

DE REFORMATIE

WEEKBLAD TOT ONTWIKKELING VAN HET GEREFORMEERDE LEVEN

DIE OWE JEUGD VERNIEUWT ALS EENS ARENDS PSALM 103:5

Onder redactie van Prof. Dr K. Schilder, Dr C. Tazelaar en Prof. Dr J. Waterink

Medewerkers: Dr H. A. van Andel, Solo; Dr R. E. van Arkel, Utrecht; Dr Henry Beets, Grand Rapids; Dr C. Bouma, 's-Gravenhage; Dr K. Fernhout, Baarn; Prof. Dr T. Hockstra, Kampen; Dr G. Keizer, De Steeg; Dr B. A. Knoppers, Amsterdam; Dr C. Lindeboom, Amsterdam; Dr S. O. Los, 's-Gravenhage; Dr J. W. Marmelstein, Amsterdam; Dr F. C. Meijster, Rotterdam; G. Meima, Groningen; Dr A. Ringnalda, Ermelo; Dr J. C. Rullmann, Wassenaar; J. Strikwerda, Dokkum; Dr J. Thijss, Zwolle; Dr J. Veldkamp, Hilversum; Prof. Dr D. H. Th. Vollenhoven, Amsterdam; Dr J. de Vries, Tilburg; Dr J. D. Wielenga, Franeker; Mr J. A. de Wilde, 's-Gravenhage.

Stukken voor de Redactie zende men aan den secretaris der Redactie:
Dr C. TAZELAAR, 2e Const. Huygensstr. 77, Amsterdam

Drukkers-Uitgevers:
OOSTERBAAN & LE COINTRE, Goes
Tel. No. 58 — Postrekening No. 36000.

Abonnement: f 2.50 per halfjaar bij vooruitbetaling.
Voor 't Buitenland f 7.50 en voor Ned.-Indië f 6.— per jaar.
Advertentiën: 25 ct. per regel. — Losse nummers f 0.15.

INHOUD: Hoofdartikel: Iets over de geschiedenis en haar waarde of waardeloosheid. VIII. (Slot.) — Uit de Schrift: Uitgesproken oordeelen. (Jer. 1:16.) — Kerkelijk Leven: Pluriformiteit der kerk en epigonisme (nieuwe reeks). I; Een eigen beginsel? Beluizers feest; vis comica. — Ziellunde: Hernieuwd Apollinarisme? V. — Vakwetenschap en Praktijk: De verwerping van het Oude Testament in het heden en verleden. VI. — Muzikale Kroniek: „Die Heilige Stadt“ van Walther Böhm door „Hallein“ te Rotterdam. II. — Uit de Historie: Een afscheiding in Duitsland. — Zending en Evangelisatie: De toestand der Wereldzending. V. — Perschoonw. — Boekbespreking. — Kerknieuws.

HOOFDARTIKEL

Iets over de geschiedenis en haar waarde of waardeloosheid.

