GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

DOOR

Dr. H. BAVINCK.

EERSTE DEEL.

INLEIDING. — PRINCIPIA.

KAMPEN. — J. H. BOS. — 1895.

Nijmegen. — Snelpersdruk der Weesinrichting.

BIBL. VRIJE UNIVERSITEIT
CN
03043
BIBLIOTH.
REF.

VOORBERICHT.

Met een kort woord moge het standpunt dezer dogmatiek in het licht worden gesteld. Niet alleen de geloovige, ook de dogmaticus heeft belijdenis te doen van de gemeenschap der heiligen. Alleen met alle de heiligen kan hij begrijpen, welke de breedte en lengte en diepte en hoogte zij en bekennen de liefde van Christus, die de kennis te boven gaat. Eerst in en door hunne gemeenschap leert hij het dogma verstaan, waarin het christelijk geloof zich uitspreekt. Bovendien ligt er in deze gemeenschap der heiligen eene sterkende kracht en een uitnemende troost. Dogmatiek is thans niet in ere; het christelijk dogma deelt niet in de gunst van den tijd. Vandaar, naar het woord van Groen van Prinsterer, Ongeloof en Revolutie 1868 bl. 17, somwijlen een gevoel van verlatenheid, van isolement. Maar des te meer stemt het dan tot dank, een beroep te kunnen doen op het bondgenootschap der voorgeslachten. Om deze redenen is er aan de patristische en scholastische theologie meer aandacht gewijd, dan anders wel bij protestantsche dogmatici het geval is. Mannen als Irenaeus, Augustinus, Thomas, behooren niet uitsluitend aan Rome. Zij zijn patres en doctores, aan wie de gansche christelijke kerk verplichtingen heeft. Voorts is ook de Roomsche theologie na de Hervorming niet vergeten. Er is onder de Protestanten menigmaal te weinig bekendheid zoowel met hetgeen hun met Rome gemeen is als wat van Rome hen scheidt. De herleving der Roomsche theologie onder de auspiciën van

Thomas, maakt het voor den protestantschen Christen dubbel noodzakelijk, zich van zijne verhouding tot Rome welbewuste en heldere rekenschap te geven.

Het nauwst sluit echter deze dogmatiek zich aan bij dat type, hetwelk de christelijke religie en theologie in de zestiende eeuw door de Reformatie, bepaaldelijk in Zwitserland, ontving. Niet omdat dit de eenig-ware, maar wijl het naar de overtuiging van den schrijver de relatief-zuiverste uitdrukking der waarheid is. In geen confessie is het christelijke in zijn religieus, ethisch en theologisch karakter zoo tot zijn recht gekomen; nergens is het zoo diep en breed, zoo ruim en vrij, zoo waarlijk katholiek opgevat als in die van de Gereformeerde kerken. Daarom is het te meer te betreuren, dat deze reformatie van religie en theologie, evenals die van kerk en wetenschap, zoo spoedig is gestuit. Er is in weerwil van veel goeds, dat ook de latere ontwikkeling niet alleen hier te lande, maar evenzeer in Engeland, Schotland, Amerika te aanschouwen geeft, toch weldra stilstand ingetreden en deformatie gevolgd. Bij voorkeur zich beroepende op de oudere generatie, die in frischheid en oorspronkelijkheid de latere verre overtreft, acht schrijver dezes het het recht van den dogmaticus, om in de geschiedenis der Gereformeerde theologie tusschen koren en kaf onderscheid te maken. Het oude te loven alleen omdat het oud is, is noch gereformeerd noch christelijk. En dogmatiek beschrijft niet wat gegolden heeft, maar wat gelden moet. Zij wortelt in het verleden, maar arbeidt voor de toekomst.

Daarom eindelijk wenscht deze dogmatiek ook het stempel te dragen van haar tijd. Het ware een onbegonnen werk, zich los te maken van het heden; maar het zou ook niet goed zijn voor God, die in deze eeuw niet minder luide en ernstig tot ons spreekt dan in vorige geslachten. Er is acht geslagen op de velerlei richtingen, die op theologisch gebied elkander kruisen. Er is te midden van die alle eene plaats gezocht en positie gekozen. Waar afwijking plicht was, is er rekenschap van gegeven. Maar ook dan is er naar gestreefd, om het goede te waardeeren, waar

het te vinden was. Dikwerf deed voortgezette studie verwantschap ontdekken, die aanvankelijk heel niet scheen te bestaan.

Op dezen grondslag opgetrokken, tracht deze dogmatiek een handboek te zijn voor wie aan hare beoefening zich wijdt. Ook waar zij geen instemming verwerven kan, moge zij tot studie opwekken. Met het oog hierop zijn de vraagstukken en de verschillende oplossingen, die beproefd zijn, zoo objectief mogelijk voorgesteld. Litteratuur werd in die mate opgegeven, dat men spoedig zelf zich oriënteeren en aan de oplossing mede arbeiden kan.

Dit eerste deel bespreekt de inleiding en de principia. Het tweede deel zal het dogma behandelen. Waarschijnlijk zal dit in twee gedeelten het licht zien, die in geen geval grooter van omvang zullen zijn dan dit eerste deel, en zoo spoedig doenlijk zullen volgen. Een uitvoerige index zal het werk besluiten.

H. Bavinck.

Kampen, April 1895.

INHOUD.

INLEIDING.

Paragraaf.		Bladz.
1.	Naam en begrip der Dogmatiek.	1
2.	Encyclopaedische plaats der Dogmatiek	9
3.	Methode der Dogmatiek	14
4.	Indeeling der Dogmatiek	31
5.	Geschiedenis en Litteratuur der Dogmatiek	51

DEEL I.

Principia der Dogmatiek.

HOOFDSTUK I.

PRINCIPIA IN HET ALGEMEEN.

6.	Beteekenis der Principia	140
7.	Principia in de Wetenschap	145
8.	Principia in de Religie.	171

HOOFDSTUK II.

PRINCIPIUM EXTERNUM.

9.	Algemeene Openbaring.	215
10.	Bijzondere Openbaring	244
11.	De Heilige Schrift	295
12.	Eigenschappen der Schrift.	363

HOOFDSTUK III.

Principium Internum.

Paragraaf.		Bladz.
13.	Beteekenis van het principium internum	416
14.	De historisch-apologetische methode	423
15.	De speculatieve methode	431
16.	De ethisch-psychologische methode	444
17.	Het geloof.	465
18.	De grond des geloofs	484
19.	Geloof en theologie	509

INLEIDING.

§ 1. Naam en begrip der Dogmatiek.

1. De naam dogmatiek is nog van jonge dagteekening. Vroeger waren gansch andere namen in gebruik. Origenes gaf aan zijn dogmatisch hoofdwerk den titel *περι ἀρχων*. Augustinus omschreef zijn Enchiridium ad Laurentium door de bijvoeging, sive de fide, spe et caritate. Johannes Damascenus gaf eene *Ἐκδοσις ἀκριβης τις ὀρθοδοξον πιστεως*. Met Isidorus Hispalensis komt de naam Sententiæ op, die in de 13de eeuw plaats maakt voor Summa theologiæ. Melanchton sprak van Loci communes rerum theologicarum, sive hypotyposes theologiæ. De uitdrukking loci is aan Cicero ontleend, en eene vertaling van het grieksche *τοπος*. Aristoteles verstond onder *τοποι* de algemeene regelen der dialectiek, die van zichzelf bekend waren en vaststonden en daarom als *στοιχεια των ἀποδειξεων* dienst konden doen, Rhet. lib. II c. 22 § 13. Metaph. lib. IV c. 3 § 3. Cicero bracht deze leer der *τοποι* van de dialectiek op de rhetorica over, en verstond er die plaatsen door, waar de redenaar de argumenten vinden kon, die hij in zijne rede noodig had. Hij verklaart de uitdrukking door sedes, notæ argumentorum, en wijst als zulke bronnen aan het begrip, de definitie, de divisie, de grondbeteekenis van het woord, de synoniemen enz. Top. II c. 2. Dit gebruik van het woord loci stemt met de beteekenis bij Aristoteles niet geheel overeen, en werd in de latere logica nog meer gewijzigd. Melanchton zelf verklaart in zijne Dialectica, lib. IV de uitdrukking loci door signa quædam, quibus rerum, quæ dici tractarique debent, capita indicantur. Loci communes zijn volgens Cicero, de Orat. III 27. Brutus 12, zulke stellingen, die op geen

bepaald object betrekking hebben, algemeen zijn en daarom altijd en overal gelden; in onderscheiding van loci proprii, die concreet zijn en daarom alleen bij een bepaald onderwerp of in eene speciale wetenschap van kracht zijn. Melanchton wilde in zijne loci communes alleen de voornaamste hoofdstukken van de christelijke religie geven, gelijk die vooral door Paulus in zijn brief aan de Romeinen waren behandeld. Hij zelf omschrijft ze daarom door hypotyposes, ontwerp, schets, lineamenta der theologie. En de Duitsche vertaling van Spalatin gaf den titel weer door: Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift. Naam en inhoud van Melanchton's dogmatiek staan dus in tegenstelling met de scholastieke Sententiae en Summae. Ze bedoelde niet een volledig dogmatisch systeem aan de ontwikkelden te geven, maar veeleer de onontwikkelden in te leiden tot de kennis der Heilige Schrift. Cf. Heppe, Dogm. des Deutschen Protest. 1857 I s. 4—14; Herzog u. Plitt, Real. Enc. 8, 708 f.; Sanseverino, Philosophia Christiana, ed. nov. Neap. 1878 III 286—315. Daaruit laat zich verklaren, dat de naam loci communes bij de Roomsche theologen, op eene enkele uitzondering na, geen ingang vond. Wel bezigen ze de uitdrukking loci, maar niet in den zin van Melanchton, maar in dien van Cicero of Aristoteles. Zij verstaan er niet onder de articuli fidei, maar de principia of bronnen der Theologie, Dens, Theologia ad usum Seminariorum. Mechl. 1828 I 5; Billuart, Summa S. Thomae sive Cursus Theologiae 1747 I 47; Daelman, Theologia seu Observ. theol. in Summam D. Thomae 1759 I 18. Het beroemde werk van Melchior Canus, Loci Theologici 1563 vat de uitdrukking in denzelfden zin op en behandelt niet de dogmatiek zelve, maar hare bronnen, welke tien in aantal zijn: Schrift, traditie, Paus, concilien, kerk, kerkvaders, scholastici, rede, philosophie, geschiedenis. Daarentegen werd de naam loci communes van Melanchton door vele lutherssche en geref. theologen overgenomen, zooals Chemniz, Hutter, Gerhard, Calovius; Martyr, Musculus, Hyperius, Ursinus enz. Maar toch moest hij vrij spoedig voor een anderen titel wijken. Zwingli had dogmatische geschriften in het licht gegeven onder den titel van Commentarius de vera ac falsa religione, Christianae fidei brevis et clara expositio. Calvijn verkoos den naam van Institutio religionis Christianae. En latere theologen uit de luth: en geref. kerk keerden tot den ouden naam van theologia

terug. Ter onderscheiding van andere theologische vakken, die allengs in aantal en in gewicht toenamen, moest deze naam van Theologia nader omschreven worden. Daartoe diende de bijvoeging didactica, systematica, theoretica, positiva, en sedert L. Reinhart, Synopsis theologiae dogmaticae 1659, ook die van dogmatica. Deze omschrijving lag voor de hand, wijl de geloofswaarheden reeds lang met den naam van dogmata werden aangeduid, en de met Danaeus en Calixtus begonnen scheiding van dogmatiek en ethiek voor beide vakken een afzonderlijken naam eischte. Sedert heeft deze bijvoeging zoo groote heerschappij verkregen, dat zij het hoofdbegrip van theologie heeft gebannen en zelfstandig is opgetreden, dat zij onder theologen van allerlei belijdenis instemming heeft gevonden, en door de nieuwere namen van geloofsleer, heilsleer, christelijke leer enz. niet is kunnen verdrongen worden.

2. Het woord *δογμα*, van *δοκειν*, dunken, duidt datgene aan, wat bepaald, besloten is en daarom vaststaat, *το δεδογμενον*, statutum, decretum, placitum. In de Schrift wordt het gebezigd van bevelen der overheid, LXX, Esth. 3 : 9; Dan. 2 : 13; 6 : 8; Luk. 2 : 1; Hd. 17 : 7, van de inzettingen des O. Verbonds Ef. 2 : 15; Col. 2 : 14, en van de besluiten der vergadering te Jeruzalem, Hd. 15 : 28; 16 : 14. Bij de klassieken heeft het de beteekenis van besluit of bevel en in de philosophie die van door zichzelf of door bewijzen vaststaande waarheden, Plato, de Rep. VII. c. 16. p. 538 C.; Arist. Phys. ausc. 4, 2; Cic. de fin. 2, 32; Acad. prior. 2, 9. § 27; Seneca Epist. 94, 95. In deze beteekenissen wordt het woord ook in de theologie overgenomen. Josephus, c. Ap. I, 8 zegt, dat de Joden de boeken des Ouden Verbonds van kindsbeen af houden voor *θεου δογματα*. In dezelfde beteekenis spreken de kerkvaders van de christelijke religie of leer als *το θειον δογμα*, van de menschwording van Christus als *δογμα της θεολογιας*, van de waarheden des geloofs, die in en voor de kerk gelden als *τα της ἐκκλησιας δογματα*, en evenzoo van de leeringen der ketters als *δογματα των ἑτεροδοξων* enz. Cf. Suicerus, Thesaurus Eccles. s. v.; Herzog [2] s. v. Dogmatik; H. Cremer, Wörterbuch der neutest. Gräcität s. v. Dezen zelfden zin behoudt het woord bij de Latijnen, zooals Vincentius in zijn Commonitorium c. 29, en bij de Protest. theologen zooals Sohnius,

Opera 1609 I 32; Ursinus, Tract. Theol. 1584 p. 22; Hyperius, Methodus Theol. 1574 p. 34; Polanus, Synt. Theol. 1625 p. 133.

