

DE VERBONDSLEER

IN

De Gereformeerde Theologie.

REDE

HET OVERDRAGEN VAN HET RECTORAAT
THEOL. SCHOOL TE GRAND RAPIDS,
MICH., DEN 2N SEPTEMBER, 1891.

DOOR

G. VOS, PH. D.

1891.

„DEMOCRAT” DRUKPERS.
GRAND RAPIDS, MICH.

DE VERBONDSLEER
IN
De Gereformeerde Theologie.

REDE

BIJ HET OVERDRAGEN VAN HET RECTORAAT AAN DE
THEOL. SCHOOL TE GRAND RAPIDS, MICH.

DOOR

G. VOS, PH. D.

1891.

„DEMOCRAT” DRUKPERS,
GRAND RAPIDS, MICH.



BIBLIOTHEEK THU-KAMPEN



0042 3342



HET wordt tegenwoordig algemeen toegestemd dat de leer der verbonden eene eigenaardig-Gereformeerde leer is. Zij is in de Gereformeerde theologie opgekomen heeft zich in haar eene blijvende plaats verzekerd, en is in zekeren zin ook binnen hare grenzen beperkt gebleven. Wel werd zij omstreeks het einde der 17de eeuw door enkele Luthersche theologen overgenomen,¹⁾ maar dit geschiedde blijkbaar uit navolging, en de echt-Luthersche leertypus kent haar niet. Bij de Gereformeerden daarentegen valt haar optreden in de periode der rijkste ontwikkeling, zij legt beslag op het theologisch denken in zijne volle kracht en doet het bij velen in eene eigenaardige richting ombuigen.

Het laatstgenoemde verschijnsel heeft bij sommigen de meening doen ontstaan dat de verbondsleer iets nieuws is geweest, wel op Gereformeerden bodem gegroeid, maar toch eerst met Coccejus en zijne school aan het licht getreden. Coccejanisme en verbondstheologie zouden dan gelijkbeteekenend zijn. Indien men daarmee bedoelt dat Coccejus voor het eerst de verbondsidee tot het heerschend begrip van zijn stelsel maakte, zoo bevat het eenige waarheid. Maar ook dan kan het niet ten volle toegestemd worden. Cloppenburg en Gellius Sneecanus²⁾ leverden reeds eene verbonds-theologie in Nederland, en hetzelfde kan van Olevianus onder de Duitschers worden gezegd. Het nieuwe, dat Coccejus bracht, school dus ook daarin niet, maar het lag in de historische gevolgtrekkin-

gen die hij uit het verbondsbegrip voor de heilsoeconomie afleidde. Toen die klaar werden begon de strijd tegen het Coccejanisme.

Wanneer wij niet zoozeer eene verbonds-*theologie* maar alleen het verbonds-*begrip* zelf zoeken, zoo kunnen wij veel verder teruggaan. Vele Gereformeerde godgeleerden hadden in hun stelsel een' locus over het verbond of over de testamenten. Trelcatius, vader en zoon, Junius, Gomarus e. a. hebben in dezen zin van het verbond geleerd. Bij hen bleef het begrip meer ondergeschikt, zoo-
dat men ze niet Fœderalisten in de latere beteekenis van dien term noemen kan.

Het was echter vooral in Duitschland dat de verbondsleer een' vruchtbaren bodem ter ontwikkeling vond. De Heidelbergsche theologen, maar ook anderen, hebben haar met voorliefde beoefend. Dit heeft aanleiding gegeven tot de meening dat wij het hier met een inheemsch-Duitsch verschijnsel te doen hebben. De verbondsidee zal een der trekken zijn van eene geheel oorspronkelijke richting, die men de *Duitsch-Gereformeerde* noemen wil. Die wederom zal ontstaan zijn niet in verbinding met de Zwitsersche Reformatie en het Calvinisme, maar zij moet de erfgenamen heeten van het echte, oude Duitsche Protestantisme, zooals dat door Melanchthon in de Augustana was neergelegd. Niet Melanchthon is later veranderd en van zijne eerste beginselen afgeweken, het is veelmeer het latere Luthersche stelsel, dat als een afval van de oorspronkelijke zuiverheid dient te worden geteekend. De Duitsch-Gereformeerde typus heeft de oud-Protestantsche waarheid uit de handen van het ontaarde Lutheranisme gered. Op deze wijze zou de verbondsleer niet Gereformeerd maar Duitsch-Protestantsch zijn. Of liever, wij

zouden het echt-Gereformeerde niet in Genève maar bij de Duitschers hebben te zoeken. Melancthon en niet Calvijn zou den toon moeten aangeven.

Heppe heeft deze wonderlijke constructie der historie voorgedragen en met veel vuur verdedigd. Indien zij juist ware, zou het verbondsbegrip als een vreemd indringsel op het Gereformeerde erf met achterdocht moeten beschouwd worden. Wat op den Synergistischen bodem gegroeid is, kan geene gezonde Gereformeerde vruchten dragen. Maar het behoeft nauwelijks gezegd te worden hoe volstrekt onhoudbaar geheel deze voorstelling is. Heppe heeft haar ten deele later zelf teruggenomen. In zijne *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformirten Kirche* (1879) erkent hij dat de verbondisleer niet van Philippistischen maar van echt-Zwitserschen oorsprong is. Zij is niet in Deutschland opgekomen, maar uit het Zuiden ingedrongen. Niet eerst later heeft de Calvinistische stroom de overblijfselen der zoogenaamde Duitsch-Gereformeerde richting verzwolgen, maar hij heeft reeds zeer vroeg zich eene eigen bedding in Deutschland gegraven en met zijn frissche wateren een eigen stroomgebied gedrenkt.

In Zwitserland waren de Hervormers terstond in conflict geraakt met de Wederdoopers, en reeds deze uitwendige omstandigheid kan hen het verbondsbegrip hebben doen waardeeren. Tot verdediging van den kinderdoop greep men naar het Oude Testament en bracht de federaale opvatting der sacramenten op de nieuwe bedeeeling over. Zwingli deed zulks in 1525. In de verschillende Catechismussen die sedert 1534 van Leo Judae verschenen, is de stof sterk van de verbondsidee doordrongen. De *Decades* van Bullinger, eene reeks predicatiën, zagen

het licht 1549–1551, en in 1558 verschenen zij in Duit-
sche vertaling met den gewijzigden titel, *Het Huys-
boek*. Dit werk wordt geheel door de verbondsidee
gedragen.

X Ook bij Calvijn wordt niet zelden van de verbonden
gewag gemaakt. Zijne theologie was echter op den grond-
slag der Drieëenheid opgebouwd, en als beheerschend
beginsel kon het verbondsbegrip bij hem daarom niet
optreden. Hij is de voorlooper van zulke Gereformeerde
theologen, die het als afzonderlijken locus eene onderge-
schikte plaats aanwijzen. Zelfs zijn *Catechismus Gene-
vensis*, waar men het meest een doorwerken dezer idee
zou verwachten, beweegt zich buiten dezelve om. De
Zürichers daarentegen zijn als de voorloopers te beschou-
wen van de Fœderaal-theologen in engeren zin, voorzoo-
ver bij hen het verbond de heerschende idee wordt voor
de praktijk van het Christelijke leven.

† Beide Olevianus en Ursinus, de bekende Heidelberger
theologen, stonden in de nauwste betrekking tot de Züri-
chers. Olevianus had te Zürich verblijf gehouden, en
Ursinus was er zelfs tweemaal geweest. Kennelijk is dan
ook de invloed dien het verbondsbegrip bij hen heeft aan
deze verbinding toe te schrijven. Ursinus heeft het toe-
gepast in zijn Grooten Catechismus.³⁾ Van Olevianus
† hebben wij twee werken, waarin het verbond behandeld
wordt, nl. de *Uitlegging van het Apostolisch Symbool*,
† en *De Substantie van het Genadeverbond tusschen God
en de Uitverkoornen*, respectievelijk in 1576 en 1585 in
het licht gezonden.

X Van dien tijd af is het Fœderalisme niet weer uit het
Gereformeerde stelsel geweken. In Zwitserland bij Mus-
culus (1599 Loci Communes), Polanus (Syntagma 1609),

en Wollebius (Compendium 1625); in Hongarije bij Szegedin (1585); in Duitschland bij Pierius (1595), bij Sohnius (Methodus Theologiae), Eglin (1609), en Martinus; in Nederland bij Junius, Gomarus, de beide Trelcatiussen, Nerdénus, vinden wij zijne hoofdgedachten terug, totdat eindelijk met Cloppenburg een uitgewerkt stelsel voor onze oogen treedt, waarin de verbondsgedachte zich aan het strenge Calvinisme gehuwd heeft. Op hem volgt Coccejus. De namen der verbondstheologen, die na hem komen, zijn bekend.

Uit dit overzicht blijkt genoegzaam hoe oude brieven het verbondsdogma in de Gereformeerde theologie toonen kan. Maar, zal men wellicht zeggen, dat geldt alleen van het genadeverbond; het werkverbond laat zich door deze historische gegevens niet als oud-Gereformeerd bewijzen. Herhaaldelijk is deze bewering uitgesproken. In de laatste helft der 17de eeuw verklaarden zich Vlak en Bekker tegen het werkverbond als een verdracht der godgeleerden van dien tijd, waarvan bij de oudere Gereformeerde theologen niets werd aangetroffen. Lubbertus, Makkowski en Cloppenburg zouden het voor het eerst op het tapijt hebben gebracht. Evenals men soms Coccejus voor den ontdekker van het verbondsbegrip in 't algemeen heeft aangezien, zoo wilde men dat ook de tijd onmiddellijk aan Coccejus voorafgaande de leer van het werkverbond had verzonnen. Indien dit beteekent dat deze leer niet vroeger in alle bijzonderheden uitgewerkt en niet in al die klaarheid voorgedragen was waarmede dit later geschiedde, zoo ligt er iets waars in. Maar voor wie met historischen zin de rijpe ontwikkeling eener gedachte van hare eerste uitbotting weet te onderscheiden, en het dogma niet bij zijne geboorte reeds volwassen heb-

ben wil, zal het niet moeielijk vallen ook het werkverbond
 als oude Gereformeerde leer te herkennen. Reeds bij
 Ursinus wordt in den Catechismus Major op de vraag:
 „Wat leert u de goddelijke wet?” geantwoord: „Welk
 een verbond God bij de schepping met den mensch heeft
 aangegaan, hoe zich de mensch in het houden van dat
 verbond heeft gedragen,”) enz. Evenzoo spreekt Olevia-
 nus van het verbond der wet, het verbond der natuur, het
 verbond der schepping in tegenstelling tot het genade-
 verbond. Soms, wel is waar, bedoelt hij daarmee de af-
 kondiging der Mozaische wet, maar op andere plaatsen is
 het niet minder duidelijk, dat het eigenlijke verbond der
 werken moet gezocht worden voor den val. Slechts op
 twee punten bleef deze oudere leer van het werkverbond
 nog bij hare latere ontwikkeling achter. Het eerste be-
 trof het repræsentatie-beginsel. De oude wortel-idee van
 een natuurlijk inzijn aller nakomelingen Adams in hunnen
 stamvader als laatsten grond der erfschuld, hield men nog
 vast. Het verbond was met Adam aangegaan, en *omdat*
 alle menschen in hem waren met allen. De latere theorie
 beriep zich hier niet in laatste instantie, en althans niet
 uitsluitend, op eene natuurlijke levenswet, maar op eene
 rechterlijke idee. In de tweede plaats kwam den ouden
 niet altijd klaar tot bewustzijn hoe het werkverbond moet
 onderscheiden worden van de natuurlijke betrekking
 waarin de mensch als schepsel tot God staat. Later wist
 men deze twee scherper uiteen te houden. Wanneer nu
 iemand met de bewering der nieuwhed van het werkver-
 bond bedoelt, dat op deze twee punten later klaarder licht
 ontstoken is, zoo kan men hem zulks toestemmen. Maar
 de inhoud van het dogma gaat daarin niet op, zijn kern
 lag dieper, die kern was er vroeger, en wij hopen straks

te zien hoe innig die kern met het Gereformeerde beginsel verwant is. En ook afgedacht daarvan moet nog eene belangrijke restrictie gemaakt worden. Er is een verschijnsel in de oudste Gereformeerde theologie, dat bewijst, hoe zij van den beginne op de erkenning van het representatie-beginsel was aangelegd, en zich, om zoo te zeggen, op die lijn bewoog. Wij bedoelen haar Creatianisme. Zij heeft zich niet door de idee van het natuurlijk inzijn laten verleiden om voor het Traducianisme dit Creatianisme uit te ruilen. Indien het haar echter met het natuurlijk inzijn als laatsten grond der erfschuld ten volle ernst geweest was, zoo zou zij zeker daartoe gekomen zijn. De natuurlijke betrekking als uitsluitende basis der erfschuld is onafscheidelijk van het Traducianisme. Dat de Gereformeerden in weerwil van alle moeilijkheden aan de schepping der zielen door God vasthielden, bewijst hoe zij hier een' dieperen grond vermoedden, en instinctief zich in eene richting bewogen, die bij de latere ontwikkeling van de leer der erfzonde past.

Bizondere opmerkzaamheid verdient de ontwikkeling der verbondsleer in de Engelsche theologie. Zij bewijst dat het Feederalisme een echt-universeel verschijnsel is, overal opduikend, waar maar de theologie van het Gereformeerde beginsel uit wordt beoefend. Vroeger meende men vrij algemeen dat de Britsche theologen in dit stuk de Nederlanders waren gevolgd. Nader onderzoek heeft spoedig getoond dat hier niet aan navolging maar aan zelfstandige beoefening te denken is. Mitchell zegt in zijn werk over de *Westminster Assembly* (Baird Lecture, 1882) pag. 377: „Wat betreft de leer der verbonden, die volgens sommiger bewering aan Nederland ontleend is, ben ik nu, na nauwkeurig onderzoek, van gedachte, dat in de

Westminster Confessie niets geleerd wordt, hetwelk vroeger niet reeds in hoofdzaak door Rollock en Howie in Schotland, en door Cartwright, Preston, Perkins, Ames, en Ball's beide Catechismussen in Engeland geleerd was."

