eerst aan Mozes zou zijn geopenbaard, veronderstellen daarmee, dat er eerst duizenden van jaren verlopen zijn, waarin Gods kerk geen licht had over den oorsprong der dingen. Dan is dus de religie en het verbond bestaanbaar zonder die kennis, en wordt het Scheppingsverhaal verlaagd tot een historisch gegeven. Bij het *ex idea*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bespreken we dit punt straks nader. Maar nu reeds moet er op gewezen, dat de geheele Schrift er toe leidt om vast te houden aan de overtuiging, dat het Scheppingsverhaal Adam reeds van meetaf bekend is geweest. Zonder het eerste geloofsartikel: „Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde” is er geen belijdenis denkbaar.

Op zichzelf echter volgt daaruit nog niet, dat dit verhaal aan Adam ook in al zijn breedte en in dezen vorm moet zijn gegeven. Maar voor de religie is ook noodig de kennis van de verhouding der verschillende deelen van de schepping tot elkaar. Dus moet reeds aan Adam geopenbaard zijn geweest, hoe het bij de Schepping is toegegaan. En die openbaring is daarna door traditie medegedeeld en die traditie voortgeplant. Voor het zuiver bewaard blijven dezer traditie bestond alle kans door de longaevitas. Negen honderd en dertig jaren is Adam zelf drager der traditie. In die traditie ligt juist de ἀναγωγή voor die anders zoo vreemde longaevitas. De traditie kan dus in tamelijk zuiveren vorm tot Mozes zijn gekomen. Dit wordt nog aannemelijker door het feit, dat er twee verhalen zijn van verschillend type. Die twee verschillende stukken bewijzen, dat we met traditie hebben te doen. Maar bij de teboekstelling werd de schrijver onder Geestesdrijving tot juiste schifting geleid.

Er is nog een andere voorstelling, van ten Kate n.l. als zou de openbaring aan Mozes in visioen zijn geweest. Maar deze voorstelling moet beslist worden verworpen. Er staan in het Scheppingsverhaal dingen, die geen visioenen kunnen zijn, maar uitspraken van God tot den mensch. Nu zijn er ook in visioenen wel uitspraken mogelijk, maar dat meent ten Kate niet. Hij wil ons losmaken van het historisch verhaal. En daarmee vervalt de certitudo. We concludeeren dus, dat metterdaad oorspronkelijk aan Adam reeds mededeelingen betreffende de Schepping der wereld gedaan zijn, dat deze mededeelingen door de longaevitas en de traditie zijn overgeplant, en dat Mozes het ware en het valsche daarin onder Geestesleiding vaneen heeft gescheiden.

b. Thans komen we tot de twee verhalen.

In Genesis 1 vinden we een verhaal, dat voortloopt tot aan het vierde vers van Caput 2. Dat eerste verhaal kenmerkt zich door de enkele benaming אֱלֹהִים. Het tweede daarentegen beginnende bij hfdst. 2 : 4 heeft telkens de beide namen אֱלֹהִים יְהוָה. Dit tweede begint dus met het vers: אֱלֹהֵי הוֹלְדוֹת:

הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם כִּיּוֹם עָשָׂתָּ יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

Nu heeft men gemeend dit tweede stuk als een tweede Scheppingsverhaal te moeten opvatten, omdat het begint met te spreken van הוֹלְדוֹת. Nu is het slechts de vraag, of dit woord ziet op wat achter ligt, of op wat er vóór ligt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Mattheus vinden we iets soortgelijks maar in geheel anderen zin. Daar staat het enkelvoud: *βιβλος γενεσεως*, terugziende op het verleden, hoe de persoon er gekomen is. Maar *הולרות* is wat uit den persoon is voortgekomen. Het ziet op de toekomst, vgl. Gen. 10 : 1 en 11 : 10. Daarin wordt niet gezegd hoe Sem, Cham en Japhet in de wereld gekomen is, maar welke hun afstammelingen zijn. *הולרות* geeft niet de genealogie aan, maar de historie. Zoo dus ook hier in Gen. 2 : 4. Hier vinden wij geen genealogie, maar het begin der historie. Er zijn dus niet twee Scheppingsverhalen, maar slechts één, n.l. alleen het eerste. Het andere zegt, hoe het is toegegaan, nadat de Schepping had plaats gevonden.

Aan deze voorstelling beantwoordt de inhoud dan ook geheel.

Immers, niet de Schepping zelve wordt erin verhaald, maar er wordt in gezegd van het plantenrijk, dat het niet door een mechanisch wonder is neergezet, maar voortgekomen uit de kiemen, die God daarvoor in den bodem had gelegd, en die nu zijn uitgesproten, niet door menschelijk toedoen, noch door regen, maar door een damp, die den aardbodem bevochtigde. En dan volgt, hoe de mensch er kwam.

Is dit nu de tweede Schepping? Zeer zeker is hier ook de Schepping van den mensch beschreven, doch nu niet in zijn betrekking tot God, maar nu in verband met de aarde, waarvan we in Genesis 1 nog niets lezen. Er is nu sprake van den hof en het eten van den boom, dus van 's menschen verhouding tot het plantenrijk, en daarna volgt in vs. 19 zijn verhouding tot de dierenwereld, tot het verhaal ten slotte uitloopt in het teekenen der verhouding tusschen mensch en mensch, tusschen Adam en Eva. In Genesis 1 was zonder nadere explicatie alleen gezegd, dat God den mensch, man en vrouw schiep. Nu wordt dit in details meegedeeld. En overeenkomstig ditzelfde doel om den mensch in zijn verschillende verhoudingen te teekenen, wordt eindelijk in Genesis 2 ook aangegeven de verhouding van den mensch tot zijn God in zijn religie, doordat nu niet enkel gelijk in Genesis 1 gesproken wordt van *אלהים* maar van *יהוה אלהים*.

IV. Ten slotte bespreken we nog de kwestie van het *ex idea*.

Tegenwoordig wordt, vooral van Ethische zijde, beweerd, dat wij, Gereformeerden, eigenlijk het Scheppingsverhaal niet begrijpen. Wij denken dat historie mededeeling is van het gebeurde. Maar er is een veel hoogere historie. Daarvoor is de gewone uitdrukking der gedachten niet in staat.

We moeten dit Scheppingsverhaal daarom nemen als indices van een veel hoogere opvatting.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zoo maken de Ethischen zich los van de letterlijke opvatting van het hier verhaalde. 't Komt slechts aan op de idee. Het gebeurde wordt hier ingekleed in een schoonen vorm, maar het kon ook in een anderen vorm zijn gegoten. En in plaats van nu te erkennen: wij geven het historisch karakter prijs, beweren zij hunnerzijds nog, dat hun opvatting alleen de historie doet kennen.

Onzerzijds hebben we van hun opvatting alleen dit goede vast te houden, dat zich in die historie zeer zeker een idee realiseert. Verkeerd is het, wanneer men, gelijk vaak op catechisaties en zondagsscholen geschiedt, met een opsomming van het gebeurde op de verschillende scheppingsdagen klaar meent te zijn. Een zoo opgevoede jeugd raakt geen oogenblik onder de majesteit des Heeren. En het is juist het betrekkelijk goede der Ethischen, dat zij op de hooge beteekenis van het Scheppingsbericht wijzen. Ook in de Heilige Schrift zien we gedurig weer een terugkomen op het feit, dat God den hemel en de aarde geschapen heeft, om het in verband te zetten met heel het leven. Daarom is het point de départ voor alle Christelijke religie de belijdenis: Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde.

We vinden dit allesbeheerschende feit in de eerste plaats weer op den voorgrond gesteld bij het Sabbathsgedeb, Ex. 20 : 11: „Want in zes dagen heeft de Heere den hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is, en Hij rustte ten zevenden dage; daarom zegende de Heere den Sabbathdag en heiligde denzelven.” We hebben hier dus niet slechts een menschelijke herinnering, maar de Heere zelf brengt op een plaats, waar wij het niet zouden verwacht hebben, die Schepping weer op den voorgrond, als het gronddocument voor heel het leven, waarin Zijn heerschappij over onze tijdsindecelling ligt opgesloten. In hfdst. 31 : 17 vinden we hetzelfde: „Hij zal tusschen Mij en tusschen de kinderen Israëls een teeken in eeuwigheid zijn; dewijl de Heere in zes dagen den hemel en de aarde gemaakt, en op den zevenden dag gerust en Zich verkwikt heeft.”

Dan Deut. 10 : 12, 13, 14: „Nu dan, Israël! wat eischt de Heere, uw God, van u? dan den Heere, uw God, te vreezen, in al Zijn wegen te wandelen, en Hem lief te hebben, en den Heere, uw God, te dienen, met uw gansche hart en met uw gansche ziel; om te houden de geboden des Heeren, en Zijn inzettingen, die ik u heden gebiede, u ten goede. Ziet, des Heeren, uws Gods, is de hemel, en de hemel der hemelen, de aarde en al wat daarin is.” Hier wordt aan het feit, dat God de Schepper van alle ding is, Zijn recht ontleend om ordinarantiën te geven voor het menschelijk aanzijn.

Dan 2 Kon. 19 : 15: „En Hiskia bad voor het aangezicht des Heeren, en zeide: O Heere, God Israëls, die tusschen de Cherubim woont! Gij zelf, Gij alleen zijt de God van alle koninkrijken der aarde, Gij hebt den hemel en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de aarde gemaakt." Hier was Hiskia in strijd geraakt met de Heidensche volken. Rabsake's taal had God en Zijn volk getergd en beleedigd. En nu is dit hun taal: Hun God heeft niet alleen hen, maar alle volken geschapen.

Dan Neh. 9 : 6: „Gij zijt die Heere alleen, Gij hebt gemaakt den hemel, den hemel {der hemelen, en al hun heir, de aarde en al wat daarop is, de zeeën en al wat daarin is, en Gij maakt die allen levend; en het heir der hemelen aanbidt U." Hier is het de grond voor de verplichting tot aanbidding.

Dan Ps. 115 : 15: „Gijlieden zijt den Heere gezegend, Die den hemel en de aarde gemaakt heeft." Hier wil het zeggen, dat onze toekomst in 's Heeren hand is, van Wien alle zegen afvloeit.

Dan Ps. 121 : 2: „Mijn hulp is van den Heere, Die hemel en aarde gemaakt heeft", en evenzoo 124 : 8: „Onze hulp is in den naam des Heeren, Die hemel en aarde gemaakt heeft". Hier komt het voor als grond voor de hulp in den nood, die de ziel beklemmt.

Dan Ps. 134 : 3: „De Heere zegene u uit Zion, Hij, Die den hemel en de aarde gemaakt heeft". Hier staat weer de verhouding van zegen op den voorgrond.

Dan Ps. 146 : 5, 6: „Welgelukzalig is hij, die den God Jakobs tot zijn hulp heeft, wiens verwachting op den Heere zijn God is: Die den hemel en de aarde gemaakt heeft, de zee en al wat in dezelve is; Die trouwe houdt in der eeuwigheid". Hier wordt de trouwe Gods gebaseerd op het feit, dat alles in hemel en op aarde aan Hem zijn oorsprong dankt.

Dan Jes. 45 : 18: „Want alzoo zegt de Heere, Die de hemelen geschapen heeft, die God, Die de aarde geformeerd, en Die ze gemaakt heeft; Hij heeft ze niet geschapen, dat zij ledig zijn zou, maar heeft ze geformeerd, opdat men daarin wonen zou: Ik ben de Heere". Hier vinden we de biologische verklaring van het leven en optreden van den mensch om God te dienen als profeet, priester en koning.

Dan Jer. 32 : 17: „Ach Heere Heere! Zie, Gij hebt de hemelen en de aarde gemaakt, door Uw groote kracht en door Uw uitgestreken arm! geen ding is U te wonderlijk". Hier is weer een ander begrip, dit n.l.: alle andere macht is beperkt door de bestaande dingen, maar voor God is er geen grens.

Dan Hand. 4 : 24: „En als deze dat hoorden, hieven zij eendrachtelijk hun stem op tot God, en zeiden: Heere! Gij zijt de God, Die gemaakt hebt den hemel, en de aarde, en de zee, en alle dingen die in dezelve zijn". Hier is het weer de tegenstelling tegenover de heidenwereld.

Dan Hand. 14 : 15: „Mannen! waarom doet gij deze dingen? Wij zijn ook menschen van gelijke bewegingen als gij, en verkondigen ulieden, dat gij u zoudt van deze ijdele dingen bekeeren tot den levenden God, Die gemaakt heeft den hemel en de aarde en de zee, en al hetgeen in dezelve is." Hier

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt gewezen op het diepzondige van de menschvergoding, wijl door God alles gemaakt is.

Dan Openb. 4 : 11: „Gij, Heere! zijt waardig te ontvangen de heerlijkheid en de eer, en de kracht, want Gij hebt alle dingen geschapen, en door Uw wil zijn zij, en zijn zij geschapen.” Hier wordt al het geschapene opgeroepen tot verheerlijking Gods.

Eindelijk Openb. 14 : 7: „Vreest God, en geeft Hem heerlijkheid, want de ure Zijns oordeels is gekomen; en aanbidt Hem, Die den hemel en de aarde, en de zee, en de fonteinen der wateren gemaakt heeft.” Hier is de gedachte, dat God, omdat Hij alle dingen schiep, ook het recht heeft alle dingen te oordeelen.

V. Hieraan zij nog dit toegevoegd :

De Schepping als zoodanig is het rechtstreeksche postulaat van de idee der religie. De religie is de verhouding tusschen God en ons hart met zoowel de daaruit voortvloeiende verplichtingen als de daarin besloten vertroosting. Daarbij zijn steeds twee termen, God aan de eene en wij aan de andere zijde. En op welke andere wijze nu ook het bestaan van de wereld verklaard wordt, altoos wordt daarbij het begrip der religie vernietigd. Er is alleen ware religie, als men God als Geest aanbidt. In Hem nu is niets materieels. Daarentegen is onze wereld het materiele. We hebben dus de relatie tusschen eenerzijds wat geestelijk is in absoluten zin en anderzijds wat stoffelijk is. Heb ik nu aan den eenen kant geest en aan den anderen kant stof, dan kan of de geest zijn ontstaan aan de stof hebben te danken, of de stof aan den geest, of beide zijn eeuwig.

In het eerste geval, wanneer geest uit stof is, heb ik natuurlijk geen religie maar puur materialisme. Dan is denken niets dan een uitzweeten van de hersenklieren.

In het laatste geval echter, als beide eeuwig zijn, heb ik een eeuwig dualisme. Het tweegodendom van stof en geest.

De eenige mogelijkheid, die voor het religieuze besef kan ontstaan, is dus, dat de stof zijn oorsprong dankt aan den geest, anders gezegd : de creatie. Negeer ik die creatie, laat ik stof en geest naast elkaar, maar wil ik, om het dualisme te vermijden, die twee samensmelten, dan krijg ik pantheïsme en is de religie voor mij weg. En eindelijk, negeer ik idealistisch de realiteit van de stof, leerende met Fichte, dat de stof is het niet-Ik, wat niet bestaat, dan is weer de religie verloren, want of dan ben ik ook zelf niet, of ik ben zelf God. Hoe men ook zoekt, hier baat noch combinatie, noch negatie. Alleen de gedachte, dat de stof haar ontstaan aan den geest dankt, dus de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

idee der Creatio, geeft een oplossing, en deze is het die overal aan alle religie ten grondslag ligt.

In de laatste helft dezer eeuw is men in de evolutie-leer met een nieuwe vondst komen aandragen. Later spreken we daarover breeder. Nu reeds zij opgemerkt, dat men onder de aanhangers dezer leer drieërlei soort heeft te onderscheiden:

1°. Mannen als Du Bois-Reymond, de Berlijnsche professor, meest bekend door zijn redevoering „Über die Grenzen des Naturerkennens“, waarin hij eindigde met zijn *Ignorabimus*. Hij is tot de Evolutie-leer overgegaan, edoch met dien verstande, dat, volgens hem, wel het dier uit de plant, enz. ontstaan is, maar dat toch door God oorspronkelijk de *ἐπι* is geschapen. Welnu, deze aangenomen als oorspronkelijk geschapen, hebben we dan toch creatio, zij het dan al niet naar de voorstelling, die het boek Genesis er ons van geeft. Het feit der Schepping is er dan, en dus blijft dan nog altoos de vraag, hoe het eerste atoom er gekomen is.

2°. Voorstanders der Evolutieleer, die zeggen, dat men omtrent de vraag, hoe het eerste er gekomen is, niets weet. Dus eigenlijk weer het *Ignorabimus*. Men stelt dan het atoom. Over de vraag, welke kracht het atoom in beweging heeft gebracht, laat men zich niet uit. De vraag naar de Creatio blijft hier dus een open kwestie.

3°. De eigenlijke vaders van de Evolutieleer, die het bestaan eener geestelijke macht beslist negeeren. Volgens hen is dan uit de eeuwige atomen van lieverlee het denken en alle geestelijke eigenschap opgekomen. Dat laatste alleen is consequent. Had men dat dan ook terstond geleerd, geen Christen zou in die leer zijn meegegaan. Maar het gevaar schuilt dan ook niet in die laatste, maar wel in die halfslachtige voorstellingen van dat eerste en tweede soort Evolutionisten.

§ 5. *Het begrip der creatio.*

Het begrip van *scheppen* wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door כָּרָא, עָשָׂה en יָצַר in de taal van het Oude, en door κτίζειν, ποιειν en πλαττειν in de taal van het Nieuwe Testament, en heeft noch in het Oude, noch in het Nieuwe Testament den zin van een univocum, gelijk thans het woord *scheppen* bij ons. De creatio wordt in de Heilige Schrift niet als een creatio e nihilo in absoluten zin geleerd, maar als een creatio e nihilo existente per omnipotentiam, voluntatem et sapientiam Dei. Ze staat dus over tegen alle denkbeeld, vooreerst van een formatie uit ongeschapen ἄλη, en evenzeer tegen het begrip van emanatie. Er was eerst niets buiten God, en God deed door Zijn machtwoord de dingen buiten Zich ontstaan. Deze absoluut Goddelijke macht is uit haar aard onmededeelbaar, en in de wonderen door menschen gedaan werkt niet hun kracht, maar God door hen. De kunst bootst de Schepping slechts na in schijn.

De Schepping als zoodanig is actio Dei Triunius libera, en wel libera zoowel wat het scheppen of niet-scheppen, als het zóó en niet anders scheppen betreft. Het doel der Schepping is de zelfverheerlijking Gods, nader de onderlinge verheerlijking van Vader, Zoon en Heiligen Geest. Zij wordt ons dan ook in de Heilige Schrift geopenbaard als een daad, die niet buiten de persoonsonderscheiding in het Eeuwige Wezen omgaat, maar die zoowel de daad is des Vaders, uit Wien alle dingen zijn, als de daad des Zoons, door Wien alle dingen zijn, en de daad van den Heiligen Geest, Die in alle dingen is. De eerste of oorspronkelijke Scheping zet zich voort 1°. in het hexaëmeron, 2°. in de onderhouding van alle dingen, 3°. in de geboorte van den mensch, en 4°. in het wonder, zoowel buiten den mensch als door de wedergeboorte in den zondaar.

De Schepping was de productio universi, waarvan ons zonnestelsel slechts een zeer klein deel vormt, en in dat kleine zonnestelsel is onze aarde slechts een der kleinere planeten, en op die kleine planeet is de mensch van den top eens bergs nauwelijks zichtbaar. En nochtans leert de Heilige Schrift, dat, geestelijk genomen, de Schepping geocentrisch was; dat geen geschapen wezen, zelfs de engel niet, den mensch te boven gaat, en dat het alleen in den mensch is, dat God Zichzelf incorporeerde.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Voor wat de tijdrekening aangaat telt de Schrift tot op Adam teruggaande 6000 jaren naar den Hebreewsch en 8000 jaren naar luid der overzetting der LXX. Daarentegen ontbreekt aanwijzing van den tijd, die verliep tusschen de schepping van den mensch en den aanvang der dingen, doordat de periode, die in het hexaëmeron met de wisseling van עָרַב en כָּרַר wordt aangeduid, niet nader wordt bepaald.

I. In deze paragraaf komt allereerst de vraag aan de orde, of we in het Hebreewsch en Grieksch een univocum hebben voor het woord *scheppen*. *Scheppen* is bij ons metterdaad zoo'n univocum, met de beteekenis van: iets uit niets voortbrengen. Dat komt echter, omdat bij ons de oorspronkelijke beteekenis van dit woord in onbruik is geraakt. Het heeft n.l. niets gemeen met wat wij tegenwoordig onder *scheppen* verstaan, maar 't is oorspronkelijk een Germaansch woord, dat we nog vinden in het Engelsche: *shape*, vormen. Dus oorspronkelijk beteekent het niets anders dan *vormen*. Maar dat gebruik van het woord is nu geheel weg. Niemand denkt nu aan iets anders dan aan het univocum: voortbrengen uit niet. Dat echter is noch in het Hebreewsch, noch in het Grieksch het geval. Bij ons is het zelfs cenig, en eerst van lieverlee zoo geworden. In den eersten tijd der bijbelvertaling werd het nog gebruikt in den zin van *vormen*. Op zichzelf is het dan ook onmogelijk een woord daarvoor te vinden. Wanneer in de wereld der gedachten geestelijke dingen opkomen, dan zijn daar geen woorden voor gegeven. In de taal van den hemel is voor alle heilige en heerlijke en Goddelijke dingen een univocum. Paulus is opgenomen geweest in den derden hemel en heeft daar gehoord onuitsprekelijke dingen. Ook de engelen zingen, loven en spreken. Er is een uitwisseling van gedachten onder de engelen en de vergadering der volmaakt rechtvaardigen. Het is dus wel werkelijk heel concreet bedoeld. In die geestelijke wereld worden de woorden oorspronkelijk gevormd naar de geestelijke zaak. Maar bij ons is dat zoo niet. In de gewone menschelijke taal is het materiele eerst. De geestelijke zaak wordt genoemd met den naam aan de zichtbare dingen ontleend. Zelfs het woord voor God, θεός en אֱלֹהִים, is ontleend aan hetgeen we in 't gewone leven zien. Virtus, nu deugd, was oorspronkelijk dapperheid. Daarom is het onmogelijk voor geestelijke dingen een univocum te hebben. En wijst men nu misschien op het woord יְהוָה, dan bedenke men, dat dit is afgeleid van הָיָה, een heel gewoon woord.

Wij zijn dus altijd anthropomorphiseerend. Ook bij het begrip *scheppen*,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dit wordt in het Oude en Nieuwe Testament door allerlei gewone woorden uitgedrukt. Neem b.v. Jes. 45 : 18: „Want alzoo zegt de Heere, Die de hemelen geschapen heeft, die God, Die de aarde geformeerd en Die ze gemaakt heeft; Hij heeft ze bevestigd, Hij heeft ze niet geschapen, dat zij ledig zijn zou, maar heeft ze geformeerd, opdat men daarin wonen zou: Ik ben de Heere, en niemand meer.” Daar hebben we nu in 't Hebreeuwsch drie woorden כָּרָא, עֲשָׂה, en יָצַר. Dat is daar gevolg van het parallelisme, dat behoefte heeft aan gelijksoortige begrippen. Zoo ook weer in Jes. 43 : 7: „Een ieder, die naar Mijn naam genoemd is, en dien Ik geschapen heb tot Mijn eer, dien Ik geformeerd heb, dien Ik ook gemaakt heb.” Hier weer dezelfde drie woorden in 't Hebreeuwsch. Maar er is ook nog een ander woord, n.l. קָנָה, verwerven, door de Staten-Overzetter met *bezitten*, vertaald, omdat ik wat ik verworven heb, ook bezit. Maar dit leidt tot een verkeerde opvatting. Dit blijkt uit Ps. 139 : 13. Daar is vertaald: Gij *bezit* mijn nieren. Maar in dezen psalm bezingt de dichter, hoe hij *gemaakt* is. De parallel is dan ook: „Gij hebt mij in mijner moeders buik bedekt.” Nu in dit verband te lezen: „Gij bezit mijn nieren” gaat niet. 't Loopt hier over den tijd voor de geboorte. קָנָה werd gebruikt van een herder, die beesten kreeg. Hij bouwt zelf zijn land, maar het vee verwerft hij. Dat brengt hij zelf niet voort. עֲשָׂה zegt men van den landbouwer, naast קָנָה van den veebezitter. Op de Beurs wordt gezegd: 't effect heeft *gejongd*, wanneer er weer een couponnetje aan zit. Wij spreken van *veeteelt*. Welnu, zooals de boer een jong *teelt*, heeft de Heere onze nieren geteeld. Ongeveer hetzelfde vinden we ook in Gen. 14 : 19. Daar schrijft de Statenvertaling: die hemel en aarde *bezit*. Bedoeld is: *geschapen* heeft.

Voor *scheppen* wordt ook gebruikt יָלַד in Hiphil הוֹלִיד met het begrip: geboren worden. Dat is de wijze waarop het menschelijk wezen te voorschijn treedt. Het duidelijkst komt dit uit in הוֹלִידוֹת, vgl. Gen. 2 : 4. אֵלֶּה הוֹלִידוֹת.

Psalm 90 : 2: בְּתַרְסֵם הָרִים יִלְדוּ וְהוֹלִיל אֶרְצָן וְהַבֵּל is het draaien van een barende vrouw. In het Oosten baart de vrouw n.l. staande. En om het uitkomen van het embryo te verhaasten draait het lichaam dan. וְהוֹלִיל is dus eigenlijk: en gij hebt gedraaid. Het parallelisme toont, dat in beide leden *scheppen* bedoeld is, en deze gedachte wordt gegoten in den vorm van *baren*.

Wat nu het woord כָּרָא betreft (over *creare* is men het niet eens; de meesten denken dat het als in *κραιο* de produceerende kracht beteekent), men heeft vroeger gemeend, dat כָּרָא en ons *baren* van eenzelfden oorsprong waren. *Bar-Jona* is: *kind* van Jona, zei men. En tot deze alleiding neigde men te meer, omdat naast כָּרָא *formare* staat, en in verband met *φερ* in *φερειν*. Intusschen is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hiertegen het bezwaar gerezen, dat *formare* in het Sanskriet *dharstan* is. Toch is dit nog geen afdoend bewijs, dat er geen verband tusschen beide woorden zou zijn, aangezien de Indo-Germaansche talen telkens toonen, hoe een dentaal in het Sanskriet later een liptletter werd, b.v. bis en dus; bellum en duel. En altijd vindt men dan voor b een d plus een u. Daarop kon misschien ook de h in *dharstan* wijzen. Maar zekerheid bestaat er omtrent deze afleiding nog niet.

Een andere vraag is, wat in de Semietische talen het grondbegrip van כָּרָא is. De grondradicalen כ en ר keeren in woorden van overigens geheel onderscheiden beteekenis telkens terug. In de lexica als Gesenius en Fürst vindt men dan achtereenvolgens I, II, III, telkens met verschillende grondbeteekenis. Dit komt, omdat de woorden, die wij in het Hebreeuwsch vinden, hun parallel hebben in het Arabisch, Syrisch, Arameesch, enz. Wanneer ze nu in die talen een andere beteekenis hebben, dan leidt men daaruit af, dat er ook voor het Hebreeuwsch drieërlei grondbeteekenis is. Dit kan, zooals scheppen in den zin van voortbrengen en scheppen van haurire van geheel verschillende beteekenis zijn. Toch moeten we aan den anderen kant de gedachte niet loslaten, dat woorden van zeer verschillende beteekenis één grondbeteekenis kunnen hebben. Daarbij vergete men niet, dat de vergelijkende taalstudie pas begint, en dus de grootste voorzichtigheid in acht is te nemen. Nu heeft de wortel כר de grondbeteekenissen van *snijden*, *baren*, *kiezen*, en ten deele ook van *vet zijn*. כָּרִיא is een vet beest, een kalf. Maar 't is mogelijk, dat de beteekenis van *vet zijn* dezelfde is als in *kiezen*, omdat men n.l. kan zeggen, dat een *vet* beest een *gekozen* beest is, uitgekozen uit andere beesten. De meest constante beteekenis van den wortel כר is intusschen *snijden*, en daarop zou men als op de grondbeteekenis kunnen teruggaan. Daaruit toch is zeer goed af te leiden *vormen* in de beteekenis van יָצַר. Ook *kiezen* is afsnijden van wat men niet hebben wil. Zoo ook zit in כָּרָה het denkbeeld van snijden, denk aan כָּרַה כָּרִיה. De *verbondssluiting* n.l. bestond in het slachten van het offerdier en het doorgaan tusschen de beide stukken. De uitdrukking כָּרָה כָּרִיה toont, dat het Hebreeuwsch in zijn latere formatie het woord כָּרָה niet meer verstond, anders was het begrip *snijden* niet tweemaal uitgedrukt.

כָּרָא komt voorts in de Heilige Schrift niet enkel voor in den zin van *scheppen*, maar ook van *onderhouden*, *herscheppen*, *een wonder doen*. Toch staat, waar כָּרָא gebezigd wordt, altijd op den voorgrond het begrip dat God het doet. Wanneer dat כָּרָא nu gebezigd wordt in Jes. 45 : 7, waar de vertaling luidt: „Ik formeer het licht en schep de duisternis, Ik maak den vrede en schep het kwaad”, dan is het toch geheel verkeerd daar aan een nieuwe Schepping

Collegedictaat van een der studenten (Dogmatiek).

te denken. De zin is eenvoudig, dat God elken morgen het licht *voortbrengt*, dat vrede en kwaad dingen zijn, die de Heere in de historie doet *voortkomen*.

Evenzoo Ps. 102 : 19, waar de vertaling zegt : „Dat zal beschreven worden voor het navolgende geslacht; en het volk dat geschapen zal worden, zal den Heere loven”. Bedoeld is : de menschen die *geboren* zullen worden.

Zoo Jes. 65 : 17: „Want ziet, Ik schep nieuwe hemelen en een nieuwe aarde.” Dat **כָּרָא** hier geen *nieuwe* schepping maar *herscheping* beteekent is duidelijk uit heel de Schrift, die overal leert, dat God uit deze wereld de nieuwe zal doen voortkomen, gelijk als uit het verderfelijk het onverderfelijk lichaam.

Ook Ps. 51 : 12: „Schip mij een rein hart, o God! en vernieuw in het binnenste van mij een vasten geest” bedoelt, dat het verkeerde hart van den dichter in een beter moge worden omgezet. Zelfs is hier geen gebed om een wedergeboren harte, gelijk **הִרִיט** in de parallel bewijst. Dat is *vernieuwen, van geduante veranderen*. En ook vs. 13 toont het : „Verwerp mij niet van uw aangezicht, en neem Uw Heiligen Geest niet van mij.”

Voorts nog blijkt deze beteekenis van **כָּרָא** uit Jer. 31 : 22: „Hoe lang zult gij u onttrekken, gij afkeerige dochter? Want de Heere heeft wat nieuws op de aarde geschapen: de vrouw zal den man omvangen.”

Uit alle deze plaatsen blijkt genoegzaam, dat **כָּרָא** daar nergens in streng univocalen zin voorkomt.

II. Komen we nu tot de beteekenis van het Scheppen.

Het begrip **כָּרָא** is vanouds reeds door de Rabbijnen opgevat als **הוֹצִיאת יְיָ מֵאֵין**. Later kwam hiervoor de formule: *creare ex nihilo*. Maar dat is niet de Schriftuurlijke gedachte. Het is een gedachte van de Rabbijnen en van de latere filosofen. De *creatio e nihilo* is een tooverachtige formule. Ze is wel goed bedoeld, maar heeft toch geducht veel kwaad gedaan. Want ze is zóó onzinnig, dat men er daardoor toe kwam om te zeggen: dan is er ook geen Schepping. Waarom? Voor alles moet een *causa sufficiens* zijn. *Ex nihilo* is een *contradictio in terminis*. Nihil blijft eeuwig nihil. *Ex* ervoor is onzin. **מֵאֵין** is hier dwaasheid. Waar dit *ex* in de Schrift wordt gebezigd, ziet men het dan ook nooit op *nihil* toegepast, maar op *God*.

Zie slechts hoe de Schrift ons dit begrip toelicht: Openb. 4 : 11. *Ἄξιός ἐστι, Κύριε, λαβῆναι τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δόξαμιν ὅτι σὺ ἐκτίσας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θελημα σου εἶσθαι καὶ ἐκτίσθηςαι*. Hier hebben we met een lied te doen, en dus ook hier is uit het parallelisme tot de beteekenis der woorden te besluiten. Wat is dan *διὰ τὸ θελημα*? De moeilijkheid zit in de praepositia *δια*. Dit voor-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zetsel rogeert evenals de Latijnsche praepositie *in* twee casus met verschillende beteekenis. 1°. cum accusativo, en dan kan het gewoonlijk vertaald worden door *propter*; 2°. cum genitivo instrumentali met de beteekenis: *door middel van, per*. Hier zou men dus moeten vertalen: *propter voluntatem*. Toch moet men, om de taal te doorgronden, vragen, waarom *δια* verschillende casus kan regeeren met zoo verschillende beteekenis. Er moet toch één gemeenschappelijke grondbeteekenis zijn. Nu ligt de verklaring hierin, dat de mensch bij het spreken en handelen in het gewone leven gewoonlijk alleen oog heeft voor het instrument en zichzelf in den regel niet meerekent. Een timmerman die hout zaagt denkt dat de zaag het doet, en vergeet dat hij door zijn hersens werkt op zijn hand en zóó op zijn zaag. *Δια* duidt nu in 't algemeen het middel aan waardoor een zaak tot stand komt, en dan geldt dit zoowel van het instrument als van den handelenden persoon; en het middel rekent mee en de directie van den persoon. En deze gaat weer niet willekeurig te werk, maar naar het bepaalde plan, dat hij in zijn bewustzijn heeft. Wil iemand dus een vaas maken, dan kan men zeggen: hij zaagt *δια* (per) de zaag, of: *δια* (propter) de vaas. Daaruit verklaart het zich, hoe *δια* met den accusativus evengoed de beteekenis kan hebben van *per*. Vgl. Winer p. 355. De scherpe onderscheiding verliep langzamerhand, zooals de Duitscher vaak *mir* en *mich* verwart. Zeer verklaarbaar is het dus, dat deze fijne stilistische onderscheiding van *δια* als *per* en *propter* wel bij klassieke schrijvers wordt volgehouden, maar in de *κοινή* wegvalt.

