

zareth, wandeling op het meer). En Hij kan dat ook tegenover hen aan den dag leggen, die in den tijd zijn (Petrus uit de gevangenis, Philippus na den doop van den kamerling) of — aan hen, die aan het tijdelijk leven reeds lang onttrokken waren: verschijnen niet Mozes en Elia op den transfiguratieberg? En spreken ze niet over den heils- en openbaringsweg, die naar Golgotha Hem voert? En was de hemelvaart niet precies zoo'n punt op de „aardsche tijd-lijn” als de opstanding? En zijn verschijning aan Saulus op den weg naar Damascus? En aan Johannes op Patmos? Tenzij men die verschijningen wil loochenen als „historische feiten”, om er inhoud van de verbeelding van Paulus, Johannes en anderen van te maken. Maar dat willen wij hier niet onderstellen.

Ons groote bezwaar tegen schrijvers argumentatie is haar onwezenlijkheid en principiele onjuistheid.

Haar onwezenlijkheid vooreerst.

Heel die redeneering over den tijd, als zou die zijn gefundeerd in de snelheidsverhoudingen en bij verandering van onze snelheid ook zelf zou veranderen, is verwerpelijk. Denk u even den man, die binnen den aardbol zich ergens zou bevinden. De snelheid van zijn wenteling om het middelpunt der aarde is inderdaad een andere dan voor iemand, die op den top van den Mont Blanc vertoeft. Maar is daarmee „zijn” „tijd” een andere geworden? Volstrekt niet. Want de snelheid, waarmee hij zich om de zon beweegt is gelijk gebleven: een jaar blijft voor hem een jaar. En een dag is voor hem een dag gebleven, want ook hij is na een etmaal weer om het middelpunt der aarde gewenteld. Schrijver heeft den tijd verward met den tijds-indruk, de tijd-maat, het tijds-besef.

Maar wat doen we hier met dergelijke redeneeringen? Het principiele uitgangspunt schijnt ons onjuist en bedenkelijk. Ook al zou zijn opmerking over die snelheidsverhoudingen juist zijn geweest, — wat helpt ons dat? Moeten we de vraag of er een tusschen-toestand is in haar beantwoording afhankelijk maken van ons inzicht inzake de mogelijkheid van een tusschen-tijd? Nog scherper gesteld: van ons inzicht in de mogelijkheid van een tusschen-tijdschen onveranderden indruk-van-tijd? Ik meen, dat we hier alleen met de Schrift hadden te maken als uitgangspunt van al onze redeneering. Er is, bij mijn weten niemand geweest, die den tusschen-toestand heeft opgevat als een toestand van gelijke tijds-beleving als die, welke op de aarde de onze is.

Ik kan 't niet helpen dat schrijvers betoogtrant voor mijn besef veel weg heeft van die der materialisten en positivisten. De gestorvene is niet meer „ergens” in de „stoffelijke” wereld, zoo constateert hij, en dan tuimelen de conclusies uit zijn hoorn-van-overvloed als even zoovele verrassingen. Geen „ergens” meer. Derhalve geen „te eeniger tijd” meer. Maar waar haalt hij het vandaan? Dat het „geen punt des tijds” zou gegeven zijn tegelijk met het „geen punt der ruimte” meer, dat is op zichzelf al te veel gezegd. Maar ook daarvan afgedacht: waarop rust die stellige verzekering: „geen-punt-in-de-ruimte” meer? Soms op het feit, dat het lichaam niet meer aanwezig is? Ik weet niet, hoe we te denken hebben over Elia, die „met een onweder” ten hemel voer, — en durf dus daaruit niets concludeeren. Maar als ik uit de Schrift lees, dat zoowel hij als ook Mozes ter apparitie op den metamorfoseberg naar de aarde gezonden zijn in een of andere lichamelijke verschijning, dan kan ik me daar alleen in stilheid laten leeren, in dit opzicht ook, dat wij met onze speculaties over tijden-ruimte van den bijbel hebben af te blijven. Te meer, omdat wij niet hebben te doen met een enkele hooge uitzondering in die verschijning van Mozes en Elia. We zwijgen over Samuël te Endor (1 Sam. 28), al geloof ik dat hier in d e r d a a d Samuël verschenen is. Ik denk slechts aan die „vele” ontslapenen, die in de heilige stad verschenen zijn in de dagen van Christus' sterven en opstanding.