X Zoo is het metterdaad. De Westminster Confessie is de eerste Gereformeerde belijdenis, waarin de verbondsleer niet slechts zijdelings wordt ingehaald, maar waarin zij op den voorgrond is gesteld en op schier ieder punt heeft kunnen doorwerken. Nu zat de Assembly sedert 1643. De Summa doctrinae de foedere et testamento van Coccejus verscheen niet voor 1648, en in dit jaar was de Westminster Confessie reeds afgewerkt en in het licht gezonden. Blijkbaar stonden de theologen van Westminster dus niet onder uitheemschen invloed, maar vatten eenvoudig saam wat in hun eigen land als vrucht eener langzame ontwikkeling gerijpt was. In het naspeuren dezer ontwikkeling zal men ongetwijfeld weder van Bullinger moeten uitgaan. Tijdens de regeering van koningin Maria waren vele predikers en geleerden naar Zürich gevloeden, met wie Bullinger nog lang in drukke briefwisseling stond. De Decades boven vermeld waren in 1577 in het Engelsch vertaald, en werden ook daarna verscheidene keeren op nieuw uitgegeven. In hun Latijnschen vorm werkten zij natuurlijk veel vroeger. Eene Engelsche vertaling van Olevianus' *Expositio Symboli Apostolici* kwam, zoover wij kunnen nagaan, eerst in 1681 van de hand van John Fielde. Het vermoeden is echter gewettigd dat ook dit boek en het andere werk van Olevianus in het Latijn gelezen werden, en, gelijk elders, hier het hunne toebrachten om velen op het verbondsbegrip opmerkzaam te maken.

Robert Rollock was Principaal der Universiteit te

Edinburgh, van 1583–1599. Van zijne theologische voorlezingen zag een gedeelte in 1597 het licht onder den titel *Tractaat van de Krachtdadige Roeping*. Daaraan was toegevoegd een *Korte Catechismus aangaande de wijze waarop God van den beginne de beide Verbonden aan het menschelijke geslacht heeft geopenbaard*. Eene Engelsche vertaling verscheen in London 1603. Rollock gaat van de gedachte uit, dat alle woord Gods tot een verbond behoort. „God spreekt niets tot den mensch buiten het verbond.” De leer van het werkverbond is reeds aanmerkelijk klaarder dan bij Olevianus. „Nadat God den mensch naar zijn beeld geschapen had, rein en heilig, en zijne wet in des menschen hart geschreven had, maakte Hij met hem een verbond, waarin Hij hem het eeuwige leven beloofde op voorwaarde van heilige en goede werken, die zouden beantwoorden aan de heiligheid en goedheid der schepping, en overeenstemmen met de wet Gods.”⁵⁾ Er is in het verbond der werken eene tweeërlei gerechtigheid, eene waarop het berust, eene andere die het zelf voortbrengen moest. De wet is gebleven zooals zij, afgedacht van het werkverbond, bestond, als verbondsregel is zij vervallen. Goede werken in het eerste verbond waren niet strikt verdienstelijk, maar werden uit vrije gunst zoo heerlijk beloond. Men ziet hoe hier de hoofdlijnen reeds zeer zuiver getrokken zijn. Wij komen beneden nog op Rollock terug.

De verhandeling van Cartwright *Over den Christelijken Godsdienst* konden wij niet ter inzage verkrijgen. Van elders weten wij echter dat zij den draad der verbondsleer opgenomen en er aan voortgesponnen heeft. Zij zag het licht in 1616 te Londen. Om nu niet te spreken van de velen die bij gelegenheid van de verbon-

den gewagen, is er sedert dien tijd een onafgebroken reeks van verhandelingen gevolgd, die uitsluitend aan het verbond gewijd waren. De voornaamste tot op de Westminster Assembly zijn de volgende: „*Het nieuwe Verbond of het erfdeel der heiligen, eene verhandeling over de algenoegzaamheid Gods, en de oprechtheid des menschen in het Verbond der genade, voorgedragen in veertien predicationen over Genesis XVII: 1-2, door John Preston.*” De eerste uitgaaf van dit werk verscheen 1629. Preston was volgens den titel Kapellaan des Konings en Master van Emmanuel College te Cambridge. Zijn werk is meer praktisch van aard. In fijne dogmatische onderscheidingsgave evenaart hij Rollock niet.

Dit behoeft niet gezegd te worden van Thomas Blake. Hij schreef eene uitvoerige verhandeling onder den titel „*Vindiciae Foederis, een tractaat over het Verbond Gods aangaande met den mensch, in zijne verschillende soorten en graden.*” De eerste uitgaaf dagteekent van 1633, de tweede, aanmerkelijk gewijzigd en vermeerderd, van 1658. Blake was een helder denker. Hij gaat op alle netelige quaesties in, waartoe de verbondsleer toen reeds overvloedig aanleiding gegeven had, en bespreekt ze veelzijdig. Zijn eigen gevoelens ontwikkelt hij met eene consequentie, die bewondering wekt ook waar men het, juist om deze consequenties, niet altijd aanvaarden kan. Door de klaarbewuste doorvoering der leer van een uitwendig verbond, neemt hij eene geheel eenige positie in.

De bekende John Ball heeft in meer dan een geschrift het zijne tot de verbondsleer bijgedragen. Hij schreef twee Catechismussen, die veel gebruikt werden voor die van Westminster alle anderen verdrongen. Bovendien nog een afzonderlijk boek, *Verhandeling over het Ver-*

bond der Genade. Het laatste verscheen vijf jaren na zijn' dood, in 1645. Het volledigst is deze verhandeling in het bespreken der successieve bedeelingen van het genadeverbond. De oeconomieën treden op den voorgrond. Het verbond der belofte, het verbond met Abraham, het verbond met Israël onder Mozes, het verbond met David, het verbond na de ballingschap, en het nieuwe verbond worden achtereenvolgens besproken. Op enkele punten vindt men bij Ball iets dat aan Coccejus herinnert, b.v. in den invloed dien hij aan de werkelijke voldoening des Middelaars op den toestand der reeds gezaligden in den hemel toeschrijft. Daar zijn tractaat tijdens de zitting der Westminster Assembly verscheen, juist in den tijd toen deze zich aan het opstellen der confessie zette, en zij ook overigens iets van Ball in hare symbolen overnam, is het natuurlijk wanneer men in de formuleering der verbondsleer zijn invloed meent te kunnen bespeuren.

Een ander die, schoon niet de Assembly bijwonend, toch grooten invloed op de formuleering harer symbolen heeft gehad, was James Ussher, Aartsbisschop van Armagh, in Ierland. In 1615 werden de bekende *Iersche Artikelen* door hem opgesteld, waarin beide het verbond der werken en dat der genade, het laatste onder den naam van *het tweede verbond*, voorkomen. Uit deze Iersche Artikelen is het voornaamste soms woordelijk in de Westminster Confessie overgegaan. Ook de volgorde is dezelfde. Ussher's *Body of Divinity*, uit verschillende bronnen door hem in zijne jeugd bijeengebracht, heeft verscheidene bijdragen tot den Grooteren Catechismus geleverd. Dit werk zag het licht te Londen in 1645. In de behandeling der verbondsleer komt het met de Iersche Artikelen overeen.

X Van hetgeen na de Westminster Assembly over de verbonden verscheen, vermelden wij nog Francis Roberts. *Het mysterie en merg des Bijbels d. i. Gods verbonden met den mensch in den eersten Adam voor den val, en in den laatsten Adam Jezus Christus na den val.* Londen, 1657. Dit is een werk in klein folio van niet minder dan 1721 bladzijden. Ook in Roberts komt de neiging om op de ontwikkeling der oeconomieën nadruk te leggen klaar genoeg uit. Wat hij over de verbonden in 't algemeen te zeggen heeft, schoon altijd nog uitvoerig genoeg, beslaat toch veel minder plaats dan zijne wijdloopige leer der bedelingen. De volgorde is dezelfde als bij Ball nl. 1) In het Paradijs; 2) Met Abraham; 3) Bij Sinaï; 4) Met David; 5) Met Israel in de ballingschap; 6) Het Nieuwe Verbond.

Waaraan is het nu toe te schrijven dat van den beginne af in de Gereformeerde theologie dit begrip des verbonds zoo op den voorgrond treedt? Er zal iets in haar beginsel zelf moeten schuilen, waardoor zij zich tot deze idee voelt heengetrokken. Wel zou men kunnen zeggen: die vraag is overbodig; de leer des verbonds is uit de Schrift genomen, zij was met den terugkeer van de Reformatie tot de Schrift vanzelf gegeven, en er is geene behoefte aan eene andere dan deze natuurlijke verklaring. Bevre digen zou zulk een bescheid echter allermint. De Lutherschen zoowel als de Gereformeerden hebben zich op de Schrift geworpen. En al erkennen wij nu volmondig, dat de laatsten beter dan de eersten er in geslaagd zijn, den rijken inhoud der Schrift te overmeesteren, toch eischt ook dit op zijn beurt eene verklaring. Wijn de

Gereformeerde theologie de Schrift in hare diepste grondgedachte greep, daarom was zij in staat van dit middenpunt uit haar vollediger te verwerken en ieder deel van haren inhoud tot zijn recht te laten komen.

Die grondgedachte, welke als sleutel dienst deed om de rijke schatkamers der Schrift te ontsluiten, was de vooropstelling der eere Gods, bij de beoordeeling van al het geschapene. Alle andere verklaringen van het onderscheid tusschen den Lutherschen en den Gereformeerden typus, komen ten slotte toch weer hierop neer, dat de eerste van den mensch, de laatste van God uitgaat. Niet God is er om den mensch, maar de mensch is er om God, heeft de Gereformeerde aan den ingang van den tempel zijner theologie geschreven. Op den mensch en zijne verhouding tot God toegepast, splitst zich dit beginsel onmiddellijk in drieën: 1) Alle werk in den mensch moet berusten op een voorafgaand werk Gods; 2) In al zijn werken behoort de mensch Gods beeld te toonen en een middel te zijn ter openbaring der deugden Gods; 3) Dit laatste moet niet onbewust of passief geschieden, maar door verstand en wil, door het bewuste leven moet die openbaring van Gods deugden heengaan en actief naar buiten treden. Wij hopen te doen zien hoe met dien driedigigen eisch juist in de leer des verbonds gerekend is. Slaan wij achtereenvolgens een' blik op het verbond der werken, het verbond der verlossing, en het verbond der genade.

Wanneer wij de voorstellingen aangaande den oorspronkelijken staat des menschen, zooals die door de verschillende theologische richtingen zijn ontwikkeld, met elkaar

vergelijken, zoo doet zich aanstonds een principieel verschil op, dat voor de leer van het werkverbond hoogst belangrijk is. Volgens de Lutherschen had de mensch, zooals hij door God in den staat der rechtheid gesteld was, reeds zijne bestemming bereikt, het eeuwige leven was reeds in zijn bezit, in zijn toestand was het hoogste ideaal verwerkelijkt. Niets behoeft er meer bij te komen, om de bedoeling, die God met de schepping des menschen had, door te voeren. Het is waar, de mensch was veranderlijk, hij kon uit den staat der oorspronkelijke rechtheid en der gelukzaligheid uitvallen. Maar voor de Luthersche opvatting is dit geen stadium dat op iets anders vooruitwijst, het is veelmeer het gewone en normale dat te verwachten was. Vandaar dat ook dezelfde toestand zich herhaalt in den staat der genade, waartoe de gevallen mensch door Christus wordt gebracht. Juist wijl de bestemming des menschen voor den val in Adam reeds bereikt was, kan Christus niets meer doen dan herstellen wat in Adam verloren ging. En overmits die reeds verwerkelijkte bestemming ten volle met de veranderlijkheid, met het nog-kunnen-vallen vereenigbaar was, zoo moet ook nog noodzakelijk de door Christus tot zijne bestemming teruggeleide zondaar op dit niveau blijven. Geheel consequent leert daarom de Luthersche theologie, dat er een afval der heiligen is. Zij vindt er niet het minste bezwaar in den staat der rechtvaardiging en des kindschaps met de mogelijkheid van zulk een' afval te vereenigen.

Geheel anders is het bij de Pelagianen en bij allen die tot het Pelagianisme neigen. Ook volgens hen was den mensch bij zijne schepping reeds het hoogste en meest kostelijke gegeven. Niet echter in den Lutherschen zin van eene ingeschapene heiligheid. Van een beeld Gods in

dezen zin wil de Pelagiaan niet weten, terwijl van Luthersche zijde juist hierop als op het wezenlijke van het beeld Gods, met uitsluiting van de geestelijke vermogens der ziel zelf, nadruk wordt gelegd. Doch in het ontbreken hiervan ligt juist wat volgens den Pelagiaan den mensch waarde verleent: hij is een vrij wezen, dat zich uit zijne zedelijke neutraliteit, door een soort ethische scheppingskracht, omhoog moet werken, zich de heilichheid moet verwerven. Hij was daarom reeds wat hij wezen moet, want zijne bestemming valt samen met de onbepaalde kiesvrijheid. En ook hier werkt hetzelfde beginsel door in het rijk der genade. Wat oorspronkelijk het voornaamste was, zal bij de herstelling door Christus het voornaamste moeten blijven. Men ziet hoe hier voor eene eigenlijke voldoening geene plaats is. Wat Christus doen kan, bepaalt zich tot het wegruimen der hinderpalen, die den mensch in de uitoefening zijner vrije wilsdaden belemmeren. Hij stelt den zondaar op nieuw in de gelegenheid om van voren aan te beginnen.