Nog duidelijker blijkt die beteekenis van *δια* uit Openb. 12 : 11: *Καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἁγίου, καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἕχθρι θανάτου*. Hier nu kan *δια* niet anders vertaald dan: *door middel van*.

We zien derhalve, dat *δια* wel ter dege instrumentaal gebruikt wordt, en dus, dat het in Openb. 4 : 11 volstrekt niet noodzakelijk met *propter* behoeft te worden overgezet.

De Engelsche soldaten komen in Afrika door het schip (per navem), of door den oorlog (propter bellum). Het vuur komt in den haard door de kolen of door de kou. Beide kan men zeggen, al naar gelang men op de naaste of op de meer afgeleide oorzaak let, op het instrument of op de causa. Het finale is altoos de laatste bewegende oorzaak. Het doel is eerst, en dat bepaalt de middelen. Zoo valt het finale en instrumentale in den grond samen.

Dit is oorzaak, dat wel bij de beste klassieke schrijvers *δια* voor het noemen van de oorzaak in den accusativus gebruikt wordt als fijne onderscheiding, maar dat het in de *κοινή* is afgesleten, en door elkaar wordt gebruikt, zooals blijkt uit Openb. 4 : 11 en 12 : 11.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook Rom. 8 : 10 toont dit. *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Het *πνεῦμα* nu is niet leven *ter oorzaak van*, maar *door middel van* de gerechtigheid.

Evenzoo vs. 20: *Τῇ γὰρ ματαιότητι ἣ κτίσις ἕπετάγη, οὐχ ἐκούσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα.*

En ook 2 Petr. 3 : 12: *Προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθίσονται, καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκονται;*

Gaan we nu terug tot Openb. 4 : 11, en vragen we hoe we hier *διὰ τὸ θελημα* hebben te vertalen. Zeggen we *propter voluntatem*, dan zou 't beteekenen: om het raadsbesluit finaal te realiseeren. Maar die beteekenis van *decretum* heeft *θελημα* nooit. Dat is altoos *προγνωσις, ὄρισμος, βουλημα* enz. *Θελημα* beteekent altoos: de wil, de energie Gods. Daarom moet *δια* hier niet finaal genomen. De wil Gods is hier wel ter dege het *middel*, waardoor de dingen geschapen zijn. De Schrift leert dus niet een Schepping uit niets, maar uit een kracht, n.l. het *θελημα του Θεου*.

In de tweede plaats wijzen we op Rom. 4 : 17: *Ὅς (Ἀβραάμ) ἐστὶ πατὴρ πάντων ἡμῶν (καθὼς γέγραπται, Ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε), κατέναντι οὗ ἐπίστευσε Θεοῦ, τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς, καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.* Vooral op dezen tekst heeft men de creatio e nihilo willen baseeren. Maar wat wordt hier gezegd? Dat Abraham en Sara wat hun geslachtsleven betreft verstorven waren; dat nochtans Izak uit hen geboren werd, en dat dit een profetie is geweest van Christus' opstanding.

Van een Schepping wordt hier dus niets geleerd. 't Is een *roepen*. God had aan Abraham de belofte gegeven eer Sara ontvangen had. Toen Izak er nog niet was, toen hij nog was een *μη ον*, heeft God hem geroepen en besteld om er te zijn. Daarom staat er: *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Er is sprake van een *καλεῖν*, dat niet ziet op de scheppingsdaad, maar op de belofte, waarin God al over Izak sprak als was hij er.

Bovendien is Izak niet als Adam nieuw geschapen, maar uit den uterus van Sara; nadat God in het semen van Abraham weer het leven had verwekt, is Izak geboren.

In de derde plaats wijzen we op Hebr. 11 : 3: *Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.* Hier wordt ons gezegd, dat de zichtbare dingen hun oorsprong niet vinden in andere zichtbare dingen; maar daarin ligt dus juist opgesloten dat ze wel uit onzienlijke oorzaken geworden zijn. En er wordt ook bij gezegd uit welke, n.l. uit het *ῥημα του Θεου*.

Alles komt dus neer op het goed vatten van het **קָנָה**, het spreken Gods als scheppingsmotief, zooals we dat vinden in Genesis 1: „En God zeide:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

Daar zij licht! en daar werd licht" en vv., en ook in Ps. 33 : 6 en 9: „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den Geest Zijns monds al hun heir." en: „Want Hij spreekt, en het is er; Hij gebiedt en het staat er." אָמַר nu is oorspronkelijk niet: *spreken*, maar beteekent eigenlijk: iets uit zich naar boven heffen; iets uit zich doen uitgaan zóó, dat het zich verheft; in 't algemeen: *zich verheffen*. אֲמוֹר is een berg, een verheven plaats. אֶמֶץ is de top van een boom. Waarschijnlijk hangt met dezen wortel ook saam: אֵמֶר lam, schaap, om de wol, die er boven op zit. De Hithpaël הִתְאָמַר beteekent: zich verheffen. B.v. in Ps. 94 : 4 staat van de werken der ongerechtigheid: יִתְאָמְרוּ en in Job 39 : 21 van den struisvogel: הִתְאָמְרָה. Daarom is אֶמֶר heel iets anders dan דָּבַר. De Piel דָּבַר beteekent: aan elkaar schakelen; woorden aaneenrijgen. דָּבַר לְאִמּוֹר is: spreken door den geest uit zich te verheffen. Dat is ook de beteekenis van φημι. אָמַר is dus: uit zijn geest den inhoud naar buiten laten treden. Dat is dus het begrip van de *stem*. In Psalm 29 is telkens sprake van de stem des Heeren, om een krachtsuiting Gods aan te duiden. Nu kan men kracht uiten door zijn hand, en dan is het stoffelijk, of door zijn woord, en dan is het geestelijk. Een generaal die zijn troepen orders geeft zit stil, maar heeft meer effect dan de soldaten die den sabel trekken. De krachtsuiting van de geestelijke zij is אָמַר. Bij de Rabbijnen heeft men het woord מְאָמְרָה voor Messias, dus krachtsuiting. Hetzelfde zit in Λογος. Christus is de krachtsuiting Gods.

Wanneer de Schrift het concrete wil aanduiden, spreekt ze van φημι. Maar nooit wordt de Christus φημι genoemd, wel Λογος; en hoogstens דָּבַר.

Van God wordt ook een אָמַר gemeld op Sinai; maar het ware een tooverachtige voorstelling als men het וַיֹּאמֶר uit Genesis in dien zin wilde opvatten. God is geen goochelaar, die in het eeuwig ledig sprak, en zie, daar was het. Het spreken Gods is evenals het zien en het hooren Gods. Wij alleen spreken, hooren en zien instrumenteel. Maar bij God is dat anders. Ps. 94 : 9 zegt: „Zou Hij, Die het oor plant, niet hooren? zou Hij, Die het oog formeert, niet aanschouwen?" Wat feitelijk spreekt, ziet en hoort is onze ziel. En al kunnen we in dit leven niet anders spreken dan door woord en taal, daarom zullen we toch na den dood nog niet stom zijn. De vraag is eenvoudig of ge gedachten kunt uitdrukken zóó, dat anderen ze verstaan. Ook de engelen, hoewel zonder lichaam, hebben toch gemeenschap. Gods spreken nu is geen nabootsing van ons menschelijk spreken, maar het onze is een ectypische nabootsing van Zijn archetypisch spreken. Gods spreken is een absolute krachtsuiting Gods. Al wat de Schrift ons omtrent het spreken Gods mede-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

deelt, leidt tot de conclusie, dat het de uiting Zijner kracht is, en dat uit die kracht Gods alle dingen komen. De dingen zijn *ἐκ του Πατρος*. Een toevenaar doet het voorkomen als waren de dingen juist buiten hem. Maar de Schrift leert, dat de dingen uit den wil en de kracht Gods zijn geschapen. Dus niet e nihilo maar uit de Fontein van oneindige krachten. En wanneer nu door die krachtsuiting de dingen tot stand komen, dan komt er in God geen vermindering van kracht, maar alles bestaat alleen door Zijn steeds uitstralende kracht; evenals de stralen der zon tot de zon blijven behooren, zoo blijft ook Gods kracht tot God behooren. Alles is influxus van Gods kracht. Daarom staat er dan ook in Openb. 4 : 11, dat de dingen door Gods wil niet alleen zijn geschapen, maar ook *zijn*. Al wat bestaat, bestaat van oogenblik tot oogenblik enkel en uitsluitend door de uitgaande kracht Gods.

Intusschen stuiten we hierbij op een voorstelling omtrent de Schepping, die lijnrecht staat tegenover de creatio e nihilo, maar juist in een tegenovergestelde dwaling vervalt, n.l. de *emanatie-theorie*.

Wat is de emanatie-theorie?

Zij leert, dat de dingen emanant e Deo. Eerst zijn ze in God geweest; daarna zijn ze uit Hem naar buiten gekomen. De geschapen wereld bestaat dus uit deeltjes van God, die zich nu buiten Hem openbaren.

Deze voorstelling van de emanatie-theorie vindt men bepaaldelijk bij hen, die een stof tot grond aller dingen stellen; bij de Manicheërs, en min of meer ook bij de school van Schelling en Franz van Baader. Ze leeren niet een geestelijke emanatie; maar ze zeggen, dat eerst de geheele kosmos in God was, en daarna, van Hem uitgegaan, naast Hem bestaat. Ze beroepen zich dan op plaatsen als Ps. 90 : 2: „Eer de bergen geboren waren, en Gij de aarde en de wereld voortgebracht hadt, ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God.” *Geboren* vatten ze dan op in denzelfden zin, waarin een leeuwenwelp geboren wordt uit een leeuwin. Ζόό, zeggen ze, waren de bergen eerst in God, en zijn toen uit Hem geboren. Doch na de bespreking van כָּרָא enz. als slechts uitdrukkende, dat iets, wat er nog niet was, komt, valt het niet moeilijk deze voorstelling te weerleggen. Voorts wijzen de emanatisten op Hand. 17 : 28, waar Paulus het woord van den heidenschen dichter aanhaalt: Wij zijn Gods geslacht. Dit zou dan aanduiden, dat we uit God zijn voortgekomen. Maar het begrip *γενος* beteekent dat hier allerminst. Voor elke heidensche voorstelling staat Paulus niet in. En voorts wordt dit begrip overal in de Schrift gevonden, doch nooit anders dan met overdrachtelijke beteekenis; b.v. voor de wedergeboorte uit God. Ook wijst men op Rom. 11 : 36: „Want uit Hem, en door Hem, en tot Hem zijn alle dingen.” Dit

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is volkomen juist aangehaald tegenover de creatio ex nihilo; maar het is te verstaan als een krachtsuiting van God uitgaande zonder van Hem te worden afgescheiden. In Hand. 5 : 39 vinden we hetzelfde gebruik van *ἐκ*. Maar ook daar wil het toch niet zeggen, dat het eerst in God was, en nu buiten Hem geëmaneerd, maar Gamaliël bespreekt hier de vraag, of deze secte haar aandrift en providentiële leiding heeft in God of niet. Eindelijk geldt nog als bewijsplaats 2 Cor. 3 : 5: „Niet dat wij van ons zelve bekwaam zijn iets te denken als uit ons zelve; maar onze bekwaamheid is uit God.” Ook daar echter wordt alleen bedoeld de *δυναμὶς* en het *φῶς τοῦ Θεοῦ*, die in het spreken van den apostel uitgaat en waardoor hij het volk overtuigt.

De Schrift snijdt dus beide voorstellingen af, zoowel die van een tooverachtig te voorschijn brengen als van een emanatie. Alles komt ten slotte aan op het recht verstaan van Openb. 4 : 11, waarbij dan niet alleen te letten valt op het *ἐκτισθῆσαν*, maar evenzeer ook op het *εἶσι*. De dingen blijven in God bestaan en worden door Zijn uitstralende kracht gedragen.

En het geheele pelagianisme en arminianisme, ja alle ketterij ligt juist daarin, dat dit niet wordt ingezien, en de voorstelling post vat, alsof door de Schepping een zelfstandige kracht tegenover God in actie is gekomen. Neen, zoo is het niet; maar alles geschiedt door den influxus Dei.

Laat ons nu de zaak van de positieve zij bezien.

We bestrijden volstrekt niet wat de oudere theologen altijd met die formule: *ex nihilo* bedoelden n.l. *ex nihilo extra Deum* existente. Dus daarin ligt opgesloten, dat hetgeen waaruit de dingen geschapen zijn niet buiten maar in God is. En dat strookt geheel met de Schriftuurlijke gedachte, dat alle dingen uit den Vader zijn.

Hoe hebben we dit nu te verstaan? Zeer voorzichtig zij men bij de beantwoording dezer vraag, want we staan hier voor het uitgangspunt van al wat bestaat. De kleinste afwijking op dit punt veroorzaakt eindeloze afwijkingen op allerlei gebied.

Wat we hebben aan te nemen als hetgeen waaruit alle dingen zijn, is de kracht Gods. Dit leert ons 2 Petr. 1 : 3: Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζῶην καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης. Hier wordt van de onderhouding der dingen gehandeld, en wel onderscheiden als zichtbare, *πρὸς ζῶην*, en als geestelijke, *πρὸς εὐσέβειαν*. Beide worden hier gezegd ons toe te komen door de Goddelijke kracht als fons.

Hetzelfde zegt Hebr. 1 : 3: ἡρώων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Het *ῥῆμα* is, gelijk we zagen, het instrumenteele middel voor de totstandbrenging van de schepping. Dat wordt hier nu gedefinieerd als *ῥῆμα τῆς δυνά-*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

μωσ, als het woord, waarin de kracht zich uit. Wanneer nu het *ἐνημα* de ictus is, waardoor het geschiedt, dan blijkt, dat de fons is de *δυναμις του Θεου*.

Om dit te verstaan vergelijkte men hierbij wat ons van de wonderen wordt gezegd, die verwant zijn aan het Scheppingsterrein.

Marc. 5 : 30: „En terstond Jezus, bekennde in Zichzelfen de kracht, die van Hem uitgegaan was, keerde Zich om in de schare, en zeide: Wie heeft Mijne kleederen aangeraakt?”

Luk. 6 : 19: „En al de schare zocht Hem aan te raken: want er ging kracht van Hem uit, en Hij genas ze allen.”

Matth. 22 : 29: „Maar Jezus antwoordde en zeide tot hen: Gij dwaalt, niet wetende de Schriften, noch de kracht Gods.” De Heere Jezus stelt hier de Sadduceën ten toon als blind voor de van God uitgaande kracht.

Matth. 26 : 64: „Jezus zeide tot hem: Gij hebt het gezegd. Doch Ik zeg ulieden: Van nu aan zult gij zien den Zoon des menschen, zittende ter rechterhand der kracht Gods, en komende op de wolken des hemels.” God heeft geen hand. Maar Gods rechterhand is de zinnebeeldige uitdrukking voor Gods heerschappij. Die heerschappij wordt gehandhaafd door de kracht.

Zoo wordt in heel Jezus' verschijning voortdurend weer gewezen op die kracht.

En ook Zijn wonderen heeten krachten.

In 1 Cor. 1 : 24 wordt Christus zelf de kracht Gods genoemd, d. w. z. de incarnatie van de kracht Gods.

1 Cor. 6 : 14: „En God heeft ook den Heere opgewekt, en zal ons opwekken door Zijn kracht.” Hier wordt dus de opstanding een gewrocht genoemd van de kracht Gods.

Hetzelfde lezen we in Filipp. 3 : 10: „Opdat ik Hem kenne, en de kracht Zijner opstanding, en de gemeenschap Zijns lijdens, Zijn dood gelijkvormig wordende.”

En evenzoo Efeze 1 : 19, 20: „En welke de uitnemende grootheid Zijner kracht zij aan ons, die gelooven, naar de werking der sterkte Zijner macht, die Hij gewrocht heeft in Christus, als Hij Hem uit de dooden heeft opgewekt.”

Wanneer men nu hierbij de wonderen ter sprake brengt, dan dient men er op te letten, dat we over de wonderen van Christus anders hebben te oordeelen dan over die der profeten en apostelen. In vroeger tijd was er controvers met Rome over de *communicatio potestatis creandi*. Zij leerde tegen het einde der middeleeuwen, gedrongen door de transsubstantiatieeler: *creatura creatorem*. Tegenwoordig echter zegt geen Roomsche theoloog dat meer. Voorts lagen onze vaders in controvers met de Socinianen, die leerden, dat Christus van nature een schepsel was, maar opgeklommen tot de goddelijke waarde. Toch had Christus, dus een schepsel, de wereld

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geschapen. En Rome en de Socinianen baseerden destijds hun zeggen op de wonderen, door schepselen gedaan. Menschen toch hebben נִבְלָאוֹת gedaan, iets nieuws geschapen.

Wat nu de apostelen en profeten betreft, geeft Hand. 3 : 12 en 16 de duidelijkste verklaring: „En Petrus, dat ziende, antwoordde tot het volk : Gij Israëlietische mannen! wat verwondert gij u over dit? of wat ziet gij zoo sterk op ons, alsof wij door onze eigene kracht of godzaligheid dezen hadden doen wandelen?.... En door het geloof in Zijn naam heeft Zijn naam dezen gesterkt, dien gij ziet en kent; en het geloof, dat door hem is, heeft hem deze volmaakte gezondheid gegeven, in u aller tegenwoordigheid.” Dus de naam en de kracht van Christus heeft dezen kreupele weer vastgezet. Dat is de eenige plaats, waar we de rechtstreeksche verklaring vinden, dat het wonder een *δυναμις* van God is; of beter gezegd van Christus, want Petrus zegt, dat Christus het deed. Daarom moeten de wonderen van Christus onderscheiden worden van de andere. Deed Christus dan Zijn wonderen als God? Dat laat zich op zichzelf denken. Maar daartegen is een uitspraak van Jezus Zelf bij de opwekking van Lazarus in Joh. 11 : 41 en 42: „Vader! Ik dank U, dat Gij Mij gehoord hebt. Doch Ik wist, dat Gij Mij altijd hoort; maar om der schare wil, die rondom staat, heb Ik dit gezegd, opdat zij gelooven zouden, dat Gij Mij gezonden hebt.” Christus schrijft dus de opwekking van Lazarus toe aan een daad Gods. Anders toch kon Hij niet zeggen: „Ik dank U, dat Gij Mij verhoord hebt.” Ook op dit punt bestond bij Christus het groote verschil, dat Hij, als het Vleeschgeworden Woord Zijn wonderen doende, niet alleen de *cognitio* maar ook de *potestas unionis* had. De *cognitio* nu vloeide Hem niet van buiten af toe, maar van binnen uit. En deze *cognitio* is het type voor de *potestas*. Daar Hij zelf God was, kwam ook de *δυναμις του Θεου* Hem van binnen uit toe. Maar zelfs waar sprake is van deze *potestas* bij de wonderen van den Christus, gaat de Schrift toch altoos weer op den Vader terug, en worden die wonderen ons voorgehouden als het resultaat van de gebedsverhooring des Vaders.

In verband hiermee moet ook gewezen worden op de wonderen van Satan. In de Schrift toch is herhaaldelijk sprake niet alleen van wonderen ten behoeve, maar ook van wonderen ter bestrijding van het koninkrijk Gods.

Dit blijkt uit Deut. 13 : 1, 2, 3: „Wanneer een profeet of droomendroomer in het midden van u zal opstaan, en u geven een teeken of wonder; en dat teeken of dat wonder komt, dat hij tot u gesproken had, zeggende: Laat ons andere goden, die gij niet gekend hebt, navolgen en hen dienen; Gij zult naar de woorden van dien profeet, of naar dien droomendroomer niet hooren :

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

want de Heere, uw God, verzoekt ulieden, om te weten, of gij den Heere, uw God, liefhebt met uw gansche hart en met uw gansche ziel." De teekenen of wonderen, die de valsche profeet gegeven, d. i. beloofd heeft, zijn dus van God. Er wordt niet gezegd, dat het valsche of schijnwonderen zijn, maar de mogelijkheid wordt toegegeven, dat het echte wonderen zijn.

Voorts 2 Thess. 2 : 9 : „Wiens toekomst is naar de werking des Satans, in alle kracht, en teekenen, en wonderen der leugen."

Belangrijk is verder nog Openb. 13 : 12, 13 en 14. Deze plaats luidt in het Grieksch: *Και την εξουσίαν του πρώτου θηρίου πάσαν ποιεί ένώπιον αυτού και ποιεί την γην και τους κατοικοῦντας εν αυτή ήνα προσκυνήσωσι το θηρίον το πρώτον, οῦ έθεραπέυθη ή πληγή του θανάτου αυτού. Και ποιεί σημεία μεγάλα, ήνα και πῶρ ποιή καταβαίνειν εν του ούρανού εις την γην ένώπιον των ανθρώπων. Καί πλατῆ τους κατοικοῦντας επί της γης διὰ τά σημεία ἃ έδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ένώπιον του θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν επί της γης ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ ὃ έχει την πληγήν της μαχαίρας και ἔζησε.* Hier vinden we dus drieërlei formule. Er is *εξουσία*, uitkomende in *σημεία* en wel in *σημεία, ἃ έδόθη αὐτῷ ποιῆσαι*. Uit zichzelf kan Satan dus geen kracht doen, maar de Scheppingskracht ertoe komt altoos van God.

Toch zijn er ook *σημεία ψευδη*. Niet alle teekenen zijn echt. Er is 1^o. een gebruik maken van krachten in de natuur, die de meeste menschen niet kennen, en daarom den indruk maken van een wonder te zijn, zooals op het gebied der biologie en hypnose. En zoo'n kennis van geheime natuurkrachten was er ook in de oude mysteriën van Egypte en Babel. 2^o. gelijk bij de Goëten een gebruik maken van goocheltoeren, waarbij het enkel op behendigheid aankomt. Doch ook wanneer men er dit alles afrekent, dan blijven er nog *τέρατα* over, ἃ *έδόθη αὐτῷ ποιῆσαι*, en die God geeft om er ons door te verzoeken. God alleen doet de wonderen, het schepsel niet, zelfs Christus niet; altoos is het alleen de goddelijke *δυναμῖς* die erin werkt. Het feit, dat Jezus voelde, dat er kracht van Hem was uitgegaan, bevestigt dat. Dat zou niet het geval zijn geweest, wanneer die van Jezus uitgaande kracht altoos constant was gebleven. Niet op alle oogenblikken bezat Jezus die geneeskracht. In het Overjordaansche *kon* Hij geen krachten doen wegens het ongeloof. Zijn wonderkracht werkte dus de eene maal wel, de andere maal niet. En in Johannes 11 toont de afbeelding, dat de kracht van den Vader was.

Als resumptie krijgen we dus: Staat het zóó met de wonderen, en is ook de onderhouding aller dingen een werking van die *δυναμῖς του Θεου*, dan hebben we ook het recht om op die primordiale kracht in de Schepping te wijzen, en te zeggen, dat ook deze de *δυναμῖς του Θεου* is, niet geïsoleerd van zijn *σοφία* en *θειλημα*, maar door die *σοφία* tot haar doel gericht en het *θειλημα* dienende.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

III. In de tweede plaats staan we hier voor de kwestie, dat het geen verminderende kracht is. Dat mag niet. De kracht neemt niet af. Er heeft geen krachtsverbruik plaats. Daarom is in de paragraaf gewezen op de zon. En hetzelfde ligt ook in het gas en de electriciteit. Tot het maken van zulke vergelijkingen hebben we het recht, omdat de gelijkenissen in de Evangelïën ook steeds het natuurlijke leven nemen tot vergelijking met het geestelijke.

Wanneer er nu gas of electriciteit aanwezig is, maar nog niet vlamt, is het dan iets anders dan wanneer het straks wel vlamt? Neen, maar het verschil is alleen, dat de krachten, die anders in de materie besloten lagen, nu uitstralen, zonder echter een oogenblik van de bron los te zijn. Zoo nu is het ook met de *δύναμις του Θεου*. Die is eerst in God besloten. Daarna straalt ze uit in de Schepping. Maar daarom bestaat er toch niets in de Schepping buiten God, gelijk duidelijk blijkt uit Hand. 17 : 28 : „In Hem leven wij, bewegen wij ons, en zijn wij.” Goed verstaan willen deze woorden niet zeggen, dat al die dingen in het Wezen Gods zijn, maar dat de geheele uitstraling van de *δύναμις του Θεου* een lichts- en krachtssfeer geeft, waarin Hij alomtegenwoordig is.

De *δύναμις του Θεου* is de bron waaruit alle geschapen dingen zijn voortgekomen, en zij is het, die met de *θειότης* in de Schepping zich uit, gelijk Rom. 1 : 20 zegt: *Τὸ γὰρ ἄορατον αὐτοῦ ἐπὶ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήματι νοούμενα καθοράται, ἢ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* Hier is sprake van de Schepping, van de creaturen (*ποιήματα*), en die zijn *νοούμενα*, d. w. z. er ligt in elk van die creaturen een gedachte gerealiseerd, een idee, die *ἄορατον* is. En daarin zijn zichtbaar twee dingen, de *δύναμις* en de *θειότης*. Dat wil niet zeggen: uit de Schepping kan men zien dat God almachtig is, maar datgene in die Schepping wat wij niet zien, het *ἄορατον*, dat juist is het goddelijke, n.l. *ἢ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. En diezelfde opvatting van de Schepping vinden we ook terug in den catechismus, waar deze de goddelijke Providentia noemt: de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, d. i. niet de wijsheid om alle dingen te leiden, maar het moment, waardoor alle dingen bestaan. Waar geen *δύναμις του Θεου* is, daar is niets, geen stippeke, geen plekske, geen atoompje. Bij absentie van de kracht Gods, daar is de dood, daar is niets. En dat alles niet in pantheïstischen zin als ware er God zelf, maar de uitstraling van Zijn kracht.

Die gedachte was ook aan de Heidenen niet vreemd, blijkens Hand. 8 : 10, waar ons wordt medegedeeld, hoe het volk van Samaria Simon den toovenaar aanhing en van hem zeide: „Deze is de groote kracht Gods.” En 1 Cor. 1 : 24 noemt Paulus Christus de kracht Gods. Hier nu in die half-heidensche stad wordt Simon ook zoo genoemd als de centrale openbaring van de kracht Gods.

Nu wordt de *δύναμις του Θεου* door de Schrift altoos in tweecërlei tegenstelling genomen:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1^o. in de tegenstelling tusschen de realiteit en het logische begrip. Zoo zegt Jezus tot de Sadduceën, Matth. 22 : 29: „Gij dwaalt, niet wetende de Schriften, noch de kracht Gods.” De Schrift is de logische gedachte Gods; de kracht de realiteit ervan. Diezelfde tegenstelling treffen we aan bij Paulus in 1 Cor. 4 : 19, 20: „Maar ik zal haast tot u komen, zoo de Heere wil, en ik zal dan verstaan niet de woorden dergenen die opgeblazen zijn, maar de kracht. Want het koninkrijk Gods is niet gelegen in woorden, maar in kracht.” Zoo ook in 2 : 5: „Opdat uw geloof niet zou zijn in wijsheid der menschen, maar in de kracht Gods.”

2^o. in de tegenstelling met de *σαρξ*. Zoo in Rom. 1 : 4: „Die krachtelijk bewezen is te zijn de Zoon van God naar den Geest der heiligmaking uit de opstanding der dooden.”

Voorts in Hebr. 6 : 5: „Die gesmaakt hebben het goede woord Gods, en de krachten der toekomstige eeuw.” Hier wordt onderscheiden tusschen twee krachten, n.l. die in deze wereld en die van de toekomstige eeuw, d. w. z. de gave, ongeschonden krachten Gods. En dezelfde tegenstelling vinden we weer in 7 : 16: „Die dit niet naar de wet een vleeschelijken gebods is geworden, maar naar de kracht des onvergankelijken levens.”

Altoos wordt in de Schrift op die *δυναμὶς τοῦ Θεοῦ* gewezen als op de kracht, waardoor alle dingen geworden zijn en bestaan. Opmerkelijk is hierom nog Col. 1 : 29: *Εἰς ὃ καὶ κοπιῶ, ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἑμοῖ ἐν δυνάμει*. Paulus spreekt hier van Christus, naar Wiens energie hij strijdt, en zegt nu dat die worsteling bij hem niet *met*, maar *in* kracht werkt, d. w. z. in de sfeer van het element.

Die *δυναμὶς* nu is de bron niet alleen van de zichtbare maar ook van de onzichtbare dingen. Dat vergeet men dikwijls bij het spreken over de creatio. Men laat dan de geestelijke dingen zoo licht ter zijde. En dat ligt voor de hand. Paulus doet het ook door zijn tegenstelling tusschen *ἀόρατα* en *ὄρατα*. Dat komt, omdat daarbij de tegenstelling het meest in het licht treedt. Maar toch zijn de engelen en onze zielen met haar geestelijke vermogens evengoed een resultaat van de Schepping Gods. Het is dus gemakkelijk de emanatieleer te bestrijden met het oog op de stoffelijke dingen, maar het gevaar voor het weer insluipen dezer leer ligt juist op het gebied der onzichtbare dingen. We kunnen ons zoo moeilijk voorstellen, dat ze als substantie bestaan. Toch moet men goed inzien, dat ook die geestelijke dingen uit de *δυναμὶς τοῦ Θεοῦ* zijn voortgekomen. Beide, zoowel *ὄρατα* als *ἀόρατα*. God had niet alleen de macht om stoffelijke dingen voort te brengen, maar, Zelf een Geest, schiep Hij ook geestelijke dingen. God Zelf is *de δυναμὶς* gelijk God Zelf Zijn *σοφία*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is. Door die *divinitas* nu is aan de dingen een substantie gegeven. Alleen in het erkennen van een substantie, d. w. z. dat ze een eigen bestaan hebben, wordt het pantheïsme afgesneden. De straal van de zon heeft geen eigen substantie, maar hangt geheel van de zon af. Zoo zijn wij niet. Dan toch ware er ook irradiatio maar geen creatio. En dat is niet zoo. Of we met creatio dan wel met irradiatio te doen hebben, hangt geheel af van de vraag of het er altoos is geweest dan wel of het een begin heeft gehad. De zon schijnt altijd, ook al zien we 't niet. Zoo ook zou de irradiatio permanent zijn en altoos dezelfde. Doch de Schrift leert, dat er een begin is geweest. Het eerste Schriftwoord: „In den beginne schiep God den hemel en de aarde” is reeds dadelijk een negatie van het pantheïsme. Zoo ook Johannes 1, Spreuken 8 en Job 28. En waar een begin is, daar is een bewust van Zich uit doen gaan van kracht.

Voorts zien we de creatio zich geheel culmineeren in den mensch, die tegenover God wordt gesteld. De creatio treedt geheel te voorschijn als de productie van zichtbare en onzichtbare dingen uit de *divinitas* *totum* *Deum* op zulk een wijze, dat de geschapen dingen hun substantie ontvangen en behouden. Daaruit volgt vanzelf, dat geheel het betoog, als zou deze Scheppingsmacht mededeelbaar zijn, een onmogelijkheid is. Dit werd van Sociniaansche zijde volgehouden met de bewering, dat Christus, door Wien de wereld geschapen was, niets meer was dan een schepsel. Dit gevoelen wordt echter thans door niemand meer gedeeld. Voorts hebben de Roomschen het ook niet volgehouden bij hun leer van de Mis. Alleen nog bij de wonderen. Welnu, een mensch of engel kan zeer zeker wonderen doen, maar ze zijn nooit creatio, daar hij nooit een *divinitas* bezitten kan, maar altoos een afgeleide kracht, gelijk Paulus strijdt *in* *divinitate* *totum* *Christum*. Scheppen is alleen daar, waar het uit eigen kracht komt. En aangezien geen schepsel bestaat dan door de kracht Gods is dit onmogelijk.