De schoolsche redeneering van den schrijver brengt trouwens consequenties mee voor de engelen. Zij hebben geen lichamelijke constitutie. Maar ze hebben hun verstandelijke, doelbewuste werkverrichting. Ze zijn niet als wij gebonden aan „physische afstanden”, staan niet onder onze tijd-maat, en toch weten ze van de groote werken Gods, nemen daarin hun ministerie waar, werken op den tijd in, verschijnen in de ruimte, werken op de menschen in, zijn wel degelijk „ergens”.

We zullen niet ons vermoelen met de vermoeiende

speculaties, die over het „ubi” (het „ergens”) der engelen in den loop der eeuwen ten beste gegeven zijn. Kolommen zouden er over te vullen zijn; en interessant zouden ze kunnen worden zelfs.

Thomas Aquinas verzekert, dat de engelen niet uit „stof” en „vorm” zijn „samengesteld”, wel echter (daarin van God onderscheiden) uit „zijn” en „essentie”, uit „actus” en „potentie”, enzovoort. Ze worden niet in beslag genomen door de ruimte, doch nemen haar wel in beslag. Ze zijn wel definitief (be-paald), maar niet circum-scriptief (om-grensd) in de ruimte; en bevinden zich niet tegelijkertijd op meer-dan-één-plaats. Een engel is in één tijds-punt aan één plaats, doch niet ge-ordend op dezelfde manier als de dimensieve wezens. En omdat de werkingen van de engelen na-elkander (succes-sief) geschieden, hangen ze ook op een of andere manier met den tijd samen. Evenwel hangt de tijd, waarin de beweging van een engel zich voltrekt, niet af van de beweging der hemellichamen. Ze kan zich losmaken van de continuïteit, die ons hier bindt, zoodat hij op het eene oogenblik hier, op het andere daar zijn kan.

Anders dan Thomas denkt in meer dan één opzicht de roomsche Scheeb en; hij verwerpt b.v. bij de engelen het „samengesteld” zijn „uit” „potentie” en „actus” (Handb. d. Kath. Dogm., II, 63). Maar ook volgens hem moge de engel geen uitbreiding (extensie) in de ruimte hebben, hij is toch steeds „ergens”, aan een bepaalde plaats (66), definitief, in staat zich „te bewegen van „hier” tot „ginds”. Zonder beperkt te zijn tot één ondeelbaar punt-in-de-ruimte, kan hij toch in zulk een punt tegenwoordig zijn. En wat den tijd betreft: al zijn de engelen niet afhankelijk van de continuïteit der lichamelijke beweging, en evenmin onderworpen aan den daardoor bepaalden duur, toch loopt hun „duur” parallel met den tijd (67). Tusschen Gods „aeterniteit” en de „aeviterniteit” der engelen is dan ook een principieel verschil.

Men kan de schouders ophalen: roomsch! Maar dan doet men het tevens over den Utrechtschen hoogleraar Jacobus Odé met zijn uitvoerige studie over de engelen (1739). Hij redeneert wel veelszins op scholastieke manier, maar doet toch zijn uiterste best de Schriftgegevens tot hun recht te laten komen. Hij is zich zeer wel bewust van het hier dreigende gevaar, dat men in zijn redeneeren over de natuur en de werkingmogelijkheden der engelen zich op lichtvaardige wijze zou baseeren op de verhoudingen van tijd en ruimte, zooals wij ze kennen, om de natuur der engelen daaraan te meten. Hij ziet ook de gevaren van Voetius' redeneer-techniek. Maar inzake die beweging der engelen van plaats tot plaats, en hun inwerken op het tijdelijk gebeuren, is ook hij verzekerd, — anders kan hij de Schrift niet verstaan (68, v.). En hij zou ook anders de kerkvaders moeten verloochenen.