3. Het gebruik van het woord leert ons in de eerste plaats, dat met dogma allerlei bevelen, besluiten, philosophische waarheden, theoretische stellingen, practische regels enz. kunnen worden aangeduid, maar het gemeenschappelijke erin is, dat er altijd eene zekere autoriteit aan ten grondslag ligt. Een dogma is eene stelling, die gezag heeft, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2te Aufl. 1888 I. 15. In het woord dogma ligt echter op zichzelf niet, op welk gezag het steunt. Bij de verschillende dogmata is ook dat gezag verschillend. Bij politieke dogmata is dat gezag de overheid, bij philosophische dogmata de innerlijke evidentie of de kracht der bewijzen; bij de godsdienstige of theologische dogmata ligt dat gezag alleen in Gods getuigenis, hetzij deze volgens de Protestanten alleen in de Schrift, of volgens de Roomschen ook in de kerk wordt vernomen. Eene stelling heeft in kerk en theologie alleen daarom gezag, wijl ze rust op de getuigenis Gods. Ten onrechte wordt daarom door en sedert Schleiermacher het wezen en karakter van een dogma in de kerkelijke vaststelling en afkondiging gezocht, Schleiermacher, Christl. Sitte 1884, s. 5; Rothe, Zur Dogm. 10; Schweizer, Christl. Glaub. I. 23; Daubanton, Theol. Studien 1885, bl. 136—145; Kuyper, Encycl. III 395 v. Op Roomsch standpunt ware hier nog iets voor te zeggen, wijl de kerk onfeilbaar is. Maar de reformatie erkent geen waarheid dan alleen op het gezag Gods in de H. Schrift. Verbum Dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem, Art. Smalc. Pars II art. 2. Dogmata en articuli fidei zijn alleen die waarheden, quae in scripturis proprie ut credenda proponuntur, Hyperius, Methodus theol. p. 34, 35. Het zijn alleen zulke sententiae, quibus credi aut obtemperari necesse est propter mandatum Dei, Ursinus, Tract. Theol. 22. En daarom keert telkens bij de Geref. theologen deze stelling terug: principium, in quod omnia dogmata theologica resolvuntur, est: Dominus dixit, Cf. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. 3te Aufl. II 2. Maar uit het karakter van autoriteit, dat aan een dogma eigen is, volgt toch in de tweede plaats vanzelf, dat het als zoodanig ook in zekeren kring wordt erkend. Er ligt ongetwijfeld in het begrip van dogma een sociaal element. Eene

waarheid moge nog zoozeer vaststaan: indien ze niet erkend wordt, is zij in het oog van anderen niets meer dan eene sententia doctoris, eene particuliere opinie. Het begrip van dogma sluit in, dat de autoriteit, die het bezit, zichzelve ook weet te doen erkennen en te handhaven. Er moet daarom onderscheiden tusschen dogma quoad se en dogma quoad nos. Eene stelling is dogma in zichzelf, afgedacht van alle erkenning, indien ze rust op het gezag Gods. Maar om niet eigen opinie te vereenzelvigen met de waarheid Gods, is het voor iederen geloovige en vooral ook voor den dogmaticus van het hoogste belang te weten, welke waarheden uit de Schrift onder de leiding des H. Geestes in de kerk van Christus tot algemeene erkenning zijn gebracht. De belijdenis kan dus heeten het dogma quoad nos. Maar ook in dezen subjectieven zin is dogma volstrekt niet beperkt tot wat uitdrukkelijk in de symbolen is opgenomen en kerkelijk is vastgesteld. De kerk heeft een leven en een geloof, dat veel rijker is dan in de belijdenis tot uiting komt. De confessie formuleert lang niet den ganschen inhoud van het christelijk geloof. Zij behoort ook niet tot het wezen der kerk, is bijkomstig, en bijkans altijd uit bijzondere omstandigheden geboren. Zij neemt gewoonlijk slechts op, wat binnen of buiten haar bestrijding heeft gevonden. Evenals dus het hout niet brandt, omdat het rookt, maar de rook toch een teeken is van brand, zoo ook is eene stelling niet een dogma, omdat de kerk het erkent, al is het ook dat de erkenning door de kerk een belangrijk, ofschoon altijd feilbaar, bewijs is van de waarheid ervan, Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 2te Aufl. I, 97 f. In de derde plaats leert ons het gebruik van het woord dogma nog, dat het nu eens in ruimer, dan in enger zin werd gebezigd. Soms wordt er heel de christelijke religie mede aangeduid, en kan Basilius M., de Spiritu Sancto c. 27 onder *δογματα* (in tegenstelling met *κηρυγματα*, de uit de Schrift geputte articuli fidei) de kerkelijke ceremonieën en riten verstaan, Suicerus, Thes. Eccl. s. v. *δογμα*. Polanus t. a. p. zegt, dat dogma in ruimer zin alles omvat, wat in de H. Schrift is begrepen, niet alleen de doctrina evangelii et legis, maar ook alle conciones, historiae sacrae enz. Gewoonlijk werd het woord echter in enger zin gebezigd, voor de doctrina evangelii et legis, voor die sententiae, quibus credi aut obtemperari necesse est propter mandatum Dei, Ursinus t. a. p. 22. Het omvatte dus niet alleen de

leerstellige, maar ook de ethische waarheid. Later echter is het woord dogma nog enger begrensd geworden, doordat de doctrina legis van de doctrina evangelii onderscheiden en gescheiden werd; dogmata waren nu alleen die sententiae, quibus credi necesse est propter mandatum Dei. Polanus ging nog verder en maakte ook nog onderscheid tusschen de dogmata en de principia theologiae. Zoo werd dogma de aanduiding van de articuli fidei, welke op het gezag van Gods Woord rusten en daarom allen verplichten tot geloof. En dogmatiek is dan het systeem der articuli fidei.

4. Toch is daarmee het begrip der dogmatiek nog slechts in formeelen zin vastgesteld. Eene definitie der dogmatiek als wetenschap der dogmen baat weinig, zoolang we de stof, den inhoud der dogmen niet kennen. Om nu het materieele begrip der dogmatiek te bepalen, moeten we ons herinneren, dat dogmatiek oorspronkelijk een adjectief was ter omschrijving van het hoofdbegrip theologie. Daarnaar werd in vroeger tijd de dogmatiek gewoonlijk opgevat als doctrina de Deo principaliter et de creaturis, secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem, Thomas, Summa Theol. I qu. 1 art. 3 en 7; Alb. Magnus, Sent. lib. I dist. 1 § 2; Petavius, Opus de theol. dogmatibus cap. 1. — Gerhard, Loci Comm., prooemium de natura theologiae; Hase Hutterus Redivivus § 11; H. Schmid, Dogm. der ev. luth. Kirche § 2. — Fr. Junius, Opera Omnia I fol. 1375—1424; Polanus, S. Theol. lib. I cap. 1—4; Gomarus, Disput. Theol., thesis 1; Owen, *Θεολογούμενα*, sive de natura, ortu.... verae theologiae, libri sex. Oxon. 1661, lib. 1 cap. 1—4; Voetius, Diatribe de theologia. Ultraj. 1668; Coccejus, Summa theol. cap. 1. Anderen echter hadden bezwaar, om God tot het hoofdbegrip der dogmatiek te maken, en noemden haar object liever anders. Lombardus, Sent. I dist. 1, sloot zich bij Augustinus aan, die de doctr. christ. lib. I cap. 2 zegt: omnis doctrina vel rerum est, vel signorum, en droeg daarom aan de theologie twee zaken ter behandeling op: res, d. i. God, wereld, mensch, en signa, d. i. sacramenten. Maar deze onvolledige bepaling werd spoedig prijs gegeven en door de commentatoren verbeterd. Alexander Halesius en Bonaventura, Proleg. qu. I in 1 Sent. en Breviloquium Pars I cap. 1 noemden Christus en zijn mystiek lichaam, de kerk; Hugo a St. Victor, De sacr. lib.

I c. 2, noemde de opera reparationis stof en inhoud der theologie of dogmatiek. En ook Luth. en Geref. theologen omschreven den inhoud der dogmatiek op deze wijze. Calovius, Isagoge ad theologiam 1662, bestrijdt ten sterkste, dat God het eigenlijk object is der theologie; de etymologie beslist hier niets, de theologie op aarde is heel iets anders dan in den hemel, wij streven hier wel naar kennisse Gods, maar bereiken ze niet. God tot object te maken der theologie is even verkeerd als den Vorst tot object te maken van de politica, in plaats van de res publica, p. 283 s. 291 s.; het eigenlijk object der theologie is homo in quantum est perducendus ad salutem p. 252, 290 of de godsdienst p. 299, 324. En zoo wordt ook door Amesius, Medulla Theol. I c. 5; Maestricht, Theor. pract. Theol. I c. 1 § 47; Marck, Merch der Christ. Godg. I § 34; Moor, Comment. in Marckii Compendium I p. 112; Burmannus, Synopsis Theol. I c. 2 § 30; Limborch, Theol. Christ. I c. 1, het Deo vivere per Christum, de religio, de cultus Dei tot inhoud der dogmatiek gemaakt. De subjectieve, practische opvatting van de theologie begon alzoo langzamerhand meer ingang te krijgen. En toen nu de philosophie van Kant het menschelijk kenvermogen tot de zienlijke dingen beperkte, het Agnosticisme de onkenbaarheid Gods uitsprak, de historische kritiek de bovennatuurlijke openbaring ondermijnde, is deze subjectieve, practische opvatting de heerschende geworden. Schleiermacher vatte de dogmatiek op als Glaubenslehre, en omschreef de dogmata als Auffassungen der frommen Gemüthszustände, Der Christl. Glaube § 15, 16. En sedert hebben schier alle theologen dezen overgang mede gemaakt. Niet God, maar de godsdienst is object der theologie. En wel, de godsdienst in het algemeen als historisch en phychologisch verschijnsel, Tiele, Gids Mei 1866; Idem, Theol. Tijdschr. 1ste aflev. 1867; Rauwenhoff, Theol. Tijdschr. 1869 bl. 1 v. 163 v. Wet op het Hooger Onderwijs van 1876, of meer bepaald de christelijke religie, gelijk zij in Schrift en gemeente tot openbaring komt. Dienovereenkomstig wordt dan aan de dogmatiek tot inhoud gegeven de religio of doctrina christiana, zooals die of uit de H. Schrift geput, of door eene of andere kerk beleden, of door persoonlijke ervaring gekend wordt.

5. Nu heeft reeds Thomas in zijn tijd tegen hen, die eene andere omschrijving van de Theologie gaven, opgemerkt, dat zij daartoe kwamen wijl attendentes ad ea, quae in ista scientia tractantur et non ad rationem, secundum quam considerantur, Summa Theol. I qu. 1 art. 7. In de theologie en zoo ook in de dogmatiek, wordt over veel meer dan alleen over God gehandeld; ook engel en mensch, hemel en aarde, ja alle schepselen komen daarin ter sprake. Maar de vraag is, onder welk gezichtspunt en met welk doel ze in de theologie behandeld worden. Immers, behandeld worden al deze dingen ook in andere wetenschappen; het eigenaardige hunner behandeling in de theologie bestaat daarin, dat zij beschouwd worden in hunne relatie tot God, ut ad principium et finem, Kaftan, Wahrheit der Chr. Rel. S. 3. Voorts ware de definitie van de dogmatiek als wetenschap van de religio christiana op zichzelve nog niet zoo verkeerd, wanneer, gelijk in vroeger tijd, daaronder die religio werd verstaan, welke objectief in de Schrift was neergelegd. Maar na Kant en Schleiermacher heeft deze definitie een anderen zin gekregen en is de dogmatiek de beschrijving geworden van dat historisch verschijnsel, dat christelijke religie heet en zich ook in een eigenaardig geloof en leer openbaart. Wordt nu de dogmatiek in dezen zin verstaan, dan houdt ze op dogmatiek te zijn en wordt eenvoudig beschrijving van wat in zekeren kring voor waarheid op godsdienstig gebied gehouden wordt. Maar wetenschap is het om waarheid te doen; indien de dogmatiek werkelijk wetenschap wil zijn, dan is ze niet tevreden met de beschrijving van wat is, maar behoort ze aan te wijzen, wat als waarheid gelden moet. Niet het ὅτι, maar het διοτι, niet de werkelijkheid, maar de waarheid; niet het reëele, maar het ideëele, het logische, het noodwendige behoort ze aan te toonen. Zoodra ze dat echter beproeft, komt ze terstond tot God terug, wordt ze in eigenlijken zin wederom theologie. Immers, al wie het Christendom maakt tot object van eene eigen wetenschap, gaat uit niet van het feit van het *bestaan* van dat Christendom — want dan ware behandeling van dat historisch verschijnsel in de litt. faculteit volkomen voldoende — maar van eene bijzondere waardeering van dat feit, Gunning en Saussaye Jr., Het ethische beginsel der Theologie 47. De theologie als eene afzonderlijke faculteitswetenschap onderstelt, dat in die historische feiten van het Christendom God op eene bijzondere wijze zich

heeft geopenbaard, onderstelt en eischt dus het bestaan en de openbaring Gods. Dat is, de theologie eischt, om theologie te zijn en te blijven, dat alles in haar sub ratione Dei beschouwd wordt. En indien hiertegen de onkenbaarheid Gods worde ingebracht, dan geldt de regel: qui nimis probat, nihil probat. Indien God niet kenbaar is, valt daarmede niet alleen de dogmatiek en de theologie, maar ook de religie, want deze is op de kennis Gods gebouwd. Alzoo is dogmatiek het wetenschappelijk systeem der kennisse Gods, d. i. van die kennis, welke Hij aangaande zichzelf en aangaande alle schepsel als in relatie tot Hem in zijn Woord aan de kerk heeft geopenbaard.

---

§ 2. Encyclopaedische plaats der Dogmatiek.

1. Over de plaats der dogmatiek in de encyclopaedie der theologie is bijna geen verschil. Allen brengen haar tot de Systematische of Dogmatische Theologie, d. i. tot die groep van vakken, welke zich met het dogma bezig houden, en waartoe behalve de dogmatiek, ook de ethiek, symboliek, dogmengeschiedenis en elenctiek behooren. Alleen Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums, 2te Ausg. 1830 § 195, voegde ze bij de historische theologie, omdat zij de wetenschap is von dem Zusammenhange der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre, Der Christl. Glaube § 19, ook Rothe, Zur Dogm. 1863 S. 14, en dus eene statistiek geeft van het heden. Schleiermacher kwam tot dit eigenaardig gevoelen, wijl hij de dogmatiek zoo streng mogelijk scheiden wilde van de apologetiek. Terwijl deze als deel der philosophische theologie heeft aan te toonen wat christelijke waarheid is, heeft gene alleen te beschrijven, wat als waarheid in eene of andere christelijke kerk geldt. Toch bedoelde Schleiermacher hiermede volstrekt niet, om aan de dogmatiek alleen een refereerend karakter toe te kennen; hij schrijft haar wel terdege eene kritische taak toe en verlangt, dat ze systematisch zij, dat ze eigen overtuiging geve, en dat ze beschrijve niet wat gegolden heeft, maar wat geldt, Dr. Is. van Dijk, Begrip en methode der Dogmatiek 38 v.; Hagenbach, Encycl. § 80. Maar

daarmede gaat ze dan ook de zuiver historische beschrijving reeds te boven. De christelijke gemeente kan zich niet tevreden stellen met een objectief referaat van haar geloofsinhoud, maar verlangt dat haar geloof ook als waarheid ontvouwd en uiteengezet wordt. De dogmaticus staat ook niet neutraal buiten en tegenover het geloof der gemeente, gelijk tegenover de godsdienstige leer van Mohammedanen en Buddhisten, maar behoort tot die gemeente, en beschrijft dus ook, wat voor hem als waarheid geldt en gelden moet. En eindelijk is er een wezenlijk onderscheid tusschen werken als van Hase, Schmid, Schweizer en Heppe, die eene objectieve beschrijving geven van de Luth. en Geref. leer, en de dogmatiek, die de waarheid der religieuse overtuigingen aantoonen en voorstellen wil. Als Schleiermacher, de dogmatiek een historisch vak noemende, daarmede niet anders bedoelde dan dat zij eene thetische, positieve wetenschap is, die haar object niet zoekt maar vindt en nu beschrijft, dan is zijne bedoeling te waardeeren, maar de benaming toch onjuist. Wanneer hij echter de meening koesterde, dat de dogmatiek slechts een historisch gegeven had te beschrijven en geen aanspraak maakte op normatieve waarheid, dan is zijne opvatting zeer zeker onjuist geweest en tegenwoordig dan ook algemeen verworpen. Hagenbach, Encycl. § 80; Herzog² 3, 643.