Nog één vraag doet zich hierbij op, de vraag ten opzichte van de kunst. Vooral op kunstgebied wordt vaak het woord „scheppen” gebruikt. Men spreekt dan van de goddelijke schepping van Rafaël, enz. Ja, zoó diep is deze gedachte aan scheppen doorgedrongen, dat wij allen onbewust dit woord bezigen als we spreken van: poëet, poëzie, poëem. Dat nu deze gedachte van scheppen zoo is doorgedrongen, komt daarvandaan, dat kunstenaars in den regel lui zijn, wien het aan de noodige eigen inbeelding niet ontbreekt. Er is in de kunstenaarswereld een adoration mutuelle, en ook niet minder dan in de domineeswereld een benijden van elkander. Veel te veel ook hebben de gewone menschen in de kunstenaars de idee van het goddelijke aange-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

moedigd. Toch is het waar, dat ze ook werkelijk zoo iets in zich hebben. In de kunst als zoodanig ligt metterdaad iets, dat het scheppen Gods nabootst. Daar is ook een pogen in om boven het bestaande uit te komen. We bepalen ons nu natuurlijk tot het bepaalde genie. Wat is dan een genie? Het genie is een uniek verschijnsel, niet te verklaren noch uit vader of moeder, noch uit zijn omgeving; een novum quid. De evolutie-gedachte gaat ook hier tegen het begrip van Schepping in, en verklaart het genie uit verborgen celletjes in de geslachten. De hoogere virtuositeit echter moet erkend worden. Er tegen ingaan helpt niet. Maar wat scheppen ze nu? Men vindt bij hen of *μυησις*, nabootsing van wat ze in de wereld gezien hebben, of inspiratie, waarvan het „Est Deus in nobis, agitante calescimus illo” de uitdrukking is. De groote dichters beginnen dan ook met een aanroeping der muzen. Ze voelden heel goed, dat het niet uit hen zelf kwam. Wie zou ook na hun dood hun schepping in stand houden? Ze hebben geen onderhoudende kracht; het is geen scheppen. Ze blijven creatures Gods ook in den bizonderen toestand, waarin ze verkeerden. God brengt wel uit en door die mannen dingen te voorschijn, die we nog niet zagen, maar toch geven ze geen oorspronkelijke schepping. Anders zou er geen rapport bestaan tusschen hen en ons, en zouden ze in onze oogen monsters zijn. Maar ze staan juist in het nauwste rapport met ons leven. Zij laten de verborgen diamanten uit de mijn van dezen kosmos voor onze oogen schitteren. En al mag de inspiratie bij hen niet op één lijn worden gesteld met die bij de profeten, toch is de zaak als zaak dezelfde. Zooals de profet Jeremia door den Heere was voorbereid, zoo wordt ook het genie door God gepredestineerd.

IV. Er dient nu verder op gewezen, dat we de Schepping hebben te belijden als een *actio libera*, en niet als een *actio necessaria*. Op ons, die niet anders bestaan dan in de geschapen wereld, maakt het licht den indruk, als ware het ondenkbaar, dat er geen schepping zou zijn geweest. Wij toch zijn gewoon God niet anders dan uit Zijn Naam te kennen, en des Heeren Naam bestaat niet zonder de schepping. De Naam Gods behoort tot den kosmos. Het is het geopenbaarde beeld van God dat Zich afspiegelt in den kosmos en op het creatuur is gericht. En daarom behoort de theologie tot de wetenschap van den kosmos. Zoodra men echter toegeeft aan de gedachte, dat God niet zonder den kosmos is te denken, dan is de *actio libera* weg, en behoort het bestaan van den kosmos tot het bestaan Gods. Daarom is er door de oudere theologen altijd zooveel nadruk op gelegd, dat de *creatio actio libera* is geweest. En dit geheel in overeenstemming met de leer der Heilige Schrift.

Zoo zegt Openb. 4 : 11 : „Gij, Heere! zijt waardig te ontvangen de heerlijk-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

heid, en de eer, en de kracht, want Gij hebt alle dingen geschapen, en door Uwen wil zijn zij, en zijn zij geschapen." Hier wordt de schepping dus rechtstreeks gebonden aan den wil Gods.

Efeze 1 : 11: „In Hem, in Welken wij ook een erfdeel geworden zijn, wij, die tevoren verordineerd waren naar het voornemen Desgenen, Die alle dingen werkt naar den raad van Zijnen wil." We hebben hier dus een decreet, een verordineering, en een wil als bepalend element.

Jesaia 46 : 10: „Mijn raad zal bestaan, en Ik zal al Mijn welbehagen doen." Hier hebben we een nog dieper begrip; niet alleen den wil, maar de absolute vrijheid van het welbehagen.

Daniël 4 : 35: „En al de inwoners der aarde zijn als niets geacht, en Hij doet naar Zijn wil met het heir des hemels en de inwoners der aarde, en er is niemand die Zijn hand afslaan, of tot Hem zeggen kan: Wat doet Gij?" Ook hier weer wordt de wil Gods ons voorgesteld als de beschikkende factor die alle dingen regelt.

Nog sterker uiting van den wil dan in het *θελημα* en in de *βουλη* ligt in de *רצון* en in de *εὐδοκία*. Het gebeurt ons wel, dat we dingen willen doen, al is 't nog niet naar ons welbehagen. Wij zijn gebonden aan de zedelijke wereldorde, de publieke opinie, de consciëtie, enz. Maar Gods *θελημα* is niet gebonden en culmineert daarom in de *רצון*.

Jesaia 53 : 10: „Doch het behaagde den Heere Hem te verbrijzelen; Hij heeft Hem krank gemaakt; als Zijne ziel Zich tot een schuldoffer gesteld zal hebben, zoo zal Hij zaad zien, Hij zal de dagen verlengen; en het welbehagen des Heeren zal door Zijn hand gelukkiglijk voortgaan." Hier komt het welbehagen des Heeren dus voor als het geheele levensproces in schepping en herschepping beheerschend.

Mattheüs 11 : 26: „Ja, Vader! want alzoo is geweest het welbehagen voor U." Christus staat hier voor het raadsel, dat de heerlijkheid van het koninkrijk Gods verworpen wordt door de rijken en machtigen, en aangenomen door de armen en geringen, en vindt den diepsten grond daarvoor in de *εὐδοκία* des Vaders.

Efeze 1 : 5: „Die ons tevoren verordineerd heeft tot aanneming tot kinderen, door Jezus Christus, in Zichzelf, naar het welbehagen van Zijn wil." Hier staan *θελημα* en *εὐδοκία* bij elkaar, ter aanduiding dat de wil volstrekt vrij was.

Efeze 1 : 9: „Ons bekend gemaakt hebbende de verborgenheid van Zijn wil, naar Zijn welbehagen, hetwelk Hij voorgenomen had in Zichzelf." Hier evenzoo de beide begrippen bij elkaar.

Filipp. 2 : 13: „Want het is God, Die in u werkt beide het willen en het werken naar Zijn welbehagen." Hier wordt het verschil aangewezen tusschen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Gods wil en onzen wil. Ons willen wordt in ons gewrocht door het welbehagen Gods.

Het komt ook nog uit in een tekst, die op 't eerste hooren vreemd schijnt, al wordt hij ook vaak gerepeteerd, n.l. in Jesaia 40 : 13, 14: „Wie heeft den Geest des Heeren bestierd, en wie heeft Hem als Zijn raadsman onderwezen? Met wien heeft Hij raad gehouden, die Hem verstand zou geven, en Hem zou leeren van het pad des rechts? en Hem wetenschap zou leeren, en Hem zou bekend maken den weg des veelvoudigen verstands?” Bij iets wat men doet, doen zich twee vragen voor, 1^o. of het *θελημα* vrij is, en 2^o. of ik het alleen kan. De kranke neemt het drankje wel vrijwillig in, maar op raad van den arts. Hij kon het ook laten staan, maar zijn eigen kennis is niet genoegzaam. Daarom moet hij een raadsman hebben. Op dien steunt zijn wil. Maar, zegt Jesaia, zoo was het bij den Heere niet. Zijn wil is niet aan den raad van een ander gebonden geweest.

En Paulus hecht aan deze woorden zooveel beteekenis, dat hij ze opneemt aan het slot van een gewichtige uiteenzetting, Rom. 11 : 34: „Want wie heeft den zin des Heeren gekend? Of wie is Zijn raadsman geweest?” Er is dus niets, dat ter oorzaak van eenig schepsel of uit inspiratie van een ander gebeurt; maar het is in den meest absoluten zin *ἐκ του Θεου*.

In 1 Cor. 2 : 16 vindt men nogmaals dezelfde aanhaling van deze woorden.

Plastisch wordt het bovendien nog uitgedrukt in Jesaia 55 : 8—11: „Want Mijne gedachten zijn niet ulieder gedachten, en uwe wegen zijn niet Mijne wegen, spreekt de Heere. Want gelijk de hemelen hooger zijn dan de aarde, alzoo zijn Mijne wegen hooger dan uwe wegen, en Mijne gedachten dan ulieder gedachten. Want gelijk de regen en de sneeuw van den hemel nederdaalt, en derwaarts niet wederkeert, maar doorvochtigt de aarde, en maakt, dat zij voortbrengt en uitspruigt, en zaad geve den zaaijer, en brood den eter; alzoo zal Mijn woord, dat uit Mijn mond uitgaat, ook zijn; het zal niet ledig tot Mij wederkeeren, maar het zal doen hetgeen Mij behaagt, en het zal voorspoedig zijn in hetgeen, waartoe Ik het zende.” Ware uit onze gedachten Gode iets toegekomen, dan stonden ze boven Gods gedachten. Maar God bepaalt doel en intentie.

Welke quaestie zit nu achter dit alles?

De uitnemendste Heidenen erkenden wel, dat de dingen aan Zeus of welken anderen God men wil, hun ontstaan dankten, maar boven dezen stond nog weer een onbegrepen iets, de *εἰμαρμενη*, het fatum, de necessitas. Die hoogere noodzakelijkheid is ook gekomen in de leer der *lex aeterna* der Roomschen. Wel hebben zij haar gemitigeerd, maar de formule ervan is toch door hen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aangenomen. Doch er staat geen *necessitas* boven God. Zoolang men een *lex aeterna* aanneemt, die determineerend op God zou inwerken, is het absolute Christelijke Godsbewustzijn vernietigd, want de heerlijkheid daarvan is dat God *a nemine determinatus omnia determinat*. Is er daarentegen een *fatum* en een God, dan raakt dit ook onze relatie tot God, dus onze religie. Ik ben dan wel van God, maar eigenlijk toch van het *fatum* afhankelijk, en moet met die boven God staande macht rekening houden. Elke voorstelling van dien aard brengt tot de heidensche gedachte terug en moet daarom ernstig worden bestreden.

Nu heeft men daartegen ingebracht: „Ja, maar zoo meenen we 't niet. Wij zeggen niet, dat God van een *lex aeterna* afhangt, maar wij bedoelen, dat Hij innerlijk gebonden is, en wel zóó, dat wij Hem aanbidden als ἡ Ἄγαπη. En nu moet toch alle ἄγαπη een object hebben. Dat object is voor God de kosmos. Dus is dit noodzakelijk voor het bestaan van God.” — Door zóó te spreken komt men echter vanzelf tot een tweede dwaling, n.l. die van de coëxistentie van God met den kosmos. De Ethischen, vooral onder den invloed van den ouden Chantepie de la Saussaye, komen dan ook van lieverlee weer op de Origenistische lijn van de eeuwigheid van den kosmos. Gods liefde heeft dan altoos dezelfde noodzakelijkheid gehad. Bestaat eenmaal die *necessitas*, dan moet ze altijd hebben bestaan. En zoo gaat men dan weer vanzelf den weg op van het pantheïsme. Het is een loochening van de *sufficientia Dei*, die in den grond voortkomt uit Unitarisme. Het is ontkenning van de Triniteit, waardoor het Wezen Gods in Zichzelf tegelijk subject en object Zijner ἄγαπη is.

Daar komt dan in de tweede plaats nog bij, dat de Schrift leert, niet dat de kosmos bestond van het bestaan Gods af aan, maar wel dat reeds in het decreet de kosmos niet alleen *προορισμος*, maar ook *προγρωσις* had voor God.

Maar voor nog een tweede quaestie staan we hier.

Men zegt: „Toegegeven, dat dit alles zoo is, dat God vrij was; maar dan volgt daar nog niet uit, dat God daarom ook vrij zou zijn in Zijn Schepping. Hij had het ook kunnen laten, maar verkoos Hij eenmaal te scheppen, dan moest Hij ze ook zoo scheppen en anders niet.” Ook deze quaestie is van hoog aangelang. En wel daarom, wijl er dan geen *liberum decretum*, geen vrijmacht in 't besluit meer is. Dan moest het bestek zóó zijn en anders niet, wanneer eenmaal gebouwd werd. Dan dankt het *decretum* zijn zóó zijn aan een noodzakelijkheid. Dan is het *decretum* van een ander. Dan is het bestek aliunde. Dan is ons levenslot en dat der onzen, dan is al wat er is, niet afhankelijk van God, maar van de onbekende ἀνάγκη.

Nu is dit een vraagstuk van hoogen ernst. Het pessimisme heeft hierin

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zijn oorsprong. Want de bestaande kosmos is de ellendigste die er denkbaar is. De wereld had veel heerlijker kunnen zijn. En daarvoor zijn bang reële gronden. Wel toch kunnen we in den kosmos veel heerlijkz bewonderen, maar wie nader gaat onderzoeken komt voor duistere en ondoorgrondelijke raadselen te staan, die tot wanhoop drijven. Want men mag praten van de schoone natuur, maar die schoone natuur is vol van onderlinge verslinding. Een goudvinkje eet per dag honderden andere wezentjes op. Denk aan al die wilde dieren en roofvogels; aan al die ongelukken door overstromingen enz.; aan de vulkanen, aardbevingen, pestziekte, cholera-baccillen; aan zoovele stammen, die elkaar kapot slaan; aan al de armoede en ellende; aan de idioten en blindgeborenen. Zeker, dan is er nog veel schoons en heerlijkz in de natuur, maar ook zeer veel ellende, als men maar dieper in het leven doordringt. En dan komt toch de vraag op: Had God dat niet anders en beter kunnen doen? Had God dan geen betere wereld kunnen scheppen? (Denk aan de harmonia praestabilita bij Leibnitz). Waarlijk, iemand die geen pessimistischen indruk van het leven krijgt, die heeft geen hoofd of geen hart. Het is gemakkelijk om op een man als Schopenhauer te schelden. Maar bij die menschen als Schopenhauer zit vrij wat meer ernst dan bij het grooter deel der christenen. De wereld is inderdaad een oceaan van raadselen. En nu zijn er maar twee oplossingen: of 't kon niet anders, 't heeft zoo *moeten* wezen, en dan moeten we er ons maar in schikken en trachten er maar zoo weinig mogelijk van te zien, of er was libera creatio, maar dan had God het ook *anders* moeten doen; en wanneer wij er dan zooveel verkeerdz in zien, dat wij beter zouden hebben gedaan, dan is het ook uit met God; dan slaan we niet alleen tot atheïsme, maar ook tot antitheïsme over; dan komt er i. e. w. haat tegen God.

Men vestige er toch wel de aandacht op, dat we hier niet alleen te doen hebben met de ongelukken in de wereld en de ongelukkige posities; maar ook met de vraag, of de elementaire toestanden in de wereld, onafhankelijk van den mensch, aan de eischen van een goeden kosmos voldoen. Neem nu b.v. alleen de zee, die thans nog elk jaar duizenden van menschenlevens verslindt. Haar aard zelf is zoodanig, dat ze niet alleen schipbreuken veroorzaakt, maar ook groote verwoestingen aanricht. In het noorden van Frankrijk heeft men de lame sourde, de doove golf. Vooral in de Stille Zuidzee, aan de kusten van Japan en China richt de zee ontzettende verwoestingen aan. Een golfslag neemt soms dertig-, veertigduizend menschen op eens weg. (Een tijd geleden heeft dit in Frankrijk aanleiding gegeven tot een bekend geworden proces. Door zulk een plotselinge verheffing van de zee werd een gouverneur met zijn familie plotseling weggeslagen. Nu was

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hij niet in gemeenschap van goederen getrouwd, en dus kwam het er voor de erfgenamen zeer op aan, wie van beide, de man of de vrouw, het eerst was gestorven. Dat was nu net iets voor de advocaten. Er moest toch uitgemaakt, niet wie van beiden het eerst geraakt, maar wie het eerst dood was). En er is nog meer. B.v. de atmospherisch-meteorologische toestanden. Wij zouden zorgen, dat er altijd mooi weer was. De regen is een geweldig lastig ding. Waarom kon de aarde dan niet ook zonder regen worden bevochtigd? Waarom kan men niet overal leven? Waarom hebben de Eskimo's het zoo koud en zulke korte dagen? En waarom heeft men aan de keerkringen in Senegambië maandenlang een hitte van 147° Fahrenheit? 't Spreekt toch vanzelf, dat daar van een ontwikkeling der energie geen sprake kan zijn. Het blijven daar altoos elementaire toestanden. En nu begrijpen we toch, dat er menschen zijn die vragen, of zoo'n ellendige wereld nu door God kan gemaakt zijn. Die vraag toont bovendien, dat wij een conceptie van een betere wereld bij ons omdragen. Daardoor juist kunnen wij die critiek uitoefenen. Hoe komen we dan aan die conceptie? Toch niet uit ons zelf. God heeft ze ons ingeschapen, en dus moet Hij als Schepper die conceptie ook in Zichzelf hebben. We komen dus tot de slotsom: God had de wereld beter kunnen scheppen, maar heeft het met opzet niet gedaan, en liet in ons nu nog bovendien het tergend besef, dat dit zoo is. Zoo komt er dus vanzelf haat tegen God.

We gaan nu niet verder op deze quaestie, die eigenlijk in de philosophie thuis hoort, in. Alleen is het de vraag: Wat moeten we, met de Schrift voor oogen, op dit alles antwoorden? En dan moeten we het doen Gods niet zoeken te vergoelijken, zeggende, dat Hij toch wel reechtvaardig zal zijn, en, het oog sluitende voor de feiten, het doen voorkomen, alsof het alles mooi is. Vooral Zschokke deed dit, in het begin dezer eeuw, met zijn natuurbeschouwing. Maar dat is Gode onwaardig. Het doen van menschen kunnen we vergoelijken. Een kind mag tegenover vreemden de eer van zijn vader ophouden ook al is er veel aan te merken. Maar wanneer wij als Christenen zoo deden tegenover onzen Vader in de hemelen, dan zouden we 't doen Gods toch mislukt achten.

De Schrift zegt hieromtrent:

1°. dat die ellende in de wereld wel bestaat, maar dat daarnaast in natuur en wereldbestuur ook teekenen zijn aan te wijzen, die ons zóó duidelijk een oneindige wijsheid, schoonheid en goedheid vertoonen, dat we niet anders kunnen dan de grootheid roemen van Hem, Die ze zóó schiep. Denk b.v. aan het keurig bewerkte menschenoog. Zie het leven der bijen, hoe ze onder elkander werken en cellen maken, die blijken altijd weer tot op een hondersten

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

millimeter gelijk te zijn, en met de dunste laag de sterkste wandbedekking te vormen;

2°. dat het bestel Gods is geweest om te beginnen met een aanvankelijk lagen trap om zoo van lieverlee op te klimmen, en dan eerst aan het eind de volmaaktheid te bereiken. Dat God de Heere zoo'n proces wilde toont het Paradijs. Indien de mensch trouw bleef in het Werkverbond, zou hij in het eind het eeuwige leven verwerven. Zoo heeft God in den beginne zon en maan, licht en duisternis geschapen; maar in de Openbaring lezen we, dat er geen zon en geen nacht meer zijn zal.

3°. dat de wereld gelijk ze nu is, niet is de wereld zooals God ze schiep, maar de vloek is erover gekomen, ook in het geheele natuurleven. Ook de geologie leert, dat die onuitstaanbare kou en ondragelijke warmte er niet altoos geweest zijn, maar dat er een groote verandering heeft plaats gegrepen. 't Is een gevolg van de zonde. En waar we dat spoor van vernieling niet ontdekken, zooals in het oog, of in de bij, daar hebben we nog brokstukken van de oude heerlijkheid.

Nemen we nu deze drie momenten bijeen, en vragen we dan, of we, gelijk bij de reconstructie van Pompeji, uit de ruïne tot de heerlijkheid van het oorspronkelijke besluitend, op die wijs het beste hebben, dan moet het antwoord zijn, dat dit niet het ideaal is. Het is niet het volmaakte van onze conceptie. Er moet opklimming zijn blijkens het heimwee naar het hogere. Maar vraagt men, of de tegenwoordige gegevens de kiemen in zich bevatten om door geregeld proces tot heerlijkheid te worden geleid, dan is het antwoord zeer stellig: ja.

Bij de vraag eindelijk, welk doel de Heere God met de schepping der wereld had, moeten we niet de fout begaan, dat we den mensch zelf als het doel stellen van den kosmos. God zelf is daarvan het doel. Over de vraag, of die wereld nu ook aan dat doel beantwoordt, kan dus niet de mensch, maar God alleen oordeelen.

Al moeten we dus het pessimisme ernstig weerspreken, toch mag men evenmin zeggen: dus heeft God de wereld ook zóó moeten scheppen. De kosmos, hoe groot ook, blijft n.l. altoos een eindig begrip. Alle kracht nu, die zich in een creatio finita geheel zou uitputten, zou zelf eindig zijn. Had God dus in de Schepping Zijn almacht uitgeput, dan zou Zijn kracht daardoor gebleken zijn een eindige te wezen. En dit ware de vernietiging van het oneindige. Want als ik God eindig maak, dan is er geen God meer. Hoogst gevaarlijk is het dus die stelling vol te houden. Juist het geloof in Gods oneindigen wil, kracht en wijsheid leert, dat Hij de wereld ook anders had kunnen scheppen. En als de voorstanders der *εἰσαγωγή*, dan zeggen: 't was zoo verordineerd en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aan die noodzakelijkheid gehoorzaamde God, dan wordt Gods vrijmacht gebonden en Hij zelf verlaagd tot een beperkt wezen, d. w. z. tot niet-God, en noodwendig verzinkt men dan in atheïsme.

V. Onze volgende observatie behandelt de vraag, hoe de Schepping te verstaan zij in verband met de drie Personen van het Goddelijke Wezen. Waar de Schrift over de Schepping handelt wordt zoo goed als uitsluitend van *God* als den Schepper gesproken. „In den beginne schiep *God* den hemel en de aarde.” „Onze hulp is in den naam des *Heeren*, Die hemel en aarde gemaakt heeft.” Zoo vinden we in de Schrift op de vraag: Wie heeft de wereld geschapen? bijna overal als antwoord: het Goddelijke Wezen. Dienovereenkomstig leert dan ook de dogmatiek, dat alle opera exeuntia aan de drie personen gemeen zijn. Toch heeft de Heere in Zijn heilig Woord het daarbij niet gelaten, maar het heeft Hem liefd ons ook een inzicht te geven in de oeconomia divina op dit punt. Hij heeft ons de verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest willen openbaren, ook wat betreft de Schepping. En zoo staan we dan voor de vraag, of, voorzoover men met de drie Personen rekent, Zij alle drie hetzelfde hebben gedaan in de Schepping, dan wel of Zij daarbij ieder iets onderscheidenlijks hebben verricht.

Nu spreekt de Schrift hier niet veel over. Nergens wordt het in één punt saamgevat. Maar in één opzicht komt het gedurig ter sprake, n.l. waar de verhouding van den Christus wordt aangeduid tot het leven der natuur en der menschheid. De combinatie der drie stralen is daarentegen zeer spaarzaam. Alleen van twee Personen wordt ons iets gezegd, n.l. van de verhouding tusschen den Vader en den Zoon.

Zoo in 1 Cor. 8 : 6: „Nochtans hebben wij maar éenen God, den Vader, uit Welken alle dingen zijn, en wij tot Hem; en maar éenen Heere, Jezus Christus, door Welken alle dingen zijn, en wij door Hem.”

En ten deele ook in Rom. 11 : 36: „Want uit Hem, en door Hem, en tot Hem zijn alle dingen. Hem zij de heerlijkheid in der eeuwigheid, amen.”

Zonder 1 Cor. 8 : 6 is echter uit Rom. 11 : 36 niets af te leiden. En al kan men daaruit dan ook hier de onderscheiding overdragen tusschen den Vader en den Zoon, aan de neiging om bij het *tot Hem* te denken aan het werk van den Heiligen Geest mag niet worden toegegeven. Het *tot Hem* duidt het doel der creatie aan, maar is niet zelf een factor der creatie. Het wijst op het doel, waarnaar de Schepping streeft. En dat doel moet niet enkel liggen in den Heiligen Geest, maar in den drieëenigen God.

Het eenige punt, dat de Schrift nader en breeder toelicht, is het deel, dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de tweede Persoon aan de Schepping neemt. Van de andere Personen is slechts sporadisch sprake.

Joh. 1 : 1 vv.: „In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God. Dit was in den beginne bij God. Alle dingen zijn door Hetzelve gemaakt, en zonder Hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is.”

Hebr. 1 : 2: „Welken Hij gesteld heeft tot een erfgenaam van alles, door Welken Hij ook de wereld gemaakt heeft.”

Col. 1 : 16: „Want door Hem zijn alle dingen geschapen, die in de hemelen en die op de aarde zijn, die zienlijk en die onzienlijk zijn, hetzij tronen, hetzij heerschappijen, hetzij overheden, hetzij machten: alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen.”

Efeze 3 : 9: „En allen te verlichten, dat zij mogen verstaan, welke de gemeenschap der verborgenheid zij, die van alle eeuwen verborgen is geweest in God, welke alle dingen geschapen heeft door Jezus Christus.”

Job 28 : 25 v.v.: „Als Hij den wind het gewicht maakte, en de wateren opwoog in mate; als Hij den regen een gezette orde maakte, en een weg voor het weerlicht der donderen; toen zag Hij haar, en vertelde ze, Hij schikte ze, en ook doorzocht Hij ze.”

Spreuken 8 : 27 v.v.: „Toen Hij de hemelen bereidde, was Ik daar, toen Hij een cirkel over het vlakke des afgronds beschreef; toen Hij de oppervolken van boven bevestigde; toen Hij de fonteynen des afgronds vastmaakte; toen Hij der zee haar perk zette, opdat de wateren Zijn bevel niet zouden overtreden; toen Hij de grondvesten der aarde stelde; toen was Ik een voedersterling bij Hem, en Ik was dagelijks Zijne vermaken, te allen tijde voor Zijn aangezicht spelende.”

Psalmi 33 : 6: „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den Geest Zijns monds al hun heir.”

Al deze plaatsen geven een zeer breede en omvangrijke openbaring.

De rijkste geeft zeker wel de proloog op Johannes in de uiteenzetting ten opzichte van het Woord, den Logos.

Wat is Logos?

Logos is en blijft altoos de *gedachte*. Bij ons werd het vertaald met *woord*; maar duidelijker zou misschien zijn: *gedachte*, of nog beter: de *idee*. De idee is de bron der gedachte, die de gedachte beheerscht en procreëert.

God schiep de wereld, zegt de Schrift. 't Komt hier nu aan op de juiste onderscheiding tusschen de praeposities $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ en $\delta\iota\alpha$. Dat mysterie ligt juist in $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ en $\Pi\alpha\tau\eta\rho$. 1 Cor. 8 : 6: $\acute{\alpha}\lambda\lambda' \eta\mu\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\iota}\varsigma \Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho, \epsilon\acute{\xi} \acute{\omicron}\nu \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha, \kappa\alpha\iota \eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\varsigma \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\iota \epsilon\acute{\iota}\varsigma \text{Κύριος } \text{Ἰησοῦς Χριστός, δι' \acute{\omicron}\nu \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha, \kappa\alpha\iota \eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma \delta\acute{\iota} \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}$. De vader-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gedachte is de generatie-gedachte. De eerste levenskiem komt uit den Vader voort. Daarvan onderscheiden echter is het *δια* van den Logos. Dat geeft ons recht een onderscheid te maken tusschen de substantie en de idee in die substantie. Het ding als substantie is drager der idee. Dat is het onderscheid hier aangewezen. Zonder gedachte erin is er geen schepping Gods. Zonder gedachte maakt men niets dan redelooze dingen. Die rede nu is de *λογος*. Een redelijk mensch handelt niet dan *δια του λογου*. En van God geldt dit zelfs in den meest superieuren zin. Een onwillekeurige daad is bij God ondenkbaar. Hij is één simpliciteit. Er moet in den Wereldschepper dus een denkbeeld zijn, dat Hij verwezenlijken wil. En die onderscheiding nu tusschen *πατηρ* en *λογος* stemt met *εκ* en *δια* overeen. *εκ* is de fons undenani; *δια* de beheerschende macht die heeft voorgezetten om het *ζόό* te doen zijn als het is.

Nu dient men echter voor twee fouten op te passen.

Wanneer men zich n.l. den Logos denkt als het instrument, waardoor de geschapen dingen zijn geworden zooals ze nu zijn, maar dat nu, zich uit die wereld teruggetrokken hebbende, ervan afgescheiden bestaat, dan is die voorstelling foutief. Er staat toch in Joh. 1 : 4 en 5: *έν αυτώ ζωή ήν, και ή ζωή ήν τó φώς τών άνθρωπων, και τó φώς έν τή σκοτία φαινει, και ή σκοτία αυτό ού κατέλαβεν*. De Logos, van wien hier sprake is, schijnt dus in de Schepping in, is er in aanwezig en draagt ze. Evenals de *δυναμις* niet het schepsel tot stand brengt, maar de kracht erin is, zoo separeert ook de *λογος* zich niet van het *ποιημα*, maar blijft de idee in al het geschapene. In het creatuur is dus de *δυναμις του Θεου* en de *λογος*, die het schepsel bezielt. En dat wordt hier uitgedrukt met *έν αυτώ ζωή ήν*. Doch in den mensch is niet alleen *λογος* maar ook bewustheid, licht, wat hier genoemd wordt *τó φώς τών ανθρώπων*. In een boom is ook logos, maar in den mensch doet het licht dien logos uitvlammen en tot bewustzijn komen. Zoo werkt zoowel de *δυναμις* Gods als de Tweede Persoon der Drieenheid. De Vader is tegenwoordig als ik mijn hand ophef, maar de Zoon als ik de gedachte krijg om dat te doen. Let men op deze dingen niet, dan komt er een dualistische separatie tusschen God en mensch en verstaat men de woorden uit Hand. 17 : 28 niet meer: „In Hem leven wij, bewegen wij ons, en zijn wij.” Elke beweging in ons is een krachtsuiting, die daardoor alleen komt, omdat God in ons werkt.

Een tweede vergissing is het, wanneer men zegt: alle dingen zijn *εκ του πατρος* en *δια του υιου*, en wel *ζόό*, dat de logos niet uit den Vader maar uit den Zoon komt. Dan krijgt men onwillekeurig de voorstelling, alsof uit den Vader de waardelooze substanz is, en alsof daaraan nu eerst door den Zoon waarde wordt gegeven. Het minderwaardige is dan uit den Vader en het meerderwaardige uit den Zoon, en zoo wordt de Vader dan gedegradeerd beneden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

den Zoon. Daarom moet hier worden opgepast, dat we niet vervallen in tritheïsme, de leer van drie goden, ieder met hun eigen werk. De Vader echter generoert den Zoon; dus is de Zoon uit den Vader en niet hooger dan de Vader. Al wat er in den Zoon is, dat is uit den Vader. Aan de eenswездigheid der drie Personen in het Goddelijke Wezen moet daarom streng worden vastgehouden.

Diezelfde voorstelling vindt men in Hebr. 1: 1 en 2: *Πολυμέρους καὶ πολυτρόπως πάλοι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατέρας ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν.* Hier is een point de départ en een point d'arrivée. Het point d'arrivée is de *κληρονόμος πάντων*. Aan den Zoon valt de schepping toe als erfdeel. Maar evenzoo is er een point de départ: *δι' οὗ*. Met *αἰῶνας* wordt bedoeld het bestaande. Daarvan nu ligt het uitgangspunt ook in den Zoon als Schepper. En die twee hangen saam. De Zoon is juist als Schepper *κληρονόμος*. Nu hebben we hier weer de praepositie *δια*, n.l. in *δι' οὗ*, en niet *ἐξ*. Doch dit wordt hier niet gezegd, alsof het einddoel aller dingen niet in den drieëenigen God zou liggen, maar omdat het ook hier weer niet aankomt op de substantie, maar op de gedachte. Ook in het leven moet de idee gerealiseerd worden, en zoo is er dan ook gedachte in het proces der substantie. En omdat het daarop aankomt staat hier, dat de Zoon is *κληρονόμος πάντων*. Maar opdat nu alle misverstand zou worden afgesneden, alsof hier een tegenstelling ware gemaakt met den Vader, volgt er onmiddellijk op: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, waarmee het verband met den Vader is aangegeven; waarna dan nog het *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* volgt ter aanduiding van het historisch proces.

Insgelijks lezen we Col. 1: 16: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατά καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται.* Hier hebben we twee praeposities, *ἐν* en *δια*. *ἐν* ziet altoos op de sfeer, waarin iets geschiedt. Het is daarom hier de algemeene uitdrukking voor de gedachte, dat de Schepping niet buiten maar in den Christus heeft plaats gehad. Daarna komt dan nog het point de départ *δι' αὐτοῦ* met het point d'arrivée *εἰς αὐτὸν*. Ook hier heeft dus het proces weer in Hem zijn organisch verband, waarom er dan ook in vs. 17 volgt: *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.*

Korter vinden we dezelfde gedachte in Efeze 3: 9: *Καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Voorts geven de bekende hoofdstukken Job 28 en Spreuken 8 hiervoor nog aanwijzingen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu dient echter nog te worden nagegaan wat de Schrift ons ten aanzien van de Schepping omtrent het werk van den Heiligen Geest leert.