Hiermee is natuurlijk de zaak allerminst beslist. Maar wel is m.i. aan te wijzen, dat het uitgangspunt, zelfs van deze scholastieke geïnfecteerde exegese en dogmatiek beter is, dan dat van den schrijver, die wel de scholastieke methode wil ter zijde stellen, maar toch het aandurft, uit niet schriftuurlijk gegronde redeneeringen over „tijd” en „ruimte” vergaande conclusies te trekken over den tusschen-toestand, als grieksch heidendom en gezichtsbedrog..... Er is meer af te wijzen dan grieksch heidendom; bijvoorbeeld de rationalistische redeneer-methode, die aan het materialisme is geparenteerd.

Als dan ook de schrijver zegt, dat wij het „nu” dat wij constateeren en beleven, niet mogen „vergelijken” met het „nu” van de dooden, die uit onzen tijd weggenomen zijn, dan meenen wij dat dit niets zegt voor het onderhavige vraagstuk. Het onder-vinden van de dooden, dat verschilt van het onder-vinden van de dooden. Maar het „nu”, waarin de één ondervindt, kan met het „nu”, waarin de ander ondervindt, samenvallen, en het kan, zij het ook met een gansch andersoortige ondervinding, hen tezamenbrengen, of op elkaar betrekken. Het „nu” van Mozes en Elia, sprekende met Christus op den transfiguratieberg moet op een of andere wijze verbonden zijn met hetgeen daaraan voorafging en daarop volgde — ook voor hen. Volgens schrijver gaat voor de gestorvenen onmiddellijk de toestand van het definitieve hiernamaals in, ze krijgen immers rechtstreeks met den jongsten dag te maken? Maar dat is nu juist, hetgeen hij nog bewijzen moet.

Zien wij goed, dan heeft de schrijver veel te vlug geconcludeerd. Hij herinnert ergens aan de pole-

miek van dr J. Ridderbos tegen den heer A. Janse. Laatsgenoemde had geschreven dat Lazarus tegelijk in het graf is en bij den Heere. In dat woordje „tegelijk” ziet schrijver de moeilijkheid; want „tegelijk”, daarin ligt een tijdsordeel uitgesproken; dat woord behelst ook de gedachte van twee tegelijk. Maar naar zijn meening kunnen wij zoo'n tijdsordeel niet uitspreken, omdat wij — zie boven — het „nu” van de dooden niet mogen vergelijken met het „nu” van ons, levenden. In dezen staat hij critisch tegenover den heer Janse. Maar eveneens tegenover dr J. Ridderbos. Geen van beiden, zoo oordeelt hij, heeft gezien dat achter de moeilijkheden, waarmee zij worstelden, het probleem van den tijd staat.

De synode, die het noodig vond tegenover den heer Janse een zekere uitspraak te doen, zal het niet kunnen laten, ook hem te betrekken in haar gezichtskring: de heer Janse schreef vóór, deze auteur schrijft ná 1942, en doet het in krasse afwijking van haar nog steeds on-ervangen bindende uitspraken over de ziel.

Maar wij, die gelukkig buiten haar probleem van binding en vonnissen staan, meenen, dat zijn tijds-speculatie zelf onjuist is en kiezen in dezen, wat de methode van opbouw betreft, vóór haar en tegen hem. Het verwondert ons alleen maar, dat zij zulke zaken aan ons overlaat: alle synodocratische Kerkboden zwijgen in alle talen over dezen bestrijder van 1942 en putten zich liever uit in exclamaties over de gezegende synode, die de schorsing wettig noemde van twee hoogleraren, die een inmiddels (schijnbaar) door een andere vervangen uitspraak onjuist hebben genoemd. De Kerk is soms heel erg myoop, d.w.z. hij-ziende. We kunnen 't ook zóo zeggen: ze is soms oost-indisch doof.

UIT DE SCHRIFT

BOVEN DEN LAMSDISCH DE BROOD-DISCH.

.....en zeide: neemt, eet, dat is mijn lichaam.
Matth. 26 : 26.

Christus, in de twee-sacramenten-kamer, heeft Mozes' gemeenschapstafel bediend, maar iure suo ook verschikt.

Hij is van den lamsdisch tot den brood-disch gekomen, en heeft toen den eersten door den tweeden vervangen.

Want het bloedloze teeken komt nu boven het bloedige te staan; omdat het lam, dat met zijn bloed als offerbloed riep om beter bloed, eindelijk wordt verhoord. Het ware bloed, niet van een dier, niet van „een” persoon, doch van den Persoon, wordt nu geofferd, en daarmee houdt alle andere bloedstorting in een offerande op. Het geofferde lam wijkt voor den geofferden Persoon.