2. Behoort alzoo de dogmatiek tot de vakken der dogmatische theologie, zij moet van hare zusteren wel onderscheiden worden. Alle vakken in dit deel der theologie hebben het met het dogma te doen, d. i. met de waarheid, gelijk God ze heeft geopenbaard, maar ieder op eene eigene wijze. Het kan beluisterd worden, zooals het door de gemeente klaar en krachtig in haar confessie beleden wordt, en dan ontstaat de theologia symbolica. Het kan in eenvoudigen, bevattelijken vorm, als melk 1 Petr. 2:2 aan de jeugdige leden, de kinderen der gemeente, worden voorgedragen, en dan is de theologia catechetica aan het woord, wel te onderscheiden van de catechetiek, de kunst om dat te doen. Het kan in zijn waarheid en recht tegenover bestrijders worden gehandhaafd, en dan volbrengt de theologia elenctica hare taak. Het kan ook thetisch en positief, maar in wetenschappelijken, systematischen vorm, voor het ontwikkeld bewustzijn worden uiteengezet, en dan wordt de dogmatiek beoefend. Al deze vakken

hebben met elkander gemeen, dat ze de thesauri Sacrae Scripturae uitstallen, maar ieder op eigene wijze. De dogmatiek doet dat, gelijk men oudtijds zeide, op scholastieke, schoolsche wijze, dat is, zóó als het in de scholen der wetenschap behoort te geschieden. Natuurlijk hangt hier zoo niet alles, dan toch veel af van het standpunt, dat de dogmaticus inneemt. Indien hij met de piëtisten en theologi biblici eene scherpe tegenstelling aanneemt tusschen Schrift- en kerkleer, dan zal hij zoo eng mogelijk aan de Schrift zich aansluiten, ook in woorden en uitdrukkingen, en zoo min mogelijk de gevonden stof denkend verwerken. Ziet hij in de belijdenis der kerk, in de historia dogmatum, geen verbastering maar ontwikkeling der Schriftuurlijke waarheid, dan zal zijne dogmatiek kerkelijk en confessioneel gekleurd zijn. En als hij tegen Schrift en kerk beide rationalistisch overstaat, zullen de geloofsovertuigingen, die hij voordraagt, vooral een negatief karakter dragen. Dat alles is een verschil van methode en komt later ter sprake. Maar juist daarom is het niet goed, met Prof. Doedes, Encyclopaedie, § 48, drieërlei dogmatiek te onderscheiden, n.l. N. Test. of christelijke, kerkelijke en kritische. Want daardoor wordt aan alle drie gelijke rang en bestaansrecht toegekend, neemt de verwarring nog toe, komt de N. Test. dogmatiek als de christelijke bij uitnemendheid tegenover de beide anderen te staan, kunnen de beide eerste soorten van dogmatiek geheel buiten de eigen overtuiging omgaan, en wordt de kritische dogmatiek alleen die van de eigene zelfstandige beschouwing. De taak der dogmatiek is veeleer altijd eene en dezelfde. Zij is en kan naar haar aard niets anders zijn dan eene wetenschappelijke uiteenzetting der godsdienstige waarheid, eene enarratio verbi Dei, eene uitstalling van de thesauri Sacrae Scripturae, eene *παραδοσις εἰς τυπον διδαχης*, Rom. 6 : 17, zoodat wij in haar hebben eene forma en imago van de doctrina coelestis. De dogmatiek is dus zelve niet het Woord Gods, zij is er altijd maar een flauw beeld en eene zwakke gelijkenis van; zij is eene feilbare, menschelijke poging om op eigene, vrije wijze na te denken en na te spreken, wat God voortijds veelmalen en op velerlei wijze door de Profeten en in deze laatste dagen tot ons gesproken heeft door den Zoon, Polanus, Syntagma p. 539; Heidegger, Corpus Theol. Christ. Loc. I § 58. De vraag, hoe de dogmatiek het best deze haar taak vervullen kan, is eene vraag van methode en moet later afzonderlijk behandeld worden.

3. Het nauwst verwant is de dogmatiek aan de ethiek. Het woord dogma omvatte oudtijds beide, de articuli fidei en de praecepta decalogi, de dogmata fidei en de dogmata morum. De ethiek werd of in de dogmatiek opgenomen, bij Lombardus, Thomas, Melanchton, Calvijn, Martyr, Musculus, Sohnius enz., of in een tweede deel na de dogmatiek bewerkt, bij Polanus, Amesius, Heidegger, Wollebius, Wendelinus, Maestricht, Brakel enz. of ook geheel zelfstandig, gescheiden van de dogmatiek, behandeld, bij Danaeus, Ethices Christ. libri III 1577, Keckermann, Walaeus, Polyander, Amyraldus, Pictet, Driessen, Hoornbeek, Heidegger, Osterwald, J. A. Turretinus, Stapfer, Beck, Wyttenbach, Endeman, cf. A. Schweizer, Die Entw. des Moralsystems in der ref. Kirche, Stud. u. Krit. 1850, heft 1; Gass, Gesch. der chr. Ethik II Bd., 1te Abth. 1886 S. 131 f.; Luthardt, Gesch. der chr. Eth, 2te hälfte 1893. De invloed van Aristoteles, die met Melanchtons philosophia moralis 1539 reeds begon, hield de ontwikkeling van de christelijke ethiek tegen. De scheiding, die later intrad, had tengevolge, dat de ethiek een eigen beginsel miste, dit ter kwader ure zoeken ging bij de philosophie, als verbasterde theol. ethiek vijandig kwam te staan tegenover de dogmatiek en deze verdrong van haar plaats, en eindelijk de grenzen tusschen haar en de dogmatiek geheel uitwischte. Ten bewijze strekken de vruchtelooze pogingen, om beide te onderscheiden. Bij Kant heeft de godsdienst geen eigen inhoud meer, maar is slechts de opvatting van het goede als gebod Gods, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ed. Rosenkranz S. 184. Schleiermacher gaf aan beide tot inhoud het christelijk leven, maar de dogmatiek beschrijft dat leven in relatieve rust, de ethiek in relatieve beweging, Die Christl. Sitte, ed. Jonas, 2te Aufl. 1884 S. 12—24. Rothe zag het onvoldoende dezer onderscheiding in en maakte daarom de dogmatiek tot een historisch vak, dat de dogmata der kerk behandelde, de ethiek tot een speculatieve wetenschap, die haar stof dialectisch uit het Godsbewustzijn ontwikkelt, Theol. Ethik, § 15. Dorner, Glaubenslehre I 9 f., Sittenlehre 47, Herzog² 4, 352, Wuttke, Christl. Sittenlehre I 9, Palmer, Moral des Christ. 24 f. e. a., onderscheiden beide als kennen en doen, verstand en wil. Doedes, Encycl. § 52 nº. 4 en Van Oosterzee, Chr. Dogm. § 4 nº. 4 als heil- en als levensleer; Gunning, Het ethische beginsel der Theologie 12 als leven van Christus in de

kerk en in den individu ; Daubanton, Theol. Stud. III 114 v. als leer van God en leer van den mensch, enz. Al deze onderscheidingen gaan daaraan mank, dat ze een principiëel verschil zoeken tusschen dogmatiek en ethiek. En dat is er niet. De theol. ethiek, wel te onderscheiden van de philos. ethiek, heeft geen eigen beginsel, maar wortelt geheel en al in de dogmatiek. De aangegeven scheidingslijnen scheppen een dualisme tusschen God en mensch, individu en gemeenschap, heil en leven, rust en beweging, verstand en wil, en banen er den weg toe, dat de ethiek een eigen beginsel gaat zoeken langs speculatieven philosophischen weg, zooals bij Rothe, haar theologisch karakter verliest en van uit hare speculatieve hoogte op de historische, positieve dogmatiek minachtend neerziet. Indien dogmatiek en ethiek afzonderlijk behandeld moeten worden, wat om verschillende redenen wenschelijk is, maar nog altijd door velen ontraden wordt, als Sartorius, Nitzsch, Beck, A. Dorner, Ueber das Verhältniss der Dogm. u. Ethik in der Theol. Jahrb. f. prot. Theol. Oct. 1889; Hofmann, Schriftbeweis I 14; Wendt, Die Aufgabe der System. Theol. 1894 S. 12 f., dan kan de onderscheiding tusschen beide alleen hierin gelegen zijn, dat de mensch, hoezeer ten allen tijde van God volstrekt afhankelijk, toch ook een vrij en zelfstandig handelend wezen is. Door de genade des H. Geestes wedergeboren en vernieuwd, ontvangt de zondige mensch ook wederom lust en kracht, om naar Gods geboden te leven. De dogmatiek beschrijft de daden Gods voor en aan en in den mensch, de ethiek beschrijft de daden, die de vernieuwde mensch nu doet op grond en in de kracht van die daden Gods. In de dogmatiek is de mensch passief, ontvangt en gelooft; in de ethiek treedt hij zelf handelend op. In de dogmatiek komen de articuli fidei, in de ethiek de praecepta decalogi in behandeling. Daar wordt gehandeld de fide, hier de caritate, obedientia, bonis operibus. De dogmatiek ontwikkelt wat God is en doet voor den mensch en doet hem God kennen als zijn Schepper, Verlosser, Heiligmaker; de ethiek zet uiteen wat de mensch nu is en doet voor God, hoe de mensch geheel en al, met verstand en wil en alle krachten, zich Gode wijdt uit dankbaarheid en liefde. De dogmatiek is het systeem der kennisse Gods, de ethiek dat van den dienst Gods. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 14.; H. Schultz, Grundriss der ev. Dogm. 2te Aufl. 1892 S. 3; Wendt, t. a. p. 17. Beide wetenschappen

zijn niet zelfstandig tegenover elkaar, maar vormen saâm één systeem, zijn bij elkander behoorende leden van één organisme, Wendt, ib. 19.

---

§ 3. Methode der Dogmatiek.

1. Onder methode der dogmatiek is in ruimen zin te verstaan de wijze, waarop de dogmatische stof verkregen en behandeld wordt. Drie zaken komen daarbij in aanmerking: de Schrift, de belijdenis der kerk en het persoonlijk geloof van den dogmaticus. Al naar gelang deze drie verwaarloosd of gebruikt en dan in verhouding tot elkander gesteld worden, verschilt het uitgangspunt en daarom de weg en de uitkomst der dogmatiek. Feitelijk gaat het nu altijd zoo toe, dat ieder Christen, ook de dogmaticus, zijne geloofsovertuigingen ontvangt uit den kring, waarin hij geboren en opgevoed is. Door prediking wordt de kerk gesticht en overgeplant van geslacht tot geslacht. Het geloof is uit het gehoor. De traditie, door Rome onfeilbaar verklaard, is ook door de Reformatie niet ten eenenmale verworpen en spoedig daarna tot eene macht geworden, die alle vrijheid aan banden legde. Men ontving de dogmatische stof uit de handen der kerk en der school. Materia theologiae proprie sunt loci communes, materia remota est S. Scriptura, zeggen Alsted en Alting, Schweizer, Glaub. der ev. ref. K. I 210. En na de reactie der zoogenaamde Theologia Biblica is in deze eeuw het sociaal element in de religie, het kerkelijk karakter der dogmatiek weer van verschillende zijde in het helderst licht gesteld. Er is schier niemand, die de confessioneele bepaaldheid van religie en dogmatiek ontkent, Schleiermacher, Glaub. § 19; Rothe, Zur Dogm. S. 27; Lange, Dogm. I 659 f.; Herzog[2] 12, 651 f. e. a. Hier te lande legden de Groninger Godgeleerden weer op de kerk den nadruk, H. de Groot, De Gron. Godg. 68, 71—74, 97 v. Instit. theol. nat. § 37; Voorlez. over de gesch. der opvoeding des menschdoms door God, II. 16de en 17de voorl. En zelfs moderne theologen sluiten gewoonlijk in de behandeling der geloofsleer bij het kerkelijk dogma zich aan. Biedermann, Chr. Dogm. 2te Aufl. II. 170 f.; Lipsius, Dogm. § 7; Scholten, Leer der Herv. Kerk.

2. Maar de kerk met hare belijdenis kan toch het principium der dogmatiek niet zijn. De Grieksche en Roomsche kerk hebben de traditie wel voor onfeilbaar verklaard, maar ten allen tijde hebben kerken, secten en richtingen, aan wie het christelijk karakter niet kon worden ontzegd, van die overlevering een beroep gedaan op de H. Schrift. Zelfs is in de Theologia biblica de poging beproefd, om zonder de hulp van kerk en belijdenis uit de Schrift alleen te komen tot eene leer des geloofs. Ze werd reeds voorbereid door Erasmus, Joh. Jansen, Gesch. des deutschen Volkes II. 15, de Socinianen, Herzog² 14, 389, en de Remonstranten, in de praefatie voor de apologie hunner confessie. Ze vond steun bij de vele secten, die daarna in en naast de kerken der Hervorming optraden. Ze werd in de kerken zelve ingeleid door Calixtus en Coccejus, en won in de 18de eeuw hoe langer hoe meer veld. Hare bedoeling wordt kenbaar b. v. uit de werken van A. F. Büsching, Epitome Theol. Christ. e solis S. S. verbis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae, Gott. 1755. Gedanken von der Beschaffenheid und dem Vorzüge der bibl. dogm. Theologie vor der scholastischen 1758. Nog in deze eeuw wordt zulk eene Bijbelsche richting in de dogmatiek voorgestaan door Beck en zijne volgelingen, door Doedes, Leer der zaligheid, 2de dr. 1876, en ook door Ritschl en zijne school, die van de door de Grieksche philosophie verbasterde dogmatiek terugkeert tot de openbaring Gods in den persoon van Christus.

3. Maar ook daarmêe is de mogelijkheid van conflict tusschen de leer der Schrift en de persoonlijke overtuiging van den dogmaticus nog niet weggenomen. Zoolang de waarheid objectief voor den dogmaticus in de Schrift of in de kerkleer is neêrgelegd, schijnt aan de persoonlijkheid van den dogmaticus geen recht te kunnen wedervaren. Dogmatiek blijft dan eene uiteenzetting der leer van Schrift of kerk, maar misschien zonder persoonlijke instemming van den dogmaticus. Dat is echter geen dogmatiek. Want deze bestaat niet in een historisch referaat, maar zet uiteen, wat als waarheid gelden moet, en houdt dus in de persoonlijke overtuiging van den dogmaticus. Sedert de autoriteit in zake religie voor velen geheel wegviel en de religio subjectiva van de religio objectiva onafhankelijk werd gemaakt,

is het religieus bewustzijn, het geweten, het gevoel, de rede of hoe men het noemen wil, de bron en maatstaf van de godsdienstige voorstellingen geworden. Heel de theologie is door en na Schleiermacher, zoowel onder de orthodoxen als onder de modernen, bewustzijnstheologie. Scholten, Schweizer, Biedermann, Lipsius mogen nog bij de behandeling der dogmata van de kerkelijke formuleering uitgaan, zij geven toch ten slotte niets anders dan hun persoonlijk geloof. En ook theologen als Martensen, Dorner, Hofmann, Philippi, Frank e. a., nemen hun uitgangspunt in het bewustzijn van den geloovige. Hier te lande nam Van Oosterzee, Dogm. § 10, het christelijk bewustzijn op onder de bronnen der dogmatiek. Des Amorie van der Hoeven Jr. dichtte in Geloof des harten: het onuitspreeklijk woord staat in ons hart te lezen, en Christus gaf er klanken aan. Beets, Dichtwerken IV 130 zong: Gansch objectief te zijn, is de eisch, is menschlijk. Maar zou het mooglijk zijn? Och, paai u met geen schijn! De stelsels zijn persoonlijk of onmenschlijk. En prof. Van Manen wees, in zijne inaugureele oratie te Groningen, op het persoonlijk karakter der leerstellige Godgeleerdheid, Gron. 1884. Uit dat persoonlijk karakter der dogmatiek verklaart Doedes, Encycl. bl. 168 v. de grenzelooze verwarring, die er op haar gebied heerscht.