Wij zouden ertoe neigen aan Vader, Zoon en Heiligen Geest ieder een afzonderlijke, bepaalde taak toe te schrijven, waardoor Zij alle drie als drie verschillende factoren in het werk der Schepping konden optreden. Toch mag dat niet. Hieromtrent is men echter in de dogmatiek nog niet tot de juiste uiteenzetting gekomen. In de Heilige Schrift vindt men dan ook geen praepositie voor den Heiligen Geest. Ook niet in Romeinen 11 : 36, want het εἰς αὐτόν daar ziet in het algemeen op God, zonder nadere onderscheiding. In 1 Cor. 8 : 6 staat er over den Heiligen Geest niets bij. In Joh. 1 ook niet. In Hebreëen 1 en Col. 1 evenmin. Bijna uitsluitend in het Oude Testament wordt van den Heiligen Geest in het werk der Schepping iets, maar dan ook nog slechts iets, gezegd.

In Genesis 1, de Scheppingsoorkonde, is sprake van God als den Schepper des hemels en der aarde. Hoogstens ligt er ook een aanduiding in van het Woord, als er staat, dat God *zeide*. Toch wordt de Heilige Geest wel genoemd: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם. Hij komt hier dus voor onder het beeld van een vogel, die op de gespreide vleugelen zweeft. Wel wordt dus aangeduid, dat Hij erbij is, maar hoe of wat Hij erin deed wordt niet gezegd. 't Is nog slechts een zweven erover heen.

Eveneens is van een רִיחַ sprake in Gen. 2 : 17 bij de schepping van den mensch, maar nu heet het נְטִימַת, adem.

In Job 33 : 4 wordt deze adem echter ook de Geest Gods genoemd. „De Geest Gods heeft mij gemaakt, en de adem des Almachtigen heeft mij levend gemaakt.” De parallel toont, dat hier niet de geheele geboorte van Job bedoeld wordt, maar alleen het moment, waarop door de inblazing des levens het leven in het embryo kwam. De substantie was er reeds, en nu kwam in den zielloozen menschelijken vorm de ziel.

Verder komt in aanmerking Ps. 33 : 6. „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den Geest Zijnsmonds al hun heil.” De vraag is nu slechts hoe men deze twee zindeelen heeft op te vatten. Indien identiek, dan heeft het geen meerdere beteekenis dan het וַיִּאָמֶר; indien hier echter, naar den aard van het parallelisme, aan een onderscheiding mag gedacht worden, dan duidt de eerste zin meer op den Zoon, de andere meer op den Geest. Het is echter niet uit te maken, want de parallel laat beide opvattingen toe, zoodat op deze plaats, zonder meer, geen beroep kan worden gedaan.

Voorts Ps. 104 : 29 en 30: „Verbergt Gij Uw aangezicht, zij worden verschrikt; neemt Gij hun adem weg, zij sterven, en zij keeren weder tot hun

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

stof. Zendt Gij Uw Geest uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks." Hier is sprake van menschen en beesten, en wordt er op gewezen hoe zij, na te zijn ingezonken en bijna gestorven van honger, door den Geest weer worden gerestaureerd.

Dan Job 26 : 13: „Door Zijn Geest heeft Hij de hemelen versierd ; Zijn hand heeft de langwemelende slang geschapen." Dit doelt op zon, maan en sterren. Het parallelisme heeft hier na „Geest" „hand". De laatste duidt de *divinus* aan; de eerste de fijnere uitwerking en schittering. Maar hetzelfde wat van Ps. 33 : 6 gezegd wordt, geldt ook van dezen tekst als bewijfsplaats.

Ook Ex. 31 : 3: „En Ik heb Hem vervuld met den Geest Gods, met wijsheid, en met verstand, en met wetenschap, namelijk in alle handwerk." Hier wordt aan den Heiligen Geest de kunst toegeschreven.

Eenzoo wordt den Heiligen Geest in de Schrift toegeschreven het veldheerstalent, enz., en geheel afgescheiden daarvan staat het niet physisch, maar ethisch optreden van den Geest met het bepaalde karakter van *heiligen* Geest.

We komen dus tot deze drievoudige conclusie:

- 1°. het Nieuwe Testament zwijgt over den Heiligen Geest bij de Schepping ;
- 2°. nergens treedt Hij daarbij op met het bepaalde karakter van *heiligen* Geest ;
- 3°. indien er al aanduiding is, stellige aanwijzing toch niet.

Het feit zelf, dat het Nieuwe Testament in dit opzicht zwijgt, is daaruit te verklaren, dat in het Nieuwe Testament niet het Scheppingswerk, maar het verlossingswerk gaande is, waarbij Hij ethisch tegen de zonde optreedt.

En werpt men nu tegen, dat dit toch ook van den Christus geldt, en hoe het dan komt, dat in datzelfde Nieuwe Testament toch zeer vaak van den Christus als Schepper sprake is, dan luidt het antwoord: De Heilige Geest komt in het Nieuwe Testament als van den Zoon afhankelijk voor. „Hij zal het uit het Mijne nemen," zei de Christus. Christus zendt Hem. En Hij komt niet, dan nadat Christus Zijn komst geprepareerd heeft, en dan achter den Zoon aan. Scherp en kras is die waarheid door de Westersche kerk steeds gehandhaafd tegenover de Grieksche in het *Filioque*. En uit dit *Filioque* alleen is het dan ook te verklaren, dat de Heilige Geest in het Nieuwe Testament niet met het Scheppingswerk in verband staat. De aansluiting van het verlossingsleven en het scheppingsleven is in den Zoon gegeven, en de Heilige Geest werkt alleen daar waar het werk van den Zoon is voorafgegaan.

We willen nu onderzoeken welke de beteekenis van het werk van den Heiligen Geest in de Schepping is.

Door het $\epsilon\kappa$ en $\delta\iota\alpha$ onderscheidt de Schrift duidelijk de actie des Vaders van die des Zoons. Maar voor den Heiligen Geest treffen we nergens zoo'n

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bepaalde praepositie aan. Toch hebben we ook naar de beteekenis van Zijn werk te vragen.

En dan beginnen we met het eerst kort en scherp aldus te zeggen: De substantie is uit den Vader, de specialiseering door den Zoon en de *individualiseering* door den Heiligen Geest.

Ter toelichting diene nu dit:

Er is substantie. B.v. er is een vogel. Maar niet alle vogels zijn gelijk. Er zijn onder de vogels soorten, species van het genus vogel. Er is dus specialiseering. Maar ook daarmee is nog niet genoeg gezegd. Ieder beest op zichzelf heeft weer iets eigenaardigs. Wij mogen daar zoo niet op letten, maar een oud moedertje, die een vogeltje in haar kamer heeft, zal, als ge daar een ander, schijnbaar gelijk vogeltje voor in de plaats brengt, dadelijk zeggen: „Dat is mijn kneutje niet.” Dat eigenaardige nu, dat individueele is in de soort het enkele exemplaar. En nu zeggen we: het genus is uit den Vader, de specialiseering is door den Zoon, en de individualiseering is door den Heiligen Geest.

Eigenlijk is de specialiseering het inbrengen in het geschapene van een gedachte. Maar dat mochten we niet in eens zeggen. En we hebben de formule juist zóó en niet met de onderscheiding van genus en species genomen, omdat de genera zelf weer species zijn ten opzichte van *de* Substanz. Vogels zijn zelf weer species van het genus dier; dieren weer species van het genus levend wezen. Zoo komen we ten slotte op de Substanz als een genus. En waar we nu hier over de *καταβολή* handelen, moeten we hier dus als genus aannemen *το πῦμα*. En daaronder zijn nu allerlei species. Het werk van den Zoon begon dus niet nadat de substantie er was. Het *πῦμα* is uit den Vader; maar zoodra er eenige onderscheiding komt is de Zoon daarin werkzaam, en is dus de differentie tusschen genus en species niet meer vol te houden. De gedachte is door den Zoon. Maar die gedachte komt niet enkel uit in het onderscheid tusschen kanarie en leuwerik, maar evenzeer in dat tusschen vogels en vee. Er is in species en genus gedachte, en alle zijn ze uit den Zoon. Men mag dus het woord specialiseering voor het werk van den Zoon wel gebruiken, mits genomen in den zin van differentie. Waar geen onderscheid is nemen we niets waar. Het licht doet onderscheiden. 's Nachts is alles donker. Eerst door het licht komt er weer lijn en Differentieering. De heele actie van het menschelijk bewustzijn rust op die leer der onderscheidingen. Als ge 's avonds zit te soezen over een boek, beginnen eerst de letters, straks de regels, eindelijk het bedrukte en het onbedrukte deel der bladzijde voor uw oogen ineem te vloeien, en eindelijk onderscheidt ge niets meer. En komt ge weer wakker dan onderscheidt ge allereerst weer het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zwarte van het witte, dan de afstanden der regels en eindelijk ook weer de enkele woorden. God nu is simplex. En alle tegenstelling tusschen *πρωτων* en *πρωτων* komt daarop neer, dat in het laatste onderscheidingen zijn. God maakt onderscheidingen, die een gedachte uitdrukken — en dus niet, zooals wij vaak, willekeurige — en daarin spreekt zich de Goddelijke Logos uit. Het *πρωτων*, eerst nog ongedeelde substantie, wordt door den Logos gespecialiseerd. Alles in de wereld is uitdrukking van een gedachte. Door den Zoon zijn *τα παντα*; doch is niet *το παν*. Dat laatste is uit den Vader.

Nu is er behalve die specialiseering ook individualiseering. Er zijn individua. En dat niet alleen bij de menschen, maar in heel de schepping. Toch komt het individueele niet bij alle *πρωτων* voor. B.v. niet bij water. Bacterieën nu daargelaten, zijn twee druppels zuiver water volmaakt gelijk. Aan een boom daarentegen zijn geen twee bladen gelijk. Zeer juist komen we dus tot de slotsom, dat er bij de anorganische wereld niet, maar bij de organische wel van individualiseering sprake is. En nu is het opmerkelijk, dat in de Heilige Schrift, wanneer er nog niets is dan de anorganische wereld, van den Geest Gods geschreven staat, dat Hij er niet in was, maar er boven zweefde. De Heilige Geest had in die anorganische wereld nog geen actie te volbrengen. Dit nu klopt geheel met de gegeven voorstelling. Eerst daar waar individualiseering opkomt, is de actie van den Heiligen Geest. Die individualiseering komt eerst tot volle kracht in den mensch; minder in de engelen, maar ook in de dierenwereld. Dit laatste wordt ook reeds in het Scheppingsverhaal uitgedrukt, als er staat Gen. 1 : 30: „al het gedierte, waarin een levende ziel is.” Dat is juist het teken van de individualiseering. Gelijk ieder mensch een ander gezicht heeft als uitdrukking van een wezensverschil, zoo gaat die onderscheiding ook door in de dierenwereld. Ook kippen verschillen door de haren. Maar wij merken het verschil veel beter bij een paard b.v. en kennen best het onderscheid tusschen een kreng van een paard en een mak paard. Die individualiseering daalt af tot in de plantenwereld, hoewel veel minder sterk dan in de dierenwereld. De boomkweker kent de verschillende eiken in zijn laan. Maar in de anorganische wereld houdt dat op. Goud, ijzererts enz. is altoos hetzelfde.

Maar, zal men vragen, is dan het grootste deel der schepping aan de werking van den Heiligen Geest onttrokken? Al die werelddollen buiten onzen bol zijn waarschijnlijk anorganisch. Nu te zeggen, dat die alle aan de werking van den Heiligen Geest zouden onttrokken zijn, gaat toch niet aan. Hoe is dus die individualiseering door den Heiligen Geest te verstaan?

Eén ding echter is er, waarin zoowel de organische als de anorganische

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wereld overeenkomen: in beide werelden n.l. is kracht. Eén klein stukje dynamiet, opgelost, doet heel den boel springen. Voeg daarbij, dat het individucele leven alleen leeft zoolang er kracht in is. Individualiseering is een bijzondere combinatie van krachten, die op een geheel eigenaardige wijze, proprio motu, werken. Hoe meer die krachten werken, des te sterker is de individualiseering. Zeg, dat er in een familie een vijftig, zestig karaktertrekken schuilen, en in de kinderen in 't geheel een dertig. Dan zal er, naarmate bij zoo'n kind de combinatie zuiverder is, ook des te meer karakter zijn. Heeft die combinatie haar volkomenheid bereikt, dan is men absoluut individueel.

Waar nu het *πνεμα* uit den Vader is, en de Differentieering of specialiseering door het Woord in een gedachte, daar is het de Heilige Geest, die in heel het *πνεμα* de krachten in beweging brengt.

Laat ons nu de zaak nog van den anderen kant bezien.

Wat nemen we in de Heilige Schrift waar? Dat in het Oude Testament heel weinig, en daarentegen in het Nieuwe heel veel over den Heiligen Geest gesproken wordt. En in het Nieuwe Testament weer het meest in verband met het kindschap Gods. En de rijkste openbaring brengt de Pinksterdag met de inhabitatio van den Heiligen Geest in het corpus Christi. Symbolisch wordt dat aangeduid door wat we lezen in Hand. 2:3: „En het zat op een iegelijk van hen.” Waar de volste openbaring komt zien we het individucele te voorschijn treden, en niet meer de wolk, noch de vuurkolom. Nu wordt elk persoon apart vervuld met den Heiligen Geest.

De vraag is nu: Wie een verschijnsel wil begrijpen, moet die uitgaan van den laagsten of van den hoogsten vorm? Moet die b.v. om een plant te kennen het mos of den eik gaan onderzoeken? Kiest die, om het wezen van een dier te verstaan, bij voorkeur een wurm of een paard? De vraag beantwoordt zichzelf. Het wezen van een verschijnsel wordt juist uit den hoogsten ontwikkelingsvorm gekend. Passen we nu dien regel ook hier toe, dan is het duidelijk, dat we, om de individualiseerende werking van den Heiligen Geest te verstaan, ons moeten wenden tot de verschijnselen, niet van de laagste, maar van de hoogste individualisatie. En die hoogste vorm is hier de mensch. Het is dus volkomen logisch, dat we het nadere licht omtrent de werking van den Heiligen Geest niet trachten te zoeken bij plant en dier, maar bij den mensch. Maar nu is ook tusschen mensch en mensch nog weer te onderscheiden, al naar gelang men het oog vestigt op den ontaarden en kranken mensch, of op den homo reconstitutus. Bij den laatste komt die werking natuurlijk het sterkst en duidelijkst uit. In overeenstemming daarmee is het dus, dat de Heilige Schrift ons eerst daar nader

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

op de werking des Heiligen Geestes wijst, waar die homo reconstitutus optreedt. In de kinderen Gods, in degenen die Christus zijn ingelijfd, is de actie der individualisatie van den Heiligen Geest het meest kenbaar.

Intusschen moet daarbij toch een opmerking gemaakt. In Joh. 7 : 39 lezen we: *Τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ Πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὕτω γὰρ ἦν Πνεῦμα Ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.* Dit οὕτω nu kan niet bedoelen, dat de Heilige Geest nog niet bestond. Toch is het een heel sterke uitdrukking, die niets anders kan beteekenen, dan dat de Heilige Geest in Zijn voltooide werking nog niet uitgekomen was.

Het probleem waarvoor we staan is dus dit: Hoe heeft men het te verstaan, dat de Heilige Geest in Zijn voltooide werking nog niet was uitgekomen, terwijl Hij toch ook reeds individualiseerend werkzaam is geweest in de kinderen Gods onder het Oude Verbond, in een Abraham, een David, een Johannes den Dooper, enz.?

Om dit te verstaan, houde men wel in het oog, dat er een valsche en een waarachtige individualisatie is; een valsche, die de individuen isoleert en van elkander losmaakt; een waarachtige die den persoon in het organisch verband tot zijn recht brengt. De eerste individualisatie is atomistisch; de tweede organisch. Nu was het waarachtige organisme der menschheid door de zonde verbroken. Maar in Christus is het nieuwe hoofd van het mensche-lijke geslacht verschenen. En eerst daar, waar het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* de individuen weer onder een eigen hoofd vereenigt, en persoonlijk tot organisatie doct uitkomen, daar eerst is het werk der individualisatie tot zijn volle hoogte gekomen. Dienovereenkomstig zegt Christus dan ook vóór Zijn verheerlijking, dat Hij den Heiligen Geest zenden zal, d. w. z. die actie, waardoor de individualisatie in den organischen samenhang tot haar recht kon komen. Daarin juist vindt de Heilige Geest Zijn hoogste uiting. En het lijdt dus geen twijfel of de woorden: „het zat op een iegelijk van hen”, en de vuurvlammen op ieders hoofd zijn de symbolische uitdrukking van het eigen werk des Heiligen Geestes.

Nu een tweede vraag: Heeft de individualiseering in den mensch een substraat of niet? Is ze een novum quid of komt ze tot stand in samenhang met zijn vroegere bestaanswijze en geestelijke dispositie?

Het antwoord luidt: Ze is niet iets abstracts, een additum quid, maar een wederom geboren worden van hetzelfde wezen. Ook afgezien van het genadewerk des geloofs, is er dus in het mentaal en voluntair bestaan van den zondaar reeds een actie van individualisatie van den Heiligen Geest; denk aan Aholiab en Bezaleel, die door den Heiligen Geest vervuld waren

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

met wijsheid en verstand om te bedenken vernuftigen arbeid. Er zijn dus twee terreinen, waarop de individualisatie van den Heiligen Geest werkt: in het genadewerk, en daar gaat ze het hoogst; maar ook in het natuurlijke leven als individualisatie van de menschelijke persoonlijkheid.

De derde vraag, waarvoor we staan, is nu deze: Bestaat er nu tusschen het menschelijke *κτισμα* en de andere schepselen zóó'n verschil, dat er geen analogon tusschen die beide is, of, wanneer er zoo'n analogon van den mensch voor het dier en van het dier voor de plant is, is dan ook daar niet individualisatie?

We hebben reeds aangetoond, dat er ook in het dier psychisch leven is; een individualisatie, zij het ook van lager orde. En dan krijgen we voor de werkzaamheid des Heiligen Geestes drie terreinen van lager orde.

De *hoogste* werkzaamheid culmineert in de geloovigen, als zij een witten keursteen zullen ontvangen, met op dien keursteen een nieuwen naam, welken niemand kent dan die hem ontvangt. Dat is het absoluut individueele, waarbij ieder alleen zijn eigen individu ten volle kent.

Maar daaronder staan nu drie terreinen van lager orde:

a. het terrein van de menschelijke existentie afgezien van het genadewerk, n.l. in gaven, talenten, enz., waaronder dan verder ook hoort de ambtelijke instelling van Jezus, toen Hij op de apostelen blies en zeide: Ontvangt den Heiligen Geest;

b. het terrein van het animale leven in mensch en dier;

c. het terrein van het vegetatieve leven in de plant.

Zóó werkt de individualisatie van den Heiligen Geest in heel het organische *κτισμα* op verschillende trappen van klaarheid en helderheid door.

De vraag rest nu alleen nog, of er op de grens van het organische leven een geheel nieuwe zaak begint, dan wel of daar overgangen tusschen zijn.

Nemen we nu den mensch en vragen we, of er in zijn lichaam enkel organische, of ook anorganische krachten werken, dan is het antwoord: ook anorganische. In het menschelijke lichaam toch zien we ontwikkeling van gassen en allerlei chemische verbrandingsprocessen. Zuurstof zoowel als koolstof zijn voor ons leven noodig. Zijn ze er te weinig, dan sterven we; zijn ze er te veel, dan sterven we ook. Ons lichaam als zoodanig is dus uit het anorganische leven opgebouwd. Zoodra het leven wijkt, hernemen dan ook al die anorganische krachten de heerschappij. De kracht die de levende mensch op zijn lichaam uitoefent bestaat juist in het bedwingen dezer chemische en physische krachten. Ons animale leven is niets anders dan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een bepaalde combinatie van zulke chemische en physische krachten. De individualisatie in ons lichaam is een gevolg van het verschil waarmee deze krachten gecombineerd en beheerscht worden. Een stuk vel van een neger, op den arm van een blanke ingezet, wordt na verloop van tijd zelf ook blank. Dit bewijst dat de chemische verhoudingen bij den een anders zijn dan bij den ander. Nu kan het werk van den Heiligen Geest niet omgaan buiten de krachten, die op allerlei wijze in de natuur werken. Zij zijn het substraat, waaruit de Heilige Geest de individualisatie opbouwt. Ook de krachten in het anorganische leven zijn werkingen van den Heiligen Geest. Toen de levensenergieën nog niet tot uiting waren gekomen zweefde Hij over de wateren. Maar in dat zweven erover van den Heiligen Geest lag de profetic, dat de energieën erin tot werking zouden komen.

Vatten we het gevondene nu saam, dan krijgen we dus, dat de oorsprong der substanz van het *πρωτα* uit den Vader is, de gedachte der Differentiering door den Zoon, en alle energie die er Zich in openbaart om tot individualisatie te leiden door den Heiligen Geest. Of in 't kort: de substanz is uit den Vader, de specialisiering is door den Zoon, en de individualisiering is door den Heiligen Geest.

Natuurlijk mag daarbij nooit gedacht worden aan coöperatie, als hadden de drie Personen elk een eigen werk om af te leveren; maar het is een opus ad extra, dat door de ééne actie van het Goddelijke Wezen in Zijn drie Personen tot stand komt.

VI. De volgende quaestie, waarbij we dienen stil te staan, is het geocentrisch karakter, dat aan den kosmos moet worden toegekend.

Naar de voorstelling der Heilige Schrift is deze aarde het middelpunt, waarom heel het firmament bestaat. Daarentegen noemt de tegenwoordige natuurwetenschap de aarde maar een klein verdwijnend verschijnsel in het heelal.

Voor we dit probleem nu onder de oogen zien, dient eerst iets te worden gezegd over het begrip *wereld*.

Dit begrip is ook in onze taal zeer verschillend.

Zeg ik: God en de wereld, dan bedoel ik met *wereld* het *heelal*, het *universum*. Spreek ik van de inwoners der wereld, dan bedoel ik onze *aarde* tegenover verschillende andere bollen. Heb ik het over wat de wereld, maar de Christen niet doet, dan bedoel ik den *lerensteen* van hen die God niet kennen. Zeg ik: de beschaafde wereld, dan bedoel ik den levenskring met welken wij allen in verband staan: de *vita humana*. Deze laatste beteekenis is de meest voor de hand liggende en tevens de oorspronkelijke. *Wereld* toch is samengesteld uit *wir* en *ald*. *Wir* nu, het Latijnsche *vir*, beteekent *man*, en *ald* is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ouderdom, leeftijd. *Wereld* is dus eigenlijk: de ouderdom van den man, het leven van een man.

In de Heilige Schrift komt het begrip *heelal* niet voor. Het wordt weergegeven door de samenstelling: *hemel en aarde*; waaraan dan soms nog wordt toegevoegd: *en al hun heir*, d. w. z. al het levende, dat er zich op openbaart.

Toch staan naast deze samenstelling ook nog de woorden **הָאָרֶץ**, **הַשָּׁמַיִם** en **עוֹלָם עוֹלָם** komt enkel voor in Ps. 73 : 12: „Ziet, deze zijn goddeloos; nochtans hebben zij rust in de wereld, zij vermenigvuldigen het vermogen.”

De eigenlijke woorden echter zijn **הָאָרֶץ** en **הַשָּׁמַיִם**.

הַשָּׁמַיִם wordt afgeleid van **יָבַל**, producere, en beteekent dan: het voortgebrachte. **הָאָרֶץ**, meer met ons woord „wereld” overeenstemmende, beteekent: de duur van den tijd.

In het Nieuwe Testament vindt men voor *wereld* de woorden *κοσμος*, *οἶκον-μεση* en *αἰων*.

αἰων staat in Matth. 13 : 22: „En die in de doornen bezaaid is, deze is degene, die het woord hoort; en de zorgvuldigheid dezer *wereld*, en de verleiding des rijkdoms verstikt het woord, en het wordt onvruchtbaar.”

In Matth. 28 : 20: „En ziet, Ik ben met ulieden al de dagen, tot de voleinding der *wereld*.”

In 2 Tim. 4 : 10: „Want Demas heeft mij verlaten, hebbende de tegenwoordige *wereld* liefgekregen.”

αἰων komt ook voor in den zin van leeftijd, dus gelijk aan het Hebreeuwsche **הָאָרֶץ**.

Het Nieuwe Testament gebruikt *αἰων* waar sprake is van de vita humana. Dus niet voor den bol, maar voor het zich daarop openbarende leven.

οἶκουμεση wordt gebruikt ter aanduiding van de totaliteit der levende menschen.

Luk. 1 : 2: „En het geschiedde in diezelfde dagen, dat er een gebod uitging van den keizer Augustus dat de geheele *wereld* beschreven zou worden.”

Hand. 11 : 28: „En een uit hen, met name Agabus, stond op, en gaf te kennen door den Geest, dat er een groote hongersnood zou wezen over de geheele *wereld*.”

Hand. 19 : 27: „En wij zijn niet alleen in gevaar, dat dit deel in verachting kome, maar dat ook de tempel van de groote godin Diana als niets geacht zal worden, en dat ook hare majesteit zal te onder gaan, aan welke gansch Azië en de geheele *wereld* godsdienst bewijst.”

Openb. 3 : 10: „Omdat gij het woord Mijner lijdzaamheid bewaard hebt, zoo zal Ik ook u bewaren uit de ure der verzoeking, die over de geheele *wereld* komen zal om te verzoeken die op de aarde wonen.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Matth. 24 : 14: „En dit evangelie des koninkrijks zal in de geheele *wereld* gepredikt worden tot een getuigenis aller volken; en dan zal het einde komen.”

κοσμος is een geheel ander begrip. Het wil zeggen: het *geordende*, en beteekent heel iets anders dan het *universum* der Romeinen, dat op de macht ziet. De Griek daarentegen ziet op het schoon, en noemt de wereld *κοσμος* als het geordende, rijk-ontplooid leven.

Nu is het opmerkelijk, dat Johannes, die in zijn proloog de aandacht vestigt op de actie van den Zoon in de Schepping, daar niet gebruikt *αιων*, en ook niet *οικουμενη*, maar *κοσμος*. Waar anderen nog *αιων* zetten, toont hij de woorden van Jezus uit het Arameesch het zuiverst te vertalen. Voor hem ligt in den *κοσμος* de volheid der gedachte van het Eeuwige Woord.

Intusschen zij hierbij opgemerkt, dat, ook waar zulk een onderscheiding is aan te toonen, men toch nooit enghartig aan de beteekenis mag vasthouden, alsof die onderscheiding altoos zou opgaan. Denk slechts aan Joh. 12 : 19: *ιδε ο κοσμος οπισω αυτου απηλθεν*. Ook wordt dezelfde gedachte door den eenen evangelist soms met een ander woord uitgedrukt dan door den ander. Zoo heet het van de verzoeking in de woestijn bij Matthaeus (4 : 8): *πασας τας βασιλειας του κοσμου*, en bij Lucas π. τ. β. *της οικουμενης*. En Jezus heeft natuurlijk Arameesch gesproken. Toch kan men in 't algemeen zeggen, dat het grondbegrip dezer onderscheiding in den regel doorgaat.

Ons resultaat is derhalve, dat de Heilige Schrift over het heelal als zoodanig niet handelt. In 't algemeen houdt de Schrift zich toch weinig met begrippen bezig. Zoo zegt Paulus in Rom. 8 : 24: *πασα η κτισις ουστενάξει*, waar hij toch alleen maar de schepping op deze aarde bedoelt. De vraag is dan ook, of men wel juist doet met te zeggen, dat de Schrift ons het heelal geocentrisch voorstelt. Er pleit meer voor om te zeggen dat ze 't heelal ouranocentrisch neemt. In Genesis 1 : 1 spreekt ze eerst van den hemel, en daarna pas van de aarde. Ook de geestelijke actie op deze aarde gaat, blijkens Genesis, van de engelenwereld uit. Voorts is het de doorlopende voorstelling der Schrift, dat alle actie, welke ook, haar oorsprong dankt aan God in den hemel. En als de wereld gevallen is, gaat ook alle reddende macht weer van de hemelen uit. En ook het *τελος*, waar alles op uitloopt, is, volgens de Schrift, weer in den hemel te zoeken. Het ideale leven wordt altijd daarboven gesteld.

Toch neemt dat intusschen niet weg, dat men, als men de kwestie zuiver stelt, zeggen kan, dat er een geschapen heelal is, en dat dan toch van al die bollen, waaruit dat heelal bestaat, onze aardbol het middelpunt is; dus dat het heelal geocentrisch is. Dat komt reeds dadelijk in het eerste hoofdstuk van Genesis uit. Immers wordt daarin van zon, maan en sterren gesproken

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

als van een appendix der aarde, terwijl omgekeerd van de aarde nergens gesproken wordt als van een appendix der andere bollen.

Toch geeft dat nog niet het recht tot een geocentrische voorstelling te concludeeren. Maar het geocentrisch karakter ligt vooral daarin, dat op deze aarde het hoogste schepsel gevonden wordt. Wanneer we toch vragen, waarin de schepping culmineert, dan weet men ons wel door spectraalanalyse te zeggen, dat er op die andere bollen gelijke stoffen zijn als op den onzen, maar van eenig leven daar heeft men niets ontdekt. Zijn daar dan geen levende wezens? Dat weten we niet. Maar dat is ook de kwestie niet. De vraag is slechts, of daar hooger schepselen zouden kunnen zijn dan op deze aarde. En die mogelijkheid nu te stellen staat de Schrift niet toe. Zij geeft zeer duidelijk een scala. Volgens haar is in den mensch het hoogste bereikt. De engelen stelt zij lager. Al zijn zij aanvankelijk iets hooger (Psalm 8), toch zegt de Schrift, dat ze ons dienen, en dat wij hen zullen oordeelen.

Maar kunnen er dan daarom niet nog hogere wezens bestaan?

Deze vraag wordt door de Incarnatie tot evidentie gebracht. Zij is de nauwst mogelijke vereeniging tusschen het goddelijke en het menschenlijke. In Christus is het summum bereikt. „Die Mij gezien heeft,” zegt Hij, „heeft den Vader gezien.”

Maar kan dan diezelfde Zoon van God op een anderen bol niet nog een hogere unie zijn aangegaan?

Neen, want daartegenover staat, dat aan den *mensch* Jezus Christus gegeven is alle macht in den hemel en op de aarde, ook alle tronen en heerschappijen, niets uitgezonderd. Het hoogst denkbare schepsel is Hem als *κεφαλή του σώματος* onderworpen. En nu is het uit, want daarmee is de zaak beslist.

De Schrift leert dus als antwoord op de vraag, welke van alle bollen een centraal karakter draagt, dat dit het geval is met *ἡ γη*.

Toch is dat juist het punt, waartegen de natuurkundigen en physici zich verzetten. Op welken grond? Op geen anderen grond, dan omdat dit een al te sterke disproportie in 't leven zou roepen. Ze gelooven dan eer, dat de zon een centraal karakter zou hebben met al de planeten erom. En dat dan al de zonnen nog weer één centraalzon zouden hebben, enz. In de tweede plaats voegt men daar dan nog een tegenwerping bij uit het oogpunt der symboliek.

Men zegt: „Alles wijst erop dat een centrale levensbeweging zich uitwendig afteekent. Maar dat denkbeeld is hier bespottelijk.”

Maar de quaestie is slechts, of nu dat centrale ideëel of materiëel gerekend moet worden. In het laatste geval is de quaestie natuurlijk uit. Dan weten we er eenvoudig niets van, waar het centrum van het heelal is. Maar hoe *moet* het centrum zijn, ideëel of materiëel? En dan kunnen we, met het oog op ons eigen leven, moeilijk tot een andere conclusie komen, dan dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het ideëel moet zijn. Waar was twee eeuwen geleden het centrum van het leven der wereld? Immers in ons kleine landje, op den werelddolb nauwlijks zichtbaar. Wat zijn Siberië en China niet groot! En toch was ons land de spil waaromheen alles draaide. En waar was in dat land dan weer het centrum? In prins Willem I en later Willem III. En in hen ging weer niet van hun heup, voet of been, die veel grooter zijn dan hun hart, maar van dat kleine hart en die kleine hersenen de levensbeweging uit. Het gaat dus heusch niet bij 't pond, maar wel degelijk ideëel. De materieele afmeting heeft niets te beduiden voor de aanwijzing van het wezenlijke leven. Wat beteekende die kleine Napoleon in Egypte, vergeleken bij die groote pyramiden? Materieel niets, maar ideëel alles. De grootste hoeveelheden stof hebben juist de minste beteekenis. Er is veel meer water dan land. Maar van het land gaat de beweging uit, omdat daarop de mensch woont, die de geheele wereld beheerscht. En wat is nu materiëel de mensch? Klim op een berg, dan is, ja, nog zoo iets van een dorp zichtbaar. Maar van den mensch in dat dorp heelemaal niets. Materiëel genomen zou het beheerschende element op de wereld van den olifant b.v. moeten uitgaan. En onder de menschen weer van de poldergasten, die veel massaler zijn dan de studeerenden. Let ook eens op een phrenologischen kop, dan ziet ge, hoe de hersenen, die de meeste beteekenis hebben, niet in de groote ruimte van het hoofd zitten, maar in de kleine hokjes vlak boven 't oog.

Het ideëele is dus hoofdzaak.

En dat ideëele heeft een orgaan noodig. Maar vraagt nu bij een man als Kant of Aristoteles of Thomas van Aquino, met zoo'n ontzaglijke denkkraft begaafd, hoe ze aan die beheerschende kracht van hun denken zijn gekomen. Door opvoeding? Neen. Door voeding? Nog minder. Hun eigenlijke centrale kracht lag reeds in de wieg, reeds in het moederlijf, ja reeds in het kleinste embryo.