En dit moest alzoo geschieden.

Niet alleen toch is, wat niet persoon is, onmachtig tot duurzame verbintenis, maar het is ook impotent tot verzoening. Dat paaschlam moge in zijn dood de verzoening hebben afgebeeld, het brengt ze niet tot stand. Lamsbloed, ofschoon in den tempel uitgegoten voor 's Heeren bondsforum, roept om beter bloed. Bloed, waarin betaal-krachtig leven is. En er is maar één betaal-krachtig leven, en er is maar één niet-insolvent bloed. Dat is het leven, en het bloed, van Jezus Christus zelf, dien Persoon, die uit twee naturen is geconstitueerd, en die dus, als Hij zijn bloed ten offer brengt, daaraan on-eindige waarde toekomen laat.

Het is nu de ure, waarin dat bloed gevraagd zal worden. Zoo dadelijk al, in Gethsémané. En eerst recht op Golgotha.

En aan de storting van dat bloed moet nu gedachtenis worden gesticht.

Welnu, om daartoe te geraken, ziet Christus in de paasch-zal de ingrediënten van den paaschmaaltijd eens critisch aan. Het zijn er vier: 1e, lamsvleesch, 2e, brood, 3e, kruidenten-en-moes, 4e, wijn.

Uit deze vier zal Hij nu gaan kiezen.

De keus is zoo immer mogelijk gebonden aan wat reeds gedurende vele eeuwen op de paasch-tafel placht te komen (want, gelijk wij een vorige maal zagen, het nieuwe komt op uit het oude, en sluit zich zoo dicht mogelijk daarbij aan).

Maar een keus uit het oude zal het toch moeten worden: de nieuwe bedeeing brengt nieuwe zaken, en vordert dus voor de beteekening daarvan een nieuwe groepeerings van figuren, die samen in een

nieuwe, of
ling-zie

Vraag n
nuewen d
Christus' c

„Op zich
vroeger al
„beeld” is
men Chris
daarin
óók lamsk
kunnen di
kort schie
dan ook t
verklaart:
volkomen
behalve h
af, om tot
dige zi
toch óók e

Neen, er
waarom d
stelt in he
zich in zij
door Moze
dan is, stri
uitgesloten
testam
(die van h
schelden is
die ma
dig. Het
tempel
maaltij
Wij dienen
hetgeen i
Het alt a
huis) hadd
slopte bli
we herinne
kwam: het
O. T. paas

Met name
lijk feest
ter aan he
wat den m
tafel g
Christus n
voort. Hij
thans van
maar een
pelvoorhan
eigen han
schuld
páscha
gehad (off
een ong
zoo te zeg
maar m
dus werk-z
wel een
afbeeld
van die off
immers g
ten. De
den wagen
naar het C
maaltij
het offer-ek
werkel
klaren, doe
het Nieuw
„het” offe
het te h
ondersteld
wordt door
„rite”, d.w.
taar; zet
bereiden w

Want zie
aan de pas
was Gasth
in één pers
heer. Hij h
Welaan, al
heeft, offe
Christus Je
en laat de
deren.
en de gerv
die twee z
brachten v
Geen offe
vleesch
dan ook al
in aanmerk
mensche
vigen, w
ters, weg
tafel van h
priesterhan
vergunning
als binnen
de priesters

heer A. Janse. Lazarus tege-
In dat woordje
slijkheid; want
soordeel
ok de gedachte
r zijn meening
spreken, omdat
de dooden niet
ons, levenden.
den heer Janse.
erbos. Geen
heeft gezien dat
, waarmee
bleem van

tegenover den
doen, zal het
rekken in haar
ef vóór, deze
st in krasse af-
angen bindende

r probleem van
a, dat zijn tijd-
n dezen, wat de
vóór haar
ert ons alleen
overlaat: alle
g'en in alle
en putten zich
tegende synode,
an twee hoog-
baar) door een
onjuist hebben
g myoop, d.w.z.
gen: ze is soms



E

mijn lichaam.
Matth. 26 : 26.
n-kamer, heeft
n d, maar iure
len brood-disch
door den twee-
nt nu boven
m, dat met zijn
er bloed, einde-
d, niet van een
an den Persoon.
udt alle andere
p. Het geofferde
rsoon.