4. Reeds dit overzicht van de drie dogmatische richtingen maakt het duidelijk, dat geen der drie de andere ontberen kan. Elk wordt op zichzelve genomen eenzijdig en vervalt tot dwaling. De kritische richting, die belijdenis en Schrift als kenbron verwerpt en alle religieuse waarheid uit het subject afleiden wil, is allereerst al met de ervaring in strijd. Ook religieus zijn we producten van onze omgeving. Wij ontvangen onze godsdienstige voorstellingen en indrukken van degenen, die ons verzorgen en opvoeden, en blijven ten allen tijde gebonden aan den kring, waarin wij leven. Eene goede psychologie toont aan, dat verstand en hart, rede en geweten, gevoel en verbeelding op geen enkel terrein als kenbron der waarheid kunnen gelden. Evenals wij physisch aan de natuur gebonden zijn en spijze en drank, deksel en kleeding van haar ontvangen moeten, zoo zijn we ook psychisch, in kunst, wetenschap, godsdienst, zedelijkheid afhankelijk van de wereld buiten ons. Al onze kennis komt van buiten; er zijn geen ideae innatae. Vooral het gevoel kan als kenbron

niet in aanmerking komen, want het gevoel is nooit een prius, maar altijd een posterius; het reageert alleen op hetgeen het aandoet en geeft dan een gewaarwording van lust of onlust, van aangenaam of onaangenaam, Tholuck, art. Gefühl in Herzog²; Bender, Jahrb. f. deutsche Theol. 1872 S. 659 f.; Philippi, Kirchl. Glaub. I 60 f.; Hodge, System. Theol. I 65 f.; Hoekstra, Godg. Bijdr. 1864 bl. 1—43. Id. Wijsgeerige Godsdienstleer, Amst. 1894 bl. 59 v. 213 v. Het autonoom verklaren van den godsdienstigen en zedelijken mensch hangt altijd met het deïsme of het pantheïsme saâm. Het deïsme maakt den mensch onafhankelijk van God en wereld, leert de algenoegzaamheid zijner rede en leidt tot rationalisme; het pantheïsme laat God in den mensch tot openbaring en zelfbewustzijn komen en kweekt het mysticisme. Beide vernietigen de objectieve waarheid, laten rede en gevoel, verstand en hart aan zichzelve over, en eindigen in ongeloof of bijgeloof. De rede critiseert alle openbaring weg, en het gevoel geeft aan den Roomsche evenveel recht, om zich Maria voor te stellen als de zondelooze koningin des hemels als aan den Protestant om dit geloof te bestrijden, Schweizer, Glaub. der ev. ref. K. I 94. Opmerkelijk is het daarom, dat de H. Schrift den mensch nooit naar zichzelf als kenbron en maatstaf der godsdienstige waarheid verwijst. Hoe zou zij het ook kunnen, waar zij den psychischen mensch geheel en al, in zijn verstand Ps. 14:3; Rom. 1:21—23; Rom. 8:7; 1 Cor. 1:23, 2:14; 2 Cor. 3:5; Ef. 4:23; Gal. 1:6, 7; 1 Tim. 6:5; 2 Tim. 3:8; in zijn hart Gen. 6:5; 8:21; Jer. 17:9; Ezech. 36:26; Mark. 7:21; in zijn wil Joh. 8:34; Rom. 7:14; 8:7; Ef. 2:3; en ook in zijn geweten Jer. 17:9; 1 Cor. 8:7, 10, 12; 10:28; 1 Tim. 4:2; Tit. 1:15 als door de zonde verduisterd en verdorven beschrijft. Voor de kennis der waarheid verwijst ze hem altijd naar de objectieve openbaring, naar het woord, de onderwijzing, die van God is uitgegaan, Deut. 4:1; Jes. 8:20; Joh. 5:39; 2 Tim. 3:15; 2 Petr. 1:19 enz. En ook, waar de objectieve waarheid door het geloof ons persoonlijk eigendom wordt, is dat geloof toch nooit gelijk aan eene fontein, die het levende water uit zichzelve voortbrengt, maar aan een kanaal, dat het water van elders ons toevoert.

5. Rome heeft deze onmogelijkheid eener religieuse en zede-

lijke autonomie uitnemend begrepen en daarom den mensch op straffe van de zaligheid zijner ziel gebonden aan de onfeilbare kerk. Deze, en dus ter laatste instantie de onfeilbare Paus, is voor den roomschen Christen het principium van zijn geloof. Het Papa dixit is het einde aller tegenspraak. Maar de historie leert, dat deze theoretische of practische onfeilbaarheid der kerk niet alleen in Rome, maar ook in de kerken der Hervorming ten allen tijde tegenspraak en oppositie heeft ontmoet. Niet de ongeloovige, maar de vrome kringen zijn het in de eerste plaats, die deze macht der hierarchie als een knellenden band voor de conscientie hebben gevoeld. Er is alle eeuwen door niet slechts een wetenschappelijke, maatschappelijke, staatkundige, maar ook eene innig godsdienstige en zedelijke oppositie tegen de hierarchische macht der kerk geweest. Het gaat niet aan, deze oppositie uit ongeloof en ongehoorzaamheid te verklaren, en als met opzet de religieuse motieven te miskennen, die aan de oppositie der verschillende secten en richtingen ten grondslag lagen. Niemand durft al deze secten verdoemen, omdat ze tegen de kerk en hare traditie in verzet kwamen. Zelfs Rome deinst voor deze gevolgtrekking terug. Het extra ecclesiam nulla salus is eene belijdenis, die ook aan het sterkste geloof nog te zwaar valt. De wet, die we op alle terrein zien heerschen, gaat dan ook in godsdienst en zedelijkheid door. Er is eenerzijds een revolutionaire geest, die al het historisch gewordene tot den grond toe wil slechten, om dan van nieuws aan het bouwen te gaan; maar er is ook een valsch conservatisme, dat er behagen in schept om het bestaande onaangetast te laten alleen omdat het bestaat en, naar het bekende woord van Calvijn, malum bene positum non movere. Overal en op alle terrein is er te zijner tijd een zeker radikalisme van noode, om het evenwicht te herstellen, de ontwikkeling te doen voortgaan, en den stroom van het leven niet te laten verzanden. In kunst en wetenschap, in staat en maatschappij en zoo ook in godsdienst en zedelijkheid, ontstaat er langzamerhand eene sleur, die de rechten der persoonlijkheid, het genie, de vinding, de inspiratie, de vrijheid, de conscientie onderdrukt en verkracht. Maar dan staat ook altijd te zijner tijd de man op, die het onder dien druk niet houden kan, die het juk der dienstbaarheid van zich werpt, en die het weder opneemt voor de vrijheid van den mensch, voor de vrijheid van den Christen.

Dat zijn de keerpunten in de geschiedenis. Zoo trad Christus zelf eenmaal op tegen de traditie der ouden en keerde tot de wet en de profeten terug. En zoo heeft eenmaal de reformatie het bestaan, om niet ter wille van eenig wetenschappelijk, sociaal of staatkundig belang, maar in naam van den Christenmensch te protesteeren tegen Rome's hierarchie. Zelfs bij de secten en richtingen, die later in de Protestantsche kerken opkwamen, is menigmaal dat religieus, ethisch motief niet te miskennen. Ook de theologia biblica verdedigt een belangrijk stuk der godsdienstige waarheid. Als kerk en theologie de rust verkiezen boven den strijd, roepen zij zelve de oppositie wakker, die haar herinneren aan heur christelijke roeping en taak. Rome kan uitteraard zulk eene oppositie nimmer goedkeuren en moet ze reeds van te voren veroordeelen. De reformatie is er zelve uit voortgekomen en kan aan anderen niet onthouden wat zij voor zich zelve nam. En de H. Schrift, hoewel verre van alle revolutionair verzet, heeft toch het recht van tegenspraak tegen alle menschelijk, met Gods Woord strijdend bevel gewettigd in het koninklijk woord van Petrus: πειθαρχειν δει θεῳ μαλλον ἠ ἀνθρωποις, Hd. 5 : 29.

6. Zoo schijnt alleen die methode de ware te zijn, welke door de bijbelsche theologen toegepast wordt. Maar ook deze richting lijdt aan groote eenzijdigheid. Zij meent geheel onvooringenomen tegenover de Schrift te staan en zuiver en objectief haar inhoud weer te geven. Maar zij vergeet, dat elk geloovige en ieder dogmaticus zijne geloofsovertuigingen allereerst ontvangt uit de hand zijner kerk. Hij komt dus nooit van buiten af, zonder eenige kennis en vooropgevatte meening tot de Schrift, maar brengt van huis uit reeds eene zekere opvatting van den inhoud der openbaring mede en beziet dus ook de Schrift met den bril, dien de kerk hem voorhoudt. Elk dogmaticus staat, als hij aan den arbeid gaat, of hij 't erkent of niet, in die historische verschijning van het Christendom, waarin hij geboren en opgevoed is en komt als gereformeerd of luthersch of roomsch Christen tot de Schrift. Men kan zich ook hier eenvoudig van zijne omgeving niet ontdoen, men is altijd kind van zijn tijd, product van zijne omgeving, Toorenenbergen, De Chr. Geloofsleer, bl. 6.; Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 1889 S. 8 f. De uitkomst beantwoordt dan ook aan deze verwachting; alle dogmatische handboeken, die door de

bijbelsche richting in 't licht zijn gegeven, weerspiegelen getrouw het persoonlijke en kerkelijke standpunt van den auteur; ze kunnen op geen meerdere objectiviteit aanspraak maken dan die van de kerkelijke dogmatici. Het zuivere Evangelie, dat Ritschl bijv. bij Luther en bij Jezus terugvindt, beantwoordt geheel aan de opvatting, die hij er zich zelf van gevormd heeft. Al deze bijbelsche richtingen worden dan ook voortdurend door de historie geoordeeld, ze doen haar nut voor een tijd en roepen eene vergeten waarheid wakker, maar ze veranderen den stroom van het kerkelijk leven niet en hebben geen bestand in zich zelve. Gewoonlijk komen zij voort uit eene godsdienstige overtuiging, die ook in de Schrift zich niet meer vinden kan. Wel beginnen ze steeds met van de belijdenis op de Schrift zich te beroepen, maar ze gaan straks van de Schrift naar den persoon van Christus terug en eindigen er mede om ook zijne autoriteit aan te tasten. En altijd toont dan de historie weer, dat het Christendom het relatief zuiverst in de confessies der kerken is bewaard. Maar zulk eene bijbelsche opvatting is niet alleen practisch onmogelijk, zij is ook theoretisch onjuist. De Schrift is geen wetboek, waarvan de artikelen maar behoeven nageslagen te worden, om in een bepaald geval haar opinie te kennen. Zij is samengesteld uit vele boeken van onderscheidene personen, uit zeer verschillende tijden, met uiteenloopenden inhoud. Zij is geen abstracte, maar eene organische, levende eenheid. Zij bevat nergens eene schets der geloofsleer, maar deze moet uit heel het organisme der Schrift worden afgeleid. De Schrift is er niet op ingericht, dat wij haar napraten, maar dat wij haar als vrije kinderen Gods nadenken zullen. Maar dan is ook alle zoogenaamde Voraussetzungslosigkeit en objectiviteit onmogelijk. Dan is er zooveel studie en nadenken van het subject meê verbonden, dat één persoon daartoe ten eenenmale onbekwaam is. Daar zijn eeuwen voor noodig. Daar is de kerk voor aangesteld, die de belofte heeft van de leiding des Geestes in alle waarheid. Wie van de kerk, d. i. van de Christenheid, van de gansche dogmenhistorie zich isoleert, verliest de christelijke waarheid. Hij wordt een tak gelijk, die van den boom is gescheurd en wegsterft, een lid dat van het lichaam is gescheiden en daarom voor den dood is bestemd. Alleen in de gemeenschap der heiligen is de lengte en breedte, de diepte en hoogte van de liefde van Christus te verstaan, Ef.

3 : 18. Daar komt nog bij, dat de voorstanders dezer richting vergeten, dat het Christendom universeel is en ingaan kan en moet in alle vormen en toestanden. Ze stellen de genade vijandig tegenover de natuur en rekenen niet genoeg met de vleeschwording des Woords. Want even waarachtig als de Zone Gods mensch is geworden, wordt ook de gedachte Gods neêrgelegd in de Schrift, vleesch en bloed in het bewustzijn der menschen. Dogmatiek is en behoort te zijn, de goddelijke gedachte volkomen ingegaan en opgenomen in ons menschelijk bewustzijn, uitgesproken vrij en zelfstandig in onze taal, in haar wezen vrucht der tijden, in haar vorm van dezen tijd (Da Costa). Daarom is ook de tegenstelling onjuist, die er dikwerf gemaakt wordt tusschen Bijbelsche Theologie en Dogmatiek, alsof gene den inhoud der Schrift, deze dien der kerkelijke dogmata zou weêrgeven. Want de dogmatiek bedoelt niets anders dan de gedachten Gods te exponeeren, die Hij in de H. Schrift neergelegd heeft, Maresius, Syst. Theol. loc. 1. § 8. Maar ze doet dat, gelijk behoort, op wetenschappelijke manier, in een vorm en naar eene methode, gelijk die wetenschappelijk geëischt zijn. In dezen zin hebben de Gereformeerden vroeger het recht der zoogenaamde theologia scholastica verdedigd. Zij hadden er volstrekt niet op tegen, dat de geopenbaarde waarheid ook in eenvoudiger vorm onder den naam van theologia positiva, catechetica enz. werd voorgedragen. Maar ze bestreden ten sterkste, dat deze beide verschilden in inhoud; wat ze onderscheidde, was alleen een verschil in vorm en methode. En door dit standpunt in te nemen, hebben zij eenerzijds zoo sterk mogelijk de eenheid en den samenhang van geloof en theologie, van kerk en school, gehandhaafd, maar anderzijds ook het wetenschappelijk karakter der theologie hoog gehouden. De gedachten Gods mochten nog zoo hoog en wonderbaar zijn, ze waren toch geen aphorismen, maar vormden een organische eenheid, een systematisch geheel, dat ook ingedacht en in een wetenschappelijken vorm kon weergegeven worden. De Schrift zelve spoort tot dezen theologischen arbeid aan, als zij niet op het abstracte weten, maar op leer en waarheid, kennis en wijsheid allerwege den sterksten nadruk legt.