Tot een geheel ander resultaat leidt de Gereformeerde beschouwing van den oorspronkelijken staat des menschen. Het was een staat van volkomen rechtheid, waarin hij het goede kende en met bewustzijn het goede deed. Zoolang hij in dien staat bleef, kon hij ook zeker zijn van de gunst zijns Gods. Tot zoo ver gaat de Gereformeerde in zijne beschouwing met den Luthersche saam. Maar terwijl deze nu er zich mee bevredigen kan zulk een' staat te bestendigen en tot in het oneindige te verlengen, vestigt de Gereformeerde zijn' blik op iets hoogers. Hij denkt zich den mensch niet als van den aanvang af in de eeuwige zaligheid gesteld zijnde, maar gesteld *opdat* hij de eeuwige zaligheid verkrijgen zou. Over hem zweeft nog de moge-

lijkheid van zonde en dood, die met zijne veranderlijke vrijheid gegeven is. Hij is vrij om het goede te doen uit zijne goede natuur, maar de hoogste vrijheid die *slechts* het goede doen kan heeft hij nog niet bereikt. Deze wordt hem nu als een ideaal voorgehouden, en het middel om haar te verkrijgen is het verbond der werken. Ook hier wederom wordt eindelijk de staat der genade bepaald door de idee der bestemming des menschen in den staat der oorspronkelijke rechtheid. Wat wij in den tweeden Adam erven is niet beperkt tot wat wij in den eersten Adam hebben verloren: het is veelmeer de volle verworven hebben, indien hij was staande gebleven en bevestigd in zijn staat. Iemand die daarin gezet is kan er nimmer weer uitvallen. Zoo waar Christus een volkomen Zaligmaker is, zoo waarlijk moet Hij ons de volharding der heiligen schenken.

Wanneer wij nu terugzien op den eisch van het Gereformeerde beginsel in zijne drieledige vertakking, zoo is onmiddellijk klaar dat alleen de leer van het verbond der werken daaraan voldoet. Met den Pelagiaan aan den mensch de ingeschapen heiligheid te onzeggen, en deze nu door het scheepsel zelf te laten scheppen, is miskenning van den eisch dat alle werk des menschen moet berusten op een voorafgaand werk Gods. Hier wordt het werk der schepping van het goede God uit de hand genomen. Aan de andere zijde, te zeggen met den Lutheraan dat de mensch bij zijne schepping terstond in de hoogste zaligheid is geplaatst, berust op voorbijzien van den tweeden eisch, die in alles op beheersching van het levensdoel des scheepsels door de hoogere bedoeling van de eere Gods dringt. Het gaat blijkbaar van anthropologische motie-

ven uit. Het is de vaderlijke zijde van het Wezen Gods die aldus tot openbaring komt, maar men verkrijgt niet eene veelzijdige ontplooiing van al Gods deugden. Nog minder wordt aan den eisch voldaan dat de openbaring der deugden Gods door het bewuste leven des menschen heen actief naar buiten treden moet. Bij de Gereformeerde voorstelling is het in elk dezer opzichten anders. Vooreerst ontmoeten wij hier de sterkste erkenning van het voorafgaande werk Gods. De mensch kan zich niet zelf het goede scheppen, maar heeft het goede Gods dat in hem ligt te ontplooien. Is reeds zijne natuurlijke goedheid Gods scheppingswerk, evenzeer geldt dit van de verbondsverhouding, waarin hij door God geplaatst wordt. Ook deze is het product eener vrije goddelijke daad, eene gift voortvloeiend uit de nederbuigende ontfermingen des Heeren. Uit het niet, waaruit de Almacht het te voorschijn riep, heeft het schepsel geen rechten meegebracht, maar allermint het recht op het onverliesbare eeuwige leven. Wanneer derhalve een weg geopend wordt waarlangs het zich dit verwerven kan, zoo is deze weg eene schepping Gods, iets dat, menschelijk gesproken, had kunnen achterwege blijven. Het is noodig dit punt klaar in het oog te vatten. Volgens Gereformeerde beschouwing is het werkverbond nog iets meer dan de natuurlijke band die er tusschen God en mensch bestaat. De Westminster Confessie drukt het zoo treffend schoon uit: „De afstand tusschen God en het schepsel is zoo groot, dat, schoon redelijke schepselen Hem als hun' Schepper gehoorzaamheid schuldig zijn, zij nochtans nimmer eenige genieting van Hem konden hebben als hunne zaligheid en hun loon, tenzij dan door eene vrijmachtige aflating Gods, die het Hem behaagd heeft te kennen te geven bij wijze van verbond.” Indien wij ons

niet vergissen, ontspringt de instinctieve afkeer, die sommigen van het werkverbond hebben, uit eene miskenning van deze heerlijke waarheid. Voorzeker, indien de verhouding, waarin Adam tot God kwam te staan, geheel natuurlijk is; indien er niets positiefs in was, dan moet de verbonds-theorie als uitdrukking dier zuiver-natuurlijke relatie wel zeer gekunsteld schijnen. De waarheid is dat in het verbond der werken de natuurlijke verhouding dienstbaar gemaakt werd aan eene positieve bedoeling. Zij wordt niet op zij gezet, maar in iets hoogers opgenomen. Vandaar dat zij, waar dit hoogere krachteloos wordt en wegvalt, nochtans blijft. Als creatuur is de mensch aan God onderworpen, en, indien het God niet beliefd had, de onderhouding der wet met het eeuwige leven te beloonen, zoo ware nochtans de eisch van kracht. Het „Doe dat!” blijft gelden, al volgt er niet op: „Gij zult leven.” Zoo komt het dat ook in het verbond der genade de bondelingen wel van den eisch der wet als voorwaarde tot verwerving der eeuwige zaligheid, maar niet van dien eisch als normeerende hun zedelijk leven ontslagen zijn. ⁶⁾

Vervolgens wordt door het verbond der werken op treffende wijze, aan den tweeden en derden eisch, bovengenoemd, voldaan. In al dit verbondswerk toont de mensch Gods beeld. Gelijk de gelukzaligheid Gods in de vrije levensverhouding der drie Personen van het aanbiddelijke Wezen bestaat, zoo zal ook de mensch zijne zaligheid vinden in de verbondsbetrekking met zijn' God. Het is niet zijn geluk op zichzelf, maar zijn heil als eene weerkaatsing van de eeuwige gelukzaligheid Gods, waarop hij is aangelegd. Daarom moet hij niet aanstonds en overhaast de hoogste genieting hebben, maar langs rede-

lijken weg er toe worden opgeleid. Het beeld Gods, dat in hem ligt, moet worden uitgebracht in de volle klaarheid van zijn bewustzijn. Het moet in zekeren zin worden uitgebreid, want daarin, dat de mensch nog zondigen en sterven kan, is hij Gods beelddrager niet. In zijn leven moet het eene gestalte verkrijgen door de onderhouding der goddelijke wet. Met diep zedelijken ernst wordt hij reeds terstond niet op zijn eigen geluk maar op de eere des Scheppers gewezen, en voor eene taak geplaatst, opdat hij, door die af te werken, tot de volle geniëting zijns Verbondsgods moge ingaan.

Stond de mensch op deze wijze reeds vóór den val in verbondsverhouding tot God, zoo is te verwachten dat ook in het werk der verlossing de verbondsidee heerschen zal. God toch kan zijne eenmaal gezette verordening niet loslaten, maar stelt juist daarin zijne heerlijkheid dat Hij haar, door de zonde en den afval des menschen heen, nochtans doorvoert. Het was slechts de keerzij van de leer des werkverbonds, wanneer ook de taak des Middelaars onder dit gezichtspunt gesteld werd, en men van een *Pactum Salutis*, een *Raad des Vredes*, een *Verbond der Verlossing* spreken ging. Eén van beide, men moest de verbondshandeling als algemeenen regel voor de verwerving des eeuwigen levens ontkennen, of, haar eenmaal toegevende, moest men ook het verdienen des eeuwigen levens door den Middelaar als eene verbondshandeling beschouwen, en de verbondsluiting daarachter plaatsen. Zoo wordt ook klaar hoe soms de miskëning van het verbond der werken met een gebrek aan waardeering voor den raad des vredes gepaard gaat.

Het verbond der verlossing is niets anders dan het bewijs er voor, dat ook het verlossingswerk, schoon het uit den souverainen wil Gods ontspringt, toch zijne uitvoering door vrije daden, verbondsgewijze, vindt. Is Christus de Middelaar voorwerp der prædestinatie, Hij is even goed als Borg de vrij handelende Persoon, die lust heeft Gods wil te doen, en uit de glorie, die Hij bij-den Vader had, te voorschijn tredende spreekt: „Zie, ik kom!” In plaats dat hier de verbondsidee gedwongen zou zijn aangebracht, moet men veelmeer zeggen, dat zij hier eerst tot haar volle recht komt, wijl alleen in het Drieëenig Wezen die volmaakte vrijheid heerscht, welke zij schijnt te vereischen. Hier is het verbond ten volle dileurisch, terwijl het zelfs vóór den val nog in zooverre monopleurisch heeten moest, als de mensch reeds qua onderdaan Gods verplicht was op het voorgestelde verbond in te gaan. Al kan men nu dit verbond der verlossing in Gods raad insluiten, nademaal het zich binnen de Drieëenheid beweegt, toch heeft men geen recht het met de prædestinatie te verwarren. De theologen wisten het zeer wel daarvan te onderscheiden. Zij nemen het niet in de voorverordineering op, maar plaatsen het afzonderlijk daarna, of ook onder de stukken die van de uitvoering des besluits handelen, zoodat het op de leer der breuke van het werkverbond volgt en de behandeling van het genadeverbond opent. En terecht. In de prædestinatie handelen de goddelijke Personen gemeenschappelijk, terwijl zij oeconomisch den Vader wordt toegeschreven; in het verbond der verlossing treden zij in rechtsverhoudingen tot elkaar. In de prædestinatie is de ééne, ongedeelde, goddelijke wil; in den raad des vredes verschijnt deze wil, zooals hij eene eigen bestaanswijze heeft in de Personen. Bezwaar

hiertegen kan uit de eenheid van het Wezen Gods niet voortvloeien. Die eenheid zoo sterk te drijven, dat de Personen niet meer in rechtsverhouding tot elkaar kunnen staan, zou tot Sabellianisme leiden, en de werkelijkheid van heel het verlossingsbestel, met zijne verhoudingen tusschen Persoon en Persoon ondermijnen. Men overwege wat Owen in zijn werk over den brief aan de Hebreëen tot wegruiming van dit bezwaar in het midden brengt. Hebr. Exercit. XXVIII, 1, 13. Ook Brakel Red. Godsd., VII, 3.

Laat ons nu verder zien hoe in deze leer van het verbond der verlossing met den eisch der eere Gods gerekend is. Na den val zal de mensch nimmermeer op Gode welbehagelijke wijze kunnen werken, tenzij er een afgedaan werk Gods voor hem verricht zij. Het verdienen des eeuwigen levens is voor immer uit zijne hand genomen. Al, wat subjectief in hem gebeurt, kan slechts een beginsel en verschijnsel van het eeuwige leven zelf zijn, geenszins voorvereischte des eeuwigen levens. De verwerving des eeuwigen levens komt derhalve in God te liggen, als een werk dat Hem alleen toekomt, waarin zijne eere uitblinkt, en waarvan, zonder op die eere af te dingen, niets aan het schepsel toegeschreven worden kan. Tegen Rome, hetwelk deze fundamenteele waarheid miskende, teekende geheel de Reformatie protest aan, zoowel van Luthersche als van Gereformeerde zijde. Toch was er verschil in de drangrede die beiderzijds tot dit protest gedreven had. Het was bij Luther de dorst naar vrede en vastigheid voor eene gejaagde conscientie, die bij de Roomsche werkelijkheid niet tot rust geraken kon. Zoolang de zondaar zelf iets tot zijne vrijspraak toedoen moet, blijft het een onvast werk. Zoo werd het *sola fide* schibboleth der

Duitsche reformatie, de rechtvaardiging haar hoofddogma. Men zal toestemmen dat hier bij alle zuiverheid, waarmee dit leerstuk ontwikkeld, en waarin het, ontwikkeld, aan de kerk herschonken werd, toch niet het hoogste gezichtspunt is bereikt, van waaruit de Schrift het zelf beschouwt, wanneer zij bij monde van Paulus de kern van Abrahams geloof in het „*gevende Gode de eer*” vindt. (Rom. iv. 20.) Die gedachte in hare volheid greep de Luthersche leer zelfs in het stuk der rechtvaardiging niet. In haar werkte niet een zuiver-theologisch, maar ten deele een anthropologisch motief. Anders was het bij de Gereformeerden. Ook zij gevoelden diezelfde behoefte om van uit de golven der Roomsche werkheiligheid weer op vasten bodem te geraken. Maar naast deze en daarachter sprak nog een dieper verlangen, een dorst naar de glorie Gods, die niet allereerst op eigen vrede zon. Wanneer de Gereformeerde den mensch het verwerven der zaligheid geheel uit de hand neemt, zoo doet hij zulks, opdat God er de eere onverkort van hebben zal. Het komt er voor hem op aan te doen gevoelen, dat God Zichzelf verheerlijkt in het zaligen van zondaren, terwijl de Luthersche tevree is, wanneer slechts klaar wordt, dat de mensch er niets van zijne eigen onvastheid inbrengt. Het zwaartepunt komt dus bij den Gereformeerde niet in de rechtvaardiging als zoodanig te liggen, maar in het beginsel waarnaar deze wil beoordeeld wezen, en dat de Schrift overal in toepassing brengt, wanneer zij ons *het heilswerk in zijn geheel* leert beschouwen als *een Godswerk bij uitnemendheid*.

Hier nu grijpen het Gereformeerde beginsel en de leer van het verbond der verlossing in elkaar. Op geene wijze kan het sterker worden uitgesproken, dat de verlossing Gods werk is, waardoor Hij verheerlijkt worden wil, dan

door hare uitgangen aldus bloot te leggen tot in de diepten van het goddelijk Wezen zelf. Hier is het God, die den eisch der verlossing stelt als God de Vader, en wederom God, die voor het volbrengen van dien eisch Borg wordt als God de Zoon, en nogmaals God, Wien de toepassing des heils toevalt als God de Heilige Geest. In het klare licht der eeuwigheid, waar God alleen woont, teekent zich, door geen bijwerk van menschenhand verdonkerd, het heilsbestel met zuivere omtrekken voor ons af, als eene schepping van den Drieëenige, uit Wien, door Wien, tot Wien alle dingen zijn.

In het dogma van den raad des vredes heeft de verbondsleer dan ook haar echt-theologisch rustpunt gevonden. Eerst wanneer uitkomt hoe hare wortelen niet in iets liggen, dat pas met het geschapene ontstaan is, maar in Gods Wezen zelf, eerst dan is dit rustpunt bereikt, en de verbondsidee theologisch gedacht. Ten deele was dit reeds gebleken bij het verbond der werken. Maar ten klaarste blijkt het hier, waar de orde des bestaans zich zoo schoon in de orde van werken spiegelt, en de Personen zelf betrokken worden in een zuiver goddelijk verbond. Bij haar eerste optreden verried de verbondsleer nog eene neiging om van den mensch uit te gaan en om zich te blikken. Door de uitwerking der leer van den raad des vredes werd dit gevaar afgewend en het centrum in God verlegd. Zoo werd ook hier aan den eisch voldaan, dat het schepsel in al zijne verhoudingen een middel moet zijn tot openbaring van de deugden Gods.