is, onmachtig
maar het is ook
Dat pauscliam
abben afge-
ot stand.
npl uitgegote
n beter bloed.
n is. En er is
er is maar één
n, en het bloed,
n, die uit twee
as, als Hij zijn
-eindige waarde

bloed gevraagd
ethsémáné. En

noet nu gedach-

diet Christus in
ten van den
let zijn er vier:
d, 3e, k r u i-

ezen.

gebonden
n op de pausch-
wij een vorige
dt het oude, en
ij aan).

het toch moeten
nieuwe zaken,
ig daarvan een
e samen in een

nieuwe, of althans vernieuwde, hande-
ling zich opgenomen zullen zien.

Vraag nu maar niet meer, waarom „in den
nieuwen dag” geen bloed als teken van
Christus' dood gezet is.

„Op zich zelf” zou dit niet onmogelijk zijn; wat
vroeger afbeelden kon, dat kan het nu nog. Elk
„beeld” is minder, dan de „afgebeelde zaak”; wilde
men Christus' bloed afbeelden, en ging
daarin het avondmaal op, dan zou
ook lamsbloed ook in het Nieuwe Verbond wel
kunnen dienst doen; het zou in zichzelf niet te
kort schieten in illustratief vermogen. Men zegt
dan ook te weinig, als men „zonder meer”
verklaart: het Nieuwe Verbond ziet terug op het
volkomen-betalende bloed, en schaft dáárom
behalve het bloedig offer óók alle bloed tekenen
af, om tot in de teekenen toe tot het onbloed-
dige zich te beperken. Terug zien is hier
toch óók een zien in de voorstelling?

Neen, er is een heel eenvoudige andere reden,
waarom de Heiland onbloedige teekenen
stelt in het avondmaal, brood en wijn. Bepaalt Hij
zich in zijn keus tot wat op tafel is gelegd
door Mozes, de vier genoemde ingrediënten dus,
dan is, strikt genomen, het bloed bij voorbaat
uitgesloten. Er was immers ook bij den oud-
testamentischen paaschmaaltijd
(die van het paasch offer toch steeds te onder-
scheiden is) geen bloed ter tafel. Ook
die maaltijd als zoodanig was onbloed-
dig. Het bloed was vóór den maaltijd in den
tempel gestort. Wat aan den huiselijken
maaltijd kwam, was vleesch zonder bloed.
Wij dienen wat in den tempel geschiedt van
hetgeen in huis gebeurt wél te onderscheiden.
Het altaar (in den tempel) en de tafel (in
huis) hadden onderscheiden functie. Dat altaar
slopte bloed ter plaatse van de offerande. Maar
we herinneren ons wat een vorig maal ter sprake
kwam: het gemengd karakter (in het
O. T. paascheest) van offeren disch.
Met name het pascha, dat aanvankelijk een huis-
elijk feest was, had, nadat meê het offer-karakter
aan het lam was toegekend, toch steeds voor
wat den maaltijd betreft, het karakter van
tafelgemeenschap bewaard. En nu zet
Christus niet de offerande, doch den maaltijd
voort. Hij weet het einde van den tempeldienst,
althans van den voor Gods oog legitiemen, nabij; nog
maar een kwestie van uren is het, dat het tem-
pelvoorgangsel wordt in tweeën gereten door Gods
eigen hand. Met Christus' offerande zal alle
schuldoffer een einde hebben gevonden. Het
pascha moge een gemengd karakter hebben
gehad (offer en disch), het avondmaal heeft
een ongemengd karakter, het is simpel, om
zoo te zeggen; het is geen offer, doch alleen
maar maaltijd (zij het dan, wezenlijke, en
dus werk-zame maaltijd). Een maaltijd, waarbij
wel een bepaalde handeling Christus' offerande
afbeeldt, doch meteen ons tot ons nemen
van die offerande wordt afgebeeld; het brood wordt
immers gebroken, maar daarna ook gegeten.
De roomsche theologie, die in schier alles
den wagen van het Nieuwe Verbond terugwentelt
naar het Oude, moge het offer zelf met den
maaltijd bewaren en er mee verbinden, en zelfs
het offer-element versterken, en den maaltijd zonder
werkelijke offerande onmogelijk ver-
klaren, doch de schriftuurlijke theologie leeft in
het Nieuwe Testament bij den maaltijd, die aan
„het” offer gedachtenis sticht, doch zonder
het te herhalen; het offer is door den maaltijd
ondersteld, doch niet hersteld; het offer-element
wordt door het disch-element verdrongen, en dit
„rite”, d.w.z. volgens behooren. Weg met het al-
taar; zet mij de tafel gereed. Spaar mij de mis;
bereiden wij samen het avondmaal.