7. Eene goede methode der dogmatiek dient dus met alle drie gegevens, met Schrift, kerk en persoonlijke overtuiging rekening

te houden. Dan alleen is het mogelijk, om voor grove eenzijdigheden te worden bewaard. Toch komt het er dan nog op aan, de verhouding te bepalen, waarin deze drie gegevens tot elkaar staan. In den regel gaat het zoo, dat we onze godsdienstige overtuigingen ontvangen uit onze omgeving. Dat is het geval in alle godsdiensten, en ook in het Christendom. Wij worden allen als leden eener kerk geboren. Het verbond der genade neemt ons op van onze geboorte aan. De beloften Gods in Christus gelden niet alleen de geloovigen maar ook hun zaad. In kritische tijden, gelijk den onzen, gebeurt het dikwerf, dat er dan later eene smartelijke breuke komt tusschen het geloof der kindsheid en de persoonlijke overtuiging. Is deze breuke van dien aard, dat men wel zijn eigen kerk verlaten moet maar toch bij eene andere historisch bestaande kerk zich aansluiten kan, dan is ze betrekkelijk spoedig geheeld. Er is dan wel verandering, maar geen verlies van de religie zelve, van den Christennaam, van de gemeenschap, van de belijdenis. Er blijft dan nog een dogma, dat vaststaat en ons steun en troost biedt in het leven. Op dit standpunt blijft er dus ook nog eene dogmatiek mogelijk, die de waarheid Gods beschrijft, gelijk ze in eene bepaalde kerk erkenning vond. Maar dikwerf grijpt de twijfel veel dieper in het religieuse leven in. Velen verliezen alle geloof en komen tot skepticisme en agnosticisme; hier is er van dogmatiek, van geloof, van belijdenis, van gemeenschap geen sprake meer; loutere negatie is tot het stichten van gemeenschap onbekwaam. Anderen echter, het geloof der kindsheid niet meer kunnende handhaven, trachten onder ernstige inspanning en strijd zich een eigen godsdienstige overtuiging te verwerven. Ook hierbij laat natuurlijk de invloed der omgeving zich gelden; geheel zelfstandig komt men tot eene godsdienstige overtuiging nooit. Alleen is er daarbij dan dit verschil, dat hetgeen in eene kerk niet meer gevonden werd, nu gezocht wordt in eene wijsgeerige school. Iedere wijsbegeerte is in deze eeuw beurtelings aangegrepen, om zekere godsdienstige overtuigingen te wekken en te handhaven. Ook op dit standpunt is er van dogmatiek geen sprake meer. Er is alleen nog een godsdienstig geloof, eene Glaubenslehre, een wijsbegeerte van den godsdienst, eene wijsgeerige godsdienstleer.

Dogmatiek is er dus alleen mogelijk voor hem, die in gemeenschap des geloofs staat met eene of andere christelijke kerk.

Dit ligt ook in den aard van het godsdienstig geloof. Religieuse voorstellingen zijn van wetenschappelijke o. a. daarin onderscheiden, dat ze niet steunen op eigen inzicht, op het gezag van eenig mensch, maar alleen op het gezag Gods. Maar dit sluit in, dat ze ook in een godsdienstigen kring, d. i. in eene kerk geloof en erkenning hebben gevonden. Daarin wordt alleen het religieus gezag van eene godsdienstige voorstelling kenbaar. Eene kerk gelooft hare belijdenis niet, wijl ze de waarheid ervan wetenschappelijk inziet, maar enkel en alleen op grond van het Woord Gods, hetzij dit alleen in de Schrift of ook door kerkelijke organen zich uit. Wie zijne godsdienstige overtuiging zoekt bij eene wijsgeerige school, verwart godsdienst met wetenschap en ontvangt niets dan eene altijd onzekere, door velen bestredene, sententia of opinio doctoris. Het godsdienstig geloof echter is krachtens zijn eigen natuur aan eene gemeenschap en aan hare belijdenis verbonden. Ook hier is het als overal elders. Abstracties, universalia zijn er in de werkelijkheid niet. *De* boom, *de* mensch, *de* wetenschap, *de* taal, *de* godsdienst, *de* theologie zijn nergens te vinden. Er zijn alleen bijzondere boomen, menschen, wetenschappen, talen en godsdiensten; zooals eene taal samenhangt met een volk, zooals wetenschap en wijsbegeerte altijd in eene zekere richting en school beoefend worden, zoo is religie en theologie alleen te vinden en te kweeken in eene haar verwante gemeenschap. Eene kerk is de natuurlijke bodem voor religie en theologie. Evenmin als er nu reeds *de* kerk is, is er ook *de* religie en *de* theologie. Er zijn slechts verschillende kerken, en zoo ook verschillende theologieën. En dit zal duren, tot de gemeente in Christus haar vollen wasdom zal hebben bereikt en allen gekomen zijn tot de eenheid des geloofs en der kennis van den Zone Gods. Deze eenheid is niet met geweld te grijpen, maar kan het best worden bevorderd als elk het geloof zijner eigene kerk indenkt, en 't zuiverst voorstelt. Niet buiten de bestaande kerken om, maar door deze heen bereidt Christus zich zijne ééne heilige, algemeene gemeente. En niet buiten de verschillende kerkelijke dogmata om, maar door deze heen wordt de eenheid der kennisse Gods voorbereid en verkregen. Op deze wijze zal de dogmaticus ook het best vruchtbaar kunnen werken voor de reiniging en de ontwikkeling van het religieuse leven en de leer zijner kerk. Aanknooping aan het bestaande is voorwaarde tot

verbetering in de toekomst. In het nu ligt wat worden zal, Twesten, Vorles. über die Dogm. 2e Aufl, I 46. Deze beteekenis der kerk voor de theologie en dogmatiek is gegrond in het verband, dat Christus zelf tusschen beide gelegd heeft. Hij heeft aan Zijne kerk den H. Geest beloofd, die haar leiden zou in de waarheid. De dogmenhistorie komt hierdoor in een heerlijk licht te staan. Zij is de explicatie der Schrift, Lange, Christl. Dogm. I 3; Schoeberlein, Princip. und System der Dogm. 26; de uitlegging, welke de H. Geest in de kerk van de schatten des Woords gegeven heeft. De dogmaticus heeft dus de stof voor zijne dogmatiek niet te putten alleen uit de geschreven confessie zijner eigene kerk, maar deze in samenhang te beschouwen met heel 't eigenaardig geloof en leven zijner kerk, en deze wederom met de geschiedenis der gansche kerk van Christus. Hij staat dus op de schouders der voorgeslachten. Hij voelt zich omringd door eene wolke van getuigen, en laat zijne getuigenis saamvloeien met die stemme veler wateren. Elke dogmatiek behoort mede in te stemmen in den lofzang, die door de kerk aller eeuwen Gode toegebracht wordt.

8. Maar daarmee is de dogmenhistorie en de belijdenis der kerk nog niet verheven tot een onfeilbaar gezag. Er is onderscheid tusschen den weg, waarlangs de dogmaticus gevormd wordt, en het beginsel, waaruit de dogmatiek haar stof ontvangt. In iedere wetenschap begint de beoefenaar te leven van de traditie. De eerste kennis van zijn vak verkrijgt hij altijd door autoriteit. Hij moet eerst de geschiedenis van zijn vak in zich opnemen en opklimmen tot de hoogte en den tegenwoordigen stand van zijne wetenschap, om daarna zelfstandig aan den arbeid te gaan en zich een eigen inzicht in het voorwerp van zijn onderzoek te verwerven. Maar niemand zal daarom de traditie, die paedagogisch van zoo groot belang was, voor de bron zijner wetenschap houden. Niet anders is het met den dogmaticus. Paedagogisch gaat de kerk aan de Schrift vooraf. Maar naar logische orde is de Schrift het principium unicum van kerk en theologie. Bij verschil, waarvan de mogelijkheid op reformatorisch standpunt nooit kan worden ontkend, moet kerk en belijdenis wijken voor de Schrift.

Niet de kerk maar de Schrift is *αὐτόπιστος*, judex controver-

siarum, sui ipsius interpres. Niets mag met haar op ééne lijn worden gesteld. Kerk, belijdenis, traditie, alles moet naar haar zich regelen, aan haar zich onderwerpen. De Remonstranten beschuldigden de Gereformeerden wel, dat zij door de belijdenis aan het gezag, de genoegzaamheid en de volmaaktheid der H. Schrift te kort deden. Maar de Gereformeerden, schoon in deze bedeeling der kerk belijdenis noodzakelijk achtende, om het Woord Gods te verklaren, de ketterijen te weren en de eenigheid des geloofs te onderhouden, bestreden zoo sterk mogelijk dat de belijdenis ook maar eenig gezag zou hebben naast de Schrift. De Schrift is alleen norma en regula fidei et vitae, de belijdenis verdient alleen geloof omdat en in zoover zij met de Schrift overeenkomt en blijft, als feilbaar menschenwerk, revisibel en examinabel aan de Schrift. De confessie is dus hoogstens norma secundaria, non veritatis sed doctrinae in aliqua ecclesia receptae, en daarom bindend voor allen, die in gemeenschap met de kerk willen leven. Binnen de kerk heeft de belijdenis autoriteit als accoord van gemeenschap, als uitdrukking van het geloof der gemeente, maar zij gelooft en handhaaft die belijdenis alleen op grond van de Schrift, Voetius, Pol. Eccl. IV 1—74; Turret, Theol. El. Loc. 18. cap. 30; Examen van het Ontwerp van Tolerantie, 8e Sam. bl. 59—136; Moor, Comm. in Marckii Comp. VI 353 s., enz. Alle christelijke kerken zijn één in de belijdenis, dat de H. Schrift het principium is der theologie, en de reformatie erkende haar eenparig als principium unicum. De Nederl. Confessie spreekt dat uit in art. 5, en alle Luthersche en Geref. theologen zijn hiermede eenstemmig, Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 4; Heppe, Dogm. der ev. ref. K. loc. 2. Wel is waar wordt in art. 2 der Ned. Conf. beleden, dat God door twee middelen gekend wordt, nl. door de natuur en de Schrift, en is door alle Geref. theologen de theologia naturalis in haar waarheid en waarde gehandhaafd. Maar in den eersten tijd, voordat het rationalisme de Geref. theologie had vervalscht, werd duidelijk ingezien, dat natuur en Schrift niet onafhankelijk en los naast elkander stonden, evenmin als de theologia naturalis en revelata. Calvijn nam de theol. naturalis op in het corpus der christelijke dogmatiek, en zei dat de Schrift de bril was, waarmede de geloovige klaarder God aanschouwde ook in de werken der natuur, Instit. I. 6, 1. De theologia naturalis had

oorspronkelijk volstrekt niet ten doel, om langzamerhand en geleidelijk den weg te banen tot de theologia revelata; men nam bij haar niet het voorloopige standpunt der rede in, om dan door redeneering en bewijs op te klimmen tot het standpunt des geloofs. Maar van den aanvang af stond de dogmaticus op den grondslag des geloofs, en bezag als Christen, als geloovige nu ook de natuur; en dan ontdekte hij, met zijn christelijk oog, gewapend met de H. Schrift, ook in de natuur sporen van dien God, dien hij door de Schrift, in Christus, als zijn Vader had leeren kennen. Subjectief kwam dus in de dogmatiek niet eerst de natuurlijke rede en daarna het geloof aan het woord; het was altijd de geloovige Christen, die in den catechismus, in de confessie, in de dogmatiek zijn geloof uitsprak. En evenzoo stond objectief de natuur niet als een zelfstandig en onafhankelijk principium naast de H. Schrift, beide een eigen stel van waarheden leverend. Maar de natuur werd bezien in het licht der Schrift, en de Schrift bevatte niet alleen de in strikten zin geopenbaarde waarheid, maar bevatte ook de waarheden, welke de geloovige in de natuur ontdekken kan. Zoo erkent Alsted in zijne Praecognita Theologiae 1623. p. 115, wel eene theologia naturalis in den onwedergeborene maar deze is verward en duister; voor den geloovige zijn de principia et conclusiones theologiae naturalis in de Schrift klaar en duidelijk herhaald, Hodge, System, Theol. I 11. 15; Shedd. Dogm. Theol. I 68.

Ook al is er daarom een kennisse Gods uit de natuur, de dogmatiek heeft toch maar een eenig principium externum, n.l. de H. Schrift, evenals ook maar een eenig principium internum, n.l. de geloovige rede. En nu niet slechts zóó, dat de H. Schrift alleen norma zou zijn en geen bron, maar bepaaldelijk in den zin van principium theologiae. Er is tusschen vroegere theologen en die van den tegenwoordigen tijd een groot onderscheid. Sedert Schleiermacher van het object tot het subject terugging, zijn eene schare van theologen in de gemeente en hare belijdenis de bron der dogmatische waarheid gaan zien. Niet alleen hebben ze, en terecht, het confessioneel en kerkelijk karakter der dogmatiek erkend en uitgesproken, maar ze hebben ook de belijdenis der gemeente tot kenbron gemaakt en de H. Schrift tot norma verlaagd, Schleiermacher, Glaub. § 19; Rothe, Zur Dogm. 27; Schoeberlein 23; Gunning en Saussaye, Het ethisch beginsel 12;

Dr. Van Dijk, Begrip en methode der dogm. 14 v.; Dr. Daubanton, Confessie en Dogmatiek 29 v., of ook de belijdenis naast de H. Schrift als kenbron geplaatst, Lange, Dogm. II 3; Van Oost § 9; Von der Goltz, § 18; Reiff, I 256. En Dr. Gunning t. a. p. 31—34 beweerde zelfs, dat de leer van de Schrift als bron in plaats van als norma niet gereformeerd, maar eigenlijk remonstrantsch was. Maar deze voorstelling berust op eene onjuiste opvatting van de verhouding tusschen kerk en Schrift. In den eersten tijd van de christelijke gemeente kon er nog sprake zijn van eene zuivere traditie, die parallel liep met de geschriften der Apostelen. Maar die beide stroomen zijn reeds lang samengevloeid. Er is nu geen kennis van de christelijke waarheid meer, dan alleen uit de H. Schrift. Ook al voedt het religieuse leven in de gemeente zich veel meer uit stichtelijke werken dan uit de Schrift, Ritschl, Rechtf. u. Vers. II ^{2} 12, het zijn toch slechts kanalen, waardoor de waarheid der H. Schrift in meer bevattelijken vorm den geloovigen toegevoerd wordt. Bovendien, de dogmatiek is iets gansch anders dan symboliek. Deze beschrijft en verklaart de belijdenis der kerk. Maar de dogmatiek dogmatiseert, d. i. zij zet uiteen, wat op godsdienstig gebied niet als waarheid geldt, maar als waarheid gelden moet. Zij behoort wel met de belijdenis in verband te staan, evenals met de school en de kerk. Maar de dogmatiek staat toch zelfstandig naast de confessie, zij exponeert de waarheid Gods op eene haar eigene wijze. De Schrift is aan de kerk, maar ook aan de school, aan de wetenschap gegeven; en beide lezen en onderzoeken, verklaren en beschrijven haar inhoud. Confessie en dogmatiek werken daarbij op elkander in; de confessie is op haar beurt evenzeer afhankelijk van de dogmatiek, als deze van gene. Dogmata zijn niet door de kerk voortgebracht, maar zijn vrucht der theologie. Eerst waren er de Apologeten, toen kwam Nicea. Eerst traden de Hervormers op en later volgden de Protest. confessies enz., Harnack, Dogmengesch. I 10, en mijn artikel Theol. Stud. 1891, bl. 258—275. En eindelijk is de leer van de H. Schrift als unicum principium theologiae ook alleen zuiver reformatorisch en gereformeerd. De Nederl. Conf. leert in art. 2 en 7 uitdrukkelijk, dat de kennis van God en zijn dienst alleen uit de Schrift wordt geput en dat ze dus wel ter dege bron is en niet alleen norma. Calvijn, Instit. I. cap. 6, Melanchton in de praefatie voor zijne Loci en alle

dogmatici verklaren, dat de kennisse Gods alleen klaar en volkomen uit de Schrift kan worden verkregen. Iedere dogmatiek haast begint met de leer der Schrift als unicum principium theologiae. De eigenschappen van de auctoritas, sufficientia, perfectio, die de Protestanten tegenover Rome aan de H. Schrift toekenden, betoogen datzelfde, Daubanton, Theol. Stud. 1885, bl. 191—210. Dat zij daarbij liefst niet van fons, maar van principium spraken, verzwakt deze geheel eenige beteekenis van de Schrift voor de dogmatiek niet. De naam principium is zelfs boven dien van fons te verkiezen. De laatste uitdrukking duidt de relatie tusschen Schrift en theologie als eene mechanische aan; en doet het voorkomen alsof de dogmata uit de H. Schrift geput konden worden als water uit de bron. Maar principium wijst op een organisch verband. Dogmata zijn er niet in de Schrift, maar de stof ervan ligt in haar vervat. De Schrift bevat de kiemen, de zaden waaruit de dogmata onder de onderwijzing des Geestes in de kerk opwassen. Dogmatiek is de waarheid der Schrift, heengegaan door het denkend bewustzijn van den mensch, en weergegeven in wetenschappelijken vorm.