Maar ook voor de toepassing des heils heeft het verbond der verlossing beteekenis. Het levert den waarborg er voor dat de heerlijkheid der verlossingswerken Gods in het bewustzijn der uitverkoornen zal worden ingedrukt, en door

hun leven heen actief naar buiten treden. Dit kan slechts dan gebeuren, wanneer geheel de toepassing van Christus uit en in verbintenis met Christus geschiedt. Eerst wanneer de geloovige beseft, hoe hij alles uit den Middelaar ontvangen moet en ontvangen heeft, hoe God op geen enkel punt buiten Christus om met hem handelt, eerst dan valt een beeld van het heerlijk werk, dat God door Christus wrocht, in zijn bewustzijn, de groote gedachte der genade gaat heerschen en zich gestalte scheppen in zijn leven. Daarom is voor den Gereformeerde geheel de orde des heils van haar eerste stadium, de wedergeboorte, af gebonden aan de mystieke unie met Christus. Geen gave die niet door Hem verdiend is, maar ook geen gave die niet door Hem geschonken wordt, en die niet door deze schenking uit Hem Gods eere verhoogt. Nu ligt de grondslag van deze ordening nergens anders dan in het verbond des heils met Christus. Daarin zijn de uitverkooren van den Vader aan Christus gegeven, daarin is Hij Borg geworden, dat zij zijn lichaam zullen worden ingeplant, om door het geloof in de gedachtenwaereld der genade in te leven. Dewijl dus de toepassing des heils door Christus en van Christus uit, haar een grondbeginsel is, zoo heeft de Gereformeerde theologie met recht deze toepassing onder het gezichtspunt van een *verbondseisch* gesteld, die tot den Middelaar kwam en voor welks vervulling Hij Borg geworden is. Zij toonde daardoor slechts hoe zij ook op dit gebied van niets anders weten wilde dan van hare ééne allesbeheerschende leuze: het genadewerk in den zondaar een spiegel voor de heerlijkheid Gods.

Werpen wij nu nog een' blik op de geschiedenis van dit dogma. Gass heeft gemeend, dat de toepassing van het verbondsbegrip op de Personen der Drieëenheid het

eigenlijk-nieuwe was door Coccejus in het stelsel ingevoerd. Gelijk op andere punten echter, heeft men ook hier iets aan Coccejus toegeschreven dat in werkelijkheid veel ouder is. Slechts drage men zorg in het naspeuren der ontwikkeling van een leerstuk niet te veel aan den naam te hechten, en overhaast uit het ontbreken der later gangbare formules tot de afwezigheid der zaak te besluiten. Geijkte termen treden doorgaans niet aan het begin, maar eerst aan het einde eener ontwikkeling op. Dit in aanmerking nemende, zullen wij met Heppe moeten instemmen, wanneer hij, tegenover de meening van Gass, naar Olevianus verwijst. (*Geschichte des Pietismus und der Mystik*, pag. 211.) Bij Olevianus is het begrip der eeuwige sponsio door den Zoon reeds tot volle klaarheid gebracht. Hij zegt (*De Substantia Faderis*, pag. 23): „De Zoon Gods, tot Middelaar des verbonds door God gesteld zijnde, wordt Borg voor twee dingen: 1) Dat Hij zal voldoen (*se satisfactorum*) voor de zonden van allen, die de Vader Hem gegeven heeft; 2) Ook te zullen bewerken (*se effecturum*) dat zij, Hem ingeplant, den vrede in de conscientie genieten, en van dage tot dage naar het beeld Gods vernieuwd worden.” Men lette er wel op, hoe hier de borgtocht des Zoons niet slechts als voorvereischte des verbonds, maar als wortel van de *toepassing* en *bediening* des verbonds wordt voorgesteld. En dit is bij Olevianus niet eene afgetrokken gedachte, het is eene idee die geheel zijne voorstelling beheerscht. De belofte en de eedzwering, waardoor zich God aan ons als onzen God heeft weggeschonken, en de aanneming tot kinderen Gods en tot erfgenamen des eeuwigen levens, zijn geschied aan Christus, die het Zaad Abrahams is, en aan allen die dit Zaad worden ingeplant (*De Subst.*, pag. 2). Tenge-

volge van zijnen borgtocht vormt de Middelaar eene ideëele eenheid met de uitverkoornen, en kon, toen Hij vleesch werd en leed, dit lijden als een losprijs voor zijn lichaam gelden. De opstanding des Heeren is eene werkelijke vrijspreking (*actualis absolutio*) van al degenen die Hem toebehooren. Men vergelijke voor een en ander de citaten bij Heppe, *Dogmatik des Deutschen Protestantismus*, II, 215-220. Heppe trekt uit zijn overzicht de volgende slotsom: „Hieruit blijkt dat de leer der verlossing bij Olevianus haar eigenlijk zwaartepunt heeft in de leer van het *pactum en consilium salutis* (verdrag en raad des heils) tusschen Vader en Zoon, en van de daarop berustende inplanting der uitverkoornen in Christus, of in het mystieke lichaam van Christus. Deze betrekking is eene reeds in de eeuwigheid gegronde, en van dien aard, dat de Vader den Zoon van eeuwigheid niet anders dan als vleesch-te-worden Woord, en dan in eenheid met de uitverkoornen, geloovigen, die zijn mystiek lichaam vormen, aanziet.” Uit dezen gedachtengang zal ook de onderscheiding te verklaren zijn, die Olevianus maakt tusschen de *substantie* en de *getuigenissen* van het genadeverbond. De substantie, het wezen des verbonds, ligt hem juist in het werk des Middelaars, terwijl de getuigenissen tot ons gebracht worden, wanneer door Woord en Geest de Middelaar in levende verbinding met ons treedt.

De ideeën dus uitgesproken werkten voort, en men kan ze zonder veel moeite op den weg harer verdere ontwikkeling volgen. Rollock betoogt reeds hoe het werk van den Middelaar ten opzichte van het genadeverbond in Hem niets anders is geweest dan een doorvoeren van het in Adam gebroken werkverbond. „Daarom onderwierp zich Christus, onze Middelaar, aan het verbond der wer-

ken, en aan de wet om onzentwil, en vervulde de voorwaarde des werkverbonds in zijn heilig en volmaakt leven en ook verduurde Hij den vloek, die tegen den mensch in dat verbond der werken gedreigd was, voor het geval dat aan de voorwaarde niet werd voldaan. Derhalve zien wij Christus onder tweeërlei aspect, te weten, als dadelijk en lijdend, onderworpen aan het verbond der werken, en in beide opzichten heeft Hij het volmaaktelijk vervuld, voor ons, wier Middelaar Hij geworden is." (Rollock, *Works* I, 52-53.) 1)

Bij Amesius, Hoogleeraar te Franeker, (sedert 1622) een Puritein uit Engeland, wordt het verbond der verlossing als een wapen tegen de Remonstranten gericht. De onderscheiding tusschen de verwerving en de toepassing der zaligheid, in den Arminiaanschen zin, wijst Amesius af, onder anderen op de volgende twee gronden: 1) dat zij het besluit Gods zoo opvat alsof dit kon verijdel'd worden en van zijne uitwerking beroofd; 2) dat zij het verbond aangegaan met Christus („Hij zal zaad zien, en het welbehagen des Heeren zal door zijne hand gelukkiglijk voortgaan") krachteloos maakt. (*Anti-Synodalia. De Morte Christi*, I, 5.) Hier verschijnt dus het verbond der verlossing als de hoogere eenheid tusschen heilsverwerving en heilstoepassing naast het besluit. Van deze zijde vindt men het vooral bij de Engelsche theologen voorgesteld. Preston splitst de beloften van het genadeverbond in tweeën, en beschouwt het eene deel als beloften aan Christus geschied, het andere als beloften aan de geloovigen. „Men zegt: de belofte wordt aan het Zaad gedaan; toch wordt de belofte ook aan ons gedaan; wederom: het verbond is met Abraham opgericht. Hoe kan dit alles samengaan? Antwoord: De beloften, die aan

het Zaad geschied zijn, d. i. aan Christus zelf, zijn deze beloften: Gij zult Priester zijn in eeuwigheid; Ik zal u het koninkrijk van David geven; Gij zult op dien troon zitten; Gij zult een Vorst des vredes zijn, en de heerschappij op uwe schouders; evenzoo: Gij zult mijnen volke een Propheet zijn. Dit zijn de beloften aan het Zaad geschied. De beloften, die aan ons geschied zijn, schoon behoorende tot hetzelfde verbond, verschillen toch in dit opzicht: de actieve zijde er van wordt opgedragen aan den Messias, aan het Zaad zelf, maar de passieve zijde vormen de beloften aan ons geschied: Gij zult onderwezen worden; gij zult tot propheten gemaakt worden; u zullen uwe zonden vergeven worden. Zoo komt de belofte tot ons. Hoe luidt de belofte tot Abraham? Zij luidt: In u zullen al de geslachten der aarde gezegend worden. De zin is, dat zijn afgeleide beloften. De eerste en oorspronkelijke waren geschied aan Jezus Christus." (Preston, *Het Nieuwe Verbond*, pag. 387-388.) Dezelfde gedachten kan men bij vele anderen vinden. En het motief is telkens hetzelfde, n.l. om de toepassing des heils in Christus te concentreeren, waarbij natuurlijk altijd in herinnering dient te blijven, dat Christus door den Geest werkt. Zeer schoon zegt Reynolds: „Iedere belofte, in het geloof aangegrepen, leidt den mensch tot Christus, en tot de aanmerking onzer eenheid met Hem, krachtens welke alleen wij deel hebben aan de beloftenissen, gelijk men van verschillende punten in den cirkelomtrek, al zijn ze nog zoo ver van elkaar, toch lijnen trekken kan, die in één centrum samenkomen." Zelfs Blake, in weerwil zijner streng doorgevoerde ontkenning van ieder inwendig verbond, loochent het bestaan van het verbond der verlossing niet. Hij

geeft toe dat er federale transacties tusschen Vader en Zoon plaats grepen. Geeft toe ook dat zij om onzentwil geschiedden. Eindelijk dat de bedeeeling van het verbond der genade en ons in-zijn in deze berust op het verbond der verlossing. (*Vindiciae Fiederis*, pag. 14-15.)

Op het nauwkeurigst is de leer van het verbond der verlossing uitgewerkt door Cloppenburg. In zijne disputaties *Over het Verbond Gods* (Disp. III, 4; Opera Omnia I, pag. 503) zegt hij: „Hier doet zich voor ons op de tweevoudige diatheke of bestelling des nieuwen verbonds (genadeverbonds), waarvan Christus spreekt, Luk. XXII: 29. 1) Die waarbij de Vader aan den Borg bij verbond verordineert. 2) Die waarin de Zoon als Borg van 's Vaders wege ons de belofte des levens en der hemelsche heerlijkheid verordineert. Wat aangaat de eerste beschikking, zoo wordt het verbond gezegd van te voren door God *op Hem* te zijn bevestigd, Gal. III, 17. Hier nu blijft het volle begrip van verbond n.l. eene dipleurische overeenkomst van wederzijdsche trouw. Wat aangaat de tweede beschikking wordt het verbond geheeten een testament voor ons gesticht door den stervenden Testamentmaker, Hebr. IX: 14-17.” Cloppenburg gaat dan voort eerst over de verbondshandeling tusschen God den Vader en den Borg te spreken, waarin wij met Hem één worden geacht. Het eigenaardige is bij hem, dat hij de verbondsleer als een uitgangspunt voor zijne polemieken tegen de Remonstranten kiest. *)

Uit dit vluchtig overzicht blijkt hoe het dogma van het verbond der verlossing iets anders is dan eene omwerking van de leer der uitverkiezing. Het heeft zijn ontstaan niet te danken aan eene neiging om het verbond terug te trekken en op te heffen in het besluit, maar om het te

concentreeren in den Middelaar en om in Hem de eenheid aan te toonen tusschen verwerving en toepassing des heils, aan de eene zijde, en de verschillende bedeeelingen des verbonds aan de andere zijde. Vandaar ook dat veel minder dan men doorgaans meent bij de theologen de nadruk valt op zijne transcendente eeuwigheid, en dat, wanneer het al eeuwig heet, deze eeuwigheid toch een ander karakter draagt dan die der besluiten. Het is eeuwig voorzoo- ver het binnen de Drieëenheid valt, binnen het goddelijk Wezen, dat in de eeuwigheid bestaat, niet eeuwig alsof het boven de realiteit der historie verheven was. „Gelijk de mensch een dubbel kwaad begaan *had*,” zegt Olevianus, „zoo wordt de Zoon Gods, tot Middelaar des verbonds door God gesteld zijnde, voor twee dingen Borg: 1) dat Hij *zal* voldoen, enz.” En Francis Roberts in zijne definitie: „Het verbond des geloofs is Gods genadig verdrag of genadige overeenkomst, met Jezus Christus, den tweeden Adam, en in Hem met al zijn zaad, *na den val*, aangaande hunne verlossing uit den staat van zonde en dood, tot een’ staat van gerechtigheid en eeuwig leven, door Christus; dat in Hem de Heere hun God zal zijn, en zij zijn volk; dat zij Christus en deze verbondsgoedertierenheden in waar geloof zullen aannemen, en waardiglijk daarnaar wandelen, overeenkomstig het Evangelie.” (pag. 69.)

Dat het verbond der verlossing eene nieuwigheid zou zijn, is eene stelling reeds door Witsius in de *Huishouding der Verbonden* (I, 2, 16) en vóór hem door Roberts (*God's Covenants*, II, 2, 3) weerlegd. Men moet nimmer vergeten, dat ook dit dogma eene geschiedenis gehad heeft; het is niet klaar en afgewerkt uit de Schrift genomen, maar uit haar uitgroeid. De eigenlijke federaal-theologen

na Coccejus hebben het soms te menschelijk geschilderd. Ook exegetisch is het niet altijd even gelukkig verdedigd. Maar, wat zijne kern betreft, ligt het zoo vast in de beginselen der Gereformeerde theologie, dat het iederen aanval heeft verduurd, en zich, in weerwil van zijn transcendent karakter, eene blijvende plaats in het bewustzijn der geloovigen verzekerd.