Want zie hier onze verantwoording: toen Christus
aan de paaschtafel lag, was Hij gastheer en God
was Gastheer. Maar Hij zelf was God en mensch
in één persoon. Als mensch gastheer, als God Gast-
heer. Hij heeft bevoegdheid zijn leven af te leggen.
Welaan, als het oude paaschlam tweeërlei functie
heeft, offer-functie en maaltijds-functie, dan neemt
Christus Jezus de offer-functie voor zich,
en laat de maaltijds-functie voor de an-
deren. Die anderen zijn: de Goddelijke Gastheer
en de geroepen bondskinderen als gasten. Opdat
die twee zich tezamen verblijden over den aange-
brachten vrede, de herwonnen harmonie.

Geen offer, doch disch; maar wat zal dat lam-
vleesch dan nog doen? Het komt pas na, maar
dan ook alleen door een offerhandeling als spijze
in aanmerking! Het valt weg, zoodra het offer als
mensch en-acte, d.i. als handeling der gelo-
vigen, verricht ten overstaan van Aäron's prie-
sters, weg valt. Dit vleesch is wel spijze hier op de
tafel van het Oude Verbond, doch die spijze is door
priesterhanden heengegaan en is door priesterlijke
vergunning vrijgegeven voor den maaltijd. Maar
als binnen enkele uren — de HEERE is nabij! —
de priesters der hiërarchie weg-vallen, dan valt

ook het door hen geapporteerde vleesch weg.

Bloede loos?

Ja zeker, want dat was de maaltijd eigenlijk al.
Vleesch-loos? ja, — maar dat was hij nog
niet! Het wordt een vleesch-looze maaltijd, wijl het
een priester-looze maaltijd zal blijven, tot-
dat Hij komt. Jezus Christus gaat dus het lams-
vleesch voorbij, nu het avondmaal wordt ingesteld:
Hij legt zijn handen al aan het tempelgordijn, God
zal het scheuren, wacht nog enkele uren!

Goed, geen vleesch! Maar dan die kruiden-
met-moes? Zijn die niet geschikt voor het
nieuwe gastmaal?

Neen, ook zij niet. Ze zijn blijkens Ex. 12 : 8 in-
grediënten van den paaschmaaltijd geweest van
oude dagen af. Maar deze „ongezuurde brooden
wijzen op de haast, waarmede Egypte..... verlaten
moet worden..... Daarnaast staat dan het bittere:
de bittere kruiden (b.v. de wilde andijvie), die her-
inneren aan de bittere verdrukking door en in
Egypte (vgl. Num. 9 : 11, Klaagl. 3 : 15)¹⁾. Maar
wat zullen dan andijvie of latuw of andere „bittere
kruiden”²⁾ bij het nieuwtestamentische avondmaal?
Voorwaar, de bitterheid neemt weer de Chris-
tus voor zich; wat goed is en wat het hart
vrolijk maakt (brood en wijn), dat is voor God
en de gasten. De herinnering aan den angstigen
spoed van den laatsten nacht in Egypte kan gevoeg-
lijk verbleeken; thans rest alleen nog de gedachtenis
aan den bitteren en niet overhaasten (dus uiterst
bitteren!) dood van den Bonds middelbaar;
niet die aan de bittere pijn der bondelingen
in den nacht van Egypte. De dankbare gedachtenis
aan Zijn smarten gaat de droeve herinnering aan
Israëls lichte verdrukking nu verteren; neen,
ook die andijvie en die latuw krijgen geen plaats
op den nieuwen bondsdisch.