9. Daarmede is echter het persoonlijk karakter der leerstellige Godgeleerdheid niet te niet gedaan. Dat kan en mag niet, wijl dogmatiek niet is een historisch referaat, maar eene aanwijzing van wat op religieus gebied als waarheid gelden moet. Dat persoonlijk karakter der dogmatiek vloeit echter niet daaruit voort, dat alle band aan het object wordt doorgesneden en elk nu maar voordraagt wat hij gelieft. Dan toch houdt de dogmatiek op eene wetenschap te zijn en is ze niets dan eene private opinie. Als de dogmatiek, volgens Prof. Van Manen bl. 23, den waan moet laten varen, dat er eene van buiten gegeven, objectieve waarheid is, dan is er geen dogmatiek meer. Dan zijn er maar subjectieve meeningen, waarvan de eene even goed is als de andere. Elke wetenschap, welke op dien naam aanspraak heeft, moet hebben een eigen, in de werkelijke wereld bestaand object; onderstelt verder, dat dat object kenbaar is; en is dan aan dat object zoo streng mogelijk gebonden. Voor de dogmatiek geldt geen andere eisch; ook zij moet een eigen voorwerp hebben, dat voorwerp moet kenbaar zijn, en aan dat voorwerp is ze volstrekt gebonden. Maar de loochening van zulk een eigen, kenbaar object mag nooit

worden goedgemaakt met een beroep op het persoonlijk karakter der leerstellige Godgeleerdheid. Dat is verwarring van twee geheel verschillende kwestiën. Van een persoonlijk karakter der dogmatiek kan er eerst dan sprake zijn, als vooraf vaststaat, dat ze een eigen object heeft.

Immers, elke wetenschap, van natuur, geschiedenis, recht, zede enz. heeft een object, dat in de werkelijke wereld aanwezig is. Maar daarom draagt iedere wetenschap toch nog wel een persoonlijk karakter; de eene zeker minder dan de andere, de wiskunde bijv. in veel geringere mate dan de geschiedenis. Maar naarmate de wetenschappen minder formeel zijn, en meer nabij het centrum liggen, naar die mate neemt de invloed van de persoonlijkheid toe. Een mensch kan zich bij de beoefening der wetenschap, evenmin als ergens elders, van zichzelven ontdoen; hij brengt zijn opvoeding, levensbeschouwing, hart en geweten, sympathieën en antipathieën mede, en deze oefenen vanzelf invloed op zijn onderzoek en nadenken. Dit nu is op zichzelf niet verkeerd; het dualisme, dat den mensch in twee helften deelt en bij de beoefening der wetenschappen tot een puur verstand verlaagt, is practisch onmogelijk en theoretisch valsch gedacht. Eisch is alleen, dat de mensch altijd en overal, ook dan als hij de wetenschap beoefent, een goed mensch zij, een mensch Gods tot alle goed werk bekwamelijk toegerust. En niet anders is het in de dogmatiek; ja hier is dit alles a fortiori het geval. Want de dogmatiek heeft het juist te doen met de diepste geloofsovertuigingen van den mensch en met het centrum aller wetenschap. Hier bovenal is het de eisch, dat de mensch een goed mensch zij, dat hij in de rechte verhouding sta tot God, wien te kennen het eeuwige leven is.

Daarom is het ook de leer der Schrift, dat de objectieve revelatie zich voltooit in de subjectieve illuminatie. De Gereformeerde leer van de Schrift staat in het nauwste verband met die van het testimonium Spiritus Sancti. Het verbum externum blijft niet buiten ons, maar wordt door 't geloof een verbum internum. De H. Geest, die de Schrift gaf, geeft ook getuigenis aan die Schrift in het hart der geloovigen. De Schrift zorgt zelve voor haar eigen zegepraal in het bewustzijn der gemeente van Christus. Daarvoor voelt de geloovige zich met heel zijn ziel gebonden aan de Schrift. In haar wordt Hij ingeleid door

den H. Geest, den Doctor ecclesiae. En al zijn bedoelen is, om die gedachten Gods, neergelegd in de Schrift, in zijn bewustzijn op te nemen en ze denkend te verstaan. Maar daarbij blijft hij mensch, met eigen aanleg, opvoeding, inzicht; het geloof zelf ontstaat in ieder mensch niet op dezelfde wijze en is niet in allen van dezelfde kracht; de rede verschilt in scherpte, diepte, klaarheid van denken; de invloed der zonde blijft nawerken, ook in zijn bewustzijn en verstand. En ten gevolge van alle deze invloeden blijft de leerstellige Godgeleerdheid een persoonlijk karakter dragen. Dat is hier, als in elke wetenschap, het geval. Zelfs profeten en apostelen zagen dezelfde waarheid van verschillende zijden. De eenigheid des geloofs is nog evenmin als de eenheid der kennis bereikt. Maar juist door de verscheidenheid heen voert God Zijne gemeente de eenheid te gemoet. Als die eenheid des geloofs en der kennis is bereikt, heeft ook de dogmatiek haar taak volbracht. Zoo lang echter blijft haar de roeping toebetrouwd, om op de erve der wetenschap de gedachten te vertolken, die God in de H. Schriftuur voor ons heeft neergelegd. Tot deze taak zal de dogmaticus het uitnemendst toegerust zijn, als hij in geloofsgemeenschap leeft met de kerk van Christus en de Schrift als het eenig en genoegzaam principium der kennisse Gods belijdt. De dogmaticus ontvangt dus den inhoud van zijn geloof uit de handen der kerk. In paedagogischen zin komt hij door de kerk tot de Schrift. Maar daarbij mag hij, evenmin als eenig geloovige, blijven staan. Hij heeft de roeping, om de dogmata, die hij door de kerk heeft leeren kennen, te ontleden tot in hun vezelen toe, en na te gaan, hoe ze wortelen in de H. Schrift. Zoo zou zijne taak hierin bestaan, dat hij eerst de dogmata objectief overgaf, en daarna herleidde tot de H. Schrift; zijne methode ware dan historisch-analytisch. Maar al heeft deze methode voor een enkel dogma op zichzelf misschien veel aanbevelenswaardig; en al is ze in de dogmatiek ook ondergeschikt van waarde; toch heeft ze dit tegen, dat het bij haar niet komt tot een wetenschappelijk systeem. De dogmaticus doet daarom beter een anderen weg te bewandelen; niet van de rivier tot de bron, maar van de bron tot de rivier. Zonder te kort te doen aan de waarheid, dat de kerk in paedagogischen zin aan de Schrift voorafgaat, kan hij toch in de Schrift zelve als het principium theologiae zijne positie nemen, en dan van

daaruit de dogmata ontwikkelen. Hij reproduceert dan als het ware den denkarbeid der kerk; hij laat ons zien, hoe de dogmata organisch uit de Schrift zijn uitgegroeid; hoe niet één enkele tekst, maar de Schrift in haar geheel de vaste, breede bodem is, waarop het dogmatisch gebouw verrezen is. Deze synthetische, genetische methode verschaft hem dan in de tweede plaats het voordeel, dat hij ook de eenheid en het onderling verband der dogmata aanwijzen kan. De verschillende dogmata zijn geen geisoleerde stellingen, maar zij vormen een eenheid. Er is eigenlijk maar één dogma, dat uit de Schrift is geboren en in allerlei bijzondere dogmata zich vertakt en geplitst heeft. De methode van de dogmaticus kan en mag niet anders dan systematisch zijn. En eindelijk heeft hij nog de roeping, om in deze genetische en systematische ontwikkeling der dogmata ook op mogelijke afwijkingen opmerkzaam te maken, mogelijke leemten aan te vullen, en alzoo te arbeiden aan de ontwikkeling der dogmata in de toekomst. Dat is de kritische taak, waartoe de dogmaticus geroepen is, maar die in de systematische bearbeiding der dogmatische stof vanzelf reeds opgesloten ligt. Op die wijze tracht hij in de dogmatiek eene expositie te geven van de schatten der wijsheid en der kennis, welke in Christus verborgen zijn en in de Schrift zijn uitgestald.

---

§ 4. Indeeling der dogmatiek.

1. Zoodra de dogmatiek opkwam, was er ook eene indeeling noodig van de stof welke in haar behandeld werd. Die indeeling was in den beginne hoogst eenvoudig. De drie hoofdwerken van Clemens Alexandrinus, nl. Cohortatio ad gentes, Paedagogus en Stromata zijn wel saam verbonden door de idee der opvoeding van het menschelijk geslacht door den Logos, maar bevatten toch geen eigenlijke indeeling; en het laatste werk ontwikkelt wel de ware philosophie van het Christendom tegenover Heidendom en Jodendom, maar Clemens zegt zelf in 't begin van het 6e en aan 't slot van het 7e boek van dat werk, dat hij daarin slechts schreef wat hem voor den zin kwam, en dat men dus

over het gebrek aan orde zich niet verwonderen moet. Origenes' werk περὶ ἀρχων, de principiis, tracht reeds eenige orde in de stof te brengen, en heeft dan ook vier hoofdbegrippen: God, wereld, vrijheid, openbaring; het eerste boek handelt over God, de Triniteit en de engelen; het tweede over de wereld, den God des O. Test., het goede en kwade, de incarnatie en de opstanding; het derde over de wilsvrijheid, de verzoekingen en het wereldeinde; en het vierde over de H. Schrift, hare ingeving en uitlegging. De verschillende loci over God, engel, mensch, Christus, enz. komen hier reeds voor den dag, maar nog niet in goede orde en juiste begrenzing, en ook nog onvolledig; de leer der sacramenten ontbreekt, die over de Schrift komt achteraan, en een indeelingsbeginsel is nog niet te ontdekken. Deze indeeling van Origenes wordt verbeterd overgenomen door Theodoretus in het 5e boek van zijn Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, haereticarum fabularum compendium, dat eene schets bevat van het orthodoxe geloof. Achtereenvolgens wordt hierin gehandeld over God, wereld, engel en mensch, Christus, Schrift en sacrament, opstanding en gericht, terwijl er ten slotte eenige ethische capita over virginiteit, boete, vasten aan toegevoegd worden. Voorts ligt ditzelfde schema ten grondslag aan de Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως van Joh. Damascenus. De indeeling in vier boeken is eerst in de Middeleeuwen in het werk gebracht, nadat het op bevel van Eugenius III door den rechtsgeleerde Johannes Burgundis uit Pisa in het latijn was vertaald, en Petrus Lombardus in zijne Sententiae met de indeeling in vier boeken was voorgegaan. Damascenus begint met de leer van God, Triniteit, eigenschappen (boek I), spreekt dan over de wereld, schepping, engelen, menschen en de voorzienigheid (boek II), behandelt vervolgens den persoon en het werk van Christus (boek III en IV, cap. 1—9), en eindigt met eenige soteriologische (geloof, doop, enz.), ethische (wet, sabbat, enz.) en eschatologische capita (boek IV, cap. 10—28).

Daarnaast bood de apostolische geloofsbelijdenis, in aansluiting aan de doopsformule, reeds vroeg eene andere indeeling voor de dogmatische stof. De Expositio symboli van Rufinus en Augustinus' boek de fide et symbolo leverden commentaren daarop, en behandelden de hoofdzaken van het christelijk geloof aan de hand van het trinitarisch schema, dat aan 't apostolisch symbool ten

grondslag lag. Maar Augustinus was niet alleen in deze indeeling voor vele lateren ten voorbeeld, maar in zijn Enchiridium ad Laurentium behandelt hij heel de dogmatische en ethische stof onder de drie christelijke deugden geloof, hoop en liefde; echter op zeer ongelijkmatige wijze. Na eene inleiding, cap. 1—8, zet Augustinus dat wat geloofd moet worden uiteen van cap. 9 tot cap. 113, hoofdzakelijk aan de hand van het apostolisch symbool, maar wijdt dan slechts drie capita (114—116) aan de hoop, waarbij hij 't gebed des Heeren tot leiddraad neemt, en de overige capita 117—122 aan de liefde. Geloof, gebed en gebod vormen hier dus het schema der dogmatiek, dat later dikwerf, vooral in catechismussen, is overgenomen. Ook Isidorus van Sevilla heeft in het eerste boek van zijn Sententiarum sive de summo bono libri III, in hoofdzaak deze volgorde van het apostolisch symbool en handelt in 30 capita over God, schepping, wereld, engelen en menschen, Christus, den H. Geest, de kerk, Schrift en sacramenten, opstanding en laatste dingen en behandelt dan in het tweede en derde boek uitsluitend ethische stof.