Bezit het heilswerk in zijn' wortel eene verbondsgestalte, zoo kan het niet anders of geheel zijne verdere ontwikkeling moet daaraan beantwoorden, en verbondsgewijze toegaan. Het verbond der verlossing staat niet op zichzelf, maar is de grondslag der heilsbedeeling. Het is het groote præludium, dat in de Schrift als uit de eeuwigheid naklinkt in onzen tijd, en waarin wij reeds de zuivere tonen van den psalm der genade kunnen beluisteren. Wilt God Zich van den beginne af als een man van zijn' vriend de liefde en de trouw heeft laten geven, wilt Hij Zich ook van den Zoon zijns welbehagens de herstelling der geschonden trouw bij verbond heeft laten toezeggen, zoo zal ook de toepassing van dit verbondsheil zich op denzelfden weg moeten bewegen. Het verbond der verlossing is typisch voor dat der genade. Maar het is meer dan dat; het is ook de werkende oorzaak der doorvoering van het laatste. Het genadeverbond ligt, wat zijne aanbieding en toepassing betreft, in den raad des vredes besloten, zoodat het ten opzichte van dezen geheel als eene gave, een verbondsgoed verschijnt. Uit kracht van zijne ambtelijke aanstelling, zijne zalving tot Middelaar in het verlossingsverbond, heerscht de Zoon door alle eeuwen heen in het huis der genade, vergadert zich eene kerk

door woord en Geest, legt op allen, die naar zijne ordi-
nantiën willen leven, beslag. Hoe eng of hoe wijd men
de grens van het verbond der genade ook moge trekken,
het sluit in ieder geval eene relatie tot Christus in, uit-
wendig of inwendig, waardoor het aan het verbond der
verlossing vastzit. Ook mag men niet denken, dat het
optreden van den Middelaar in dit verbond, als Borg voor
de zijnen, hen belet om ook zelf in verbondsbetrekking
tot God te staan. De Zoon is daarvoor juist Borg gewor-
den, dat zij als bondelingen zullen worden toegebracht,
zich als bondelingen zullen gedragen, dat er geene toere-
kening van zijne verdiensten zal zijn, zonder de herschep-
ping naar Gods beeld en de verheerlijking van Gods
genade in den spiegel des bewustzijns en in de actie des
levens. Allermint gaat het buiten hen om. Zoomin de
plaatsbekleeding van Adam belet, dat ieder mensch per-
soonlijk in zijn eigen conscientie op de breuke des werk-
verbonds reageert, evenmin verhindert de borgtocht van
Christus, dat een ieder geloovige het verbond der genade
in zijn eigen verhouding tot God voelt doorwerken. Juist
wjl nimmer bedoeld werd het verbond der genade los
naast den raad des vredes te plaatsen, kon men zoo vrij
blijven in zijne wijze van voorstelling. Al verkozen som-
migen de gegevens over twee verbonden te verdeelen, en
anderen ze in één verbond saam te vatten, men bleef zich
bewust, dat hier geen verschil van beginsel, maar slechts
van methode sprak. Een afdoend bewijs daarvoor bieden
de symbolen van Westminster. Terwijl de Confessie van
een genadeverbond tusschen God en den geloovige in
Christus spreekt, stelt de Groote Catechismus het voor
als een verbond gesloten met Christus als den tweeden
Adam.

Zoo ontwikkelt zich dan, op de basis van het afgedane werk Gods, de verbondsverhouding als inbegrip van den rijkdom der heilsorde. En ook hier weer blijkt op ieder punt de doorvoering der eere Gods in het bewustzijn en het leven des geloofs, de leidende gedachte te zijn, waardoor de verbondsbeschouwing verklaard wordt. Op de vraag, hoe het door den Middelaar verworven heil den enkelen uitverkorene toekomt, geeft de Gereformeerde ten antwoord: Zóó als het meest kan strekken om de hoogheid en heerlijkheid van den Drieëenigen God in dit verlossingswerk te openbaren. Niet zóó dat de mensch terstond en als op eenmaal in het bezit der volle gelukzaligheid komt, want in dit geval ware er geen tijd en geene ruimte om het wondere bestel der genade voor zijn oog te ontplooiën. Evenmin zóó dat, buiten zijn weten om, den zondaar de genade als *materia medica* wordt ingedruppeld, want ook dan ontging hem haar goddelijk schoon. In het bewustzijn des zondaars, wien God genade bewijst, moet de werkelijkheid zijner positie zich openbaren. De Gereformeerde mint het daarom ook de genadewerking in termen van het bewuste leven uit te drukken. Hij spreekt veel van krachtdadige roeping, soms in den zin van wedergeboorte. Niet om daarmede te loochenen, dat er eene onmiddellijke daad Gods vereischt wordt om geestelijk leven in eene doode ziel te scheppen, maar om zoo sterk mogelijk uit te drukken, dat het leven eerst in de bewuste erkenning der genade Gods zijn hoogsten bloesem, zijne bestemming bereikt, en dat het daarom niet door God verwekt wordt, waar niet het woord als voedsel voor zijne bewuste werking aanwezig is.

Zonder veel moeite laten zich deze gedachten in de idee der verbondsbetrekking samenvatten. De wijze, waarop

God den mensch bejegt, reeds in de uitwendige roeping draagt de sporen dezer idee, en wordt als 't ware doorschenen van het licht der zedelijke verantwoordelijkheid. Zelfs de voorstelling en aanprijzing des heils is er op ingericht om van den beginne af den mensch in het bewustzijn zijner verhouding tot God aan te grijpen, in zijne conscientie te prikkelen, en vrij op de nederbuigende goedheid Gods, die zich verbondsgewijze tot hem aflat, te doen reageeren. Mogelijk gemaakt en begunstigd werd dit door de Gereformeerde onderscheiding tusschen het beeld Gods in den ruimeren en engeren zin. Bestond volgens de Lutherschen het beeld Gods hoofdzakelijk in de zedelijke qualiteiten der ziel, volgens de Gereformeerden mogen deze twee niet zonder meer vereenzelvigd worden. Dat de mensch verstand en wil bezit, geest is, God kennen kan, ook daarin is hij beelddrager Gods, en is het, voor zoover deze vermogens na den val aanwezig zijn, gebleven. De bedoeling daarvan is niet den gevallen mensch eenig goed toe te schrijven, maar wel om hem in zijn diepste wezen, in zijne eigenlijke bestemming, voor te stellen als iemand, die de heerlijkheid Gods in zich moet opnemen, en door zich moet laten heenschijnen.

Wie dit in het oog houdt zal ook kunnen verstaan, waarom de prediking der wet voor de Gereformeerden, in verband met het verbondsbegrip, eene eenigszins andere beteekenis heeft dan voor de Lutherschen. Dewijl de laatsten aan de wet vóór den val nauwelijks eene plaats gunnen, heeft zij bij hen, zoowel vóór als na de wedergeboorte, slechts een negatief karakter, dient tot verwekking der boetvaardigheid en tot dooding van den ouden mensch der zonde. Voor den Gereformeerde doet zij ook dat, maar daarmee is toch niet alles gezegd. Zelfs zij

onder de theologen die op het strengst tusschen wet en evangelie scheiden, en het laatste geheel uit beloften laten bestaan—ja deze zelfs het meest—leggen er nadruk op, dat de wet, als alomvattende norm voor het leven des menschen, ook diens verhouding tot het evangelie bepaalt. Hier treedt juist de diep-zedelijke ernst der Gereformeerde beschouwing indrukwekkend te voorschijn. Niets kan er in het leven des menschen inkomen of de wet Gods legt er onmiddellijk beslag op, en drukt het met klem op de conscientie. Zoodra het evangelie in des menschen bewustzijn is ingedaald, staat hij tegenover den eisch des geloofs. Geen enkel zondaar kan zich voor één oogenblik aan die verantwoordelijkheid onttrekken, waardoor hij in zijn geweten tegenover het Evangelie gebonden is. Gelijk de mensch vóór den val verplicht was om op het verbond der werken in te gaan, zoo nu niet minder de gevallen mensch om de genade met een geloovig hart aan te nemen. Natuurlijk met dit onderscheid, dat in den staat der rechtheid de aanvaarding vanzelf sprak, terwijl zij in den staat des afvals niet tot stand komt dan door bovennatuurlijke genade.

Nog op een ander punt staat de Gereformeerde beschouwing der wet onder den invloed der verbondsidee. De wet blijft zelfs na den val iets van hare verbondsgestalte behouden; zij is niet in de feederale verhouding opgenomen geweest, zonder daaruit iets mee te dragen. Nog heden ten dage roept zij in onze ooren: Zulk een leven zou ik u schenken, indien gij mij volbrengen kondt! God had, toen het werkverbond geschonden werd, dat verband geheel kunnen opheffen, en zijne laatste sporen uit het bewustzijn kunnen uitwischen. Nu heeft Hij de gedachtenis daaraan bij ons levendig gehouden, Hij heeft die

belofte hypothetisch herhaald, en daardoor het ideaal van een door wetsonderhouding te verwerven eeuwig leven, zij het dan ook als een verloren ideaal, ons telkens op nieuw voor oogen gesteld. Zoo is de wezenlijke inhoud van het verbonds-begrip in het bewustzijn bewaard gebleven. Wanneer nu de werking des Geestes door middel van wet en evangelie tot ware bekeering drijft, zoo verschijnt in deze bekeering het heimwee naar dit verloren verbonds-ideaal als een wezenlijk bestanddeel. Uit dezen gedachtengang kan ook verklaard worden, dat de oudere theologen niet altijd scherp tusschen het verbond der werken en het Sinaitisch verbond onderscheiden. Bij Sinai kwam niet de naakte wet, maar leefde ten dienste van het verbond der genade, dat daar voortgezet werd, als in beeld het werkverbond weer op. *)

Men zou zich echter vergissen, indien men meende, dat in het pas gezegde het wezen des verbonds school. Die natuurlijke verbintenis, waarin de mensch met God staat, dit beslag hetwelk door het recht des Scheppers op hem gelegd is, blijven altijd gelden, ook op ieder verder stadium, en worden bij iedere handeling, ook van het verbond der genade, voorondersteld. Slechts denke men niet, dat ooit het verbond der genade daarin kan opgaan, dat het eenvoudig dit kan zijn zonder meer. Zijn wezen, datgene, waardoor het eene kracht voor de praktijk des levens is geworden, ligt in iets anders, dat daarbij komt, en dat wij nu in het oog dienen te vatten.

Tot juiste waardeering van dit eigenaardige wijzen wij eerst op den volgenden trek. De verbondstheologie was steeds gewoon van uit het middenpunt des Christelijken levens de waarheid te overzien. Dit wil niet zeggen, dat zij binnen de grenzen eener bekrompen soteriologie ge-

vangen bleef, want daartoe was zij te Gereformeerd; haar doel was wel de eere Gods. Maar, terwijl men anders soms meer objectief het persoonlijk belang, dat men zelf bij de leer der waarheid had, op den achtergrond schoof, spreekt uit den foederalist de eenheid van Christen en theoloog. Het is het bekende verschijnsel van den Heidelbergschen Catechismus, waar steeds het *geloovige ik* sprekend optreedt. Hieruit nu vloeit reeds voort, dat het begrip *verbond* beschouwd werd als slechts in den geloovigen Christen gerealiseerd. Op de vraag, hoe over hen te oordeelen is, die het geloof missen, en nochtans onder de verbondsbediening leven, wordt slechts zelden ingegaan. Niet door er zich *voor* te plaatsen, en dus er buiten staande, maar door er zich *midden in* te plaatsen, ontwikkelt de verbondstheologie haren inhoud. Het verbond is niet eene hypothetische verhouding, geene voorwaardelijke betrekking, maar de frissche, levende gemeenschap, waarin de kracht der genade werkt. Eerst door de oefening des geloofs wordt het tot eene werkelijkheid. Het zijn steeds de geloovigen die als de ware bondelingen Gods optreden. Hun, die bondelingen zijn, worden dan ook als geloovigen de beloften Gods in al haren omvang bezegeld. Het verbond is eene totaliteit, waar geene enkele weldaad buitengesloten worden kan.