VIII. (Slot.)

f. Om daar een open oog voor te krijgen, bedenke men, dat volgens de reeds aangeduide gedachte de wereld van hierboven, wijl behoorende tot het geschapene, geen „tweede“ schepping wezen kan, doch een vernieuwde, een gezuiverde en een voltooide schepping. Wijl zij geen nieuwe, dat wil hier zeggen: geen andere creatie, geen schepping van een nieuw ontwerp na prijsgeving van het eerste ontwerp kan wezen, daarom moet ook alles, wat fundamenteel, konstitutief, bepáld is in deze vernieuwde wereld van den hemel, reeds in het ontwerp van de wereld-van-'t begin opgenomen zijn geweest. — Nu gaan we verder. Wij weten, uit wat Christus en Paulus zeggen, dat in den hemel twee dingen niet meer zullen zijn: geen huwelijk, en geen spijsgebruik. Geen sexualiteit dus, en geen vegetatie. Was dat ons niet geopenbaard, dan zouden wij allicht, aan onze eigen „waarneming“, aan onze eigen „geschiedfilosofie“, aan ons eigen begrip van „natuur-wetten“ overgelaten, zeggen: sexualiteit, en vegetatie, dat zijn dingen, die bij onze menscheit in-lichamelijkheid hoóren. Daar raakt men nooit van af. Toch zegt de Schrift: straks zal de mensch lichamenlijk zijn, en toch niet meer het huwelijk kennen; ook zal hij niet meer eten: „buik en spijs zijn te niet gedaan“, en men is daar „als engelen Gods“. — Krachtens onze ontkenning van den opbouw eener tweede wereld naar een tweede goddelijk ontwerp, concludeeren wij dus nu, dat, indien de mensch was blijven staan in de gehoorzaamheid van het werkverbond, die mensch, hoewel zonder verwoestende verbreking in den „dood“, toch zou „gekomen“ zijn, zou „overgegaan“ zijn van een sexueel-vegetatief bestaan tot een niet-sexueel-vegetatief bestaan. Nu kan men zich dien „overgang“ niet anders denken dan akuit, zoo men wil: katastrofaal, een overgang in een „punt des tijds“. Men kan misschien probeeren, hier de bepaalde hypothese van een „ontwikkeling langs lijnen van geleidelijkheid“ ter hulp te roepen (hetgeen ten aanzien van de sexualiteit, die langzaam bij den mensch ten deele versterft in haar werking, misschien een poosje vol te houden is). Maar met die hypothese alleen komt men er niet. Want, dit „ten deele“ breekt reeds de kracht der hypothese, voor wat die sexualiteit betreft. En voorts bedenke men, dat de overgang van vegetatie tot niet-vegetatie altijd een overplaatsing beteekent in een geheel-andere staat, die ten aanzien van den eersten zich slechts verwerkelijken kan door een akuit, ik zeg niet: verbreken, maar toch wel veranderen van wat eerst bestond. Bedenkt men tevens, dat de sexualiteit en de vegetatie niet „geïsoleerd“ te denken zijn bij ieder voor zich, maar dat ze slechts optreden kunnen in een reëelen samenhang en samengang van den enkelen sexuellen en vegeteerenden mensch met heel zijn omgeving, met heel zijn „wereld“, dan wordt nog eviderenter, wat we zeiden: een overgang van den eenen naar den anderen „toestand“ is ondenkbaar zonder „katastrofe“. Mits men dat woord ontdoet van de bijgedachte van verwoesting, van verstó-

ring, en het alleen maar aanwendt, dezen keer, in den zin van een „akuit“, door transcendente hand „over“ het bestaande „gebrácht“ „geweld“ (of liever: overmacht, een Uebermáchtigheit, die óók is „unbedingte Macht“), dan is het duidelijk, dat reeds de wereld-van-'t begin, al kende ze een „evolutie op den grondslag van de schepping“, toch niet haar voleinding kon bereiken, zonder zulk een „katastrofe“.