In de vraag of de aarde geocentrisch is al of niet schuilt dan ook eigenlijk de tegenstelling tusschen idealisme en materialisme. De geheele Schrift nu is ideëel. Zij stelt het hoogste ideëel in God, en voor het schepsel in zijn verhouding met God. Uit den aard der zaak beschouwt zij als het hoogste bestaan het kindschap van den Vader in de hemelen. En in de unio tusschen God en mensch is het hoogste bereikt. In Christus is de centrale heerschappij. In Hem, als Zoon des menschen, is onze menschenlijke natuur, van deze 77, aan de rechterhand Gods gezeten. Maar de oorsprong daarvan lag reeds in de Schepping dezer wereld. Was ze niet in die orde geschapen, dan zou de unio van den mensch met God een onmogelijkheid zijn geweest. We moeten dus teruggaan tot de Schepping, en zien, dat het daar juist zóó

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

voorkomt. Het ligt in de Schepping van den mensch. De menschelijke natuur is op de unio met God aangelegd. De Schepping van den mensch naar Gods beeld beslist en het ideëele karakter van heel de schepping, en het centrale karakter van den mensch ten opzichte van de geheele schepping. De mensch is mikrokosmos. In hem is heel de schepping gesublimeerd.

Men heeft van materialistische zijde vooral ook nog het bezwaar ingebracht, dat de Schrift zoo subjectief spreekt ten aanzien van den kosmos. Maar dat te beweren is toch heusch kinderachtig. Die subjectieve wijze van voorstelling is eenvoudig de menschelijke. De heeren astronomen zelf spreken, zoo goed als ieder dat in het dagelijksch leven doet, nog van het opgaan en ondergaan der zon, zonder dat iemand daarom geloofd dat de zon werkelijk op- en ondergaat. En als dan zelfs de geleerden nu nog zoo spreken, mag de Schrift, die niet in de eerste plaats tot geleerden, maar tot eenvoudigen spreekt, dit toch zeker wel doen.

VII. We komen nu tot het *hexaëmeron*.

Dit is de naam, dien men gegeven heeft aan de zoogenaamde zes-daagsche Schepping. Toch is de gewone voorstelling, alsof er zesmaal achter elkaar een scheppende daad Gods is uitgegaan, onjuist. De Heilige Schrift leert maar vijf, niet zes Scheppingen. In zooverre is de uitdrukking dus onjuist. Wel echter hebben er zes gebeurtenissen plaats gehad. We zien dat verschil in Genesis 1. Achter elke scheppingsdaad wordt daar herhaald: „En God zag, dat het goed was.” Dit nu staat er wel bij den eersten, derden, vierden, vijftenden en zesden dag (vss. 4, 10, 18, 21, 25), maar niet bij den tweeden dag.

Hoe komt men dan aan die vergissing, dat men toch van zes Scheppingsdagen spreekt? Omdat men zegt, dat God op den tweeden dag het uitspannel heeft geschapen. Doch het uitspannel is geen *nieuwe schepping* geweest, maar slechts *scheiding* tusschen wateren en wateren. En zoo is dan ook op den derden dag niet het droge geschapen; want ook dat was weer enkel scheiding van de wateren in één plaats; maar op den derden dag zijn alleen de planten geschapen.

Wel echter kan men blijven spreken van een hexaëmeron, als men bedoelt, dat het werk Gods zes dagen geduurd heeft.

Nu hebben we in Genesis 1 een bericht aangaande de Schepping. En door alle deskundigen, onverschillig of ze geloovig of ongeloovig zijn, wordt erkend, dat men nergens, noch in de oudheid, noch in de eeuwen die daarop gevolgd zijn, tot op de jongste ontwikkeling der wetenschap toe, een schets van het ontstaan der dingen vindt, die ook maar van verre te vergelijken is met de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hier gegevene, en met de ontwikkeling der wetenschap zóó frappant overeenstemt als het hier gebodene. Vergelijkt men hiermee de Noordsche, Chineesche, Indische, Perzische, Babylonische, Egyptische, Grieksche en Romeinsche mythologieën, dan bevindt men, dat het Scheppingsverhaal uit Genesis toch superieur boven dit alles staat, en dat al deze fantazieën daartegenover staan als pure verzinsels, die met de nu gevonden resultaten der wetenschap niet den flauwsten Anklang hebben. Er is geen man die zóó goddeloos tegen ons over staat als Haeckel, en toch heeft zelfs deze erkend, dat het Scheppingsverhaal uit Genesis ons het schoonste biedt, dat buiten de wetenschap om ergens ter wereld ooit is gedacht. Ja er zijn niet weinig geleerden, die zeggen zich eenvoudig niet te kunnen begrijpen, hoe in zoo ouden en dommen tijd reeds zoo'n goede voorstelling van de zaak is kunnen gegeven worden. Reeds de *successio rerum* op zichzelf, gelijk die hier wordt voorgesteld, is vroeger door niemand anders zoo bedacht, door geen volk der oudheid ook maar gegist, en blijkt nu toch overeen te komen met de meest wetenschappelijke onderzoekingen. Niemand *kon* 't weten, 't *kan* geen gissing zijn geweest, veeleer is alle gissing bare onzin gebleken, en nochtans quadreert de voorstelling uit Genesis geheel met de feiten.

Om het verhaal uit Genesis te verstaan, dient men intusschen van meetaf de eerste verzen wel scherp te onderscheiden van de daarna volgende.

In die eerste verzen wordt ons de eigenlijke Schepping van hemel en aarde bericht. En daarvan wordt niet gezegd, dat God het deed op den eersten dag, maar בְּרֵאשִׁית. Afscheiden dus nog van de vraag, hoe de zes dagen zijn op te vatten, toont de Schrift zelve onderscheid te maken tusschen het hexaëmeron en het begin; en wel zóó, dat ze den oorsprong aller dingen stelt in die eerste periode van den beginne, en de verdere toebereiding van het eenmaal ontstane in de periode der zes dagen.

Nu weet men hoe de geologische wetenschap door onderzoeking der aarde tot het resultaat is gekomen, dat de aarde, eer ze in den tegenwoordigen toestand was, een ontzaglijk groote wisseling ondergaan heeft. Men ziet dat het best aan de doorsnede van een berg. Wat nu de hardste en stugste steen is, blijkt (door de waterlijn die er in zit) cenmaal vloeibaar te zijn geweest. Dat proces nu, dat zich vervormen uit het oorspronkelijk geschapene tot den toestand van nu, ligt alles in de periode, vóórdát er sprake was van den eersten dag.

Eveneens heeft men uit gedane onderzoekingen vrij beslist kunnen opmaken, dat het water zich in vroeger tijd over heel den aardbol heeft moeten uitstrekken. Zoo vindt men in Lucern nog de z.g. Gletscherkessel. Daar zijn

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gletschers geweest, die begonnen te smelten, zoodat de steenen, die erop lagen, doorzonken tot op een rots. Waar nu dat water kwam ontstond een kolk, waarin de steen werd gedraaid. Daardoor ontstond in de rots een diepte en eindelijk is de steen daarin gegaan. Later is dat water toen door afkoeling gestold. En zoo is er een groote ijswereld geweest over bijna geheel Europa.

Dat nu komt geheel overeen met wat we in Genesis 1 lezen; want ook daarin wordt ons gezegd, dat de scheiding tusschen het droge en vochtige eerst later is gekomen met het ontstaan van bergen en zeeën. En als nu weer de bergen daalden en de dalen rezen, dan zou de heele aarde weer met water zijn omgeven.

Die oorspronkelijke aarde was **הָרָא וְכֹהוּ**, en met die aarde waren geschapen **הַשָּׁמַיִם**. Naar de voorstelling der Heilige Schrift is er dus een ons omspannende lichtkogel, dien wij aan de binnenzijde zien. Vandaar is er telkens sprake van deuren en vensteren des hemels, en spreekt Jacob bij Bethel van een poorte des hemels. En achter dien kogel hebben we ons dan God te denken.

Het woord *hemel* wordt echter niet alleen gebezigd in den zin van *firmament*, maar wordt ook gebruikt ter aanduiding van den *dampkring*. En ook voor de hemelen *om Gods troon*, buiten den kogel, zijnde een reeks van hemelen. Zoo wordt b.v. in Hebr. 1 : 3 van den Christus gezegd, dat Hij „is gezeten aan de rechterhand der Majesteit in de hoogste hemelen.” En Paulus spreekt in 2 Cor. 12 : 3 van een mensch die „opgetrokken is geweest tot in den derden hemel”, waarbij het echter niet zeker is of hier de derde hemel om Gods troon bedoeld wordt. Verder schrijft de Apostel in Efeze 4 : 10: „Die nedergedaald is, is Dezelfde ook, Die opgevaren is verre boven al de hemelen, opdat Hij alle dingen vervullen zou.” En in Hebr. 4 : 14, dat wij „een grooten Hoogepriester hebben, Die door de hemelen doorgedaan is.”

De Schrift geeft ons dus de voorstelling, dat er twee existenties zijn. één op deze aarde, en één daarboven, welke beide van elkaar gescheiden zijn door een blauw gordijn, het firmament, den binnenkant van den lichtenden kogel. Omdat echter het firmament en de hemel om Gods troon voor ons gezicht samenvallen, worden beide als *τα ὕψιστα* aangeduid.

Op zichzelf ware het dus wel mogelijk, dat in Genesis 1 onder „hemel” niet te verstaan is de hemel om Gods troon, de engelenwereld, maar uitsluitend het blauwe firmament en de daarin geschapen dampkring. Verstaat men het zoo, dan wil dit echter nog niet zeggen, dat *τα ὕψιστα* niet geschapen zijn, maar alleen dat daarover in Genesis niet gehandeld wordt. En deze beperkende voorstelling vindt wel eenigermate daarin steun, dat Genesis 1 in 't geheel niet van de engelen spreekt, terwijl over de levende wezens op deze

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aarde in het vervolg nauwkeurig wordt gehandeld. Anders zou men toch zeggen: ze zijn belangrijk genoeg. En het is zeker vreemd dat men nu niets van den hemel vermeld vindt. Daarentegen is dit zeer belangrijk, wanneer *τα ὕψιστα*, de hemel om Gods troon wordt verondersteld als reeds te bestaan en de plaats te zijn vanwaar de actie der Schepping uitgaat.

De bedenking hiertegen geopperd is, dat er toch staat *בְּרֵאשִׁית*, maar dat er volgens de gegeven voorstelling geen *ἀρχή* zou zijn geweest, waarin *τα ὕψιστα* tot aanzijn zouden zijn geroepen, maar een eeuwige existentie. Doch bescheidenheid maakt het raadzaam om niet wijs te zijn boven hetgeen we weten. Vreemd alleen en opmerkelijk is het, dat bij Job, waar van de Schepping gesproken wordt, staat, dat de morgensterren te zamen vroolijk zongen en al de kinderen Gods juichten, waarmee dus reeds een existentie van bewuste wezens wordt aangenomen bij het opkomen der Schepping.

In vs. 2 staat nu vervolgens: „De aarde was woest en ledig.” Men heeft hieruit afgeleid, dat achter dit vers een geheele geschiedenis moet liggen, omdat men het Gode onwaardig vindt te denken, dat God een *הָרֵוּ וְכָרוּ* zou hebben geschapen. Het kon niet anders, of dit moest door verwoesting zoo zijn geworden, als gevolg van een zedelijken val. We zouden ons dan hier den oorsprong der zonde hebben te denken in den val der engelenwereld.

Hierop dient intusschen te worden geantwoord, dat er geen enkele uitspraak in de Heilige Schrift is, die ons tot deze veronderstelling recht geeft. De voorstelling, alsof God alleen schoon moest scheppen en geen *הָרֵוּ וְכָרוּ* is in strijd met het geheele verband. Met dit *woest en ledig* wordt immers gecördineerd, dat er *duisternis* was. De oorspronkelijke schepping was dus donker en in duisternis. En de bedoeling waarom het geconstateerd wordt kan alleen zijn om aan te duiden, dat er nog geen gespecificeerde, geen geordende schepping was. En onder *afgrond* moet verstaan worden de rudis indigestaque moles. Dat wordt te duidelijker door de bijvoeging: „en de Geest Gods zweefde over de wateren”, wat er op wijst, dat het ordenende en individualiseerende principieel nog niet doorgedrongen was.

Er was dus een bol, van alle zijden met water omgeven. En van dat den bol omspoelende water wordt tevens gezegd, dat het ledig was, d. w. z. er waren nog geen visschen.

Na die eerste twee, nog niet tot het hexaëron behorende verzen, volgt dan nu pas een spreken Gods. Hoe het scheppen in den beginne is toegegaan wordt niet vermeld. Er staat niet: „God zeide: Er zij een aarde.” Eerst hier, waar het ordenende principieel in actie komt, treedt de logische gedachte, het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Woord op. God sprak, God zeide. Dit was niet eenvoudig een machtwoord, maar de uiting eener ordenende gedachte.

En hoe hebben we dan nu die *dagen* te verstaan? Als onze dagen?

Onze dagen kunnen het nog niet geweest zijn, want ze konden nog niet worden afgemeten naar de omwenteling der aarde om haar as en haar stand tot de zon. Dat kwam eerst met den vierden dag. Wel is er licht geweest, maar geen zonlicht. In Genesis wordt ons dus aangegeven, dat het licht bestaat onafhankelijk van de zon. Dat is ook door de latere wetenschap ontdekt, maar vroeger was het bij geen enkel volk of filosoof opgekomen. Hier hebben we in elk geval te doen met de algemeene coruscatie van de in den bol aanwezige stof. Wanneer een paard met zijn hoef tegen een steen slaat, spat er een vonk uit. Het licht was er reeds, maar door dien hoefslag komt het nu ook te voorschijn. Hier in Genesis wordt ons nu gezegd, dat die ontvlaming der stoffen tot dusver niet, en nu wél plaats greep. Toch niet constant, want het werd ook weer duisternis, en zoo kreeg men de afwisseling van avond en morgen.

Die afwisseling kan men zich op twee wijzen denken: of een ontvlaming die weer uitdoofde, of een voortgaand licht, maar zoo, dat de rotatie der aarde de plek waar men stond nu eens toekeerde en dan weer afkeerde van den kant van het firmament, waar het licht ontvlamd was. De eerste opvatting is de meest waarschijnlijke. De tweede heeft alleen zin, wanneer er ook een mensch was geweest, die met die rotatie der aarde de wisseling van licht en duisternis zou hebben opgemerkt. Doch dan wordt de zaak geheel subjectief en subjectiviteit is hier onmogelijk. We doen dus beter met niet aan de subjectieve, maar aan de objectieve voorstelling der zaak te denken. Dan was er eerst ontvlaming, en daarna, als het opgebruikt was, verdooving van het licht. Daarna weer opnieuw werking, gisting en wrijving van die stoffen. Enzoo voort. Zoo wordt dus die periode geheel onzeker en onbepaald. Ze kan evengoed veel korter als veel langer geweest zijn dan onze dagen. Ze kan een kwartier, maar ze kan ook duizend en meer jaren geduurd hebben.

En hetzelfde wat van dien eersten dag geldt, geldt ook van den tweeden en derden. Alleen met den vierden dag komt de illustratie der aarde door de zon. Van dien tijd af zijn het dus gewone dagen geweest. Den vijfden en zesden dag hebben we ons daarom te denken evenals onze dagen. Want wel kan de rotatie der aarde eenigszins langzamer zijn geweest, maar daar weten we niets van. In elk geval waren het gewone zonnedagen.

Het woord dat voor *licht* gebruikt wordt is in vs. 3 een ander dan in vs. 14. In vs. 3 is het אור, in vs. 14 נִאֹר. In het laatste geval is dus voor אור de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2-loci gevoegd. \aleph beteekent daarom *locus lucis*. Vers 3 spreekt dan ook, gelijk we zagen, over het lichtverschijnsel in het algemeen, de ontvlambaarheid der stoffen, den aether; maar vs. 14, waar de vierde dag begint, bedoelt de concentratie van het licht op een bepaalde plek. In vers 3 wordt dus alleen gezegd, dat het licht op zichzelf bestond, afgescheiden van den bol. Dat dit kan wordt tegenwoordig algemeen toegegeven, maar was vroeger geheel onbekend. Toch deelt de Schrift het reeds als een heel gewone zaak mede.

Vers 4 vermeldt een scheiding tusschen het licht en tusschen de duisternis. Die scheiding kan alleen daardoor ontstaan zijn, dat er afwisseling was, zoodat de tijdelijk ontvlamde stoffen daarna weer verdoofden.

Vers 5 zegt: „En God noemde het licht dag, en de duisternis noemde Hij nacht. Toen was het avond geweest, en het was morgen geweest, de eerste dag.” Hiermee hangt saam de quaestie, wanneer de dag begint, 's morgens of 's avonds. Door de joodsche traditie is de voorstelling geworden: met den avond. En die voorstelling wordt bevestigd door hetgeen we hier lezen. Ook door het Grieksche *ἡμέραν*, of etmaal. En zoo is het bijna bij alle volken.

Eerst door de mathematische indeeling van den tijd heeft men een vast begin en einde gekregen door den termijn van 12 uur. Toch is er nog groot verschil in den tijd. Een verschil van ons met Amerika b.v. van 6 uur. Door de onderscheiding bij ons tusschen spoor- en stadstijd zijn we reeds op den beteren weg. Maar feitelijk is de dag in Haarlem nog weer een andere dan in Amsterdam. Om eenheid over de geheele wereld te verkrijgen, heeft men nu den aardbol in twaalf streken ingedeeld. En zoo wonen wij in de Gregoriaansche streek. En men weet, hoe wijlen het kamerlid Jhr. Mr. Beelaerts van Blokland heeft voorgesteld dit ook voor den burgerlijken tijd door te voeren. De Joden laten den Sabbath beginnen met donker. Maar daardoor is er dan ook telkens verschil in aanvangstijd. Wij echter hebben ons vaste aanvangspunt om twaalf uur 's nachts. Dus is bij ons de eigenlijke dag ook nog een *ἡμέραν*. Doch voor ons besef is het anders, en begint de dag 's morgens met het opkomen van de zon. Wanneer twee vrienden 's nachts om één uur scheiden en afspreken elkander „morgenochtend om acht uur” aan het spoor weer te ontmoeten, dan bedoelen ze den morgen van het reeds ingegane etmaal. In de natuurlijke orde begint de dag met het opkomen van het licht.

Vers 6 vermeldt de scheiding tusschen wateren en wateren door het uitspansel. Hier is dus die dag, waarop geen Schepping plaats greep en waarvan we dan ook niet lezen: God zag dat het goed was. In het voorbijgaan wijzen we er hierbij op, hoe we hier, gelijk zoo vaak in de Schrift, zoo'n ongezocht bewijs hebben, dat de Bijbel geen Machwerk is.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

We vinden hier dus een verklaring omtrent de atmosfeer, die de aarde omgeeft. Die onderscheiding tusschen firmament en atmosfeer nu is voor ons heel duidelijk, maar bij de oude volken vindt men ze nergens. In vs. 8 wordt gezegd, dat God dit uitspansel **שָׁמַיִם** noemde. De hemel wordt alzoo in verschillenden zin genomen, als product van den eersten Scheppingsdag, en ook van de veranderingen op den derden dag.

Vers 9 spreekt van den derden dag. In Psalm 90 wordt dit genoemd de geboorte der bergen. Oorspronkelijk was de aarde een zuivere kogel zonder deuken en verheffingen. Nu laat God in die aarde een zwelling plaats grijpen, waardoor ze aan den eenen kant opgetild wordt en waardoor aan de andere zijde een diepte ontstaat. Ook deze voorstelling wordt door de tegenwoordige wetenschap geheel bevestigd. Ook zij stelt, dat door een innerlijke beweging enerzijds een verhooging, anderzijds een daling is ontstaan.

Vers 10 zegt, dat God het droge *aarde* noemde. Daarmee hebben we echter nog niet de Schepping van dien dag. Tot zóóver is er nog maar alleen verplaatsing van de stof. Maar nu laat God uit die stof het zaad opkomen.

Hierbij staan we voor de vraag: heeft God nu met één scheppingsdaad alle planten en boomen en kruiden geschapen, of enkel de zaden om daaruit verschillende soorten te laten ontkiemen? Vers 11 zegt **הָרִיטָא** en vers 12 **הוֹצֵא**. Het was dus niet zóó, dat God de zaden in de aarde inzette, zooals wij boomen in een laan zetten of zaadjes in de aarde leggen, maar God deed ze uitschieten, uit de aarde voortkomen. Er staat niet, dat God ze maakte.

Nu is er een dubbele mogelijkheid: Of dat de zaadjes voor al deze plantsoenen in de aarde aanwezig waren, maar bij die hooge kolom water nog niet uitkwamen, en dat nu, nadat het droog geworden was, het ingezaaide vanzelf te voorschijn trad; óf wel, dat God op het oogenblik van het droog worden de volle plant deed opschieten.

Hiermee hangt saam een andere vraag. De planten kunnen niet groeien zonder licht. Hier wordt nu het plantenrijk voorgesteld als reeds bestaande vóór het zonlicht. Is er dus van te voren toch reeds sprake van een groeien, dan moet dit geschied zijn door atmospherisch licht. In elk geval staat vast, dat God geen nieuwe stoffen in de aarde heeft geplant, en dat wat uitkwam de volgroeide plant was met het zaad erin; niet pas het begin van een plant. Er was de volgroeide boom.

Ook hangt hiermee samen de vraag, of de Schepping plaats vond in de lente of in den herfst, en of we dus, zooals de Joden, het jaar mochten beginnen met April of met Januari. Immers, is het een langzame groei

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geweest, dan heeft de Schepping plaats gehad in de lente. Is het daarentegen geweest een eensklaps opschieten uit de aarde, dan heeft ze plaats gehad in den herfst.

Nu geeft het gebeurde met Jona's wonderboom de gedachte van een door versnelden groei plotseling uitschieten van een volwassen boom. En deze laatste voorstelling maakt de zaak dan ook indrukwekkender.

In elk geval is de stof, waaruit de planten opkwamen, uit de aarde genomen.

Tevens zien we hier, dat met de Schepping ook de soorten waren gegeven. Wel kan uit een bestaande soort zich ook weer een nieuw soort evolueeren, maar de groote classificatie is dadelijk zoo geschapen: naar haar *aard*.

Eindelijk is hier voor het eerst een optreden van de organische wereld, waarbij tevens de wijze van voortzetting wordt aangegeven.

Vers 14 vermeldt de Schepping van lichten in het uitspansel des hemels om scheiding te maken tusschen den nacht, en om te zijn tot teekenen en tot gezette tijden en tot dagen en jaren. Deze vierde dag bewijst volkomen, dat we bij de vorige dagen geen recht hebben om te denken aan gewone dagen van 24 uur. Anders zouden de woorden uit dit vers geen zin hebben. De bedoeling dezer woorden is, dat het coruscërende licht nu ophield en de bollen van dit oogenblik af vanzelf ontvlamden. Hiermee wordt tevens de indeeling van tijden en jaren gegeven, zooals ze tot op dit oogenblik bestaat.

Nu is het de vraag: moeten we hier reeds dagen aannemen van 24 uur? Dit hangt af van de vraag, of de rotatie der aarde om haar as en om de zon toen dezelfde was als nu, dan wel of ze vroeger langzamer was of sneller. En dit is een vraag, die we niet kunnen beantwoorden.

Een andere vraag is, of destijds reeds de seizoenen zijn ingetreden. Ook deze is moeilijk voor oplossing vatbaar, wijl ze afhankelijk is van de vraag, welke veranderingen in de weersgesteldheid de vloek over de aarde teweeg heeft gebracht. We hebben nu een zóó sterk verschil tusschen koude en hitte, dat beide ons den dood aanbrengen. Aan de Noordpool bevrozen we. En de Zuidpool is even onherbergzaam door bovenmatige hitte. En nu spreekt het ons toch minder toe, dat die onherbergzaamheid altoos zou bestaan hebben. Het is daarom niet aan te nemen, dat dit scherpe verschil van de Schepping aan heeft bestaan, al is daarom een wisseling van seizoenen ook toen reeds niet uitgesloten.

Een laatste vraag hierbij is, of ook de geschiedenis van de wereld saamhangt met den stand van zon, maan en sterren. Men weet hoe de astrologie in Babylon en Midden-Azië van deze stelling uitging. De Heilige Schrift waarschuwt ons telkens tegen deze sterrenwichelarij. Toch moet erkend, dat, al is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek):

het verboden daarop berekeningen te maken, omdat dit tot afgoderij voert, daarmee evenwel niet is uitgesproken, dat er geen verhouding bestaat tusschen het firmament en de gebeurtenissen hier op aarde. De groote gebeurtenissen worden aangekondigd door zeer bijzondere luchtverschijnselen, die nu nog zijn na te rekenen. Denk slechts aan de ster van Bethlehem. Dat doet verband vermoeden tusschen de hemellichamen en onze gebeurtenissen. En zijn de bewegingen der sterren inderdaad niets anders dan de natrillingen van den rythmus in Gods leven, en is het diezelfde God, Die met diezelfde hand ook de gebeurtenissen hier op aarde regelt, dan ligt het zelfs voor de hand, dat tusschen die beide verband bestaat. Alleen, wij kennen die verhouding niet, en God heeft ons verboden er onderzoek naar te doen.

Vers 20 zegt ons wat op den vijfden dag geschiedde. „Dat de wateren overvloediglijk voortbrengen een gewemel van levende zielen; en het gevogelte vliege boven de aarde, in het uitspansel des hemels.” Ook hier staan we weer voor het opmerkelijke verschijnsel, dat iets, waarvan de ouden niets wisten, en dat eerst door de resultaten der latere wetenschap gebleken is, hier reeds wordt aangegeven n.l. dat de visschen en vogelen tot de eerst geschapen wezens hebben behoord.

Voorts zijn de visschen en vogelen een eigen soort dieren, die men zelf kan doen geboren worden. Men legt het ei van een kip maar in de warmte, zoodat het gaat broeien, en er komt vanzelf een kuiken uit. En zoo kan men ook met een visch doen, gelijk dan ook veel geschiedt b.v. bij de zalmteelt. De vrouwelijke visch heeft slechts de kuit te schieten, en de manlijke hoeft er zijn hom maar overheen te schieten, en de visch ontwikkelt zich vanzelf. Vogelen en visschen zijn dus levende wezens, die, als het ei er maar is met de bezwangering, vanzelf ontstaan. En nu is het opmerkelijk, dat die twee soorten hier juist zijn samengevoegd, die de hulp van vrouwtje en mannetje niet noodig hebben om uit te komen. En ook hier in vs. 20 staat weer יִטְרָצוּ. God brengt in de wateren geen visschen in, maar ze worden door de wateren voortgebracht, gelijk de plant door de aarde. Dus ook hier staan we weer voor de vraag, of God in die wateren de eitjes heeft geschapen, of dat Hij rechtstreeks door Zijn machtwoord uit de stof der wateren die visschen eensklaps heeft doen voortkomen. Voor de almachtigheid Gods is dat natuurlijk gelijk. Voor onze voorstelling echter is de tweede onderstelling het aannemelijkst. Maar in elk geval is de stof voor de visschen en vogelen uit de wateren genomen.

Bij den zesden dag valt in de eerste plaats op te merken, dat de eenige

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

differentie, die tusschen den successus rerum en de uitkomsten van het geologisch onderzoek voorkomt, daarin bestaat, dat de volgorde eenigszins anders is. In vers 24 heeft men eerst de **בְּהֵמָה**, dan de **רְמִיָּה**, en dan de **חַיָּה**. Dit komt in zóóverre met het geologisch onderzoek overeen, dat de carnivore dieren het bestaan supponeeren van de dieren die door hen worden opgegeten. Maar nu vinden we de **רְמִיָּה** daar tusschen in, terwijl de wetenschap leert dat ze voorafgaan.

Nu moeten we daarop intusschen niet te grooten nadruk leggen. Wanneer we de volgorde van vers 24 vergelijken met vers 25, dan blijkt het, dat de Heilige Schrift niet bedoelt den successus rerum te geven. In vs. 24 toch is de volgorde: vee, kruipend en wild gedierte, en in vs. 25: wild gedierte, vee en kruipend gedierte. Blijkbaar wil de Schrift dus geen successueele, maar slechts een additieve opsomming te geven. Het verschil is dus niet geïntentioneerd. 't Is een bloote opsomming.

In de tweede plaats wijzen we er op, dat ook van deze landdieren geschreven staat, dat de aarde ze moest voortbrengen. God heeft ze niet plotseling op de aarde doen staan, maar uit de aarde doen voortkomen. Zelfs de mensch is uit het stof der aarde genomen. Maar toch is het bij deze landdieren in sterker zin het geval dan bij den mensch. God neemt niet van het stof, maar het stof brengt ze voort. En die dieren worden nu dadelijk hier geïntroduceerd als **נִבְּטֵי חַיָּה**, gelijk nogmaals in vers 30. Voor het eerst wordt dus hier het psychische leven gecommemoreerd. Ook de dieren hebben een ziel. En dat niet alleen, maar ze worden ook zielen genoemd. Naar onze gewone wijze van beschouwing, overgenomen niet uit de christelijke dogmatiek, maar uit de filosofie van Aristoteles, hebben de dieren geen ziel. In den lateren tijd echter heeft de wetenschap niet alleen op de gelijksoortigheid van het dier met den mensch ook in het psychische leven gewezen, maar dat psychische leven van den mensch zelfs uit het dier verklaard. En nu was men gefrappeerd door de overeenkomst, en verwonderde zich dat die oude Bijbel al reeds van zielen bij de dieren spreekt. Dat was vernederend voor eigen inbeelding en hoogheid.

De Schepping van dier en mensch heeft ook op denzelfden dag plaats. Was het Bijbelsch verhaal maar fantasie en verzinsel, dan had men natuurlijk de Schepping van al de dieren op één dag gezet, en op den daaraanvolgenden alleen de Schepping van den mensch. Maar nu lezen we dat op den vijfden dag een gedeelte der dierenwereld ontstond, en op den zesden een ander gedeelte daarvan te zamen met den mensch. Dit verrast te meer, omdat daardoor de vogels en visschen nog verder van den mensch af staan dan het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kruiwend gedierte, en als het nu op de gelijkenis aankomt, een worm ons nu toch juist niet zoo heel sterk als een voorvader toespreekt.

Ook verdient het de aandacht, dat de dieren gedurig aan den mensch worden voorgehouden als voorbeelden tot vorming van zijn eigen psychisch leven. De klokken en de mier b.v. zijn, volgens de Schrift, wezens, door wie God ons voor ons psychisch leven iets te zeggen heeft.

Vraagt men nu wat dan het eigenaardige is, waardoor deze dieren van de andere onderscheiden zijn, dan is dat de generatie. De visschen en vogelen telen ook wel organisch voort, maar bij die is er geen bepaalde generatie. Hun embryo kan buiten de moeder om bestaan en uitkomen. Is bij den vogel het ei eenmaal naar buiten, dan kan dat ook zonder moeder blijven.

Nu heeft men wel opgemerkt, dat de walvisschen toch zoogdieren zijn en geen ei leggen maar hun jong baren; en dat is ook zoo; doch **הַיָּם** heeft dan ook eigenlijk niet met het dier, dat wij walvisch noemen, te maken. Dat het zóó vertaald is, komt alleen daarvandaan, dat men tijdens de Staten-overzetting eigenlijk geen ander groot dier kende dan den walvisch. Maar in de landen waar de Heilige Schrift ontstaan is, zijn zelfs eenvoudig geen walvisschen. Ze hooren in een toen nog geheel onbekende wereldstreek thuis. Bij **הַיָּם** moet men dus niet aan walvisschen denken maar aan monsters.

Door de generatie en het aan het licht komen van het psychische leven is dus het gebeurde op den zesden dag van dat op den vijfden onderscheiden.

En daar komt dan de mensch bij, die ook, als we 't nu eens zoo mogen zeggen, zoogdier is en een ziel heeft. Doch bij hem komt daar nu iets deciderends bij. Terwijl al de andere wezens tot de sfeer der aarde beperkt blijven, komt de mensch niet uit de aarde voort, maar neemt God zelf het stof der aarde, en vormt hem nu uit den hemel naar het beeld Gods. Zoo sluit zich hier de keten der aardsche dingen aan het hemelsche leven daarboven aan. Hemel en aarde uit vers 1 keeren, na eerst uiteen te zijn gegaan, hier weer tot elkaar terug. Wat uit God was keert nu tot God weder.

Ten slotte dient hier nog te worden gewezen op het principiele verschil in voeding, gelijk dat uit vs. 29 en 30 blijkt: „En God zeide: Ziet, Ik heb ulieden al het zaadzaaiende kruid gegeven, dat op de gansche aarde is, en alle geboomte, in hetwelk zaadzaaiende boomvrucht is; het zij u tot spijsze! Maar aan al het gedierte der aarde, en aan al het gevogelte des hemels, en aan al het kruiwend gedierte op de aarde, waarin een levende ziel is, heb Ik al het groene kruid tot spijsze gegeven.” Opmerkelijk is hier, dat het groene kruid gegeven wordt tot spijsze **לְכָל-חַיָּה**. Ook de wilde dieren zijn dus oorspronkelijk niet carnivoor geschapen. En dat wordt bevestigd door het feit, dat ze tot Adam

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kwamen zonder hem op te eten. Hun carnivore toestand is alleen te verklaren uit den vloek. Thans onderscheiden we tusschen ongedierte, roofdieren en huisdieren. Maar dat verschil is niet uit de Schepping. Toen was het groene kruid aan al het gedierte tot spijs.