In deze beschouwing laat zich klaar de gedachte terugvinden, die wij boven als het leidend beginsel der verbondsleer hebben aangegeven. Indien wij juist zien, is het niets anders dan het open oog en de ruime vrije blik van den Gereformeerde voor het heerlijk bestel der genade Gods, wat in hem het verbondsbewustzijn wekt en levend houdt, wat hem met deze schriftuurlijke voorstelling zoo vertrouwd doet zijn, en hem dezen gedachtengang zoo

natuurlijk maakt. Hoe zou hij anders de glorie zijns Gods kunnen opvangen, en spiegelen, indien hij niet staan kon in den kring des lichts, waar de stralen van alle zijden op hem indringen? En daar te staan zegt niets anders dan een bondeling te zijn, uit het bewustzijn des verbonds te leven, uit de volheid des verbonds te drinken. De Christen weet zich een bondeling Gods, en als zoodanig heeft hij alles, en omspant, van ieder oogenblik uit, geheel den kring der genade, tijd en eeuwigheid beide. Door het geloof is hij deelgenoot des verbonds, en dat geloof heeft bij hem een wijd uitzicht, een veelomvattend karakter, waardoor het zich niet slechts op de rechtvaardiging richt, maar tevens op al de weldaden, die in Christus zijn. Terwijl de Luthersche genegen is het eenzijdig, slechts in zijn verband met de rechtvaardiging te beschouwen, wordt het voor den Gereformeerde *zaligmakend* geloof in al den omvang des woords. Volgens den Luthersche gaat het zoo toe: eerst wordt door den Heiligen Geest het geloof in den zondaar verwekt, waarbij deze voorloopig nog buiten verbintenis met Christus blijft; dan komt op het geloof de rechtvaardiging, en eerst uit deze vloeit de mystieke unie met den Middelaar. En met de rechtvaardiging, die verliesbaar is, gaat alles op en neer, zoodat de geloovige slechts een weinigske van de heerlijkheid der genade te zien krijgt, en als 't ware leeft bij den dag. Voor de verbondsbeschouwing is het omgekeerd. Het eerste is daar, dat men met Christus, den Middelaar des verbonds, vereenigd wordt, door mystieke unie, welke eenheid in het geloof hare bewuste erkenning vindt. Door deze eenheid met Christus is dan tevens alles gegeven, wat in Christus ligt. Het geloof omvat ook dat alles, het grijpt niet slechts de oogenblikkelijke rechtvaardiging

aan, maar sluit Christus als Profeet, Priester en Koning, als zijn rijken, vollen Messias in het hart. De diepste grond voor dit verschil in opvatting is geene andere, dan dat het opnemen der volle heerlijkheid van Gods genadewerk in het bewustzijn des geloofs den Gereformeerde als het voornaamste geldt. Daarom mag dat geloof niet binnen den beperkten kring van één stuk der waarheid gebannen zijn, en met starren blik bestendig daarop turen; het moet, vrij en wijd, geheel het verlossingsplan in zijn gezichtsveld hebben. De Luthersche leeft als een kind, dat in den lach der vadergunst het oogenblik geniet; de Gereformeerde als een man, in wiens bewusten geest de eeuwige glorie Gods haar schijnsel werpt.¹⁹⁾

Indien dit metterdaad een wezenlijke trek van de verbondsbeschouwing is, zoo volgt dat zij zich niet buiten de verkiezingsgedachte om kan bewegen. De oorsprong der genade Gods, waarvan hem het verbond de volle stroomen toevoert, ligt voor den Gereformeerde altijd in de verkiezing. Is dus het verbondsbewustzijn de juiste uitdrukking voor het bewustzijn des geloofs in zijn Gereformeerden vorm, zoo moet er niet slechts plaats in zijn voor de idee der verkiezing, maar het moet daarvan doortrokken wezen. Anders zou er het diepste en schoonste, de edelste geur aan ontbreken. Wij vinden dan ook dat door het Christelijk leven, zooals de verbondsleer het in ware frischheid ons schildert, wel terdege het aderwerk der verkiezende genade heenloopt. Hoogstens zou men kunnen zeggen, dat zij, uit hoofde van hare practische behandeling der verkiezing, de donkere keerzij van dit dogma, de verwerping, minder scherp doet uitkomen. Maar betwijfeld of geloochend heeft zij ook deze niet. Wat daarentegen de andere zijde betreft, zoo zal men moeten zeg-

gen, dat het verbondsbewustzijn en het verkiezingsbewustzijn niet uiteen vallen, maar dat het eerste de basis is, waarop het laatste rust. Een afdoend bewijs daarvoor is het volgende. Het staat historisch vast, dat het verbondsbegrip, in het bewustzijn der geloovigen heeft geleefd om de onverliesbaarheid van den genadestaat uit te drukken. Het heeft als formule voor de leer van de volharding der heiligen dienst gedaan, eene leer, die toch zonder twijfel wortelt in de uitverkiezing. De gedachtengang was daarbij deze. Het verbond der werken was voor zijne vastheid afhankelijk van God en mensch beide. Het was daarom een tijdelijk, onzeker verbond. Het verbond der genade heeft zijne vastheid in God alleen, die voor beide partijen instaat, en door den Heiligen Geest het willen en werken in den mensch zelf volbrengt. Het heeft de vastheid niet aan het einde als een eens te bereiken ideaal, maar in het begin, in het werk des Middelaars, dat op zijne beurt reeds vastligt in Diens eeuwigen borgtocht. Vandaar dat het een onveranderlijk verbond is, hetwelk zich tot in de eeuwigheid uitstrekt, een ondertrouw, een zoutverbond, waarin de geloovige van zijne toekomst zeker is. Nu zou men kunnen zeggen: dat is van de zijde Gods alleen bedoeld, en moet zóó verstaan worden, dat Hij zijne voorwaardelijke belofte houdt en houden zal tot in eeuwigheid. Maar dit kan niet, eenvoudig om deze reden, dat er aldus geen grond voor de volharding der heiligen in zou gelegen hebben, en omdat zulk eene vastheid nimmer aan het genadeverbond, in onderscheiding van het werkverbond, kan worden toegeschreven. Men moet ook niet vergeten, dat het reageeren der Calvinistische reformatie tegen de Luthersche leer dit gebruik van de verbondsidee begunstigen moest. Ligt het heil uit-

wendig in de genademiddelen gelocaliseerd voor mij, zoo zullen ook het voortbestaan en de ontwikkeling der genade in mij afluigen van het gebruik der uitwendige middelen. De Luthersche kent daarom geene volharding der heiligen, maar bevredigt zich met de bestendige aanwezigheid der genademiddelen. Hij gelooft in eene volharding der genademiddelen, zooals men zeer treffend heeft opgemerkt. Maar wanneer nu omgekeerd achter de *media gratiae* het verbondsbegrip geplaatst wordt, en wanneer dit beteekent, dat de genade in de hand Gods en niet in iets creatuurlijks ligt, zoo moet deze ook terstond een onweerstaanbaar en onverliesbaar karakter aannemen.

Bij volwassenen—want over hen spreken wij voorloepig nog alleen—vooronderstelt het verbond de aanvaarding en persoonlijke toeëigening van zijnen inhoud door het geloof, op grond van verkiezende genade Gods, en de verbondsbediening gaat van deze presumpcie uit. Dit is het nieuwe en derde, dat bij de aanbieding des verbonds en de verplichting om op het verbond in te gaan bijkomt, en waarin zijne voltrekking gelegen is. Misschien is het niet overbodig door eenige citaten uit de geschriften van bekende godgeleerden het hier ontwikkelde in hun eigen woorden weer te geven. Vooreerst dan wat de realisering des verbonds door het zalmakend geloof betreft. Bullinger zegt (*Decades* III, 6): „In Genesis wordt ons uitdrukkelijk geleerd, wie de verbondmakende partijen zijn, n.l. de levende, eeuwige, almachtige God en Abraham met al zijn zaad, d. i. met alle geloovigen. . . . Want zoo verklaart de Apostel het zaad van Abraham, bijzonder in zijn' brief aan de Galaten, waar hij zegt: „Indien gij van Christus zijt, zoo zijt gij Abrahams zaad en naar de belofte erfgenamen.” Olevianus beredeneert

zeer uitvoerig, dat de bezegeling des verbonds niet algemeen is, maar steeds van de vooronderstelling der aanwezigheid des geloofs uitgaat. „Derhalve heeft men in de prediking des Woords eene aanbieding van de belofte der genade en een bevel om dezelve te omhelzen; beide worden zoo tot de uitverkoornen als tot de verworpenen gericht, maar in de uitverkoornen alleen werkt God datgene, wat Hij beveelt. Opdat nu uit die geheele schaar eene kerk zoude te voorschijn komen, welke God met Zich vereenigt in Christus, zoo begint God in die plechtige onderhandeling als in een huwelijksverdrag, niet van de verzegeling der genade in het algemeen aangeboden, (want velen verwerpen die openlijk, en daarom kan ze aan hen niet verzegeld worden; ten anderen wil ook de Heere Zich aan de geveinsden, die zich heimelijk verharden, niet verbinden, hetwelk geschieden zoude, indien Hij zelf eerst verzegelde); maar van datgene, dat in de wijze van aanbieding der genade het laatst is geweest, maakt Hij in de oprichting door de zichtbare teekenen een begin, namelijk, opdat wij aan het goddelijk bevel, waardoor Hij noodigt tot het ontvangen van de aangebodene genade, ons met onzen zaden onderwerpen, of onze harten niet verharden; dan volgt er de verzegeling der eerst in het evangelie aangebodene genade op, en de bijzondere verbintenis Gods.” (*Substantia Fœderis*, II, 54.) Geheel dezelfde positie neemt Petrus Martyr in. Wij lezen bij hem (*Loci Communes*, II, 16, 10). „Het geloof dient altijd aan het gebruik der sacramenten vooraf te gaan, indien wij deze recht willen gebruiken en de orde niet omkeeren. Gelijk men namelijk zonder geloof op onwaardige wijze eet en drinkt, zoo wordt zonder geloof ook de doop op onwaardige wijze ontvangen. Ik wil dit echter

verstaan hebben van de volwassenen, want hoe de zaak bij de kleine kinderen ligt, zullen wij elders zeggen." Musculus onderscheidt het algemeene verbond, dat God heeft met geheel de aarde en al hare inwoners, zoowel dieren als menschen, van „het bizondere en eeuwigdurend verbond, dat Hij Zich verwaardigd heeft te sluiten met de uitverkoornen en geloovigen Dit verbond heet bijzonder, omdat het niet op allen betrekking heeft, maar alleen op de uitverkoornen en geloovigen, n.l. op Abraham als den vader der geloovigen en zijn zaad." (*Loci Communes*, pag. 142.) Polanus leert (*Syntagma*, VI, 33): „Het verbond, dat aan alle geloovigen gemeen is, wordt in den doop met een iegelijk der geloovigen in het bijzonder aangegaan." Preston (*The New Covenant*, pag. 390): „De volgende vraag is, hoe iemand weten kan, of hij in het verbond is, of niet? Indien gij gelooft, is het zeker dat gij in het verbond zijt. En (pag. 392) er is nog een andere weg om het te weten. Het luidt: In uw Zaad zullen al de geslachten der aarde gezegend worden. Indien dan iemand in dit Zaad ingeplant is, zoo zal hij gezegend worden." Slechts Blake maakt in dezen eene uitzondering. Hij vindt het wezen des verbonds in historisch geloof, verklaart dat dit recht geeft op den doop, bij een' volwassene, en dat er slechts de belofte van zaligmakend te *zullen* gelooven behoeft bij te komen, zonder dat de aanwezigheid van het laatste voorondersteld wordt. (*Vindiciae Fœderis*, pag. 289.)

Even gemakkelijk is het aan te toonen dat de godgeleerden verkiezing en verbond niet dualistisch naast elkaar hebben laten staan, maar in organisch verband gebracht. Het is bekend hoe bij velen de verkiezing als verbondsgrens zelfs in hunne definitie van het verbond voorkomt.

Dit is het geval bij Witsius, Braun, Lampe, Maestricht, A. Marck, Brakel, Francken e. a. Maar niet alleen bij de lateren, even goed bij de allervroegsten vindt men deze omschrijving. Het eene werk van Olevianus draagt den titel „Van de substantie des genadeverbonds tusschen God en de *uitverkoornen*.” Szegedin spreekt van een „bizon- der en eeuwigdurend verbond, dat God zich verwaardigd heeft te sluiten met de geloovigen en uitverkoornen.” (Citaat bij Heppe *Gesch. d. Piet. u. d. Myst.*, pag. 208.) In dezelfde bewoordingen drukt zich Musculus uit, gelijk men boven zien kan. Polanus niet anders: „Beide ver- bonden (oud en nieuw verbond) heeft God alleen met de uitverkoornen gesloten.” (*Syntagma*, VI, 33.) Nog in 1603 schrijft de Bremer Hoogleraar Martinius, die later te Dordrecht eene vrijere richting voorstond, van „het verbond der genade met zekere partikulier-uitverkoornen, *tot wier getal ik behoer*.” Het behoeft nauwelijks herin- nerd te worden, hoe met dit alles geenszins bedoeld is, dat de verbondsbediening van de verkiezing uitgaat, noch ook dat alle niet-uitverkoornen buiten iedere relatie tot deze verbondsbediening staan. Het is veelmeer zoo bedoeld, dat uit 't gesterkt verbondsbewustzijn de zekerheid aangaande de verkiezing zich ontwikkelen moet; dat door geheel de ver- bondsbediening heen, ook de volstrekte, alomvattende be- loften Gods, zooals zij uit de verkiezing voortvloeien, moe- ten worden in het oog gehouden, bij woord en sacrament beide; dat eindelijk het wezen des verbonds, deszelfs volle realisering slechts bij de ware kinderen Gods wordt aan- getroffen, en dus niet wijder is dan de uitverkiezing. Vooral op het tweede punt dient gelet te worden. Be- halve dat er overal, waar Gods verbond bediend wordt, eene verzegeling is van dezen inhoud: In de vooronder-

stelling der aanwezigheid van geloof, wordt u het recht op alle verbondsgoederen verzekerd—behalve dat, zeggen wij, is er steeds eene plechtige betuiging en verzegeling, dat God in alle uitverkoornen den geheelen omvang des verbonds wil verwerkelijken. Die twee zijden zijn zeer helder uiteengehouden in de definitie die de *Westminster Confessie* van het genadeverbond geeft (Ch. VII, 3): „Het verbond der genade, waarin Hij vrij aan zondaren het leven en de zaligheid aanbiedt door Jezus Christus, van hen eischende geloof in Hem, opdat zij mogen zalig worden, en belovende aan allen, die ten leven verordineerd zijn, zijnen Heiligen Geest te zullen geven, om hen gewillig te maken en in staat te stellen tot het geloof.”