Het „punt des tijds“, waarover Paulus spreekt in den eersten brief aan de Corinthiërs, en dat den plotseligen „overgang“ van sexueel en vegeteerend in niet-sexueel, niet-vegeteerend leven markeert, — het behoort óók tot wat Bilderlijk zou noemen: het „eerste waereldronk“, ja, het aller-eerste wereldronk, de wereld in haar eersten loop, de wereld van het werkverbond, van het paradijs. Men moet dus heel dat werkverbond prijsgeven, over Genesis I—III geen woord meer durven spreken, en over de fundamentele vraag, of God een tweede ontwerp-van-wereld maken kan, nadat het eerste door Hem weggeworpen was, geen woord meer durven zeggen, — óf: men dient te erkennen, dat een „katastrofe“, gelijk wij thans aan 't eind der dagen wachten, mutatis mutandis reeds opgenomen was in het toekomstprogramma van den eersten bloeienden dag van het oude paradijs, en zóó aan Adam óók bekend gemaakt is. De katastrofe-idee is aan alle christelijke geschiedbeschouwing voor alle geschiedenis, de eerste, en de laatste, en ook voor die van 't midden (Christus), als leer-spreuk eigen. Slechts ligt tusschen de „verandering in een punt des tijds“, zooals ze zou geweest zijn, indien de mensch was blijven staan ter ééner zijde, en de „verandering in een punt des tijds“, zooals ze thans door Paulus, en door heel de Schrift gesteld wordt als te wachten aan het eind van deze zónde-dagen, ter ander zijde, dit verschil: die eerste akute verandering zou alleen voltooide, vervullend, af-makend zijn geweest; de andere, de werkelijke is, behalve dit óók zuiverend, richtend, schiftend, oordeelend. Dat komt natuurlijk van de zonde, die in de historie „inbrak“, en die er dus alleen door „uit-brak“ uitgenomen worden kan. Doch de gedachte, dat er in de geschiedenis rijping is van vruchten, die men (zij 't dan ook met behulp van overplaatsing door Gods hand in een punt des tijds) in kan dragen uit deze aarde, in den hemel, die gedachte stelt de Schrift óók voor de wereld van den oorsprong vast. De wereld van 't begin. Het punt-des-tijds is oer-instelling. Afbreken, uitbreken? vraagt Tillich. Raaklijn, kruispunt? roept Kierkegaard, vraagt Barth. Geschiedenis-en-„boven-geschiedenis“? probeert weer een derde. Onderzoekt de Schriften, zegt er-gens de stem van Christus; en zegt nu eerlijk, of gij haar gelooft, ja, dan wel neen.

g. Dus moeten wij wel vasthouden aan het woord „eschatologie“ in den ouden, ons vertrouwden zin. O neen, wij zullen niet ontkennen, dat er in onze „leer der laatste dingen“ veel verdiept moet worden. De interessante probleemstelling van de anderen heeft ons op zeer veel punten gedwongen tot dieper denken. Maar — wij kunnen geen afstand doen van het begrip: „ta eschata“, de laatste dingen, als dingen der geschiedenis, dingen van 't slot, van 't chronologisch straks dateerbaar eind. Hiermee staat of valt voor ons alles. Alles. Wij weten, wat we hier schrijven.

h. Dus verwerpen wij het theoreem van geschiedenis-en-boven-geschiedenis. Wij laten Christus niet tot raaklijn worden, noch ook het Woord, noch eenige „wereld Gods“. In Christus zelf is God van den mensch — men denke aan Chalcedon — niet gescheiden, maar ook niet met hem saamgevoeld. Onvermengd, en toch veréend. Wie dat gelooft, ziet daár de grondwet van de christelijke geschiedbeschouwing vol- en vastgehouden. Óók de grondgedachte van den hemel. Wie een ander geschiedbegrip indraagt, die gaat in, ja waartegen? Tegen de gereformeerde dogmatiek, zegt een haastige broeder, alsof hij zeggen wil: nu ja, dat is zóo erg niet. Wij zeggen rustig: hij gaat in tegen zijn eigen belijdenis. Tegen de Canones van Dordt. Nog

verder: tegen Chalcedon, tegen het oecumenisch christendom. Hij draagt een onchristelijk filosofieem in het christendom binnen; maar moest dat liever ronduit zeggen. De kloof is immers niet te dempen. Want gelijk in Christus, als het vleesch-geworden Woord, God ingaat tot den tijd, en Gods werk, en Gods Woord in Hem wordt ingedragen in de geschiedenis, zóó is het óók met de weder-geboorte, de theopneustie, den jongsten dag. Wij spraken hier al over. De geschiedenis is inderdaad voor ons geloof een passend „raam“, waarin God werkt. „Een“ raam? Neen, neen: hét raam. Een ander is er niet, tenzij men raakt aan de drie-eenheid. Gods verlossingswerk maakt dus geen aparte geschiedenis, los van de „profane“, het komt de geschiedenis in, en voltrekt zich met en door haar. Het dwingt de geschiedenis te worden wat ze heden is.