VIII. Thans komen we tot het vraagstuk der chronologie, een netelig en doornig onderwerp, waaromtrent bovendien nog weinig helderheid is verkregen, maar dat we toch niet mogen overslaan, omdat we althans den stand der quaestie behooren te kennen.

Daarvoor is in de allereerste plaats noodig, dat we goed verstaan wat een tijdrekening of aera eigenlijk is. Naar jaartallen te rekenen vinden we n.l. tegenwoordig heel gewoon, en we vinden er niets bizonders in te weten, dat de vrede van Munster in 1648 gesloten is, en dat Salomo \pm 1000 v. Chr. regeerde. Maar men denke er toch eens aan, dat dit niets is dan een veel later aangenomen orde van berekening, die nog maar een zeer partieelen kring van het leven beslaat.

Onze tegenwoordige tijdrekening is pas \pm 550 n. Chr. door Dionysius Exiguus uitgedacht. Hij berekende de geboorte van Christus naar de toenmalige tijdrekening, dus U. C. (urbis conditae), vanaf de stichting van Rome, ab urbe condita, een tijdrekening, die men meende dat goed vaststond uit de lijsten der koningen en consuls. In Rome rekende men ook wel naar de consuls, door te zeggen: onder het consulaat van die en die (... et ... consulibus), maar in 't generaal telde men toch ab urbe condita. Nu berekende Dionysius de geboorte van Christus op 754 u. c. Maar hij heeft zich vergist. Ideler heeft het nagerekend, en vond een verschil van minstens 4, misschien 5 of 7 jaren.

Maar Dionysius is in dat rekenen van Christus af volstrekt niet aanstonds door allen gevolgd. Dat is natuurlijk pas van lieverlee in zwang gekomen. Eerst Karel de Groote heeft de Christelijke tijdrekening in zijn regeeringsstukken ingevoerd. En zelfs toen was het nog niet algemeen. In Spanje b.v. gebruikte men tot in de 14e eeuw nog de Gothische tijdrekening, die 38 jaar met de Christelijke verschilt (38 ante Chr.).

Daar komt bij, dat in de reeds gekerstende landen omtrent de 7e eeuw de Mohammedaansche tijdrekening tot vastheid was gekomen, beginnende met de Hedschra of vlucht van Mohammed van Mekka naar Medina; 622 n. Chr.

De Christelijke jaartelling is niet veel vóór den Reformatietijd pas algemeen aangenomen.

Welke tijdrekeningen hebben dan nu achtereenvolgens na en naast elkaar bestaan? De volgende:

1°. De Joodsche tijdrekening. Vanaf de Schepping der wereld. Over de vraag

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

echter, wanneer de wereld geschapen is bestaat zóó groot verschil van gevoelen, dat in het bekende werk: *L'art de vérifier les dates* niet minder dan 108 verschillende berekeningen over de Schepping worden gegeven, die zóó uiteenloopen, dat het hoogste en het laagste cijfer bijna 3000 jaar verschillen. De meest gevolgde berekening is die van Scaliger. Hij stelde het Scheppingsjaar op 3949 a. Chr. n. Het naast aan hem komt Petavius, 3984.

2°. De tijdrekening van den Islam. ('t Woord is van denzelfden stam als שָׁלוֹם en שָׁלַם. En zooals nu in 't Hebreeuwsch \aleph den 1en persoon bij 't werkwoord vormt, beteekent I-slam: de geloovige. Muzelman komt ook van dien stam. De eigenlijke uitspraak is Moslemim. Het is islam met m ervoor. Islam beteekent: het stelsel van het geloof; muzelman of moslemim: de man die den Islam aanvaardt). Zij rekent van Mohammeds vlucht af.

3°. De Grieksche tijdrekening, naar de Olympische spelen, Olympiaden genoemd. Naar consuls konden zij niet rekenen. Zij waren teveel gesplitst in staatjes. Toch was er iets, waarin hun eenheid uitkwam: de Olympische spelen, om de 4 jaar gehouden. Heel natuurlijk dus, dat ze daarnaar rekenden.

4°. De Romeinsche tijdrekening, naar de stichting der stad, 754, volgens Varro.

5°. De Aziatische tijdrekening.

a. De Chineesche.

b. De Indische.

c. De Midden-Aziatische, n.l. van Nabonassar.

6°. De Seleucidische tijdrekening.

De Indische tijdrekening begint bij den dood van Buddha, 477 v. Chr. Deze tijdrekening is al weer, gelijk al het indische, pantheistisch, meer symbolisch dan chronologisch. Ze rekent naar de Kali-yuga, begonnen 18 Febr. 3102 v. Chr. Die Kali-yuga bevat 4 groote perioden, de 1e van 4800, de 2e van 3600, de 3e van 2400, de 4e van 1200 jaar; samen 12000 jaar. Maar dan wordt die groote wereldperiode zóó genomen, dat die jaren dagen zijn en de dagen jaren, zoodat men dit getal nog weer met 365 moet vermenigvuldigen, wat dan de Maha-yuga is, die dus een getal beloopt van 438000. En dan wordt daaruit nog weer ontwikkeld de z. g. Kalpa, waarin dezelfde regel geldt. Dit weer met 1000 vermenigvuldigd, wordt het dus een getal van 438.000000 jaren. Natuurlijk is dit alles maar mystieke voorstelling.

Sommen we de verschillende tijdrekeningen nu nog even kortelijk op, dan krijgen we:

a. de Joodsche: ab initio creationis.

b. de Christelijke: a nascentia Christi, met een verschil van 4 tot 7 jaar.

c. de Buddhistische: 477 v. Chr.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

d. de Olympische: 776 v. Chr.

e. de Romeinsche: ab urbe condita, 754 v. Chr.

f. die van Nabonassar, van 26 Febr. 747 v. Chr. loopende over een tijdperk van 424 jaren, dus tot 324 v. Chr.

g. die der Seleuciden, 312 v. Chr., 't jaar der inneming van Seleucus I Nicator.

h. de Diocletiaansche, of Martelaarstijdrekening. 29 Aug. 284 na Chr.

i. de Spaansche of West-Gothische, 38 v. Chr. tot in de 14e eeuw.

k. die der Fransche Republiek, 22 Sept. 1792—1 Jan. 1806.

Een tweede vraag is nu, hoe we er achter zullen komen, op wat wijze deze verschillende tijdrekeningen met de onze in verband zijn te zetten; waar het vaste punt van gemeenschap is te vinden. Het grootste hulpmiddel hiervoor is geleverd door Claudius Ptolemaëus te Alexandrie \pm 200 v. Chr., in zijn *Μεγάλη σύνταξις τῆς ἀστρονομίας*, in 857 in 't Arabisch vertaald onder den naam van *Almagest* (*al* = **أل**; mageest = *μεγιστος*; dus: de groote man), in 1200 in 't Latijn: *Syntaxis mathematica*. In 1813 bezorgde Halma er een Fransch-Grieksche uitgave van in 2 deelen. Deze Claudius Ptolemaëus nu heeft alle astronomische aantekeningen uit Egypte en Babylon verzameld. En daarin zit de oplossing. Men was in die tijden gewoon de in 't oog loopende gebeurtenissen aan den sterrenhemel, de zonsverduisteringen, staartsterren enz. op te teekenen, en daarvan af te rekenen. Deze opteekeningen nu heeft Claudius Ptolemaëus verzameld, ook heeft hij al die opgaven met nog nieuwe verrijkt, en vooral: hij heeft ze gesystematiseerd. Daarna heeft hij lijsten gegeven van de regeeringsjaren der verschillende koningen, die in Babylonië, Perzië en Egypte geheerscht hebben, en ook van de Romeinsche keizers. Hiermee was dus nu het middel in de hand gegeven om te constateeren, in welk jaar van onze tijdrekening die vorsten geregeerd hebben; want die astronomische verschijnselen waren nu nog precies te berekenen. Zoo kreeg men een dubbele controle, aangezien men nu ook kon zien of die regeeringsjaren overeenkwamen met de getallen in die koningslijsten opgegeven. De Babylonische koningen heeft Ptolemaëus opgegeven naar de tijdrekening van Nabonassar, de andere naar die der Seleuciden.

Zijn werk is het hoofdwerk.

Een derde vraag is nu: welke gegevens voor de chronologie biedt de Heilige Schrift?

Het vaste uitgangspunt voor de chronologie van den Bijbel zit in 1 Kon. 6:1: „Het geschiedde nu in het vier honderd en tachtigste jaar, na den uitgang der kinderen Israëls uit Egypte, in het vierde jaar van het koninkrijk

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van Salomo over Israël, in de maand Ziv (deze is de tweede maand), dat hij het huis des Heeren bouwde." Hier lezen we dus, dat tusschen den uittocht uit Egypte en den tempelbouw onder Salomo 480 jaren verlopen zijn. Nemen we het nu eerst globaal, dan krijgen we dus, dat Salomo's regeering, blijkens dit vers, 4 jaar vroeger, dus 476 jaar na den uittocht begonnen is. Zoo kunnen we dan verder ook op David en Saul teruggaan, want ook hun regeeringsjaren zijn te bepalen. Maar achter Saul tot op Mozes terug heeft men geen vaste gegevens. Dit algemeene weten we dus alleen, dat er van den uittocht tot op Salomo 476 jaar zijn verlopen.

Nu lezen we in Genesis 15 : 13, dat de Heere tot Abram zeide: „Weet voorzeker, dat uw zaad vreemd zal zijn in een land, dat het hunne niet is, en zij zullen hen dienen, en zij zullen hen verdrukken vier honderd jaren." Van Israëls komen in Egypte tot op den uittocht zijn dus 400 jaren verlopen. Daarmee zijn we dus nu reeds aan Jacob toegekomen. Ook zijn jaren worden ons meegedeeld, en eveneens die van Izak, Abraham, Terah, Nahor, Serug, Rehu, Peleg, Heber, Selah, Arfachsad en Sem. Zoo krijgen we dus een aaneengesloten keten van Noach tot op Salomo. Maar ook van Adam tot Noach wordt de tijd ons opgegeven. Zoodat we krijgen de aangesloten reeks van Adam tot Noach, van Noach tot Jacob, van Jacob tot den uittocht en van den uittocht tot op Salomo.

Intusschen lezen we Exodus 12 : 40: „De tijd nu der woning, dien de kinderen Israëls in Egypte gewoond hebben, is vier honderd jaren en dertig jaren." Dit verschilt dus met de opgave in Genesis 15 : 13 dertig jaren. Hoe hebben we deze tegenstrijdigheid nu op te lossen? Er zijn twee mogelijkheden: òf, dat Genesis 15 : 13 maar een rond cijfer geeft en Exodus 12 : 40 een meer nauwkeurige opgaaf; òf dat we daar vooral nadruk hebben te leggen op de laatste woorden: „zij zullen hen *verdrukken* vier honderd jaren." De eerste jaren waarin Israël nog niet verdrukt werd, en die juist een dertigtal geweest kunnen zijn, worden hier dan weggelaten.

Van Salomo af hebben we vooreerst koningslijsten, geen geslachtslijsten, van Israël en Juda, en in de tweede plaats een lijst van diezelfde koningen, maar gecombineerd, synchronistisch genomen. De boeken Kronieken en Koningen verschillen echter. In Kronieken worden ons alleen de regeeringsjaren van de koningen van Juda gegeven. B.v. 2 Kron. 21 : 5: „Twee en dertig jaar was Joram oud, toen hij koning werd, en hij regeerde acht jaren te Jeruzalem;" 26 : 3: „Zestien jaren was Uzzia, toen hij koning werd, en hij regeerde twee en vijftig jaren te Jeruzalem;" 27 : 1: „Jotham was vijf en twintig jaren oud, toen hij koning werd, en hij regeerde zestien jaren te Jeruzalem."

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarentegen vinden we in de Koningen synchronistische opgaven. B.v. in 1 Kon. 15 : 1 : „In het achttiende jaar nu van den koning Jerobeam, den zoon van Nebat, werd Abiam koning over Juda;” vs. 9 : „In het twintigste jaar van Jerobeam, den koning van Israël, werd Asa koning over Juda;” 22 : 52 : „Ahazia, de zoon van Achab, werd koning over Israël te Samaria, in het zeventiende jaar van Josafat, den koning van Juda, en regeerde twee jaren over Israël.”

We hebben hier dus twee soorten van gegevens.

Die tweeërlei soort lijsten sluiten echter niet precies op elkander. De verschillen tusschen die beide nu worden hieruit verklaard, dat de opgave alleen grosso modo bij jaren is gegeven, en niet met de maanden en dagen er bij. Stierf dus iemand midden in het jaar, dan wordt datzelfde ook bij zijn opvolger meegerekend, en dus dubbel geteld. Het zal wel naar een stelsel gegaan zijn; maar dat stelsel kennen we niet. Doch behoudens die verschillen komt men toch vrijwel tot op de ballingschap.

Van den tijd daarna worden de chronologische opgaven in de Heilige Schrift vastgeknoot aan de regeeringsjaren der koningen van Babel en Perzië. B.v. Ezra 1 : 1 : „In het eerste jaar nu van Kores, koning van Perzië, opdat volbracht werd het woord des Heeren, uit den mond van Jeremia, verwekte de Heere den geest van Kores, koning van Perzië, dat hij een stem liet doorgaan door zijn gansche koninkrijk, zelfs ook in geschrift;” 5 : 13 : „Doch in het eerste jaar van Kores, koning van Babel, heeft de koning Kores bevel gegeven dit huis Gods te bouwen;” Neh. 2 : 1 : „Toen geschiedde het in de maand Nisan, in het twintigste jaar van den koning Arthahsasta, als er wijn voor zijn aangezicht was, dat ik den wijn opnam, en gaf hem den koning;” Esther 1 : 1, 2, 3 : „Het geschiedde nu in de dagen van Ahasveros (hij is die Ahasveros, dewelke regeerde van Indië af tot aan Moorenland toe, honderd zeven en twintig landschappen), in die dagen, als de koning Ahasveros op den troon zijns koninkrijks zat, die op den berg Susan was; in het derde jaar zijner regeering maakte hij een maaltijd al zijn vorsten en zijn knechten.” Doordat men nu uit de tabellen van Claudius Ptolemaeus de regeeringsjaren dezer vorsten weet, kan men den tijd, waarop die dingen, waarvan Ezra e. a. verhalen, nauwkeurig bepalen.

Voor de periode tusschen het Oude en het Nieuwe Testament geeft de Heilige Schrift ons niets dat chronologische waarde heeft, maar daarvoor in de plaats hebben we de gegevens uit de Babylonische, Perzische, Macedonische, Grieksche en Romeinsche rijken.

Zoo komen we tot het Nieuwe Testament. En dan komt in de allereerste plaats Luk. 2 : 1, 2 in aanmerking : „En het geschiedde in diezelfde dagen, dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

er een gebod uitging van den keizer Augustus, dat de geheele wereld beschreven zou worden. Deze eerste beschrijving geschiedde, als Cyrenius over Syrië stadhouder was." Zeer zeker doet zich hierbij de moeilijke kwestie voor, wanneer Cyrenius stadhouder over Syrië is geweest, en blijft ook hier hetzelfde verschil van 4, 5 of 7 jaren bestaan als bij de geboorte van Christus; maar, zij het al met deze schommeling tusschen een paar jaar meer of minder, we hebben hier toch een eenigszins vast punt. En dan hebben we ook nog Luk. 3 : 1, 2: „En in het vijftiende jaar der regeering van den keizer Tiberius, als Pontius Pilatus stadhouder was over Judea, en Herodes een viervorst over Galilea, en Filippus, zijn broeder, een viervorst over Iturea en over het land Trachonitis, en Lysanias een viervorst over Abilene; onder de hogepriesters Annas en Kajafas, geschiedde het woord Gods tot Johannes, den zoon van Zacharias, in de woestijn."

Maar nu komen hier intusschen allerlei moeilijkheden opduiken.

Vooreerst: de Septuagint geeft ons de jaartallen uit den Hebreuwschen codex niet precies zooals ze in den onzen staan. Zoo b.v. is het jaar uit 1 Kon. 6 : 1 bij ons 480, in de Septuagint 440.

Een tweede moeilijkheid levert Gal. 3 : 17, waar de apostel Paulus schrijft: „En dit zeg ik: het verbond, dat tevoren van God bevestigd is op Christus, wordt door de wet, die na vier honderd en dertig jaren gekomen is, niet krachteloos gemaakt, om de belofenis te niet te doen." Daar vinden we dus het cijfer van 430 jaar. Uit de critische aanmerkingen blijkt, dat τετρακόσια καὶ τριάνοντα ἐτη gelezen wordt door Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott and Hort en de Revised Version. Het verband geeft den indruk, dat dit getal niet is gerekend van den uittocht uit Egypte, maar van Abraham af. Dus dan zou het van Gen. 15 : 13 af 430 jaar zijn geweest, en zou men daaronder moeten opnemen de jaren van Abraham, Izak en Jacob. Dit maakt een groot verschil, en zoo bestaat hieromtrent dus groote onzekerheid.

Een derde moeilijkheid ontstaat, doordat we hier in aanraking komen met de Egyptische chronologie. Deze is veel rijker dan de onze. In de laatste jaren vooral zijn geheele archieven ontdekt, die een volkomen anderen indruk geven dan dien we hieromtrent vroeger hadden. Vroeger stelde men het zich zoo eenigszins voor, alsof de menschen tijdens Abraham, Izak en Jacob halve wilden waren. Maar nu heeft men ontdekt, dat daar in Egypte reeds een groote staatsinrichting was, met statistieken en archieven, kortom, een heel staatsarchief. Daardoor kon men nu in de geschiedenis van Egypte indringen, zoodat men een bijna aaneengeschakeld verhaal over al de Egyptische dynastieën ontvangt. En nu is de moeilijkheid deze, wie de Farao is geweest, die Israël verdrukt heeft en onder wien het is uitgetogen, en wie die Farao,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in wiens rijk Jozef de tweede was. Maar daaromtrent is nog niets gefixeerd en bestaat nog steeds verschil.

Een vierde moeilijkheid zit ook in het tijdperk der Richteren. Daar lezen we, hoofdstuk 11 : 26: „Terwijl Israël drie honderd jaren gewoond heeft in Hesbon, en in haar stedekens, en in Aroër, en in haar stedekens, en in al de steden, die aan de zijde van Arnon zijn; waarom hebt gij het dan in dien tijd niet gered?” Uit vs. 14 blijkt, dat Jeftha een brief zond aan den koning der kinderen Ammons, waaruit het genoemde een stuk is. Vanaf Cusehan Rischataim (3 : 8) tot op dezen tijd zouden dus 300 jaren zijn verlopen. Inderdaad, een groote moeilijkheid.

Met de moeilijkheden in het latere deel der chronologie hebben we ons hier niet op te houden, omdat die den locus de Creatione niet raken. We kunnen hier als een fait accompli aannemen, dat Salomo op 1000 jaar v. Chr. te stellen is. Verder hebben we hier dan alleen te doen met den tijd tusschen de Schepping en Salomo.

In het begin dezer eeuw ging er een storm van verontwaardiging op tegen de bewering, dat de Schepping van den mensch \pm 4000 jaar voor Chr. is te stellen, vooral tengevolge der ontdekkingen van Champollion in Egypte en van de Chineesche geschiedboeken. Er werd gezegd, dat in die Chineesche geschiedboeken de gebeurtenissen tot minstens 10.000 jaar voor Chr. opklommen. En de Egyptologen deden mededeelingen, volgens welke er reeds \pm 7000 jaar v. Chr. Egyptische koningen over goed georganiseerde rijken geregeerd zouden hebben. Uit den aard der zaak werd door de Egyptologen en Chinologen bij verschil tusschen de resultaten van hun onderzoek en de Bijbelsche chronologie aan de Heilige Schrift alle waarde ontzegd. A priori stond het voor hen vast, dat de opgaven der Schrift geen vertrouwen verdienen, maar dat aan hun Egyptologische en Chinologische opgaven volkomen en absoluut geloof diende gehecht. Het bestaan van den mensch werd op 7, 8, 9, ja 10.000 jaren gesteld. De ontwikkeling toch om tot de hoogte der beschaving te komen moest honderden en duizenden jaren geduurd hebben.

Op geheel andere gronden kwam men in later tijd nog weer tot geheel andere cijfers. Die steunden niet op historische berichten, maar op vondsten van gereedschappen enz. van menschen, die ouder dan 8000 jaar moesten zijn. En toen de geologen den duur gingen berekenen van steenen in de aardlagen, en men er zelfs de animale wereld bij nam, kwam men tot nog grooter cijfers, tot duizenden en millioenen van jaren. Doch die geologische onderzoekingen laten we nu rusten, en we bespreken thans alleen de historische argumenten.

En dan kan gezegd, dat die Egyptologen en Chinologen langzamerhand

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

heel wat bedaarder zijn geworden. Ze gingen eerst zeer weinig kritisch te werk. Tegenwoordig zijn ze veel gematigder.

De Chinologen zijn thans zoo goed als geheel buiten gevecht gesteld. Van Confucius is het oudste historische werk: De Leiddraad der Opteekeningen. Dat loopt niet hooger op dan tot Yao en gaat voort tot Yu, † 718 v. Chr. Yao leefde 2284 v. Chr., en in dit laatste jaar stelt de Chineesche geschiedschrijver den Zondvloed. Maar reeds wordt erkend, dat Yao nog tot de mythische periode moet worden gerekend, en dat men de historische periode nog later beginnen moet, zoodat men historisch niet hooger dan tot 2000 jaar v. Chr. kan opklimmen. Daarmee is alles, wat de Chinologen tegen het stellen van de Schepping \pm 4000 v. Chr. aanvoerden, geheel van de baan. Eer maakt het den indruk, dat de Chineesche cijfers te laag gaan, in plaats van te hoog. Wij toch stellen den Zondvloed vroeger, \pm 2500 v. Chr.

De Egyptologen hadden zich eerst ingebeeld, dat ze van koning Nubti, een der Hyksos, een geheele tijdrekening bezaten. De gegevens, waarop men deze bewering steunde, zijn echter geheel onhoudbaar gebleken, en thans heeft men die bewering dan ook losgelaten. 't Eenige, waarop men zich bij Egypte kan beroemen, is, dat men daar, als bij Israël en Juda, koningslijsten heeft, waarop van de verschillende vorsten het aantal regeeringsjaren wordt opgegeven. Echter, 't is eigenlijk slechts één lijst op een papyrusrol. Ze wordt in Turijn bewaard. Wilkenson en Lepsius hebben haar uitgegeven. Ze is intuschen volstrekt niet compleet. 't Zijn losse bladen, waar geheele bladen tusschen uit zijn. Deze lijst schijnt uit den tijd van Ramses III, en geeft 220 koningen op, die tot de Hyksosdynastie hebben behoord. Men heeft gepoogd de leemten in deze lijst aan te vullen, en daartoe genomen de lijsten van Karnak, Abydos en Sakkara. Maar dat zijn eigenlijk geen koningslijsten. Alleen de eerste nog ten deele. Ze wordt bewaard te Parijs in het Louvre. 't Is een relief op steen, en stelt Tutnoses III voor, een koning uit de 18e dynastie, bezig met het brengen van een offer aan 61 vroegere koningen. Dat offeren aan de schimmen was gewoonte. Er staan echter geen jaartallen bij die koningen. We weten dus alleen de namen. Maar er bestaat niet de minste waarborg, dat de kunstenaar die dit relief gemaakt heeft precies de werkelijkheid heeft weergegeven. De lijst van Abydos is een basrelief, waarop Seti I en Ramses ook zoo aan 't offeren zijn; maar hier staan 76 namen. Op die van Sakkara is het geen koning, maar een privaat persoon, een hoveling misschien, die daar 52 koningen aanbidt. Deze drie helpen nu wel om de leemten in de papyrusrol aan te vullen, vooral wanneer men in beide dezelfde koningen terug kan vinden, maar de aanvulling moet toch meestal approximatief geschieden.

Eindelijk heeft men nog het boek van Manetho, die 270 v. Chr. leefde, en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in zijn werk ook de koningslijsten had opgenomen. Zijn werk is niet meer over. Doch er zijn nog brokstukken van in de excerpta Barbari en van Sint Kellos, die in 't laatst der 8e eeuw leefde. Ook deze twee echter loopen weer uit elkaar. Elke waarborg ontbreekt, dat Manetho's berichten juist waren. De successie der jaren is bij hem in orde, maar de namen verschillen zeer van die in de papyrusrollen.

De Egyptologen erkennen dan ook, dat het in 't minst nog niet tot zekerheid gebracht is welke koningen er geregeerd hebben en in welke jaren. Ook zijn ze het onder elkander weinig eens. Menes b.v., die de oudste heet in de Egyptische koningslijsten, wordt door Champollion gesteld op 5867; tegenwoordig echter door Wilkinson op 2320, door Palmer op 2224, door Bunsen op 3623 en door Lepsius op 3892. De deskundigen loopen dus nog zóóver uiteen, dat er van een vast resultaat nog geen sprake kan zijn. En zoolang er tusschen deze heeren nog zóó weinig overeenkomst is, behoeven we aan hun beweringen nog geen waarde te hechten.

Toch zijn er enkele vaste punten.

Het eerste is verkregen door astronomische verschijnselen. Door de opgaven daarvan heeft men kunnen vaststellen, dat het 9^e jaar van Amenophis I in het jaar 1550 v. Chr. valt, en ook dat Tutmoses valt in 1503, Ramses II in 1348, Scheschenk (Sisak) in 950 en Psammeticus I in 663. Deze preciese gegevens zijn voor ons van groote waarde, omdat ze juist op die punten voorkomen, waar de geschiedenis van Egypte in aanraking komt met die van Israël.

Men verdeelt de verschillende rijken van Egypte tegenwoordig aldus:

Oudste rijk (3^e—6^e dynastie): 2800—2600.

Middelrijk (11^e—12^e dynastie): 2200—1900.

Hyksosheerschappij: —1700.

Nieuwe rijk (18^e—21^e dynastie): 1600—1150.

Libysche rijk (22^e dynastie): 970—750.

Jongste rijk (26^e—31^e dynastie): 663—331.

Nu is de vraag, in hoeverre deze gegevens zijn aan te sluiten met de cijfers, die we in de Heilige Schrift vinden. Het Scheppingsjaar geeft de Schrift ons niet aan. Ze noemt ons alleen den ouderdom van Adam. Voorts geeft ze eerst een opgaaf van tien anti-diluviaansche patriarchen, en deelt daarbij telkens mee, hoe oud ze waren, toen ze een zoon kregen die meetrekent. B.v. Gen. 5 : 3: „En Adam leefde honderd en dertig jaren, en gewon een zoon naar zijn gelijkenis, naar zijn evenbeeld, en noemde zijn naam Seth.” Dan volgt er in vs. 4 nog wel, dat hij ook andere zonen en dochteren

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gewon, maar die worden niet genoemd. En zoo worden dan achtereenvolgens al die patriarchen opgesomd met hun ouderdom op het oogenblik, toen ze hun vervolgzoon kregen: Adam 130, Seth 105, Enos 90, Kenan 70, Mahalalel 65, Jered 162, Henoch 65, Methusalach 187, Lamech 182, Noach 500. Deze cijfers bij elkaar opgeteld geven 1601 (??) jaren, als verlopen van Adam tot Sem.

Men heeft er hierbij ook aan te denken, dat er heel wat zonen door de wilde dieren kunnen zijn opgepeuzeld. Dat was toen aan de orde van den dag. En daarom wordt hier alleen de vervolgzoon genoemd.

In de tweede plaats krijgen we in Genesis 11 de tweede genealogische tafel van Sem tot op Abraham. Die is evenzoo ingericht als de voorafgaande: Sem 100, Arfachsad 35, Selah 30, Heber 34, Peleg 30, Rehu 32, Serug 30, Nahor 29, Terah 70. Te zamen 390 jaren. Dit opgeteld bij 1601 (??) geeft 1991, zeg 2000 jaren, als verlopen van Adam tot Abraham.

Vervolgens kan men de periode van Abraham, Izak en Jacob stellen op ± 200 jaar.

Van Jacobs komst in Egypte tot aan den uittocht zijn 430 jaar.

Van den uittocht tot den tempelbouw 480 jaar.

Dan ongeveer 1000 jaar van Salomo tot op Christus.

Dat geeft in 't geheel van de Schepping tot op Christus ± 4000 jaar.

Doch nu is er één groote moeilijkheid. Het verloop der jaren tot op Noach levert geen bedenking. Het jaar van den zondvloed is niet precies bepaald. De Chineezzen stellen het nog later. Maar de moeilijkheid is, dat zoo korte tijdruimte verloopt tusschen den zondvloed en de historische toestanden in Egypte. Waren er tusschen Sem en Abraham meer dan 400 jaar verlopen, en zien we wat machtige ontwikkeling dat Egyptische rijk dan reeds tijdens Abraham bezat, dan rijst de vraag, hoe het te verklaren is, dat in dat jaar van den zondvloed alles is onder gegaan, uitgenomen de bevolking in de ark, en dat we dan 390 jaar daarna in Egypte reeds zulk een ontwikkeling kunnen vinden. Stel toch, dat er om de 25 jaar een verdubbeling der geslachten is, en neem dat nu over vier eeuwen, dus 16 maal, dan heeft men nog slechts 64000 zielen. En het Egyptische rijk alleen reeds geeft den indruk toen al een veel zwaardere bevolking te hebben gehad. Die vraag heeft te ernstiger karakter, omdat de Egyptenaars niet alleen zoo groot in getale waren, maar ook de 2.000000 Joden hun geen vrees inboezemden. Als zij die konden onderdrukken, moeten zij zelf toch zeker een 3.000000 zijn geweest. Daarmee is niet gezegd, dat men zich omtrent de bevolking daar in Abrahams tijd zoo'n bijzonder groote voorstelling heeft te maken. Wij zijn zoo gewend om met groote rijken te rekenen. Maar zelfs in de eeuw der Reformatie had

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

b.v. Engeland nog maar twee en een half millioen inwoners. De vijf koningen, tegen wie Abraham optrok, schijnen geen groote legers te hebben gehad. Abraham en zijn bondgenooten, samen misschien een legertje van 400 man, konden ze verslaan. Toch is er zeker een moeilijkheid in om aan te nemen, dat die aangroei zóó sterk zal zijn geweest. Daarom mag de vraag worden geopperd, of de periode tusschen den zondvloed en Abraham niet ruimer dan als van 390 jaar moet worden genomen. Doch deze quaestie is niet op te lossen. Elk vast historisch punt ontbreekt ons hier.

Men heeft gevraagd, of we in Genesis 11 niet te doen kunnen hebben met een symbolisch geordend geslachtsregister; en zoo ook in het geslachtsregister van Jezus, en in dat van de patriarchen vóór den zondvloed. Beide malen, èn Genesis 5 en in Genesis 11 zou het dan om het getal 10 te doen zijn geweest.

De vraag kan ook gedaan, of het aantal kinderen toen niet grooter kan zijn geweest. 't Is mogelijk, maar de Schrift geeft er geen grond voor. Tegenwoordig trouwt men en krijgt kinderen op 20, 22-jarigen leeftijd. Maar in de Schrift is het vroegste jaar hiervoor het 29^e. En dat komt dan nog maar eenmaal voor Genesis 11 : 24: „En Nahor leefde negen en twintig jaren, en gewon Terah.” Maar de leeftijd der anderen is telkens veel hooger. Terah zelf gewon een zoon op zijn 70^e jaar. Daar komt nog bij, dat er in de ark drie volwassen getrouwde zoons van Noach waren, en van geen van die drie staat, dat ze kinderen hadden. Dat geeft dus geen indruk van groote vruchtbaarheid.

Wat het aantal kinderen betreft, ook dat was niet zoo groot. Er is maar één, van wien een groot aantal zonen vermeld wordt, n.l. 13, vgl. Genesis 10 : 26—29. Maar anderen hebben er veel minder, 5, 4 of drie gewoonlijk. Neemt men dit in aanmerking, dan moet de vraag, of de vruchtbaarheid in die dagen zoo groot was, bepaald ontkennend worden beantwoord.

En neemt men dit alles nu bij elkaar: dat het huwelijk niet vroeg werd gesloten, de kinderen pas op later leeftijd der ouders geboren werden, en hun aantal niet groot was, dan ziet men, dat aan een verdubbeling om de 25 jaar nog niet eens kan worden gedacht.

Bovendien moet het sterftcijfer in dien tijd veel grooter geweest zijn dan nu. Want wel waren de menschen toen sterker dan thans, maar oorlogen behoorden tot de orde van den dag, en ook de wilde dieren en de natuur-elementen zullen heel wat levens hebben afgesneden. Ook leefden de menschen destijds wel langer, maar dit nam na den vloed toch af.

Er zijn echter momenten, die den twijfel wettigen, of op deze cijfers in de Schrift wel te bouwen valt.

1^o. De Septuagint geeft een geheel andere becijfering. Ze spreekt van 390

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in plaats van 800 jaar. Ook bevat ze namen, die in onzen Bijbel niet voorkomen. Van Terah zegt ze, dat hij 180 jaar was, toen hij een zoon gewon, waar bij ons staat 70. Daaruit blijkt dus, dat in de 2^e eeuw vóór Chr. door de Septuagint een codex gebruikt is met andere namen en andere becijfering. De waarschijnlijkheid pleit er intusschen niet voor, dat de door de Septuagint gebruikte codex een normale zou zijn geweest. Wanneer Terah pas op 180-jarigen leeftijd een zoon gewon, dan vat men niet, hoe Abraham er zoo van kan hebben opgezien, dat hij op 100-jarigen leeftijd een zoon zou gewinnen, en dat Sara, 90 jaar oud, bij de gedachte, dat zij nog baren zou, moest lachen. Want dat zou dan niet zoo wonderbaar zijn geweest. Doch het blijft een open quaestie.