Hebben wij dus gezien, hoe de leer van het genadeverbond volle recht laat wedervaren aan den eisch der verheerlijking Gods in het bewustzijn der geloovigen, zoo mag vervolgens op den invloed dezer zelfde leer op het actieve leven worden gewezen. Het geloof, onder het aspect des verbonds beschouwd, is niet slechts wijder van uitzicht en meer omvattend, het is ook krachtiger en gezonder dan elders, want het draagt in zich den wortel der goede werken. Er is in den staat der genade een *verbondsplicht*. Het nieuwe leven, door Christus verworven, moet in actie en tot ontwikkeling worden gebracht, door den prikkel der dankbaarheid op het vernieuwde zedelijk bewustzijn te laten werken. Wij zien hier het tegenovergestelde gebeuren van wat men uit de sterke accentueering der praedestinatatie zou kunnen verwachten. Geen lijdelijkheid wordt gepredikt, maar veelmeer eene strenge tucht verlangd, die soms zoover gaat, dat zij den Luthersche voor terugkeer der Roomsche werkheiligheid doet vreezen. Doch die vrees is ongegrond. Het is Christus, de Midde-

laar, werkende in zijne leden, die deze offers der dankbaarheid brengt. Onmogelijk is het, zooals onze Catechismus zegt, dat iemand, Christus ingeplant, niet zou voortbrengen vruchten der dankbaarheid. Christus moet heerlijk heerschen in zijn volk, want dat is het loon voor zijnen arbeid. Hij kan niet stil en werkeloos in ons zijn. Zijn koninkrijk komt ten volle eerst, wanneer wij zoo door zijn woord en Geest geregeerd worden, dat wij Hem geheel onderworpen zijn. En, wijl Christus als Koning gezalfd is, niet slechts over zijne gemeente, maar aan haar tot een Hoofd over alle dingen gegeven, zoo ligt in deze activiteit der geloovigen, waardoor zich zijn heerschen verwerkelijkt, tevens de drang om op alle levenskringen in te werken. Het Christendom is bij den Gereformeerde, juist uit kracht van zijn verbondskarakter, een rusteloos-herscheppend beginsel, dat zich nimmer uit de waereld terugtrekt, maar veelmeer haar voor Christus zoekt te veroveren. Uit dit bewustzijn des verbonds komt ook alleen de ware zendingsijver, want in de zending streeft het lichaam van Christus zijne eigen volmaking tegemoet, die het niet bereiken kan, zoolang niet al zijne leden zijn toegebracht. Overal, waar deze gedachte ontbreekt, wordt de zendingsijver uitsluitend door gemoedelijke motieven gevoed, die uit den aard der zaak minder aanhoudend en krachtig zijn.

Nog op één belangrijk punt willen wij ten slotte het nauw verband tusschen het Gereformeerde beginsel en de verbondsl eer trachten bloot te leggen. Het betreft de historische voortzetting der kerk. De Reformatie was daarin eenparig, dat zij het wezen der kerk in het onzichtbare, in de verbintenis aan Christus zocht, en niet, gelijk Rome, in eenig uitwendig-zichtbaren band. Maar dit

onzichtbare is tevens het individueele, het onoverdraagbare. Zoo ontstaat er gevaar dat de continuïteit verloren ga. Om dit gevaar te keeren heeft zich Luther een eindweegs naar Rome terugbewogen. Hij heeft de bovennatuurlijke, onzichtbare genade, die de kerk voortzet, in zekeren zin weer binnen iets uitwendigs gebannen. De genadekracht zetelt in het woord en in de sacramenten. Waar dus de kerk is met hare bediening des woords en der sacramenten, daar zet zij zich ook vanzelf voort. God heeft als 't ware deze de kerk onderhoudende genade uit de hand gegeven, en ze in de genademiddelen gelegd. Met deze voorstelling kan zich de Gereformeerde niet bevredigen. Wel gelooft hij aan de continuïteit der kerk, maar hij *gelooft* er aan, en heeft daarom geene behoefte haar zich te verzekeren door heilsmiddelen, waarin de genade is ingestort. Hem ligt zij vast in de trouwe beloften Gods. Achter woord en sacrament plaatst hij daarom het verbond, als sterkste uitdrukking er voor, hoe, gelijk alle genade, zoo ook het onafgebrokene der genadewerking in de geslachten berust op het soevereine welbehagen Gods. Niet wijl wij doopen en door den doop de wedergeboorte bewerken, blijft de kerk in stand, maar omdat God zijn verbond bevestigt in de geslachten, daarom blijft de kerk en daarom doopen wij. En wijl het Gods verbond is en niet eens menschen, zoo betaamt het den Christen in stille dankbaarheid en geloovige omhelzing ook deze goedheid Gods te erkennen, en aan de verzegeling, die daarvan geschiedt, zijn hart te sterken. Ook hier toch eischt het verbondsbegrip, dat het geloof op deze voorkomende verklaring Gods vrij en werkzaam reageeren zal. Van het verbond, zooals het de geslachten samenbindt, geldt hetzelfde als van het verbond, gelijk het

den enkele aan God bindt; de belofte heeft tot hare keerzij het waardeerend geloof. Dat geloof moet ook in de kerk leven ten opzichte van hare voortzetting in de navolgende geslachten. Zij moet niet zijn als de wildernis, die het niet gevoelt, wanneer het goede komt, maar als een bewaterde hof, welks bloemen het aangezicht der zonne zoeken, en hare bladeren ontsluiten om de dropfels van Gods genaderegen op te vangen. Men ziet hoe krachtig zich hier het verbondsbegrip kan doen gelden, en hoe heerlijk het zich boven alle afgodische vereering der sacramenten verheft.

Ook daarop mag gelet worden dat de verbondsidee heeft teruggehouden van eene al te groote verenging des sacramentbegrips. De sacramenten, als bondzegelen beschouwd, verkrijgen eene even universeele en omvattende hettekenis als het verbond zelf. Zij houden op teekenen eener bijzondere genade te zijn, en worden, wat zij wezen moeten, bijzondere teekenen eener alles omvattende genade. Zij verzegelen ons Christus, den rijken, vollen Christus, met alles wat wij in Hem hebben. Tot geen enkel stadium van den heilsweg mag men de verzegelende kracht beperken. Niet de wedergeboorte, niet de rechtvaardiging, niet de gemeenschap der heiligen, ieder op zichzelf, maar die alle, zooals zij gesamenlijk het verbondsgoed uitmaken, zijn het voorwerp der verzegeling. Indien het verbondsbewustzijn als een spiegelvlak de heerlijkheid Gods weerkaatst, dan schieten in het sacrament, als in een brandpunt, al die verspreide stralen tot ééne glorie samen.

Uit het gezegde blijkt hoe bij de kinderen des verbonds, niet minder dan bij de volwassenen, naast de twee elementen van aanbidding des verbonds en verbondsver-

plichting, nog een derde element aanwezig is. Dit derde element bestaat in de verwachting dat de verbondskinderen in de gemeenschap des verbonds metterdaad zullen inleven. En deze verwachting steunt op de belofte Gods aan de geloovigen geschied, dat Hij hun God en *de God huns zaads* wil zijn, dat Hij ook in hun zaad zijn verbond wil doorvoeren en tot eene levende werkelijkheid maken. Niet slechts enkele beloften, onder zekere restricties, zijn aan „ons en ons zaad” geschied, maar ook de beloften des verbonds, zooals zij geheel het leven omvatten en iedere gave der genade insluiten. Het moet, dunkt ons, iedereen treffen, hoe sterk juist hier het alomvattende karakter des verbonds door de Gereformeerde kerken is toegepast. Zij nemen het overal als totaliteit, als uit één stuk, en aarzelen niet het in hunne liturgische geschriften, in al zijne volheid te ontplooien. Als een *gevend* verbond wordt het in geheel zijn’ omvang met den enkele reeds als kind in aanraking gebracht. En wanneer nu later dat kind door dadelijk geloof in het bewustzijn des verbonds inleeft, zoo resumeert dit geloof al wat in het verbond besloten lag, en voor zijn’ blik doet zich de wijde, rijke wereld van Gods genadewerken op, een vergezicht naar achteren en naar voren. Het is juist deze heerlijke beschouwing die van de idee des genadeverbonds als eene „moeder-idee” heeft doen spreken. Het verbond is eene moeder, dewijl het uit kracht der goddelijke genade en der beloftenis zonen en dochteren baart, op geestelijke wijze baart; eene moeder, dewijl zijne kinderen uit hetzelfde alles hebben ontvangen, dewijl het hen geboren en getogen heeft, hen draagt en voedt en zegent. Wel heeft de Gereformeerde theologie beseft dat de kerk twee zijden heeft, en, dat zij, behalve vergadering der geloovigen en

openbaring van het lichaam van Christus, ook het middel moet zijn, waardoor nieuwe geloovigen worden toegebracht. Maar zij heeft deze twee zijden niet uiteengerukt, veelmeer ze in organisch verband met elkaar gehouden. Juist dewijl aan de vergadering der geloovigen de beloften Gods geschonken zijn, en dat in al haar' omvang, en dat ook voor haar zaad, juist daardoor is deze vergadering tevens eene moeder, die zonen en dochteren in haren schoot ontvangt, van den Heere blij en rijk gemaakt wordt in hare kinderen. De moedernaam teekent door zijn onderscheid van andere termen als „heilsinrichting” en dergelijke deze echt-Gereformeerde beschouwing.

Zoover wij kunnen nagaan stemmen de woordvoerders der Gereformeerde theologie op dit punt geheel overeen. Zij erkennen allen, dat de kerk zulke beloften voor haar zaad van God ontvangen heeft. Niet minder erkennen zij, dat de aanmerking dezer beloften de kern van de vrucht der vertroosting uitmaakt, die haar de verbondsbeschouwing biedt. En zij staan er op dat de herinnering daaraan als eene drangrede moet worden gebruikt, waardoor men het zaad der kerk tot geloovige omhelzing des verbonds opwekt. Van beide zijden, van die der ouders en der kinderen, moet er kracht van deze overtuiging uitgaan. En kracht is er van uitgegaan in de dagen van ouds, in den bloeitijd der kerken, eene heerlijke vertroosting, die in de leer van de zaligheid der vroeg stervende kinderen des verbonds hare schoonste vrucht heeft gezet.

Eerst in de verdere doorvoering dezer beginselen gingen de theologen min of meer uiteen. Men kon niet anders dan eischen, dat bij ieder bondeling, die tot jaren

van onderscheid komt, eene bewuste toeëigening, een inleven in de verhouding des verbonds door geloof en bekeering zich openbaren zou. Geheel de strekking der verbondsl eer, zooals wij die boven poogden in het licht te stellen, dreef tot dien eisch. Met de gedachte, alsof een niet-verwerpen des verbonds genoeg zou zijn, waar alle uiting des levens ontbrak, kon men zich moeielijk bevredigen. Hier nu kwam men in botsing met de ervaring, behalve dat men ook uit de Schrift wist, hoe niet allen tot het zaad der belofte behooren. Bij eene vergelijking der uitspraken van de theologen op dit punt blijkt, hoe de ouderen in het algemeen onbeschroomder zijn te werk gegaan, in de individualiseering en algemeene toepassing van de beloften dan de lateren. Beza spreekt zich als volgt uit: „Het heeft eene bizondere gelegenheid met de kinderen, die van geloovige ouders geboren zijn. Want, hoewel zij die hoedanigheid des geloofs in zich niet hebben, die in den volwassen geloovige is, nochtans kan het niet zijn of zij, die God van 's moeders lijf af geheiligd en van de kinderen der ongeloovigen afgescheiden heeft, hebben het zaad en de spruite des geloofs. Want de belofte, door de ouders in het geloof aangenomen, omvat ook hunne kinderen tot in duizend geslachten. Zoo iemand tegenwerpt, dat zij niet allen zijn verkoren, en dienvolgens niet allen geheiligd, die uit geloovige ouders geboren worden, naardien God ook niet alle kinderen van Abraham en Izaäk verkoren heeft, ons ontbreekt niet te antwoorden. Want, hoewel wij niet loochenen, dat het alzoo is, nochtans zeggen wij, dat men dit verborgen oordeel Gode moet laten bevolen blijven, en *in 't gemeen houden wij ze, uit kracht van het formulier der belofte, alle voor geheiligd*, die uit geloovige ouders,

of welker één van beiden geloovig is, geboren zijn, tenzij dat er iets in den weg zij, waaruit men het tegenovergestelde zou kunnen besluiten. (*Confessio Christianae Fidei*, IV, 48.) In hoofdzaak stemt Martyr met hem overeen, bij wien wij lezen: „Niet dat wij dit (het genieten der weldaden des verbonds) aan de geboorte des vleesches, als de voornaamste en waarachtige oorzaak, toeschrijven, want onze, gelijk onzer kinderen zaligheid, is uit de louter verkiezing en barmhartigheid Gods, die dikwijls met de natuurlijke geboorte samengaat. Niet dat het noodzakelijk alzoo geschiedt, want de belofte is niet algemeen van het geheele zaad, maar alleen van dat zaad in hetwelk de verkiezing samenkomt. Maar, omdat wij de verborgen voorzienigheid en verkiezing Gods niet curieuslijk moeten onderzoeken, zoo houden wij de kinderen der heiligen voor heilig, zoolang zij zich in het opwassen niet bewijzen van Christus vervreemd te zijn. Wij sluiten ze niet uit van de gemeente, maar nemen ze aan als deelen derzelve, hopende, dat, gelijk als zij van het zaad der heiligen zijn, zij alzoo ook der goddelijke verkiezing deelachtig zijn, en de genade en den Geest van Christus hebben. En daarop doopen wij dezelve. Men heeft ook geen gehoor te geven aan degenen, die hierover zwarigheid maken, en zeggen: Of de dienaar bedrogen wordt? Of het kind in der waarheid geen kind der belofte, der goddelijke verkiezing en barmhartigheid ware? Want dergelijke spotreden kan men inbrengen over de volwassenden. Want zij weten ook van hen niet, of zij bedriegelijk komen of niet, of zij waarlijk gelooven, of zij kinderen der verkiezing of des verderfs zijn, enz.” (*Loci Communes*, IV, 8, 7.) En Polanus: De kinderen der geloovigen moeten gedoopt worden, „omdat zij door Chris-

tus' bloed gekocht zijn, van hunne zonden gewasschen, en daarom door de werking des Heiligen Geestes de betee-kende zaak bezitten. Omdat hun de Heilige Geest beloofd wordt, ja zij den Heiligen Geest bezitten." (*Syn-tagma*, VI, 55.)

Anderen, zooals reeds werd opgemerkt, vooral van de lateren, drukten zich minder onbeschoemd uit, en wilden zich liefst met het algemeen oordeel tevreë stellen, dat er een zaad voor den Heere onder het zaad der geloovigen is, aangaande hetwelk de verbondsbeloften onbepaald gel-den. Heidegger kan als een voorbeeld dienen. „Niet aan een iegelijk der kinderen van geloovige ouders in het bijzonder, maar alleen aan de uitverkorenen verzegelt de doop de wedergeboorte en den geheelen omvang der gees-telijke genade. Ofschoon het goed en recht is aangaande elk van hen in 't bijzonder naar het oordeel der liefde het beste te hopen, toch is dit niet geoorloofd van allen te samen." (Bij Heppe *Dogm. d. Evangelisch Ref. Kirche*, pag. 453.)