Dus blijven alleen brooden wijn over. Dat
zijn (in het Oosten) de goedkoopste, en (overal)
de gemakkelijkst bereikbare ingrediënten voor een
maaltijd. Ze zijn eenvoudig; en brengen geen omslag
mee van priesters, niet eens van kooksters. Geen
„kôsjere” priesters komen er aan te pas; elke
kleine winkelier kan ze leveren, het brood de huis-
moeder, den wijn de huisvader, vrijwel overal.
Straks zal immers de liefdemaltijd der
Christenen kunnen aangericht worden zonder prie-
ster-intermediar? Straks, wanneer alle gasten
priesters- en ook profeten zijn? Ze brengen dan
zelf hun benodigdheden voor de tafel mee; kom
daar eens om in het Oude Testament bij Israël.....
en Rome?

Ja, brooden wijn, méér niet. Zulk een
eenvoud betaamt ons, hij behoort bij het Nieuwe
Verbond. Het Oude kwam met veel ceremonieel
(ook tafeleremonieel) voor het lichamelijke oog.
Want waar het openbaringslicht minder
helder is, daar moet het lichamelijke oog, gewapend
nog wel, te hulp komen aan onze zwakheid. Maar
het Nieuwe Verbond heeft het openbarings-
licht (door het gepredikte apostolische Woord)
rijker uitgedogen; het geestelijk oog (des
geloofs) krijgt nu meer te doen, en het lichamelijke
kan daarvoor met minder toe³⁾. Brood en wijn, —
die kunnen en zullen eens uit de sfeer van 't licha-
melijk zien der kerk verdwijnen. 't Zal in de zware
dagen van den Antichrist zijn, die de kerk zal ver-
volgen, haar tafel zal omkeeren, en voor zich
zelf gedachtenis zal pogen te stichten, door met
wonderen en teekenen (voor 't licha-
melijk oog) de wereld te verblinden. Maar de
kerk, zelfs van brood en wijn alsdan beroofd, zal
daardoor niet wezenlijk gehinderd zijn; zij zal het
geloof ten einde toe bewaren. Met een door
geen hiërarchenhand cultisch bereiden maaltijd
houden wij eeredienst als koninklijk en priesterlijk
volk.

Brooden wijn, meer niet! Ook Mozes en
de zijnen aten brood en dronken wijn aan een bonds-
disch, „een disch des HEEREN”. Maar tusschen hen
en ons in staat Jezus Christus, ons geslachte pascha,
met zijn veel rijkere Woord-gedachtenis, met den
„disch des Heeren”. Deze gedachtenis verdraagt
een verarmde symboliek, ja, vordert die
verarming. Want ons pascha is geslacht. Zoo dan,
laat ons feest houden (1 Cor. 5 : 7, 8) met geeste-
lijk brood; de bitterheid des doods is van ons
geweken, en de aäronietische vergunningen behoe-
ven geen permits voor vleesch-gebruik meer af te
geven voor den maaltijd van de Volledige Vergun-
ning, die op naam van den Hoogepriester naar Mel-
chizedeks wijs gesteld, en door den Gastheer-HEERE
zelf gecontrasigneerd is in gewone-menschen-schrift,
dat voor boeren, burgers en buitenlui te lezen is,
ja voor de kinderen, die mogen toezien, en mogen
eten, zoodra ze ook maar even lezen kunnen, lezen
en nemen en eten, zulks doende tot Zijn ge-
dachtenis.

K. S.

1) Dr W. H. Gispen, K.V. Exodus I, 1932, blz. 122/3.

2) Dr A. Noordzij, K.V. Numeri, 1941, 103.

3) Ook hier weer de tegenstelling tusschen Avondmaal
en Mis (oudtestamentisch, repristinerend). Ook litur-
gische tegenstelling.



DE UTRECHTSCHESYNODE EN HET GEREFORMEERD KERKRECHT. (I)

Met bijzondere belangstelling is van de zijde der
vrijgemaakte Kerken uitgezien naar 't geen in
Utrecht gebeuren ging. Al luider klonken in de
niet-vrijgemaakte Kerken de stemmen die om een-
heid riepen, om samenbinding in de worsteling van
dezen tijd. De verwachting werd gewekt, dat her-
eeniging zou gevonden worden, en in de eerste zit-
tingen der pasgehouden Utrechtsche Synode wer-
den over de eenheid woorden gesproken naar ons
hart, ook door hen, wier daden in 't verleden met
dit eenheids-begeeren in flagranten strijd waren,
maar over wier veranderd inzicht wij ons slechts
konden verheugen. Onze hoop groeide, dat aan de
verscheurdheid, door ons nooit gezocht, noch in de
wereld gebracht, een eind zou kunnen komen.