2. De indeeling, welke Lombardus in de Middeleeuwen koos, herinnert meer aan die van Origenes, Theodoretus en Damascenus. Zijne Sententiae zijn in vier boeken verdeeld. Het eerste handelt de mysterio trinitatis; het tweede de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione: schepping, engelen, het hexaemeron, den mensch, den val, de zonde; het derde de incarnatione verbi: den persoon en het werk van Christus, het geloof, de hoop, de liefde, de 4 hoofddeugden en andere ethische onderwerpen; het vierde boek de sacramentis: over 7 sacramenten, de opstanding, het gericht, hemel en hel. Er is hier reeds merkbare vooruitgang te bespeuren: de onderwerpen zijn niet alleen beter gegroepeerd en begrensd, maar het geheel is ook in vier deelen gesplitst, elk met een eigen, onderscheiden object; de ethische stof is niet als bij Theodoretus aan het slot toegevoegd maar in de dogmatiek zelve opgenomen; de sacramenten, vroeger slechts even besproken, worden breedvoerig behandeld; daarentegen laat de rangschikking veelzins te wenschen over en komen verschillende onderwerpen zooals Schrift, kerk, en vooral ook de soteriologische bijna in 't geheel niet ter sprake. De meeste Scholastici sloten zich aan dit werk van Lombardus

aan en schreven er commentaren op. Sommigen brachten in de ordening der stof gelukkige verbeteringen aan. Thomas ontwikkelt bijv. in den proloog voor zijn commentaar op de Sententiae op schoone wijze, dat eerst God, en daarna zijne werken: schepping, herstelling en volmaking de onderwerpen der 4 boeken zijn. Maar eene eereplaats wordt ook uit formeel oogpunt ingenomen door het Breviloquium van Bonaventura. Vooreerst laat Bonaventura een prooemium aan zijn werk voorafgaan en geeft daarin in 7 paragraten een schoon overzicht van de leer der Schrift, vooral van haar inhoud, dien hij in haar lengte en breedte, diepte en hoogte kortelijk ontvouwt. En daarna geeft hij in 7 partes ons een schets der geloofswaarheid; pars 1 handelt de trinitate, pars 2 de creatura mundi, pars 3 de corruptela peccati, pars 4 de incarnatione verbi, pars 5 de gratia Spiritus Sancti, pars 6 de medicina sacramentali, en pars 7 de statu finalis judicii. Hier is een vaste, methodische gang, eene volkomene beheersching der stof, eene zuivere begrenzing der onderwerpen, en ook een met bewustheid gekozen indeelingsbeginsel; want in pars 1 cap. 1 zegt Bonaventura dat, al behandelt de theologie al die zeven onderwerpen, zij toch scientia una is, want God is niet alleen rerum primum principium et exemplar effectivum in creatione, sed etiam refectivum in redemptione et perfectivum in retributione. Geheel anders is de indeeling van Thomas in zijne Summa. Dit werk heeft drie partes, de partes zijn verdeeld in quaestiones, en deze weer in articuli. Pars I handelt in 119 quaestiones over God en zijne schepping, voor en buiten de zonde: God als principium en exemplar van alle dingen. Pars II spreekt over den mensch als zijn imago, en valt weer in eene prima en secunda uiteen; de prima omvat 114 quaestiones, begint met het einddoel des menschen, nl. de zaligheid, en ontwikkelt met het oog daarop den wil qu. 6—17, de goede en zondige qualiteit der menschelijke daden, hartstochten en hebbelijkheden qu. 18—54, de deugden in 't algemeen qu. 55—70, de zonden in haar verdeeling, zetel, oorzaak en gevolgen, qu. 71—89, vervolgens de uit- en inwendige motieven die den mensch tot het goede aansporen, de wet, het evangelie, de genade en de verdienste, qu. 90—114. De secunda van dit tweede deel handelt dan in 189 quaestiones over de zonden en deugden in het bijzonder, vooral naar de orde van de drie theologische en de vier cardinale

deugden. Nadat alzoo het einddoel van den mensch is bepaald en zijne deugden en zonden in het licht gesteld zijn, beschrijft Pars III den weg, waarlangs wij tot de zaligheid van het onsterfelijk leven kunnen komen, dat is, Christus en de sacramenten. In 90 quaestiones worden de persoon en het werk van Chtistus en dan het sacramentsbegrip, de doop, confirmatie, eucharistie en poenitentia beschreven. Hier eindigt het werk van Thomas; hij liet het bij zijn dood onvoltooid achter. Het supplementum, dat er uit zijne andere geschriften aan toegevoegd is, bevat 99 quaestiones, zet de sacramenten voort, en behandelt in qu. 69—99 den toestand der zielen na den dood, de opstanding, het oordeel, de zaligheid en verdoemenis. Een appendix spreekt in 3 quaestiones nog over het vagevuur. De indeeling van Thomas wijkt van die van Bonaventura niet alleen af, maar staat daarbij ook in veel opzichten ten achter. Wel wordt in Pars I qu. 1, eene breedvoerige ontwikkeling gegeven van het wezen der theologie, maar daartegenover blijft de leer der Schrift geheel onbesproken. Voorts springt Thomas bij het begin van het tweede deel in eens naar het einddoel van het menschelijk leven over, en wordt daardoor gedrongen om dikwerf te anticipeeren op wat eerst later behandeld kan worden. De christelijke deugden, het evangelie, de wet, de genade, welke Thomas in dit tweede deel opneemt, onderstellen den persoon en het werk van Christus. De indeeling van Thomas hangt reeds samen met de Roomsche leer van de ordo supernaturalis, waartoe de mensch verheven moet worden. Nadat het eerste deel over God gehandeld heeft, spreekt het tweede deel over den mensch, die als beeld Gods voor de gratia supernaturalis is bestemd maar deze niet bereiken kan, en het derde wijst dan in den persoon van Christus en de sacramenten den weg aan, waarlangs de mensch tot deze zijne bestemming geraken kan. God, mensch, Christus zijn dus de onderwerpen der drie deelen, Werner, Der h. Thomas v. Aq., Regensburg 1858 I, 801 f.; Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2e Aufl. V, 60—70; Kling, Descriptio Summae theol. Th. Aq., Bonn 1846. Eindelijk is ook de quaestionarische vorm van behandeling niet zonder bedenking, Pierson, Studiën over Joh. Calvijn, I 228 v. Thomas stelt elke geloofswaarheid in den vorm van eene kwestie, en brengt te berde, al wat er door tegenstanders tegen ingebracht is. Met een beroep op eene of andere autoriteit, Schrift, kerk-

vaders, Aristoteles, bewijst hij echter de waarheid van het gevraagde en maakt de conclusio op. Deze wordt dan toegelicht en eindelijk tegen de ingebrachte bezwaren verdedigd.

3. Deze indeelingen werden door de latere Roomsche theologen meestal overgenomen, niet alleen in de commentaren, die bijv. door vele middeleeuwsche theologen en ook later nog door Estius e. a. op de Sententiae van Lombardus of door Suarez, Valentia, Vasquez, Billuart, Daelman enz. op de Summa van Thomas geleverd werden; maar ook in zelfstandige dogmatische werken. Zoo werd de indeeling van Thomas overgenomen door Mart. Becanus in zijne theologia scholastica, Mogunt. 1619, de locaalmethode van Theodoretus, Damascenus, Lombardus door Petavius: Opus de theol. Dogm. Paris 1644. Proleg cap. I § 4. Maar de scholastiek had nog een anderen invloed op de indeeling der stof. Bonaventura had reeds de leer der Schrift in het prooemium opgenomen; Thomas behandelde vooraf het wezen der theologie; de ontwikkeling der scholastiek leidde tot de onderscheiding van articuli mixti en puri, tot de leer van de praeambula fidei en motiva credibilitatis. Zoo werd de stof voor de prolegomena hoe langer hoe uitgebreider. En toen de Hervorming straks met het uitsluitend gezag der Schrift optrad, werd het voor de Roomsche theologen noodzakelijk, om ook van de principia der theologie zich rekenschap te geven. Melchior Canus vooral in zijne loci theologici 1563 ontwikkelde de leer van de loci, d. i. van de bronnen der Theologie. Dit werk is geen dogmatiek, maar eene topica, in Cicero's zin (zie boven, bl. 2). Hij behandelt in 12 boeken tien bronnen der theologie n.l. Schrift, traditie, Paus, concilium, kerk, kerkvaders, scholastici, rede, philosophie en historie, waarvan de zeven eersten tot twee, Schrift en traditie, zijn te herleiden, en de laatste drie slechts ministerialiter theologisch zijn. Op deze wijze is er allengs vóór de eigenlijke dogmatiek eene breede inleiding noodzakelijk geworden, die mede door de principieële bestrijding der theologie van den kant der philosophie enz. tot eene gansche fundamenteele dogmatiek is aangegroeid. De meeste Roomsche dogmatieken behandelen dan ook in een eerste deel het wezen of begrip der theologie, de praeambula fidei (theol. naturalis), de motiva credibilitatis (religie, openbaring, profetie, wonderen, wonderbare verbreiding van het

christ., martelaren enz.), het geloof, de bronnen (Schrift en kerk), theologie en philosophie (geloof en rede), begrip der dogmatiek. Zoo bij Klee, Heinrich, Jansen, Scheeben, Liebermann, Perrone e. a. Perrone's werk bijv. handelt vol. I de vera religione, en in de beide laatste deelen VIII en IX over de loci theologici; deze beide zijn wel later na de eigenlijke dogmatiek verschenen, maar behooren naar des schrijvers eigen verklaring, vol. VIII, praef, zakelijk op het eerste deel te volgen. In deze loci laat Perrone opzettelijk, in onderscheiding van Canus, de kerk aan de Schrift voorafgaan. En zoo is de rangschikking bij de meeste Roomsche dogmatici van den nieuweren tijd. De kerk dringt hoe langer hoe meer op den voorgrond; zij is het principium fidei. De gang der dogmatiek is dan gewoonlijk die der locaalmethode. Men begint met God, beschouwd in zichzelven als eenig en drieeenig; en gaat dan over tot God, beschouwd in Zijne relatie tot de schepselen, en wel eerst als Deus Creator, dan als Deus Redemptor, daarna als Deus Sanctificator en eindelijk als Deus Consummator.

4. De dogmatiek bij de Hervormers was van huis uit antischolastisch en werd eerst voorgedragen in zeer eenvoudigen en practischen vorm. Melanchton's Loci, verschenen in 1521, ontstonden uit voorlezingen over Paulus' brief aan de Romeinen. Ze zijn door en door practisch, behandelen alleen anthropologische en soteriologische capita, vooral die van zonde en genade, wet en evangelie, en laten de objectieve dogmata van God, triniteit, schepping, vleeschwording, voldoening geheel onbesproken. Maar de uitgave van 1535 werd door Melanchton zeer uitgebreid en leidde de secunda aetas der Loci in; ze werd in eene voorrede opgedragen aan Hendrik VIII, begon met 5 nieuwe capita over God, eenheid, triniteit, schepping en oorzaak der zonde, werd in het midden nog met eenige hoofdstukken verrijkt en breidde de drie laatste ethische capita uit tot tien hoofdstukken van ethischen, ecclesiologischen en eschatologischen inhoud, samen 39 capita of artikelen. In 1543 gingen de Loci hunne tertia aetas in; er kwam eene voorrede bij pio lectori; het aantal loci daalt wegens vereenvoudiging van 39 tot 24; maar de inhoud is nog belangrijk toegenomen. De laatste door Melanchton zelf bezorgde editie is die van 1559. De opeenvolgende uitgaven

toonen eene steeds grootere toenadering aan de synthetische indeeling, die bij God begint en tot zijne werken in natuur en genade afdaalt; maar daarbij is opmerkelijk, dat de prolegomena geheel ontbreken, dat de christologie te kort komt wijl Christus' persoon en werk niet afzonderlijk behandeld worden, dat het dogmatische en ethische ten nauwste verbonden blijft en het geheel niet met de eschatologische dogmata maar met eenige ethische capita wordt besloten, Phil. Melanchtonis Loci Theol. ed. Augusti 1821 p. 167 f. Die Loci C. des Ph. M. in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 2e Aufl. von Dr. Th. Kolde, Erlangen. Deichert 1890. Herzog ² 9, 503 f. Zöckler Handb. der Theol. Wiss. II 622 f. en de uitgave der Loci in het Corpus Reformatorum.

Zwingli's Commentarius de vera et falsa religione, Opera ed. Schuler et Schulthess III 153 en zijne Fidei Christianae Expositio ib. IV 45, behandelen ook wel eenige dogmatische loci, maar werden spoedig in de schaduw gesteld door Calvijns Christianae Religionis Institutio. De eerste editie verscheen in 't latijn te Bazel in Maart 1536 en bevatte eene praefatie van Aug. 1535 aan Frans I, en daarna zes hoofdstukken over de wet, het geloof, het gebed, de sacramenten, de roomsche sacramenten en de vrijheid. Ze werd driemalen uitgebreid in 1539, 1543 en 1559. De laatste editie was ongeveer vijfmaal grooter dan de eerste, en bevatte wel vermeerdering en uitbreiding, maar geen verandering. Melanchton was in de latere uitgaven synergistisch en krypto-calvinistisch geworden; Calvijn bleef dezelfde. Melanchton's Loci werden meer synthetisch in den vorm, maar bleven het karakter van eene reeks van loci behouden; Calvijns Institutie kreeg meer en meer een systematischen vorm. De editie van 1559 bevat vier boeken, over de kennis van God als Schepper, als Verlosser, als Heiligmaker en een laatste boek over de uitwendige genademiddelen. De indeeling is dus niet zuiver trinitarisch maar is ontleend aan de apostol. geloofsbelijdenis; vandaar dat een vierde deel achteraan komt, handelend voornamelijk over kerk en sacramenten. Het eerste boek geeft veel meer dan de titel belooft, behandelt ook de bronnen der Godskennis en de leer der triniteit. Kosmologie en anthropologie worden over het eerste en tweede boek verdeeld. Het derde boek bevat behalve soteriologische ook vele ethische hoofdstukken, benevens de leer

der verkiezing en der opstanding. Het uitgangspunt van de Institutie is theologisch, maar Calvijn gaat niet uit van een abstract Godsbegrip, maar van God gelijk hij door den mensch uit natuur en Schrift gekend wordt, Köstlin, Calvins Instit. nach Form und Inhalt in ihrer geschichl. Entw. Stud. u. Kr. 1861 S. 7—62. 410—486. Godgel. Bijdr. 1868 bl. 861 v. 1869 bl. 483 v. Gass, Gesch. der prot. Dogm. I 99 v. Pierson, Studien over J. Kalvijn I 127 v. en de uitgave in het Corpus Reform.

5. Luthersche en Gereformeerde theologen hebben deze synthetische indeeling van Melanchton en Calvijn in het eerst schier algemeen nagevolgd. Ze werd om verschillende redenen voor de beste gehouden. Niet alleen Gereformeerden zooals Hyperius, Methodus Theol. 1574 p. 11—16, Alsted Theol. schol. didact. in de praefatio, Ursinus, Opera, Heidelb. 1612 I 417, H. Alting, Oratio inauguralis de methodo loc. comm. Heidelb. 1613, Leydecker, de Verit. Rel. Christ. 1690 p. 77; maar ook Lutherschen, zooals Flacius, Clavis Scripturae Sacrae, vol. II, tract. I p. 54, Declaratio tabulae trium methodorum theologiae, bij Gass, Gesch. der prot. Dogm. I 46 hebben aan de synthetische methode de voorkeur gegeven, wijl daarin gelijk Hyperius zegt, a primis principiis per formas ac differentias ad finem usque fit progressus. Deze indeeling werd daarom geprefereerd, omdat zij dienzelfden historischen gang volgde, welken God in Zijne openbaring had voorgeteekend; omdat zij de minste aanleiding bood voor apriorische speculatie en het positief karakter der theologie het best bewaarde; en omdat zij analoog was aan de methode in de andere wetenschappen, die ook met de eenvoudigste elementen ot principia beginnen en dan tot het samengestelde voortschrijden. Deze indeeling bleef dan ook in de Luthersche kerk de heerschende tot op Calixtus toe; men vindt ze in hoofdzaak bij Strigel, Selneccer, Heerbrand, Chemniz, Hutter, Gerhard, enz. In de Geref. theologie wordt ze gevolgd tot op Coccejus toe, door Sohnius, Musculus, Hyperius, Ursinus, Martyr, Wollebius, Polanus, Amesius, enz. Maar toch wordt ze in sommige punten belangrijk gewijzigd. Reeds spoedig werd aan de eigenlijke dogmatiek eene inleiding voorgevoegd, waarin het begrip der theologie, de leer der Schrift, eene enkele maal ook, bijv. bij Amesius en Maestricht, het wezen des geloofs werd behandeld. De dogmatiek

werd dus in twee deelen ingedeeld, de principiis theologiae en de articulis fidei, Polanus, Syntagma Theol. p. 133. In het corpus zelf kwam betere onderscheiding en begrenzing, en ook meer systematische ordening der loci: de verkiezing, door Calvijn in het derde boek behandeld, kwam naar voren in de leer der besluiten, de leer van wereld, mensch, Christus, enz. kregen ieder eene eigene plaats; het slot der dogmatiek werd niet in beslag genomen door eenige ethische capita, maar door de consummatio seculi; de ethische stof werd of in de soteriologie ter sprake gebracht of ook wel in een tweede deel, de operibus, in onderscheiding van het eerste de fide, behandeld, of met Danaeus en Calixtus geheel van de dogmatiek gescheiden. De behandeling der afzonderlijke loci werd in de 17e eeuw hoe langer zoo scholastischer; de samenhang met het leven des geloofs werd hoe langer hoe minder gevoeld.