Maar bovendien geeft de Schrift ons twee geslachtstafels van Sem, n.l. in Genesis 10 : 21 vv. en in Genesis 11 : 10 vv. In de laatste wordt slechts één zoon, in de eerste meerdere opgegeven. En zoo ook weer van Arfachsad. 't Zelfde gaat ook door bij de kinderen van Japhet en Cham. Doch daarbij komt nog een ander verschijnsel. Daarbij worden niet alleen zonen, maar ook volken opgegeven. B.v. Genesis 10 : 4: „En de zonen van Javan zijn: Elisa en Tarsis; de Chittieten en de Dodanieten.” Zoo ook bij Cham. Als eigenaam vinden we daar Mitsraim, Egypte. Genesis 10 : 13, 14: „En Mitsraim gewon de Ludieten, en de Anamieten, en de Lehabieten, en de Naftuchieten, en de Pathrusieten, en de Casluchieten, vanwaar de Filistijnen uitgekomen zijn, en de Caftorieten.” Dit doet vermoeden, dat we in deze tabellen met groote ongelijkheden te doen hebben. En voor de hand ligt, dat niets zoo zeer als juist deze tabellen aan verandering onderhevig zijn geweest. Vooral was dit het geval bij de met letters aangegeven cijfers. Dat alles geeft dus wel aanwijzing voor het insluipen van fouten, die de latere Joden niet meer hebben opgemerkt. Toch behoeven we aan de Septuagint niet veel te hechten. Ze stelt 600 jaren meer vóór den zondvloed. Doch wat de tijd voor den zondvloed betreft, die levert weinig bezwaar op. Maar wel de periode van den zondvloed tot op Abraham. Neemt men evenwel aan, dat er een vergissing insloop, dan verdwijnt elke moei!ijkheid. Mits men dan slechts goed in het oog houde, dat niet de Egyptische koningslijsten ons het motief zijn voor het aannemen van zoo'n vergissing; want de Egyptologen zijn het onderling zelf niet eens.

2^o. Een tweede moei!ijkheid, die zich nu behoorlijk laat oplossen is, of men den uittocht uit Egypte, gewoonlijk gesteld onder Ramses II, niet heeft te stellen op 1455 of 1325 v. Chr. Het laatste heeft men langen tijd gemeend, en wel steunende op het monument in het Louvre, waarop staat, dat 1415 het begin is van de regeering van Ramses II. Maar nader onderzoek heeft

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aan het licht gebracht, dat dit jaartal niet slaat op Tutmoses maar op Ramses. En dan is 1455 in orde. De bedenking is vooral ontleend aan Gal. 3 : 17. Gelijk gezegd, worden de 430 jaar daar blijkbaar afgerekend niet van den intocht van Jacob in Egypte, maar van Abrahams droom af. Daardoor wordt de tijdruimte dus verkort met een 200 jaar, en gesteld, dat Israël feitelijk maar 230 jaar in Egypte zou zijn geweest. Dat staat nu zoo in Galaten 3 : 17. En daar is er geen bezwaar tegen. De tegenstelling is daar die tusschen de Wet en de belofte. En nu kan de belofte evengoed genomen in den zin van de belofte aan de patriarchen gedaan in Abraham, en dan wordt het 230 jaar. Daarop afgaande werd de intocht gesteld op 1670, en Abrahams uitgang uit Ur der Chaldeeën op 1885. Maar daarmee strookt nu juist de opgaaf op het monument in het Louvre niet. En daarentegen komt de doorgaans gegeven voorstelling precies uit met dat opschrift op het monument.

Voor de periode der Richteren hebben we slechts één gegeven, n.l. in Richt. 11 : 26, volgens welke plaats Israël 300 jaren gewoond heeft in Hesbon enz. Daarbij opgeteld de 40 jaren der Filistijnen, de 40 van Samuel en Saul, de 40 van David en de 3 eerste van Samuel, krijgt men dus 423 jaren. En rekent men daarbij dan nog weer de 40 jaren in de woestijn, de 7 jaren tot de verdeeling des lands, en de 10 tot op Cuschan Rischataim, dan heeft men $57 + 423 = 480$ jaren, waarmee de aansluiting verkregen is aan den tempelbouw. Dat loopt dus goed.

Intusschen vergete men niet, dat we altoos in onzekerheid zullen blijven, omdat de Schrift zelve ons in onzekerheid laat. De gegevens der Schrift laten telkens twijfel over. Zoo b.v. loopt het geslacht van Mozes en Aäron in Exodus 6 : 15 vv. over zóó weinig personen, dat men er hoogstens zestien personen krijgt van Levi tot Mozes. Ook bij dat geslachtsregister vindt men, dat het geen overgang geeft van kind op kind, maar slechts een overzicht in groote trekken.

Deze genealogische gegevens zijn dus onregelmatig geworden onder het overschrijven.

Intusschen bestaat er goede hoop, dat de vondsten in Egypte de zaak nog eens duidelijker in het licht zullen stellen. En ook de Assyriologie is reeds bezig. Langzamerhand zullen de dwaas-groote cijfers wel wegvallen en zal men cijfers krijgen, die meer quadreeren met die der Schrift.

Voor het resultaat blijft het ons echter volkomen onverschillig, of het menschelijke geslacht 4000 of 5000 jaar v. Chr. heeft geleefd.

Men zal nu tevens bemerken, dat men om pogingen te wagen tot rijming van de precisiteit harmonistische kunstmiddeltjes moet gebruiken.

En hadden wij nu de Schrift in haar oorspronkelijken vorm, dan was het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

iets anders, en dan zou men kunnen zeggen, dat zij onjuiste gegevens biedt. Maar nu we met afschriften van ouden datum hebben te doen, die ons na zooveel eeuwen zijn overgedragen, ligt het in den aard der zaak, dat onze codex niet meer zuiver is.

Allen echter, die zich met de zaak bezig houden, zijn overtuigd, dat men over een tijdruimte van 6 à 7000 jaren op Adam terug moet.

§ 6. *De buiten-Schriftuurlijke voorstellingen omtrent het ontstaan der dingen.*

Voorzoover de zinnende en denkende mensch zich buiten de Openbaring rekenschap zocht te geven van het ontstaan en bestaan der dingen, hierbij hoogstens door eenige nawerking der Schrifttraditie geleid, is onderscheid te maken tusschen de kosmogonieën en kosmologieën. De kosmogonieën dragen in hoofdzaak een emanatistisch karakter en verklaren op allerlei fantastische wijzen het ontstaan der dingen door een uitvloeijing uit iets, dat als eeuwig bestaande gedacht wordt, waarbij de voorstelling, dat de wereld uit een ei uitgebreed is, of bestaat uit brokstukken van een oorspronkelijk bestaan hebbend reusachtig mensch of dier, gedurig terugkeert. Alleen in de oud-Babylonische, oud-Egyptische, Etruscische en Perzische kosmogonieën zijn vaste lijnen, die met Genesis 1 en 2 zekere verwantschap toonen, en vermoedelijk uit spreiding der Joodsche traditie, of ook uit interpolatie te verklaren zijn. Hooger staan de kosmologieën, die vooral bij de Grieksche filosofen een hooge vlucht namen, en deels een materialistisch, deels een idealistisch karakter dragen, doch onder allerlei vorm steeds een pantheïstische strekking vertoonen, zóó echter dat het denkbeeld van een begin der dingen nog niet geheel is losgelaten. Eerst in de nieuwere philosophie is alle denkbeeld van Schepping principieel prijsgegeven, en thans wordt de eeuwigheid van het bestaande, hetzij in materialistischen, hetzij in idealistischen zin in steeds breeder kring door het moderne heidendom aanvaard.

Een geheel ander standpunt wordt ingenomen door de hedendaagsche natuurkundigen, die op grond van 't geen is waargenomen, zoo ter zake van den samenhang der dingen in hun grondstoffen en grondkrachten, als ter zake van de veranderingen die vroeger hebben plaats gegrepen en nog plaats grijpen, zich het bestaande voorstellen als het resultaat van overgangen van het simplex tot het gecompliceerde, en zich het geheel denken als opgebouwd uit atomen, uit wier afwisselende combinatiën alle enkele dingen zouden zijn voortgekomen. Gevolg waarvan is, dat alle principieel soortverschil voor hen wegvalt, ook dat tusschen het organische en anorganische; alsmede dat door hen een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eindelooze tijdruimte van millioenen en millioenen van jaren gevorderd wordt om voor deze langzaam voortschrijdende transformatiën den noodigen tijd te kunnen onderstellen. Deze hypothese, die in hoofdzaak reeds in het laatst der vorige eeuw opkwam, en in kiem reeds bij Democritus en Empedocles gevonden werd, verkreeg in onze eeuw tengevolge van Darwins optreden op onverwachte wijze vrij algemeene aanneming onder den naam van evolutie-, transformisme- of Descendenztheorie. In haar latere ontwikkeling is deze evolutiegedachte filosofisch door Haeckel e. a. tot een filosofie uitgewerkt, volgens welke niet alleen al het bestaande uit atomen is opgebouwd, maar ook, en dit is het kenmerkende, dat deze evolutie plaats greep zonder eenig teleologisch plan, geheel vanzelf door puur toeval, en alleen daardoor bepaald werd, dat onder de vele mogelijke combinatiën één enkele den hoogsten waarborg voor haar voortbestaan bezat in de haar eigene praktische nuttigheid of geschiktheid voor het leven. Veranderlijkheid en erfelijkheid zijn de twee factoren, die volgens deze evolutie-leer teweeg brengen, dat het eens gewonnen resultaat niet te loor gaat, en telkens door nieuw increment wint. En dit beginsel, door Darwin oorspronkelijk toegepast op het materieele, is sinds evenzoo aangewend ter verklaring van het ideëele leven, en wel meest in dien zin, dat ook het ideëele leven uit de bewegingen, die in het materieele worden waargenomen, opkomt. De creatio aequivoca, hoewel niets dan een gratuite onderstelling, waarvoor nog nimmer empirisch bewijs geleverd is, is voor dit stelsel de onmisbare sluitsteen. Deze voorstelling is in haar consequentie volstrekt materialistisch en anti-theïstisch, en is niet dan geheel ten onrechte met het pantheïstisch proces der vroegere filosofie verward, en op even ongerijmde wijze met zekere pantheïstische religie in verband gezet. Hoezeer nu ook deze evolutionistische voorstelling in ongelooflijk korten tijd den tijdgeest voor zich won, en schier op elk gebied leidend motief van onderzoek werd, toonen intusschen de latere onderzoekingen zoowel op botanisch als zoölogisch gebied, met name het onderzoek der cellen, steeds duidelijker de onmogelijkheid om zonder een dirigeerend principe in de cellen zelve het proces der evolutie te verklaren. Zulk een dirigeerend principe wordt dan ook in toenemende mate door de beste onderzoekers aangenomen, doch hiermede is dan ook de hoofdbewering der evolutie-theorie als onhoudbaar ter zijde gesteld. Zoodra toch een dirigeerend principe wordt aangenomen, is eo ipso het teleologisch beginsel weer binnen geloodst, welk teleologisch beginsel als antecedens een denkenden geest

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

onderstelt, die het consilium praeconceptum ontwierp en de macht bezit om dienovereenkomstig de dingen te doen worden. Zoodoende komt men toch weer tot God en tot den raad der Schepping terug, en blijven we alleen staan voor dit dilemma, of God dit Zijn plan heeft uitgewerkt door het uit met kracht toegeruste atomen van lieverlee tot hoogere volkomenheid te laten opklimmen, of wel dat Hij zijn bestel heeft uitgevoerd door Zelf rechtstreeks niet alleen de simplicita maar ook de composita tot aanzijn te roepen. Het verschil tusschen de twee termen van dit dilemma maakt geen onderscheid voor de wijsheid, majesteit en almacht Gods. Deze blijven bij beide onderstellingen even groot en ongerept. Feitelijk daarentegen stuit het eerste stelsel af op de onmogelijkheid om het organische uit het anorganische te verklaren, op de ongerijmdheid om den mensch te verstaan als resultaat van het proces in plant en dier. Bovendien is deze onderstelling daarom nooit voor empirisch bewijs vatbaar, omdat de catena rerum gansch onvolkomen is, en de reeks overgangen die hierbij ondersteld worden niet zijn waar te nemen noch door experiment te realiseeren.

Resultaat blijft derhalve, dat de voorstelling van Gen. 1 en 2 ook met het oog op de jongste wetenschappelijke onderzoekingen het bestaande niet alleen beter dan de evolutieleer verklaart, maar ook verklaart wat zij niet verklaren kan. Hieruit volgt tevens, dat de soorten principieel zijn, waarbij het intusschen een open vraag blijft, of wij niet nu soort noemen veel wat niet oorspronkelijk door God als soort geschapen is, maar als latere varieteit van de oorspronkelijke soorten afweek. Hieromtrent nu kan de Heilige Schrift ons geen uitsluitsel geven, en moet men afgaan op de geologische vondsten.

Deze slotparagraaf behandelt de kwestie, hoe, buiten de bijzondere openbaring om, de volken tegenover het ontstaan der dingen positie hebben genomen.

En dan zij in de eerste plaats opgemerkt, dat overal waar men komt en een traditie is, men vindt, dat de vraag naar het ontstaan der dingen de geesten altoos heeft bezig gehouden. De pogingen in het begin dezer eeuw aangewend om het denken daarvan af te trekken en tot berusting in de onwetendheid te brengen zijn telkens weer onhoudbaar gebleken. De mensch wil er nu eenmaal over denken. En onze eeuw zelve eindigt met in het evolutiestelsel een oplossing voor die vraag te zoeken.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar opmerkelijk is het ook, dat die vraag de menschheid in het algemeen bezig houdt.

Men onderscheidt als zulke pogingen, buiten de bijzondere Openbaring om, tusschen kosmogonieën en kosmologieën. In het woord kosmogonie zit *γενναει*, van den stam *γενν-*, vgl. het Latijnsche generare. Een kosmogonie is een stelsel, een traditie, een verhaal, een bericht, dat ons zoekt aan te toonen, hoe de bestaande dingen geworden zijn door generatieve actie. De productie van het een uit het ander wordt daarbij als begin vooropgesteld. De kosmologie daarentegen verplaatst ons op een ander terrein, dat van het denken, en wijst ons aan, hoe het denken zich de wording der dingen verklaart. Bij de kosmogonie is geen nadenken, maar heeft men slechts feiten. De kosmologie daarentegen weet niets, maar beziet de wereld, en poogt nu door het denken tot zekerheid te komen. De evolutie is kosmologie. De kosmologie houdt zich natuurlijk ook wel met het ontstaan der dingen bezig, maar wil dat alleen door denken te weten komen, zonder traditie of feiten.

I. Nu hebben de kosmogonieën alle dit als een gemeenschappelijken trek, dat ze de wording der dingen emanatistisch voorstellen. De menschheid is buiten de bijzondere openbaring om nooit opgeklommen tot de kennis van God als *Πνευμα*, en nog minder tot de belijdenis van het absolute onderscheid tusschen God en de wereld. Die twee begrippen vloeien bij allen ineen. En daarom treffen we bij allen de emanatistische idee aan. Als gezegd, berust de kosmologie op de generatieve idee. De generatieve idee is trouwens ook emanatistisch. Waar die generatieve idee op het ontstaan van den kosmos werd toegepast, moest ze dan ook wel leiden tot uitwissching van de grenslijn tusschen God en de wereld.

In de tweede plaats hebben we er op te letten, dat de kosmogonieën aan de openbaring in het paradijs herinneren, en gedeeltelijk wel, gedeeltelijk niet uit het paradijs zijn voortgekomen. Het paradijsverhaal toch is niet eerst aan Mozes geopenbaard; anders ware dat voorgeslacht zonder de kennis van het eerste geloofsartikel geweest, en dit is, gelijk we in het begin van dezen locus reeds besproken hebben, onmogelijk. Reeds in het paradijs is de Scheping van hemel en aarde aan den mensch geopenbaard. En nu is het volkomen natuurlijk, dat de heugenis daarvan in de traditie der volken is meegenomen. Voorts dagteekent ook het verhaal van Mozes vanaf 1400 v. Chr., en is dus in ouderdom antérieur aan al de verdere kosmogonieën, waarvan wij berichten hebben. En aangezien de Schriftuurlijke openbaring doorgewerkt heeft ook in den tijd, toen Israël met al die volken in voortdurende gemeenschap stond,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ligt het voor de hand, dat het Scheppingsverhaal onder de wijzen dier volken niet geheel onbekend is geweest.

Wanneer men die kosmogonieën dan ook leest, is in bijna alle een heel flauwe nawerking van de paradijstraditie aan te wijzen; maar speciaal bij enkele. We kunnen deze kosmogonieën dus verdeelen naar de meerdere of mindere verwantschap, die ze met het paradijsverhaal uit Genesis toonen te bezitten.

Die verwantschap nu is duidelijk aanwijsbaar bij de Perzische, Etruscische, Babylonische en Egyptische kosmogonieën.

Het sterkst bij de Perzische. De Zend-Avesta geeft van het ontstaan der dingen een zeer breed verslag. Toen daarvan nu in het laatst der vorige en in het begin dezer eeuw door de geleerden meer nota werd genomen, waren ze dadelijk gereed om te concluderen, dat dus de Zend-Avesta het oorspronkelijke was, waaruit het paradijsverhaal had overgenomen. Voor een gewoon mensch zou dat er zoo maar niet uit volgen, aangezien de Zend-Avesta 600, en Mozes 1400 jaar voor Christus geacht wordt te hebben bestaan. Maar de autoriteit der Schrift moest nu eenmaal met alle geweld worden vernield. De Bijbel moest altijd van onechtheid worden beschuldigd. In de laatste jaren echter is het vooral Darmesteter geweest, die in zijn uit drie deelen bestaand werk van 1892 die geheele voorstelling bestreden heeft en vlak het omgekeerde aangetoond, waarmee hij zich den schrikkelijken toorn van die heeren op den hals heeft gehaald.

Vragen we nu, waarin die verwantschap bestaat.

Ook bij de Zend-Avesta is sprake van een Schepping in 6 perioden, en door Honover (het Woord). Maar in de dagen zelf is verschil. De Zend-Avesta stelt op den 1^{en} dag de Schepping van hemel en licht, op den 2^{en} van het water, op den 3^{en} van de aarde, op den 4^{en} van de boomen, op den 5^{en} van de dieren en op den 6^{en} de Schepping van den mensch. En het dier is dan geschapen uit een oer-stier, en de mensch uit een oer-mensch. In dat laatste komt het heidensche inmengsel uit en blijkt, dat het gecopicërd is.

Van de Etrusciërs, die gedurende de 8^e eeuw v. Chr., eer dat de Romeinen er kwamen, in het midden van Italië woonden, was vroeger zeer weinig, maar is in den laatsten tijd iets meer bekend. Ook bij hen vinden we 6 perioden, en wel elk van 1000 jaar. In de 1^e periode viel dan de Schepping van hemel en aarde, in de 2^e die van het uitspansel, in de 3^e die van het water, in de 4^e die van zon, maan en sterren, in de 5^e die van de dieren, in de 6^e die van den mensch. Nu is het de vraag, of we in deze berichten der Etrusciërs niet te doen hebben met interpolatie. We hebben ze uit de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

handen der kerkvaders, en hen dreef vaak de interpolatiezucht om de waarheid van het Christendom uit heidensche gegevens te kunnen bewijzen. En nu geeft het overslaan van de planten op den 4^{en} dag een sterk vermoeden van interpolatie. Als we verder in de volkstraditie niets van dit alles vinden, en het hier aantreffen zonder eenig contact met Israël, dan maakt het den indruk, dat we hier niet met „echt spul” te doen hebben.

Soortgelijke verwantschap vinden we ook bij de Oud-Egyptenaars in hun Doodenboek, dat aan de oudste koningen in de graven werd meegegeven. Het behelst een zuiver monotheïsme, maar werd nooit aan het volk geleerd. Daaruit blijkt dus, dat de priesters er een esoterische leer hadden (in het Doodenboek), maar dat het volk alleen in de exoterische leer werd onderwezen. Diodorus Siculus deelt de exoterische leer mee. Er zou oorspronkelijk een chaos zijn geweest, door den wind in beweging gezet. Toen kwam er een bezinksel, en dat is onze aarde en zee. Door het schijnen van de zon daarop kwamen daaruit de planten, de dieren en de menschen.

Bij de overige kosmogoniën lezen we bijna overal van een oer-stier en een oer-mensch.

In 't algemeen doen zich overal drie trekken voor. Het begint ten eerste met een chaos, een bajerd, een tohoewabohoe. Daarna zijn het twee dingen, die de kosmogonie beheerschen: het ei en de mikrokosmos. Tot het ei kwam men hier, in zoover men daarbij iets voor oogen zag, waaruit een levend wezen geboren, door hitte uitgebroed werd; en daar kwam dan de mikrokosmos bij, omdat de mensch zich een wereld in 't klein voelde.

De Germanen in hun Edda's stellen als de oorspronkelijke macht het ijs. Dit is ook wel te begrijpen. Ze beschouwden het ijs als een levende macht. Die ijsbergen, waarvan hun verteld werd, moesten hun een vreeslijke macht toeschijnen. Uit dat ijs, of daarin als anima, is voortgekomen Ymir, een vreeslijke reus. Dat wezen, onder 't ijs bedolven, stak één hand en één voet uit. Uit de vingers en teenen kwamen nieuwe reuzen voort. Toen ging een deel van het ijs smelten, en daaruit kwam een vreeslijke koe voort, die een grooten uier had met vier spenen, waaruit stroomen melk vloeiden die het leven naar alle kanten verspreidden. De koe begon verder aan het ijs te likken, en een stuk, van dat ijs losgelikt, kreeg den vorm van een man: Buri. Die Buri had weer drie zonen: Odin, Bela en Bee. Zij hadden beter karakter dan Ymir, want de koe is het goede element tegenover den boozen reus. Zoo kwam er strijd van die drie tegen Ymir, met dit gevolg, dat het hun gelukte hem dood te maken. En nu hakten ze hem kapot. Uit zijn lijk ontstond nu de wereld. Zijn bloed werd het water, zijn vleesch de aarde, zijn beenderen de bergen, zijn tanden de rotsen, zijn schedel de hemel, zijn hersenen de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wolken. Zijwaarts waren een paar boomen (uit zijn haren) opgegroeid, en daaruit werd de mensch geboren.

Hoe dwaas dit alles nu ook schijnen moge, toch zit er een geheele gedachtenwereld achter, gelijk blijkt uit Ymir als het harde, tegenover de koe als het zachte element. Opmerkelijk is voorts, dat, terwijl ons in de Heilige Schrift de hel als een vuur wordt voorgesteld, hier in de koude streken, waar de gedachte aan het vuur juist iets verkwikkends had, ze voorkomt als een vreeslijke koude, nog kouder dan ijs.

Op gelijke wijze treft men bij de Phoeniciërs de voorstelling aan van het ei. Er was een bajerd, genaamd Kolpia. Daarin schuilt weer de gedachte van het **וַיֵּאמֶר**; want **כֹּל פִּיהַ** is: stem van den mond. Die chaos nu bevatte als oer-slijk alle zaden. En toen daar alles uit voortkwam kreeg men hieruit de voorstelling van het ei voor het worden. Het ei brak open. De eene helft van de schaal was de hemel, de andere de aarde. 't Wit was het water en de wolken. 't Gele de levende wezenskiemen, waaruit alles opkwam.

Bij de latere Babyloniërs heeft men ongeveer dezelfde gedachte. Alleen maar: hier heeft men in plaats van het ei de voorstelling van een mensch (Berosis). En nu zweefde over den chaos een vrouw (Makerya). Bel komt, pakt ze beet en hakt ze in tweeën. De eene helft was nu de hemel, de andere helft de aarde. Toen kreeg hij er spijt van en hakte zichzelf den kop af. Uit zijn bloed, dat nu uitstroomde in druppelen, ontstonden menschen en beesten.

Over de Grieksche mythologieën is het hier niet noodig veel te zeggen. Ze mogen als bekend worden verondersteld. Kosmogonieën en theogonieën vloeien hier ineen. Dat is vooral bij Hesiodus het geval. De chaos is een persoon, een wezen, waaruit geboren wordt de $\gamma\eta$, de $\tau\alpha\rho\tau\alpha\rho\varsigma$ en de $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$, het beginsel van alle generatie. Verder werd uit de $\acute{\epsilon}\rho\epsilon\beta\omicron\varsigma$ en $\nu\chi\acute{\varsigma}$, duisternis en nacht, de dag geboren. Ook de $\gamma\eta$ baarde, en daaruit ontstond Uranus, zee en bergen.

III. De kosmologie is een product van het denken, een systematisering van de resultaten van het menschelijke nadenken, om door een Weltbild tot een verklaring der dingen te komen.

Nu heeft men bij de Grieken in hun filosofie te onderscheiden tusschen twee hoofdperioden; de eerste, waarin men zich bezighield met den kosmos; de tweede, met den mensch in den kosmos. De eerste loopt tot aan de sophisten. Die lieten den kosmos varen, en wierpen zich op het subject. Maar zij deden dat wild individualistisch, en verliepen zoo in scepticisme. Socrates onderwierp ze toen weer aan norma en herstelde bij de studie van het subject de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eenheid in de veelheid. Die tweede periode echter raakt ons hier nu minder. Voor ons onderwerp is de eerste periode van meer belang.

In die eerste periode dan hebben de Grieken drie fasen doorlopen:

1°. een naturalistische en realistische.

2°. een idealistische.

3°. een vermenging van die beide.

1°. Vooreerst had men de Jonische filosofen. Het waren volslagen ongeloovige menschen. Met de volksreligie hadden ze geheel gebroken, zonder daarvoor een hoogere ideale religie in de plaats te brengen. Ze waren menschen, die in het materieele leven hun voldoening zochten en vonden. Weelderig van aanleg, leefden ze in en voor de natuur. Het geld was hun genotmiddel. Ze vonden in het schoone meer genot dan in het ethische. Van die levensopvatting nu draagt de Jonische school het stempel en karakter.

2°. Tegenover die Jonische staat de Dorische school (Athene en Sparta). Was de Jonische school weelderig, de Dorische was sober; was de Jonische slap van levensopvatting, de Dorische gestreng. In alles ging die tegenstelling door. De Joniers aten lekker, de Spartanen stelden zich tevreden met soep. En ook in de architectuur kwam diezelfde tegenstelling uit. De Dorische zuil wil gansch eenvoudig in de zuil de idee van het dragen uitspreken. De Jonische zuil moest vooral mooi worden. Diezelfde tegenstelling nu heeft ook op de filosofie ingewerkt. Alleen maar: de naam is nu anders. We spreken niet van de Dorische, maar van de Eleatische filosofie. Ook Pythagoras hoort er toe. De Jonische kosmologieën zijn er alle op uit om met de materie als het eeuwige zijnde te beginnen. Daaruit wordt heel de kosmos opgebouwd. De Dorische school daarentegen neigt tot wegcijfering van de stof, en zoekt alleen den vorm der dingen. Men kan toch aan een bloem b.v. vorm en stof onderscheiden. De vorm is het beheerschende element van de stof. En al naar gelang men zich nu aan de stof of aan den vorm hecht, is men realistisch of idealistisch. Bij de Joniers is dat realisme eigenlijk overal hylozoïsme (van *ύλη* stof, en *ζωη* leven). D. w. z. dat het leven niet verklaard wordt als in de stof door een hoogere macht ingebracht, maar dat stof en leven hetzelfde is. Dat is dus de grondidee, die bij allen te vinden is. Maar nu treden er verschillende elementen op den voorgrond. Bij Thales het water; niet alsof door hem alles uit het water verklaard wordt, maar omdat het water in zijn drie verschijningen van ijs, vloeistof en damp bewijst, hoe éénzelfde stof in drie gestalten kan optreden. Zoo was het water hem beeld, hoe in heel de schepping de stof zich onder invloed van buiten transformeeren kan in allerlei formaties. Anaximander noemde *το άπειρον* als het principium, de stof, die aan al de vormen ten grondslag ligt. Anaximenes stelde als

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

grondstof de lucht, die door *πυκνωσις* en *μενωσις*, verdikking en verdunning, verandert. Heraclitus vond in het vuur dezelfde idee, het element, dat een gegeven stof in een andere stof vervormt, b.v. het hout tot asch. Ook den menschelijken geest zag hij aan voor een product van het vuur, den gloed in ons wezen. Dat geschiedt ook in de Schrift gedurig. Ze vergelijkt het verstand bij licht, en spreekt van verlichting, *φωτισμος*, die noodig is ter zaligheid. Onder al die vormen toonden de Joniers aan, dat er in de natuur elementen zijn, die zich in verschillende vormen voordoen, en een verschillende actie in de stof teweeg brengen, en daarin zagen zij een analogon van de wijze, waarop de kosmos was ontstaan.

Daartegenover staan nu de Doriers: Pythagoras en de Eleaten.

Pythagoras kwam tot de conclusie, dat het getal alles beheerscht. Daar is veel van aan. Zijn stelling was een ontzaglijk diepe greep. Al wat we zien en hooren, heel de kleurenwereld en de tonenwereld, de electriciteit, de X-stralen, de telephonie, 't wordt alles voortgebracht door verschillende vibratiën in de etherstof. Die vibratiën zijn eerst zichtbaar, maar worden ze nog hooger gebracht, dan worden het gehooreffecten, enz. Denk voorts aan de symmetrie en harmonie. Alle vormen zijn in cijfers om te zetten. Nu stelde Pythagoras zich de vraag: Komen we nu aan die cijfers omdat de dingen zoo zijn, of zijn de dingen zoo omdat de cijfers zoo zijn? En dan zei Pythagoras het eerste. Het getal was hem de trait d'union tusschen God en ons: in het goddelijke zijn geen kleuren enz. maar eeuwige verhoudingen. En nu zijn de cijfers de uitvloeisels van het goddelijke zijn, uitgedrukt door onzen *νοος* in het zichtbare.

De Eleaten deden eigenlijk hetzelfde op hun manier. Ze hielden vol, dat er niets was dan het eeuwige zijn. De eenheid van alles is het eeuwige zijn. Het worden is slechts de schijnwereld, die wij waarnemen. Of we een baard en snor hebben, of dat we die laten afscheren, we worden toch geen ander mensch. Wat mijn hand doet, doe *ik*. Zoo is het bij alle wisseling altoos dezelfde persoon. En zoo nu is ook in den kosmos alle wisseling schijn; de natuur blijft zich onder alle verschijningsvormen steeds gelijk.

Ook bij hen werd het dan weer op min of meer verschillende wijze uitgewerkt. Xenophanes leerde de eenheid in het zijn als grondvorm. Parmenides ging van den kogel uit als het volmaaktste en dus God. Zeno wees op de irrealiteit der verschijnselen.

3°. Deze twee tegenstellingen van hylozoïsme en abstract idealisme hebben er toe geleid, dat men is gaan zoeken, hoe in beide een deel waarheid schuilt. En vandaar is toen opgekomen de jongere natuurphilosophie van Empedocles en Anaxagoras. Zij leerden, dat de stof wel wezenlijk is, maar dat in dat alles

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een kracht werkt, die deze stof beheerscht, de liefde en de haat, de *φιλία* en de *μίσος*; in de taal van onzen tijd: de afstootende en de aantrekkende kracht. Zoo kwamen zij van de *ἐλη* tot de atomen, de onderstelde miniem kleine deelen, waaruit het heelal bestond. Dat liep dood.

Zoo kwam men tot de philosophie van het subject en wel door de sophisten. Dezen hadden gelijk, dat ze, zooals later Kant, het subject tegenover het object handhaafden. Maar hun fout was, dat zij het menschenlijk ik Pelagiaansch subjectivistisch stelden. Dit moest toen wel in scepticisme verloopen.

Tegen dat sophisme, dat het subject individualiseerde en tot wanhoop bracht, trad toen Socrates met zijn school op, om het subject te handhaven, en het individueele weten en willen aan een hooger weten en willen, aan een hooger vorm ondergeschikt te maken. Die wet van het weten was de logica en die wet van het willen de ethica. En zoo kwamen ze tot het bestaan van een God. Ziedaar Plato. Alleen, hij ging achter Socrates terug en gaf ons een kosmologie. De absolute idee was het *μη ὄν* en dat ging onze bevattings te boven. Maar de bestaande kosmos, in den tijd ontstaan en losgemaakt van het eeuwige wezen, is een verflauwd afschijnsel van die absolute idee. En zoo kwam hij tot dualisme tusschen den kosmos en God, dat ons metterdaad nader gebracht heeft tot de zuivere waarheid. Vandaar dan ook de voorliefde voor Plato bij de kerkvaders, die steeds op hem terug gaan.