i. Zoo nemen wij conclusie. We hebben niets „bewezen“. We wilden dat ook niet graag onder-nemen. Want daarmee zouden wij te kort doen aan onze eigen these, dat tusschen de anderen en ons de Schrift ligt. O neen, uit óns weten wij niets. Maar nu ons God verklaard is, en wij over Hem door een klaarlijklijke openbaring spreken mogen, spreken kunnen, zij het onder ongebroken zelf-toetsing, wijl we zondaars zijn, nu kunnen wij óók over het huis van God, Zijn werk, de „toekomst des Heeren“ spreken. Wat kan ons hier dat „oneindig kwalitatief verschil“ ophouden, verhinderen? 't Verschil tusschen God en ons? Wij weten, en eerbiedigen het. Maar wij eerbiedigen het dan óók hierin, dat wij geen filosofie over de openbaring, en haar termen, en haar kracht of krachteloosheid durven geven, zonder een Woord te hoóren, dat voor óns 't Woord van Hem is. Is God transcendent, dan willen wij van Hem „niet aardsch“ gaan „denken“. En dat doet feitelijk toch elk, die van Gods transcendentie spreekt, en niet wil verder komen. Wat weet ik van Hem, tenzij Hij het aan mij zegt? Wat weet ik uit mij-zelf, over de mogelijkheden, of onmogelijkheden, die God heeft in zijn spreken tot mij? Ik kan veel weten — en ook dat dan nog alleen door openbaring — over de verlegenheid, waarin IK word gebracht door dat oneindig kwalitatief verschil van God en mensch. Maar ik weet niets omtrent de „onmogelijkheden“ waarvoor HIJ zou geplaatst zijn in zijn mededeelen-aan-den-mensch. Indien HIJ ZELF mij zegt: dat Hij zóó transcendent is in Zijn heerlijkheid, dat Hij de Paedagoog kan zijn, die mij van Zich, en van Zijn werk, en van Zijn wereld, spreken kan op niet-volkómen, en toch zuivere wijs, zonder Zijn eer te kort te doen, dan heb ik voorts te zwijgen. Dát is beven voor Gods transcendentie: Zijn immanentie te gelóóven, als Hij ze openbaart.

Welnu: Hij heeft geopenbaard, dat Hij in deze wereld immanent wou wezen, en ook is. Doordat God transcendent is, kon Hij hier immanent verkeerden: wie heeft zijn wil wederstaan, als deze wil-tot-genade wezen wil? En doordat Hij immanent is, verhindert Hij zijn kerk, zijn transcendentie te vergeten, haar in den grond duurzaam te schenden. Hij zegt mij, dat het een oordeel, een verlatings-oordeel is, als men de immanentie, die Hij als transcendente Spreker geopenbaard heeft, schraapt van de lijst der dingen van 't geloof.

Dit is dan ook ons laatste rustpunt: de Schrift. Hier op zit alles vast. Tegen Hegel. Tegen Kierkegaard-Barth. Tegen Althaus, die aan een binnen de historie door hem geconstateerde werkelijkheid van opleving hier, reformatie daar, verjonging elders, vrijmoedigheid ontleent, om het van boven de historie klinkend „neen“ óver het geschieden zelf te begeleiden met een verstolen „ja“. Maar hij vergeet daarbij, dat het kwalificeeren van die „opleving“, die „reformatie“, als iets góeds, als iets van „leven“, slechts mogelijk is, als men gelooft, dat waarlijk leven daar is, waar de kerk den Christus predikt, haar leven zuivert, zich verjongt. Hoe durft hij hier van „leven“ reppen, als hij niet aanneemt, uit de Schriften, dat wát de kerk van Christus zegt, geen onzin is, maar zin?