Een ander verschilpunt betrof den tijd waarin door-gaans de beloften des verbonds door wedergeboorte in de kinderen des verbonds verwerkelijkt worden. Hier kan men drieërlei lijn ontdekken. De ééne loopt over Ursi-nus, Polanus, Junius, Wakeus, Cloppenburg, Voetius en Witsius. Alle dezen nemen niet slechts van de kinderen des verbonds, die vóór hun verstandsgebruik sterven, aan, dat zij van hunne vroegste kindsheid af den Heiligen Geest bezitten, dus wedergeboren en met Christus veree-nigd zijn, maar spreken deze stelling ook geheel algemeen van het zaad der belofte uit, zonder onderscheid te maken. Zij gebruiken haar als een argument in hunne polemiëk tegen de Anabaptisten, tot verdediging van den kinder-doop. Ursinus laat zich aldus hooren: „Dit is gewis en

zeker, dat God zijne sacramenten en bondzegelen alleen voor dezulken heeft ingesteld, die de kerk reeds voor bondgenooten erkennen en houden moet, en dat Hij niet door de sacramenten eerst Christenen maken wil, maar hen, die reeds Christenen zijn, meer en meer tot Christenen maken wil, en het begonnen werk in hen bevestigen. En derhalve, zoo iemand de kinderen der Christenen voor heidenen en niet-Christenen houdt, en al die kinderen verdoemt, die niet tot den doop kunnen komen, zoo mag hij toezien op wat grond hij dit doet, terwijl toch Paulus ze (I Cor. VII) heilig heet, en God aan alle geloovigen, in den persoon van Abraham, toezegt, dat Hij hun God en de God huns zaads zijn wil. Vervolgens mag hij toezien, hoe hij ze met een goed geweten tot den doop toelaten zal, want wetens een' heiden en ongeloovige te doopen, is een openbaar misbruik en eene ontheiliging van den doop. Ook is den Wederdoopers, die zich op het niet-gelooven der kinderen tegen den kinderdoop beroepen, steeds geantwoord, gelijk hun ook nu nog geantwoord wordt, dat de Heilige Geest naar de mate van hun' leeftijd de wedergeboorte en de neiging tot gelooven en gehoorzaamheid jegens God in hen werkt, altijd met dien verstande dat wij hierbij de vrije erbarming en hemelsche verkiezing ongebonden en ondoorvorscht laten." (Citaat uit Südhoff's *Olevianus und Ursinus*, pag. 633-634.) En in den *Catechismus Major* luidt op de vraag: „Maar worden de kinderen wel terecht gedoopt, daar zij het geloof niet bezitten?" het antwoord: „Ja zij; het geloof en de belijdenis des geloofs worden vereischt in de volwassenen, dewijl deze anders niet in het verbond Gods begrepen kunnen worden. Den kinderen is het daarentegen genoeg, dat zij naar de mate van hun' leeftijd door den Geest van Christus geheiligd worden."

(Vraag 291.) Voor Polanus vergelijkte men het boven reeds van hem geciteerde. Junius argumenteert tegen de Anabaptisten aldus: „Wij noemen het derhalve onwaar, indien men beweert dat de kinderen volstrekt onvatbaar zijn voor het geloof, dewijl zij het geloof in het beginsel der hebbelijkheid bezitten, zij hebben den Geest des geloofs. De wedergeboorte wordt tweezins beschouwd, zooals zij in het fundament is, in Christus, naar de hebbelijkheid, en zooals zij dadelijk in ons is. De eerste wedergeboorte (die men de overplanting van den eersten in den tweeden Adam noemen kan) is de wortel, waaruit de tweede als de vrucht voortkomt. Door de eerste worden de uitverkorene kinderen wedergeboren, wanneer zij Christus worden ingelijfd, en de bezegeling daarvan geschiedt hun bij den doop.” (*Theses Theologicae*, LI, 7.) Walæus zegt, in zijne disputatie over den doop: „Wij verwerpen het gevoelen der Lutherschen, die de wederbarende kracht des Heiligen Geestes zóó aan het uitwendige water des doops binden, dat zij óf in het water zelf zal tegenwoordig zijn, óf althans alleen bij de doopsbediening het beginsel der wedergeboorte zal werken. Dit toch strijdt met alle plaatsen der Schrift, in welke geloof en bekeering, en dienvolgens ook het beginsel en zaad der wedergeboorte vooraf in den doopeling geeischt worden. Wij binden derhalve de kracht des doops niet aan het oogenblik, waarin het lichaam met het uitwendige water besprengd wordt; maar in den doopeling eischen wij met de Schrift, als voorafgaande, geloof en bekeering, althans volgens het oordeel der liefde: en dat zoowel in de kinderen der bondgenooten, als bij de volwassenen; want ook in de kinderen beweerden wij dat men uit kracht van de goddelijke zegening en van het evangelisch verbond de aanwezigheid van het zaad en den Geest

des geloofs en der bekeering moet vaststellen." (*Synopsis Pur. Theol. Disp.*, XLIV, 27, 29.) Ook Cloppenburg zoekt in deze positie zijne sterkte tegen den Anabaptist. „Wij stellen daartegenover dat de kinderen der geloovigen door de verborgen onmiddellijke werking des Heiligen Geestes Christus ingelijfd worden, totdat, hetzij in dit leven, hetzij in het moment des doods, de kinderlijke leeftijd tot de volmaking komt, opdat zij, hetzij in het vleesch, hetzij van het vleesch ontbonden, door geloof of aanschouwing mogen bekennen, wat God hun en ons te samen uit genade heeft verleend." (*Exerc. Theol.*, Tom. I, pag. 1097.) Voetius spreekt met instemming van de onderscheiding door Burges gemaakt tusschen de wedergeboorte in beginsel, en de dadelijke wedergeboorte, schrijft de eerste aan de uitverkoren kinderen der bondgenooten toe, en keurt slechts af, dat Burges deze op den doop als eene uitwerking wil laten volgen. „Dit", gaat hij voort, „wordt uit de door hem geciteerde Gereformeerde theologen niet bewezen. Het is bekend, dat volgens hun gevoelen de uitwerking van den doop niet ligt in het veroorzaken der wedergeboorte, maar in de verzegeling der wedergeboorte die reeds is teweeggebracht." En een weinig vroeger: „Het zevende gevoelen is het gevoelen der Gereformeerde leeraars in het algemeen, waardoor de wedergeboorte toegekend wordt aan een iegelijk der kinderen des verbonds in 't bijzonder, die n.l. uitverkoren zijn; 't zij ze in hunne kindsheid gedoopt worden, of niet; 't zij ze in hunne kindsheid sterven, of bij het opwassen in het geloof gekweekt worden, enz." (*Sel. Disp.*, Tom. II, pag. 410-412.) Eindelijk Witsius sluit zich bij dit gevoelen aan (dat, naar zijn oordeel, ook in het doopsformulier der Nederlandsche kerken is aangenomen) met de woorden: „Ik beken dat ik tot dusver mij

bij dit gevoelen neerleg. (*Miscell. Sacra.*, II, pag. 634.)

Naast deze lijn loopt echter ook eene andere. Sommigen aarzelden eenige bepaling aangaande den tijd der wedergeboorte in de kinderen der belofte te maken. In dier voege schijnen zich Zanchius, Amesius en Fr. Spanheim (de vader) te hebben uitgesproken. Zanchius denkt echter niet zoozeer aan eene wedergeboorte die lang op den doop volgt, als wel aan eene zulke die bij den doop geschonken wordt. „Van de kinderen, zoowel als van de volwassenen,” zegt hij, „worden sommigen vóór den doop begiftigd met den Geest des geloofs, waardoor zij Christus worden ingelijfd, de vergeving der zonden ontvangen, en wedergeboren worden; anderen niet aldus, maar in den doop worden hun deze gaven geschonken.” (*Digress. de Baptismo*, III, 31. *In Com. ad Eph.*, V.) Amesius: „Wij ontkennen echter niet, dat God aan sommigen, terwijl zij gedoopt worden, de hebbelijkheid of het beginsel der genade instort; maar God kan, beide vóór den doop en na den doop, dezelfde genade mededeelen.” (*Bellarm. Enerv.*, III, 14, 3.) En Spanheim: „De doop dient de wedergeboorte, zulk eene die voorafgaat, in de volwassenen, zulk eene die volgt in de kinderen; hij doet zijne kracht soms voor het tegenwoordige, soms in de toekomst, al naardat het God belieft.” (*Dub. Evang.*, III, 27, 6.)

Een derde groep eindelijk ging van de overweging uit, dat de prediking des woords het gewone middel is, onder welks begeleiding de wedergeboorte tot stand komt. Zij oordeelden daarom, dat God niet zonder noodzaak van dezen regel afwijkt, en dat in de kinderen, die bestemd zijn, om tot verstandsgebruik te geraken, de wedergeboorte toeft tot tijd en wijl zij op bewuste wijze in het bezit der verzegelde goederen des verbonds kunnen wor-

den gesteld. Beza, die zich in dezen niet altijd gelijk gebleven is, spreekt aldus: „Wat de kinderen betreft in de kerk geboren, en die door God uitverkoren zijn en die zullen sterven, vóór zij tot verstandsgebruik komen, zoo kan ik gemakkelijk aannemen, steunende op de belofte Gods, dat zij bij de geboorte Christus ingelijfd worden. Wat kunnen wij echter, zonder openbare vermetelheid, aangaande de overigen anders vaststellen, dan dat zij pas wedergeboren worden, wanneer zij uit het gehoor het ware geloof ontvangen?” (*Ad Acta Coll. Mompeley.*, pag. 106.) Een ander vertegenwoordiger dezer richting was Ussher, dien wij als volgt hooren vragen: „Wat moet men denken aangaande de uitwerking des doops in die uitverkorene kinderen, die God wil laten opwassen tot jaren van onderscheid?” En het antwoord luidt: „Wij hebben geen grond om denzulken ordinairlijk een buitengewoon werk Gods te beloven, wien God bedoelt de gewone middelen te schenken. Want ofschoon God somtijds van de baarmoeder heiligen kan, zooals bij Jeremia en Johannes den Dooper, somtijds ook in den doop, toch is het moeielijk te bevestigen, gelijk sommigen doen, dat ieder uitverkoren kind ordinairlijk vóór of bij den doop het beginsel der wedergeboorte en het zaad des geloofs en der genade ontvangt. Indien toch zulk eene hebbelijkheid der genade alsdan werd ingestort, dan kon zij niet zoo ten eenenmale verloren of verborgen worden, dat zij zich in het geheel niet vertoonen zou.” (*Body of Divinity*, pag. 417.)

Maar afgedacht van de twee pas besproken punten, waren al deze groepen daarin eenstemmig, dat zij den kinderdoop in verband brachten met de belofte Gods aan zijne kerk gegeven, dat Hij uit haar zaad zich een zaad verwekken wil.

AANTEKENINGEN.

AANTEEKENINGEN.

¹⁾ DE Luthersche theologen, die het verbondsbegrip eene plaats gunden in hun stelsel, worden opgegeven door Diestel, *Jahrb. f. Deutsche Theol.*, X, pag. 266. Het zijn Calixtus, Wolfgang Jäger van Tübingen, Caspar Exner, Reuter e. a. Coccejus stond, vooral als exegeet, bij de Duitschers in groot aanzien, zelfs bij de Luther-schen. Op het werkverbond werd veel nadruk gelegd, wat te meer bevreemdt, dewijl in het consequent-Luther-sche stelsel voor een werkverbond geene plaats is. Men stelde in het werkverbond de federaale en de natuurlijke eenheid naast elkaar, zonder de eene aan de andere onder-geschikt te maken. In het genadeverbond komt het eigenaardig-Luthersche daarin uit, dat men niet van iets anders dan geloof als *stipulatio fæderis* weten wilde. De Gereformeerden rekenen hiertoe zonder bedenken ook de nieuwe gehoorzaamheid, en zeggen, dat het bij de recht-vaardiging *door het geloof alleen* gaat, maar dat het ver-bond veel wijder is. De Luthersche brengt het *sola fide* van de rechtvaardiging op het verbondsbegrip over, wan-neer hij dit laatste opneemt.

²⁾ Aangaande Gellius Sneecanus (Jelle Hotzes uit Sneek) vergelijkte men Ypey en Dermout, II, pag. 51, 178. Trig-land *Kerkel. Gesch.*, IV, pag. 929 en 930. Hotzes was geen goed Calvinist; hij werd op het stuk der prædestinatie

van onrechtzinnigheid verdacht. Tegen het einde zijns levens stond hij in briefwisseling met Arminius. De Arminianen beriepen zich later op zijne geschriften om te bewijzen, dat hunne leerstellingen oud waren, en in de Gereformeerde kerk recht van bestaan hadden, terwijl het strenge Calvinisme eerst later zou zijn ingevoerd. Het geschrift waarin Hotzes de verbondsleer behandelde droeg den titel, *Methodica descriptio et fundamentum trium locorum communium S. S. de gratuito Dei fœdere, sacramentalibus signis et baptismo ad analogiam fidei, absque ulla amarulentia et odiosis in adversarios convitiis solide et perspicue contractum.*

*) Ursinus schreef twee catechismussen, een' grooten en een' kleinen. Beide zijn uitgegeven door Quirinus Reuterus in *Ursini Opera Theologica*, 1612. De kleine heeft het meeste invloed gehad op de samenstelling van onzen Heidelberg.

4) Reeds in de vraag, die den Catechismus Major opent, treedt het verbondsbegrip op: „Wat is uw vaste troost in leven en sterven? Dat God mij uit zijne oneindige en onverdiende barmhartigheid heeft opgenomen in zijn genadeverbond, en dit zijn verbond in mijn hart door zijnen Geest en door zijn Woord en de zichtbare teekenen dezes verbonds heeft bezegeld.” Vr. 2: „Hoe weet gij dat zulk een verbond door God met u is aangegaan? Doordien ik een waar Christen ben.” Vr. 3: „Wien noemt gij een waar Christen? Die door het ware geloof Christus is ingeplant, en in Hem is gedoopt.” De leer van het werkverbond komt voor in vr. 9. De tegenstelling van wet en evangelie wordt met die tus-

J. B. HULST,
BOEKHANDELAAR,
GRAND RAPIDS, MICH.