III. Wat nu de tegenwoordige Evolutie-theorie betreft, daarin repeteert zich niets anders dan de oude kosmologie der Joniers. Opmerkelijk is het, hoe Kant daarbij dezelfde positie inneemt als Plato oudtijds. Eenerzijds tegen Spinoza c.s. gekeerd, huldigt men toch anderzijds de Kant-Laplace-theorie, als zou er voor eindeloze millioenen van jaren niets dan een wereld van atomen zijn geweest. In beweging geraakt, zouden twee of vier van zulke atomen aan elkaar zijn gaan kleven, en zoo klompjes hebben gevormd. Zoo zou langzamerhand een heele plantenwereld zijn ontstaan. Heel het firmament is dus niets dan het product van een oorspronkelijken atomenocean, die in beweging is gekomen. Evenals Plato heeft Kant dus een naturalistische theorie aan zijn idealistische verbonden. Alleen, veel slapper. Toch geeft de Kant-Laplace-theorie niet veel, wijl de evolutie zich niet met het firmament, maar meest met deze aarde bezig houdt, door botanie en zoölogie vooral.

Die groep van evolutionisten nu heeft reeds lang vóór Darwin voorloppers gehad. Het denkbeeld van een transformisme is niet bij Darwin het eerst opgekomen. Men vond dit reeds bij Lamarck in zijn Philosophie Zoölogique, uitgegeven in 1809. Daarin ligt eigenlijk reeds het geheele Darwinistische systeem. Maar toen trok het geen aandacht. Eerst na Darwin kwam het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

weer aan het licht. Hetzelfde valt tot op zekere hoogte ook te zeggen van Goethe. Deze was behalve dichter ook natuurkundige, en heeft twee werken geschreven: „Die Metamorphose der Pflanzen” en „Die Metamorphose der Thiere”. Charles Lyell heeft in 1830 diezelfde idee mechanisch-geologisch aangegeven. Ook Wallace had reeds in den zin van Darwin gearbeid. St. Hilaire evenzoo. Min of meer op dezelfde lijn ligt ook Kant's „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels”.

Hoe komt het dan, dat men vroeger van die evolutie-theorie zoo niets hoorde, en dat ze nu opeens zoo'n ingang in de wereld vond?

De oplossing dezer vraag ligt hierin, dat er tusschen hetgeen Goethe e. a. zeiden en hetgeen men nu leert één principieel verschil is. Bij hen n.l. treft men ook wel zoo'n Darwinistische verklaring aan, maar in pantheïstischen zin. Er had ook volgens hen wel vervorming plaats, maar toch naar het plan van een God. Voor Goethe, hoezeer hij ook God en de natuur vereenzelvigde, bestond er toch een plan, een wet, een dirigeerende idee, die alles beheerscht. In zijn „Die Metamorphose der Thiere” (1819) b.v. zegt hij:

„Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Thieres,
Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeigt sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äusserlich wirkende Wesen.”

In de school der Evolutie echter wil men van zoo'n wet niets weten.

Omstreeks het midden dezer eeuw dus is met Darwin de Evolutie-theorie bliksemsnel de wereld ingegaan.

Wat is daarvan de oorzaak?

De oorzaak daarvan ligt hierin, dat het Darwin gelukt is, om voor dat proces der evolutie een met verbijsterende klaarheid de geesten imponeerende wet aan te wijzen, n.l. de selectie-theorie of de theorie van de struggle for life. Men had berekend eenerzijds de progressie, waarmee de organische wezens zich konden voortplanten, en anderzijds de progressie der vermenigvuldiging van de voedingsmiddelen voor hen, en de conclusie, waartoe men kwam, was, dat beide zeer ongelijk waren. De eerste was met een geometrische, de tweede met een arithmetische reeks gelijk te stellen. Een arithmetische reeks is b.v. dat ik begin met 3, en daar nu telkens een getal bij tel, zeg ook 3, dus: 3, 6, 9, 12, 15, 18 enz. Een geometrische reeks daarentegen krijg ik, als ik niet vermenigvuldig met het cijfer, maar in de macht

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

laat klimmen, b.v. 3, 9, 27, 81, 243. Nu is de progressie der organische dingen zóó groot, dat ze op een geometrische reeks is te stellen. Eén boom b.v. geeft in één jaar zaad genoeg om een geheel bosch van te planten. De katten b.v. zijn zóó vruchtbaar, dat, als het niet werd tegengegaan, binnen een kort tijdsverloop heel Amsterdam stijf van katten zou staan. Met de konijnen is het evenzoo. Met de visschen nog sterker. Maar nu is er ook progressie in de voeding, vooreerst doordat het eene dier voedsel oplevert voor het andere, en doordat het plantenrijk zijn kruiden geeft. Hielden die twee nu gelijken tred, dan zou het goed gaan. Maar dat is niet het geval. En komen er nu steeds meer beesten, dan ontstaat er dus een zeker gebrek, een zekere ontstentenis. Stel nu dat Amsterdam vol is van katten, maar dat er voor die alle geen muizen en ratten genoeg zijn, dan blijft er niets anders te doen over, dan dat de katten elkander gaan opvreten.

Zóó ontstaat de struggle for life. Ze is het onvermijdelijke gevolg van een toestand, waarin er meer eters zijn dan er voedsel is. Als er niet voor allen genoeg is, gaan ze er om vechten. En in dien strijd wordt in den regel de overwinning behaald door den machtigste. Nu is in Darwins stelsel dus dit het natuurlijke gevolg, dat alle zwakkere exemplaren door de sterkere overheard worden. De zwakkere zal geen voedsel meer kunnen krijgen en uitsterven. De sterkere zal blijven leven en zijn geslacht perpetueeren. En dit bepaalt zich nu niet alleen tot het voedsel. In de dierenwereld zal het mannetje of vrouwtje, dat de meeste bekoorlijkheid heeft, het weer winnen van minder mooie. Stel er zijn tien herten en tien reeën. Het mooiste hert wordt door de reeën verkoren. Nu moet dat eene hert het eerst uitvechten met de andere. Gaan ze dus aan 't vechten, en wint dat eene hert het van de andere, dan is de eene mooie sterke de polygame heer van de tien reeën. Dan heeft men voorts nog het gedekt zijn tegen gevaar. Een vogel met schelle kleuren b.v. wordt door een sperwer die boven in de lucht vliegt veel spoediger opgemerkt dan een donkerder. En dat gaat zoo in heel de existentie door. Ook in het menschelijke geslacht. Een gezonde en kundige familie heeft meer kans om in de wereld vooruit te komen dan een zwakke en domme.

Nu is dat een algemeene wet die de wereld beheerscht. Er valt niets tegen te zeggen. Ze is zóó eenvoudig, dat ieder ze dadelijk moet toestemmen. Maar niemand had er tot dusver op gezonnen om die wet nu met het beginsel van het transformisme in verband te brengen. Maar 't is te begrijpen, dat toen dit geschiedde er een verbazend, verbijsterend groot licht opging. In het leven had men een zoogenaamde keurteelt waargenomen, die overal werd toegepast. In de fokkerij van dieren was vanzelf de zucht ingekomen, om, wanneer men een merrie wilde laten bespringen, daarvoor een flinken

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hengst te nemen van hooge eigenschappen. Daardoor verbeterde men zijn paardenras. Zoo deed men ook in de botanische wereld. Uitnemende variatiën verbond men met elkander, en het gelukte wonderbaar. Dat alles rust slechts op de waarneming van het gewone verschijnsel: de wet der variatie. Overal deed men de ervaring op, dat, wanneer een kat twintig jongen werpt, ze niet alle even aardig zijn, maar varieren, sommige meer, sommige minder aardig. Zoo ook bij gewas en ooft. Altoos heeft de één een zeker praë boven den ander. Maar nu paste Darwin deze twee doodleuke wetten in onderling verband toe op het systeem van het transformisme. Het kon niet anders of in den struggle for life moest de een het verliezen en de ander het winnen. En nu ging hij er zelf de proef van nemen, n.l. met duiven. Hij maakte een tekening, wat voor een duif hij hebben wou. Vervolgens nam hij duiven, die reeds veel van die quaaliteiten hadden, en andere, die er iets van hadden boven andere, en daar zocht hij nu weer andere voor om ze te laten paren. Zoo kreeg hij door al fijner keurteelt de variatiën die hij hebben wou. En dit bracht hem tot de overtuiging, dat, als de keurteelt maar genoegzaam werd voortgezet, men er ten slotte nauwelijks meer gelijkheid met de oorspronkelijke in kon herkennen.

Bij deze twee wetten van de variatie en van den struggle for life voegde Darwin nu nog de wet van de overerving of hereditieit. Wanneer deze wet niet bestond, zoodat dus de nieuw verkregen wijziging aan een beest met den dood van het beest weer geheel verloren ging, dan zou men nooit verder komen. Maar door die wet der hereditieit was er nu in de opeenvolgende geslachten gaandeweg toeneming; waar eerst niets was, kwam bij een volgend exemplaar een knobbeltje, vervolgens een stompje, vervolgens een beentje, eindelijk een vleugeltje.

Met deze drie wetten van de hereditieit, de variatie en de struggle for life ter toelichting van het transformisme, is Darwin toen de wereld ingegaan. En hij had daarin het geluk, dat hij niet met iets nieuws kwam aandragen, maar met een verbazend eenvoudig verschijnsel, dat iedereen dadelijk moest toestemmen met de gedachte: „Wat stom, dat we dat niet eerder hebben opgemerkt!” En zoo is het in heel de wereld met applaus begroet.

Maar nu werkte daaronder nog een heel ander iets. Het was Darwin en zijn school niet te doen om die bekende waarheden zoo maar eens aan te geven als iets dat in het leven gebeurde, maar er zat bij hem de bedoeling achter, om aan die wetten de kracht toe te kennen van alle vormen en alle soorten vanzelf in het leven te hebben geroepen. Daarmee was nu, volgens Darwin, de heele wereld verklaard. Uit die ééne combinatie dezer drie

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

omstandigheden was nu alle leven voortgekomen; zóó, dat geen andere macht dan deze op de formatie der dingen had ingewerkt. Men had nu de wijze ontdekt, waarop de formatie van alle gevormde dingen had plaats gegrepen. Nu was men gekomen tot een monistische, eenheitliche opvatting van heel het leven.

In de tweede plaats kwam daar nog dit bij: ook de pantheïsten hadden wel van zoo'n proces gesproken, maar nu vond men hier de empirische aanwijzing daarvan. Terwijl de vroegere empirie altoos tot atomisme had geleid en de filosofie te loor had doen gaan, werden nu beide tot één versmolten.

Daar kwam nog iets bij. Een architect bouwt een huis naar zijn plan, maar de opperlui zijn ieder werkzaam op hun plaats, zonder dat een van die kerels weet wat er van komt. Toch wordt het goed. Maar zoo zou men dan ook bij de wereld op God als den Oppersten Kunstenaar en Bouwmeester hebben moeten terug gaan. Doch dat was nu juist niet het geval. Dat heeft Darwin geketst. In zijn stelsel kon men geen bouwmeester meer gebruiken. Er was geen wereldplan. Alles was bij geval ontstaan. Uit loutere cellen is ten slotte een leeuw gekomen, zonder dat iemand of iets daaraan ooit had gedacht. Uit een andere cel was weer een plant ontstaan. Maar altoos slechts als een toevallig product van de wetten, die op die cellen hebben gewerkt. Er is alleen, zei Darwin, utility. Er zijn drie, vier afwijkingen bij een variatie, en alleen die variatie, die het meest strekt om het nut te verhoogen, blijft bestaan. Maar een plan is er niet. Alles is uit louter toeval te verklaren. Daarom heet dit beginsel dan ook het ateleologische.

Denk u nu de ongeloovige wereld, gelijk ze alle vakken van wetenschap in haar macht had en per se tegen God gekant was, nu opeens hoorende van een theorie, waaruit alles zonder God kon worden verklaard, zoodat ze dus in het volle ongeloof nu toch weer een eenheid van levensbeschouwing had terug gekregen, en men begrijpt het ongelooflijke succes, dat de Darwinistische theorie hebben moest.

Toch moet men niet meenen, dat Darwin zelf een atheïstisch drijver is geweest. Zijn opgang in Engeland is juist daaraan te danken geweest, dat hij, terecht of ten onrechte, den indruk vestigde en de overtuiging wekte, alsof zijn theorie met geloof aan God zeer wel gepaard kan gaan. Darwin is tot aan zijn dood toe een trouw kerkganger gebleven, en zeide altijd aan te nemen, dat er een God is, en hoop te hebben op een eeuwig leven. Het is de orthodoxe Staatskerk van Engeland geweest, die de Evolutie-theorie het eerst heeft aanvaard. Nu nog meenen geloovige predikanten in Engeland de Evolutie-theorie best te kunnen aanvaarden. En diezelfde gedachte heeft zich vanuit Engeland ook naar Amerika verspreid. Eerst in Duitschland en Frankrijk is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ze puur ongeloofig ingehaald. En toen in Duitschland de Descendenz-theorie door Haeckel zoo brutaalweg ongeloofig was geïmporteerd, en er daardoor tusschen Engeland en Duitschland ruzie kwam, heeft Darwin aan Haeckel geantwoord: „Ik geloof niet, dat er ooit een bijzondere openbaring is geweest, en wat de onsterfelijkheid der ziel betreft, ieder moet zelf maar weten wat hij daaromtrent denkt.” Toch was men toen in Engeland nog zóó bang Darwin van die zijde te laten kennen, dat geen enkel blad in Engeland dien brief van Darwin aan Haeckel durfde afdrukken. Men vreesde wel degelijk daardoor de religieuze menschen te zullen afstooten. Darwin zelf was geen man van consequenties. Hij was al heel blij met zijn theorie. Gevolg daarvan is geweest, dat het evolutionisme in Engeland en Amerika een godsdienstige kleur heeft aangenomen, en pasklaar gemaakt werd met Genesis 1 en 2, terwijl in Duitschland, Frankrijk en Italië alle godsdienstig waas geheel werd weggerukt en het evolutionisme zich daar in zijn volle ongelooft openbaart.

Deze Darwinistische gedachte heeft zich ten slotte, met aansluiting aan de Kant-Laplace-theorie, samengetrokken in de formule, dat men ook de organische wereld mechanisch verklaren wil. Tot dusver stond men voor de moeilijkheid om over te springen van de anorganische naar de organische wereld. Maar nu werd die kloof overbrugd. Er was geen principieel verschil tusschen beide. Om dat verschil weg te nemen bestaat er echter tweëerlei mogelijkheid: òf dat ik als organisch wezen vanuit mijn standpunt het mechanische verklaar, òf dat ik vanuit het mechanische standpunt het organische verklaar. In het laatste geval blijft er geen idee meer over. Dan wordt heel de organische wereld slechts uit mechanische beweging verklaard. En dat nu scheen gelukt in deze Evolutie-theorie. Overal daarentegen waar ik het organische heb, heb ik een wil, een idee. Nu echter valt al het ideale geheel op zij. Het organische komt onder de heerschappij van het mechanische.

Door middel van de Evolutie-theorie poogde men nu voorts ook de methode van alle overige wetenschappen te justificeeren. En het valt niet te ontkennen, dat meer dan één wetenschap aan die poging een geheel nieuwe vlucht heeft te danken. Ook de sociale en ethische wetenschappen, en de wetenschap der religie. Sinds dien tijd is men ook studie gaan maken van de cellenleer. En eerst van dat oogenblik af kwamen de biologische en ontogenetische wetenschappen tot hooger ontwikkeling. De botanie, dusver gedetailleerd zonder eenheid, heeft door de Evolutie-theorie een leidend beginsel gekregen. Evenzoo de zoölogie. Aan al die wetenschappen ontbrak tot op dien tijd de filosofie. Nu, door de Evolutie-theorie, kwam ze erbij, en kwam er een band van eenheid. En toen eenmaal op dit terrein de vrucht dezer studiën zoo rijk bleek,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

strekte men dat beginsel ook uit tot de anthropologie, en schreed zoo voort tot de geestelijke wetenschappen, de sociale en ethische, op dit laatste gebied met name Spencer. Dat ging dan in dien zin, dat men zei: alles begon heel eenvoudig, en daaruit kwamen van lieverlee hoogere formatiën voort. Zoo deed men ten slotte ook met de religie. Eerst was er een algemeen gevoel van aanbidding, en zoo ging het verder tot al hooger geestelijk leven.

Men kan dus niet ontkennen, dat het opkomen der Evolutie-theorie een ontzaglijk groot voordeel heeft afgeworpen. De sciences exactes en de detail-wetenschappen, eerst verbrokkeld, versterkten nu weer het geloof in de eenheid der verschijnselen van het kosmische leven. Nu sprak het wel vanzelf, dat die eenheid uit moest komen. Want stelt men zich eenmaal op het standpunt, dat alle bestaande wezens door de wet der evolutie zijn ontstaan, dan heeft men een eenheid. Zoo leidt dan deze theorie ook, meer dan men denkt, juist weer tot het geloof aan God terug. De brokstukken van het polytheïsme, die uitkwamen in de verbrokkeling van de sciences exactes, waren steenen voor den bouw van het ongelooft. Maar de eenheidsgedachte in schepping en studie baant den weg tot terugkeer naar het geloof in een eenig God. Ook wij toch, die aan een Schepping gelooven, erkennen in alle dingen eenheid. Het verschil is alleen, dat wij in die eenheid een uitvloeisel zien van de gedachten Gods, terwijl de evolutionisten het eenvoudig een resultaat noemen van het toeval.

Zoo concentreert zich dus de geheele strijd tusschen geloof en ongelooft in de vraag: is er een plan in de wereld of niet; is de kosmos teleologisch of ateleologisch?

Dat is het groote probleem door onzen tijd aan de orde gesteld. In het begin, toen men van die variatie, hereditieit en struggle for life hoorde, werd over deze drie gegevens natuurlijk niet verder nagedacht. Maar het spreekt toch wel vanzelf, dat de vraag niet uit kon blijven: vanwaar dan deze variatie, hereditieit en struggle for life? Neem aan, dat ze voldoende zijn om de wereld te verklaren, wie heeft die wetten dan zóó gemaakt en ook: vanwaar de atomen, of hoe men de eerste beginselen verder noemen wil? Daar moet dan toch een andere factor zijn, die dit alles heeft bepaald en gemaakt. Maar natuurlijk, op die vraag kunnen de heeren geen antwoord geven.

Waarom is er varieteit? Hoe die varieteit is, daardoor wordt toch heel de uitkomst bepaald. En in de mechanische wereld is het toch heel anders. Twee druppelen water zijn precies gelijk. Ook de honigraten zijn altoos precies eender. En gesteld eens, dat er wel variatie was, maar dat elk nieuw product

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

minder was dan vader en moeder, dan had men geen ontwikkeling in plus maar in minus.

Hetzelfde geldt voor de wet der hereditieit. Ze is zeker waar. En het is heel gemakkelijk te zien, dat uit patrijshonden geen keezen of fikken komen. Maar deze wet wordt gebezigd ter verklaring, dat de hoogere soort de sterkere eigenschappen van pa en ma overneemt. Hoe komt dat dan?

Over al die vragen werd in de eerste periode der Evolutie-theorie niet nagedacht. Maar toen men dieper ging onderzoeken, poogden de heeren zelf een antwoord op die vraag te vinden. En nu bleek het, dat die gegevens zonder meer niet kunnen baten.

Darwin zelf poogde een verklaring te geven. Zeg, dat elk levend wezen uit één celletje voortkomt. Goed; maar vanwaar de impuls, die het eerste celletje doet uitdijen, en waarom komt er dan uit het eene celletje een mensch, uit het andere een boom, uit het derde een dier? Dit leidde vanzelf tot diepe studie van de cellenleer. En nu ontdekte men, dat het celletje bestaat uit een kern, waarom iets vochtigs, 't welk ingesloten zit in een vliesje. Dat was dus iets, dat vrijwel gelek op het ei; immers, 't was een gele, weekere stof, en daaromheen een schaal. Nu zag men verder, dat die cel van lieverlee grooter werd, en wanneer ze tot op zekere hoogte was uitgedijd, in 't midden van 't vliesje een plooiing kreeg, zoodat het na verloop van eenigen tijd twee celletjes werden. Elk daarvan was precies wat het vorige was geweest. En ieder daarvan ging weer zwellen, plooiën en zich deelen. En dat bleef zoo voortgaan. Voorts bespeurde men ook nog een Knospenbildung, een uitbotting. Er waren n.l. rondom aan de cel kleine, uitstekende puntjes, die aangroeiden en ook weer een cel werden. In één woord: zoo'n cel bleek een levend wezen. En nu is het makkelijk om te zeggen: zóó gaat het; maar hoe komt het dat dit zoo gaat? Wat is daartoe de impuls? Bij ons menschelijk leven heeft men aangenomen een ectodermische en een entodermische ontwikkeling, die men aldus voorstelt:



De eerste figuur stelt den oorspronkelijken vorm voor; de tweede, hoe het wordt. Dan komen n.l. aan den binnenkant de ingewanden te zitten, en aan de buitenzijde de huid, de ruggegraat enz. Dat alles nu is prachtig mooi. Maar de vraag is alleen: hoe komt dat zoo? Staande voor de machinerie van een locomotief kan men wel zeggen: als ge nu zoo en zoo drukt, gaat de locomotief vooruit; maar daarmee heb ik toch het wonder nog niet verklaard.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Waarom blijft een druppel water stil liggen, en waarom gaat een cel zwellen? Zoo komen we dus weer aan bij de vraag van straks: als ik twee gelijke celletjes heb, waarom komt er dan uit het eene een leeuw en uit het andere een eik?

Daar komt bij, dat alles begrijpelijk zou zijn, wanneer die bouw der cellen in 't honderd liep, en ze tot een homp werden, of dat er eens vierkante beesten uit kwamen. Maar dat gebeurt niet. De uitkomst is altoos even mooi en regelmatig. Bij de takken der boomen heeft men geen symmetrie, maar bij dieren en menschen daarentegen wordt het heele leven erdoor beheerscht. Het kleinste mugje draagt zijn oogjes altoos symmetrisch, een aan den éenen en een aan den anderen kant. Waarom wordt er nu niet eens een mensch geboren met zijn neus aan de wangzijde? Of waarom niet iemand met één groot oog midden in 't hoofd? Waarom vinden we nu bij den mensch alles in bepaalde proportie, naar de maat der gulden snee ingedeeld? Het oog zou ontstaan zijn doordat zoo'n vroeger wezen altijd jeuk voelde op de pigmentvlek. Doordat jaren lang papa en kind dien jeuk wilden verdrijven met het stooten tegen een voorwerp, ontstond ten slotte het oog. Maar is dat dan een symmetrisch jeuken geweest?

Er is nog een bedenking. Wanneer men zegt: als uit een dier jongen voortkomen met een variatie, dan zal die eene variatie in die variatie een schild hebben en een wapen tegen de andere, die ze mist, zoodat wanneer ze voor één stuk eten staan en vechten gaan, de ander dood gaat en de eene die de variatie heeft, blijft leven: dan zou dat opgaan, indien die variatie in één geslacht klaar was. Bij overstroming zou een variatie met vleugels overwinnen. Maar ze wordt nooit plotseling met vleugels geboren. Duizenden van jaren moeten er verlopen zijn eer het eerste knobbeltje tot een vleugeltje is uitgegroeid. Maar daar volgt dan ook uit, dat, zoolang zoo'n beestje nog niets bezit dan dat knobbeltje, het ook niet vliegen kan, en er dus niets aan heeft. Is het dan wel een voordeel boven anderen, waardoor dat beestje meer eten zou krijgen, of het gevaar zou kunnen ontvluchten? Dat zou alleen bij volledig uitgegroeide leden zoo kunnen wezen.

Zoo vermenigvuldigen zich de bezwaren.

Dat nu is oorzaak geweest, waarom men in de cellen nog meer ingedrongen is om te zien, of er in die cellen ook iets was, waardoor de dingen bij Knospensbildung of splitsing eruit voortkomen. Er moet in die cellen dan toch verschil zijn. Waren ze alle identiek, dan konden er niet zulke verschillende wezens uit voortkomen. Bovendien, wie spreekt van hereditieit der cellen loochent hun identiteit. In zoo'n cel 't verschil te zoeken is echter niet zoo gemakkelijk, omdat die zoo klein is. En ook dan is men er nog niet.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook voor de verschillende soorten moest dan de hereditieit worden aange-toond. Onder de menschen zijn er sommige met donkere, en andere met blonde haren. Ook die haren moeten reeds in de celletjes zitten. Evenzoo de vorm van baard. En dan wordt het toch erg raadselachtig.

Toen heeft Darwin er zich maar doorheen geslagen en gezegd, dat al het bizondere aan ons lichaam gerepresenteerd wordt door een heel klein ietsje in ons wezen. Zeg, iemand heeft twee duizend van die bijzonderheidjes. Die zitten dan reeds in zijn wezen. Trouwt hij nu, dan deelt hij aan zijn vrouw een ietsje van al die twee duizend bijzonderheidjes mee. Die noemde hij pangenen. Ze gingen met het sperma bij de teling mee, en erfden zoo over op de kinderen. Maar dat vonden de deskundigen toch al te kras, en ze hebben er Darwin dan ook om uitgelachen. En wel heeft Professor de Vries de theorie gepoogd een beetje te wijzigen, maar hij is er ook niet gekomen. Een hoop pangenen gaat mee. Goed; maar hoe komt dan alles op zijn rechte plaats? Stel nu, één pangeen stelt voor mijn groote teen, een andere mijn neus, een derde mijn knie, welke waarborg bestaat er dan, dat niet mijn neus misschien op de plaats van mijn knie, mijn knie op de plaats van mijn neus terecht komt?

Die theorie van Darwin heeft dan ook volkomen fiasco gemaakt.

Toen heeft men achtereenvolgens allerlei theorieën bedacht. De voornaamste ervan zijn aangegeven in de oratie *Evolutie*, p. 27—31. Al die theorieën echter komen hierop neer: De cel bestaat uit moleculen. De moleculen bestaan weer uit atomen. Nu moet men in de cel onderscheiden tusschen verschillende soorten van moleculen, n.l. tusschen een soort dat bewerkt wordt, en een ander soort dat bewerkt. De bewerkende zijn de dirigente of dominante. De bewrochte doen niets; de bewerkende geven richting en stuur. Zóó was men er natuurlijk. Als die dirigeerende moleculen nu maar tegen de andere, wanneer ze verkeerd willen gaan, zeggen kunnen: neen, neen, niet een boom, maar een leeuw moet jullie worden; dan gaat alles goed. Maar is men nu ook maar één stap gevorderd? Er zijn dirigeerende moleculen. Uitnemend. Maar welke directie moeten deze nu geven om te maken b.v. dat er een blauw oog ontstaat? Hebben ze daar verstand van? De dirigent moet toch eo ipso ook intelligent wezen.

Eindelijk heeft dan ook Professor Reinke, van Kiehl, in „Die Welt als That“ dit erkend. Maar hij begreep toen ook, dat ze dan ook weten moesten waar ze heen moesten; m. a. w. dat er een plan moest zijn. En zoo heeft hij dan ook ten slotte gezegd: het is niet te verklaren zonder God. Er moet een eeuwige intelligentie zijn en een eeuwige macht.

Zoover is men dus nu. Men weet geen weg meer. In de cellen zelf kan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de oorzaak niet te vinden zijn. De gansche Evolutie-theorie ligt onderst boven. Al de vroegere eenparigheid onder deze heeren is verdwenen. Ze hebben thans den heetsten strijd onder elkander.

Haar opkomst dankte deze theorie aan de bewering, dat ze heel de wereld zonder Godsplan uit louter toeval zou verklaren, niet organisch, maar mechanisch. Darwin zelf heeft volmondig verklaard, dat, als er aan dat mechanische ook maar iets haperde, heel de theorie voor den grond lag. En toen na Darwin Romanes in Engeland is opgestaan, is deze nog vóór zijn sterven tot het inzicht gekomen van de totale vergissing, en heeft hij erkend, dat de wereld zonder God niet te verklaren is.

Tegenwoordig mogen dan ook de mannen van de *second-hand*-wetenschap in de Evolutie-theorie nog vast staan, zooals leeraars aan Hoogere Burgerscholen, of nog vaster hoofden van lagere scholen, en nog vaster leerlingen van Hoogere Burgerscholen, — maar in de streng wetenschappelijke kringen heeft de Evolutie-theorie uitgediend, en de tijd is komende, dat men juist tot het geloof in God moet terugkeeren.

IV. Nog twee quaesties moeten ten slotte besproken worden.

De vraag is n.l.: Laat zich nu, bij het geloof aan God, het manueel van de Evolutie-theorie vereenigen met dat van het geloof? Kan God de Heere begonnen zijn atomen te scheppen en daarna door evolutie de bestaande wereld hebben doen worden? En dan dient geantwoord, dat deze gedachte op zichzelf met het Godsbegrip niet in strijd is. De wijsheid en almacht Gods blijft er even bewonderenswaardig om. Eén atoom te scheppen, waarin zoodanige vermogens rusten, dat door gedurige aanpassing het leven er vanzelf uit zou voortkomen, is volstrekt niet minder wonderbaar dan het scheppen van bepaalde soorten. Doch we zijn nu eenmaal niet geroepen om fantasieën te maken, maar om te rekenen met de realiteit.

En dan blijken er twee grenzen te zijn, die tusschen het anorgische en het organische, en in dat organische nog weer tusschen den mensch en de overige organische wereld.

Die eerste snijding nu is absoluut. Tusschen het organische en het anorganische is geen overgang te vinden. Om die te bewijzen zou men moeten aantoonen een ontwikkeling van het levende uit het doode, en zoo een creatio aequivoca. Dat is het onmisbare element voor de Evolutie-theorie. Maar die creatio aequivoca is er niet. Van dien kant is de zaak dus reeds afgesneden.

Nu de tweede insnijding, op de grens van de dierenwereld naar de menschenwereld. Zeer begrijpelijk heeft men gewezen op de groote overeenstemming

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tusschen mensch en dier. Een gespalkt zwijn lijkt het meest op een gespalkt mensch, en de rechte houding van den Chimpanzee herinnert aan den mensch. Maar dat was reeds lang vóór Darwin duidelijk. Die samenhang is altijd gevoeld, zooals blijkt uit de scheldwoorden: je bent een zwijn, en: je bent een aap.

Wat de planten betreft, bij de zeer weinig ontwikkelde is een sterke overeenkomst met de anorganische wereld. Er is dan ook een scala in de schepping. God de Heere is geen fantazie-kunstenaar; maar er is in Hem een eenheid van gedachte, waarin evolutie valt op te merken. Uit die eenheid in de veelheid der gedachten is de evolutionaire samenhang zichtbaar. In het voorafgaande is een praeformatie van het komende. Maar het post hoc is daarom geen propter hoc. Wil men dat beweren, dan moet men het ook bewijzen met een: Quod est demonstrandum. Doch dan zeggen de heeren: ja, dat kunnen we niet. Dat is nog de missing-link. Professor Dubois van onze stedelijke universiteit heeft op Java den overgangsmensch gezocht en een kies, een schouder en een derde teentje gevonden. Daarmee is hij in Europa teruggekomen, en toen heeft men in Leiden een congres gehouden. Maar men voelde toch, dat die luttele gegevens de zaak niet tot evidentie konden brengen. Maar niettemin houdt Professor Dubois er populaire lezingen over. Zoo gaat dat.

Buiten de Openbaring ons stellend, moeten we dus zeggen: we zullen afwachten. Al die geologische vondsten toch zijn zóó onbeduidend, dat er empirisch voor de heele overgangstheorie nog zoo goed als geen enkel gegeven is. Dat er een overgang, een nuance is binnen den kring van de soorten, zeker, dat is aan te toonen. Maar dat is niet wat we hebben moeten. Er moet aangetoond, hoe de ééne soort in de andere is overgegaan. En daarvoor ontbreken volstrekt alle gegevens. En waar nu de zaken zoo staan, daar hebben we natuurlijk niet te vragen, of de dusver gevonden gegevens met de gegevens der Heilige Schrift kloppen; want er zijn zelfs geen gegevens. En strijd zou er eerst zijn, als ik één feit zag in de schepping Gods, dat de Openbaring tot leugen maakte.

Maar er is nog iets anders. Wanneer ik de evolutie in geloovigen zin aanneem, door te stellen, dat God atomen zou hebben geschapen, dan komt toch de vraag of onze ziel met haar krachten ook langs dien weg uit de stof is opgekomen, m. a. w. of het hoogste in den mensch product is van stoffelijke werking. Zeg ik nu ja, dan ben ik ook materialist, en zoo niet, dan moet het geestelijke van buiten de atomenwereld uit God in mij zijn ingebracht, want anders moest het overal zijn. Het is dus ingebracht. Maar dan is de evolutieschakel toch ook gebroken.

Er hangt dus aan deze heele quaestie van 't ontstaan van den mensch uit

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het dier tevens het probleem tusschen idealisme en materialisme. Geloof ik aan God, dan moet mijn geestelijk wezen van God zijn ingekomen, en dan is de absolute evolutie niet in de stoffelijke wereld, maar in de gedachten Gods.

Heeft nu daarom de Evolutie ook op Schriftuurlijk terrein niet haar betrekkelijke waardij? Zeer zeker. Want de wet der evolutie heeft metterdaad een gebied gegeven aan elk soort van wezens binnen zijn eigen kring. Dat rust op waargenomen feiten. God de Heere heeft wel soorten geschapen, maar volstrekt niet zóó, dat al wat wij kennen aparte soorten zijn. Wanneer God b.v. één paar duiven geschapen heeft, dan kunnen zich uit dat ééne paar al de verdere variatiën hebben geëvolueerd. Maar dan bleven het toch altoos duiven.

God heeft dus wel soorten geschapen, maar die zijn door Hem met grooten rijkdom begaafd in variatiën, die zich door middel van de hereditie voortplanten. En nu toont God dat aan den mensch en begaaft hem met het vermogen om die variatiën door kunstteelt te vermeerderen.