Hoe blijkt de uitkomst met deze verwachting te
spotten!

Hoe diep zijn wij door de handelingen van deze
eenheids-Synode teleurgesteld!

Naar beide zijden: en dogmatisch, en kerkrech-
telijk.

Dogmatisch zegt deze Synode: wij hebben gelijk.
En kerkrechtelijk: wij hebben gelijk.

Best.

Maar nu nog over eenheid praten?

Eerst eigen standpunt fixeren, vastleggen, het
zegel der goedkeuring hechten aan gemaakte fouten
en bedreven misslagen (om het niet scherper te
zeggen) en daarna, en toch zich houden, alsof
men met de uitgebannen tot overeenstemming
wil geraken?

Wat is dit voor pose?

Het standpunt en de bezwaren der vrijgemaakte
Kerken waren bekend.

Nu één van drieën.

Of men begint, het bedreven onrecht te her-
stellen en waarborgen te geven, die herhaling uit-
sluiten. Dan was de eenheid zóó maar tot stand
gekomen.

Of men begint aanstonds contact te zoeken met
hen, van wie men verschilt om te pogen een basis
te vinden, waarop beide partijen zich met een goede
conscientie zouden kunnen hereenigen. Zou dit
pogen mislukken, dan zou het later herhaald kun-
nen worden, maar in elk geval had dan het roepen
om eenheid eenigen zin gehad.

Of men begint te zeggen: wij hebben de in-
geding zijnde quaestie's opnieuw overwogen, en het
resultaat is: wij hadden gelijk.

De Utrechtsche Synode koos welbewust voor het
laatste.

Zij moet weten, wat ze doet.

Zij is hierin voor God verantwoordelijk.

Maar dan moet men niet weer over eenheid
praten. Dan moet men geen eenheids-commissies
benoemen, en geen plannen beramen, de buiten-
landsche kerken er bij te halen als de „eenheids-
pogingen” eens dreigden te stranden. Want eenheid
is op de manier van deze Utrechtsche Synode dan
alleen mogelijk, als de vrijgemaakte kerken het
hoofd in den schoot leggen, al hun op Gods Woord,
de belijdenis en de kerkenordening gegronde be-
zwaren eenvoudigweg verloochenen, en zich, van
ketterij en scheurmakerij bewust, de uitspraken der
Utrechtsche Synode aanvaarden.

Van ketterij: want de nieuwe dogmatische for-
mule, zegt de Synode, is zakelijk de oude. Zij stemt
overeen met Schrift en Belijdenis. Wanneer ik dus
vasthoud aan de belijdenis, dat de Doop beteekent
en verzegelt de belofte Gods, en niet wat in den
doopeling geacht wordt aanwezig te zijn of aan-
wezig te zullen zijn, ga ik tegen Schrift en Belije-
nis in en ben ketter.

Van scheurmakerij: want wat de vorige Synoden
gedaan hebben, was goed. Veel van wat ze deden
moet wel niet weer voorkomen, neen, neen, maar
zoo bij exceptie en gezien de omstandigheden kon
't wel niet anders. Dus: 't moest zoo. Wat moet
in de kerk, is de volbrenging van Gods wil. Anders
is van moeten geen sprake. M.a.w.: Van terugne-
ming der schorsingen en afzettingen, eenvoudig en
royaalweg, is niets gekomen. En wie terecht is ge-
schorst of afgezet en toch zijn ambt blijft waarnemen,
hoe kan die mensch anders betiteld worden
dan als scheurmaker?

Maar is, wat we hierboven schreven, juist?

Kan het nog niet zóó, dat de Synode wel eigen
standpunt handhaaft, maar na samenspreking met
de vrijgemaakte kerken toch nog kan zeggen: in-
derdaad, op die en die punten moeten we reti-
reeren?

Hier komt juist het fatale van de pasgenomen
besluiten voor den dag.

Neen, dat kan de Synode niet.