6. De reactie tegen deze scholastiek kon op den duur niet uitblijven. Zij begon in de Luth. kerk met Calixtus, in de Geref. met Coccejus. Calixtus vatte de theologie als eene practische wetenschap op en volgde in zijn Epitome theologiae 1619 de analytische indeeling. Nieuw was deze in zooverre niet, als ook Thomas na de leer van God in het tweede deel tot de bestemming van den mensch overgaat en in het derde deel den weg beschrijft, die in Christus daarheen leidt. Maar Calixtus begint in eens met het doel, de bestemming van den mensch. Deel I handelt de fine, d. i. de immortalitate animae, resurrectione et extremo judicio. Deel II spreekt de subjecto, d. i. over God, engel, mensch, zonde. Deel III handelt de mediis, d. i. over praedestinatie, incarnatie, Christus, rechtvaardiging, woord, sacrament, enz. Deze drie deelen vormen de pars communis, welke allen geloovigen aangaat; maar daarop volgt nog een pars propria, dat vooral over de kerk handelt en inzonderheid voor de ambtsdragers van belang is. Al was er nu veel goeds in, om tegenover de scholastische behandeling der theologie op haar practisch karakter den nadruk te leggen, toch wordt deze indeeling door vele bezwaren gedrukt. Afgedacht daarvan, dat de in de pars propria behandelde leer van de kerk eene waarheid geldt, voor alle geloovigen van belang; het maakt een vreemden indruk, dat de dogmatiek met het einde, de onsterfelijkheid, enz. begint:

het tweede deel moet handelen van het subject der theologie, den mensch, maar bevat ook heel de leer over God; het derde deel beantwoordt nog het best aan zijn titel, maar doet de soterologie bij de soteriologie te kort komen, Gass, Gesch. der prot. Dogm. I, 304 f. Toch werd deze analytische methode door de latere Luthersche theologen, Calovius, Quenstedt, König, Baier, Scherzer nagevolgd. En ook onder de Gereformeerden vond ze ingang. Barth. Keckermann te Dantzig had reeds vóór Calixtus in 1603 een systema S. Theologiae het licht doen zien, waarin hij met beroep op Ursinus in zijne Catechesis de theologie omschrijft niet als eene scientia contemplatrix maar als eene disciplina operatrix, of nog beter als eene prudentia religiosa ad salutem perveniendi, cap. 1. Daarom kiest hij met beslistheid de analytische methode, want de synthetische methode is eigen aan de wetenschappen, maar de analytische past aan de disciplinae operatrices. En zoo verdeelt hij dan zijne theologie in drie deelen. In het eerste deel handelt hij over de principia der theologie, nl. God, het principium essendi, en zijn Woord, het principium cognoscendi. Uit deze beide worden alleen het doel en de daartoe leidende middelen ons bekend. In het tweede deel zegt hij dan met een enkel woord dat het doel der Theologie is vita, salus aeterna, gelijk ook Ursinus in zijn catechismus vraag 1 dit voorop stelt. De middelen, om dit doel te bereiken, zijn tweeerlei: kennis van onze ellende, en verlossing uit die ellende, lib. II, cap. 1. Boek II handelt dus over den mensch en zijne zonde, en Boek III over de media salutis, verkiezing, Christus, kerk, rechtvaardiging, sacramenten. Opmerkelijk is nog, dat Keckermann met voorliefde de theologie met de medische wetenschap vergelijkt en zelfs de namen aan haar ontleent voor de verschillende deelen van zijne theologie. Bonaventura Brevil. Pars I, cap. 1, had dit reeds vóór hem gedaan. Hem en anderen navolgend, spreekt Keckermann van eene pars pathologica, therapeutica, diaetetica der theologie, p. 214, 295, Cf. Kuyper, Encycl. I, 40.

Evenzoo werd door Coccejus het theologische met het anthropologische standpunt verwisseld. Het nieuwe in zijn Systema doctrinae de foedere et testamento Dei 1648 bestond niet in het verbondsbegrip als zoodanig, dat al bij Zwingli en Calvijn voorkomt en door Bullinger, Olevianus, Cloppenburg ontwikkeld was.

Maar het lag hierin, dat Coccejus voor het eerst heel de dogmatische stof van uit dit begrip indeelde, en daarmee bedoelde eene meer bijbelsch-theologische, anti-scholastische dogmatiek te geven; voorts dat hij in de rangschikking der stof de historische orde van de bedeelingen des verbonds volgde, deze bedeelingen zóó scherp onderscheidde, dat haar eenheid te loor ging en slechts door willekeurige typische exegese bewaard kon worden; en eindelijk, dat hij heel de geschiedenis van het genadeverbond van het begin tot het einde beschouwt als eene afschaffing van het werkverbond; zonde, Christus, Nieuw Verbond, lichamelijke dood en opstanding zijn de vijf keerpunten, waardoor successief het werkverbond van al zijne kracht en werking wordt beroofd, cap. III § 68. Deze indeeling wordt door vele bezwaren gedrukt; ze neemt haar standpunt niet theologisch in God, maar in het verbond van God en mensch en kan dus de leer over God en mensch niet anders dan vooraf in eene inleiding, bij wijze van onderstelling, behandelen; ze wischt door haar historischen gang de grens uit tusschen de geschiedenis der openbaring en de dogmatiek en ondermijnt daardoor de laatste; ze valt in veelvuldige herhalingen en komt er vanzelf toe, om eenerzijds de analogieën en anderzijds de onderscheidingen in de verschillende bedeelingen van het verbond te overdrijven. Toch vond ze bij velen navolging, o. a. bij Momma, Heydanus, Vitringa, Braun, Witsius, en ook bij Lutheranen, zooals W. Jäger, 1702. En zelfs Leydecker, een volgeling van Voetius en bestrijder van Coccejus, trachtte de trinitarische indeeling met de foederalistische op die wijze te verbinden, dat de opeenvolgende huishoudingen der genade in verband werden gebracht met de drie personen en de drieërlei werkzaamheid in de triniteit, Schweizer, Gl. der ev. ref. k. I 115 f.

7. Maar nog grooter verandering kwam er in den vorm der dogmatiek door den invloed der wijsbegeerte. Vooral hierin komt dit uit, dat de eigenlijke materieele dogmatiek hoe langer hoe armer wordt, en de pars formalis aan omvang en uitgebreidheid steeds wint. Tot dusver was het gansch anders; de prolegomena ontbraken geheel, of waren klein van omvang en handelden hoogstens over theologie en Schrift; alle kracht werd gewijd aan de uitwerking en verdediging der bijzondere dogmata. Het fundament lag zoo vast, dat het heel niet werd onderzocht; alle

arbeid werd besteed aan het gebouw, dat op dien grondslag werd opgetrokken. Dit veranderde door de philosophie, door de rechten die de rede allengs tegenover de openbaring zich aanmatigde. Zij was niet langer tevreden met de bescheiden rol van dienaresse, en verlangde eene stem in het kapittel. In de pars materialis had dit ten gevolge, dat alle scholastieke bewerking der dogmata zooveel mogelijk werd vermeden; men gaat van de belijdenis tot de Schrift terug en huldigt de historische, bijbelsche methode; de dogmata worden vereenvoudigd en afgesleten en verliezen het kenmerkende; alle dieper indenken van de dogmata wordt gebannen; de eenvoud wordt oppervlakkigheid. Maar nog grooter was de invloed op het formeele deel der dogmatiek. Men verliet hier het reformatorische uitgangspunt des geloofs en keerde tot dat van de Roomsche theologie terug. Vooreerst meende men, dat de menschelijke rede, ook buiten het geloof, al de waarheden der theol. naturalis uit zichzelve kon voortbrengen; de theol. naturalis ging als praeambula fidei aan de theol. revelata vooraf, de rede werd van het geloof, van de openbaring geëmancipeerd, beide stonden zelfstandig naast elkaar. S. van Til behandelde ze beide afzonderlijk in zijn Theologiae utriusque compendium, cum naturalis tum revelatae 1706. Vervolgens kreeg die rede niet alleen een eigen terrein naast de openbaring, maar strekte ze haar macht ook over die openbaring zelve uit. Aan haar werd het recht toegekend, om de waarheid der openbaring te onderzoeken. In de theologia naturalis stond men op vasten grondslag, op eene zuiver wetenschappelijke basis; van dit standpunt uit werd ook de openbaring onderzocht, en als dan de rede door allerlei rationeele en historische bewijzen, als zoovele motiva credibilitatis, de waarheid der openbaring had aangetoond, was het immers redelijk die openbaring te gelooven en zich aan haar te onderwerpen. Zoo werden de prolegomena al meer uitgebreid. Eerst wordt gehandeld over de religie als onderscheiden van de theologie; daarna over de theol. naturalis en de natuurlijke of redewaarheden; vervolgens over de openbaring, wier mogelijkheid, noodzakelijkheid en werkelijkheid breedvoerig wordt aangetoond; en eindelijk over de H. Schrift, wier waarheid door allerlei historische, kritische, rationeele bewijzen wordt gestaafd. En eerst na dien langen weg komt men toe aan de eigenlijke dogmatiek, die er zoo sober en zoo eenvoudig mogelijk uitziet. Heel

het standpunt is veranderd; het uitgangspunt is niet meer het geloof maar de rede. Wat wonder dat deze in het deïsme en rationalisme heel de openbaring ontkent, eene openbaring, die immers toch niets nieuws geeft en geheel overbodig is. Deze orde van behandeling is wezenlijk eigen aan de scholastieke en Roomsche theologie. De Socinianen zijn dit rationalistisch standpunt nooit te boven gekomen, Fock, Der Socin. 291 f. En de Remonstranten zijn weer tot deze methode teruggekeerd. Limborch, Theol. Christ. spreekt in cap. 1 de theologia ac religione, in cap. 2 de existentia Dei en dan in cap. 3 v. over de H. Schrift. Episcopius breidt in zijne Instit. Theol. deze inleidende stof nog uit, spreekt eerst zelfs over de vereischten van den theoloog, en dan over het practisch karakter der theologie, de theol. naturalis, de religie, de openbaring en de H. Schrift. Langzamerhand drong deze uitbreiding der prolegomena ook in de orthodoxe dogmatiek door. De indeeling der dogmatiek in twee deelen: de fide en de operibus brengt er Amesius en Maestricht toe, om in den aanvang na theologie en Schrift ook de natuur van het geloof te bespreken; Marck en Moor spreken in het derde hoofdstuk over den godsdienst; Brakel begint met een hoofdstuk over de theol. naturalis. Er is dus veel verschil en verwarring over wat in de inleiding thuis hoort. Maar langzamerhand begint er in de 18e eeuw een reeks van onderwerpen voor de inleiding vast te staan als theologie, natuurlijke Godskennis, openbaring, Schrift; bijv. bij J. A. Turretinus, Werenfels, Osterwald, Buurt en alle theologen van rationalistische en supranaturalistische richting.

8. Wel werd nu door Kant die rationalistische grondslag der dogmatiek ondermijnd, en wel trachtte Schleiermacher geloof en geloofsleer te redden, door ze te beperken tot het gevoel en de beschrijving daarvan. Maar feitelijk is er in deze orde der dogmatiek geene verandering gekomen. De aanvallen op de christelijke religie in deze eeuw richten zich in de eerste plaats tegen de fundamenten zelve. In vroeger eeuwen was het geloof krachtiger en kwam de vraag: waarom geloof ik, haast niet op. De grondslagen schenen zoo vast, dat een onderzoek ervan geheel onnoodig was; alle kracht werd aan het optrekken van het gebouw besteed. Maar thans wordt de dogmatiek juist in hare wijsgeerige onderstellingen bestreden; niet een of ander leerstuk

in de dogmatiek, maar de mogelijkheid der dogmatiek wordt ontkend, Pierson, Ter uitvaart 1876. Het menschelijk kenvermogen wordt tot de zienlijke dingen beperkt; de openbaring wordt onmogelijk geacht; de H. Schrift wordt door de historische kritiek van haar goddelijk gezag beroofd en zelfs het recht en de waarde van den godsdienst wordt ernstig betwist. Bij en ten deele door dit alles is het religieuse leven sterk verminderd: er is wel veel beweging op godsdienstig gebied, maar er is weinig echt godsdienstig leven. Het geloof voelt zich niet zeker meer; zelfs onder de geloovigen is er veel twijfel en onvastheid. Het kinderlijke en tegelijk heroieke: ik geloof, wordt zelden gehoord en heeft voor het kritisch twijfelen plaats gemaakt. Men gelooft misschien nog zijne belijdenis, maar men belijdt niet meer zijn geloof (Schweizer). In tijden van opgewekt godsdienstig leven spreekt men als machthebbende, en niet als de schriftgeleerde; dan klinkt het: ik weet in wien ik geloof, van de lippen. Maar in een kritischen tijd als den onzen is er onzekerheid juist over de principia, over kenbron, methode, bewijs, enz. De pars formalis is daarom nog het voornaamste deel der dogmatiek. Eene gansche apologetiek gaat aan de dogmatiek vooraf, Hoekstra, Godgel. Bijdr. 1864 bl. 2 v. Schleiermacher heeft de dogmatiek wel tot eene positieve, historische wetenschap gemaakt en haar van alle apologetiek trachten te verlossen. Maar hij liet aan de historische theologie, waartoe de dogmatiek behoort, de philosophische voorafgaan, die haar uitgangspunt moest nemen über dem Christenthum, in het religieuse gemeenschapsleven in het algemeen, en van daaruit kritisch het wezen des Christendoms had te bepalen, Kurze Darstellung des theol. Stud. 2e Ausg. § 32 f. Feitelijk heeft hij dus de theologie niet van de philosophie bevrijd, maar zoo sterk mogelijk van haar afhankelijk gemaakt. Dit komt ook daarin uit, dat hij in zijne Glaubenslehre eene breede inleiding laat voorafgaan met allerlei Lehnsätze uit de ethiek, de religionsphilosophie en de apologetiek. Nu heeft het voorbeeld van Schleiermacher, om encyclopaedisch de philosophische theologie aan de historische te laten voorafgaan, wel slechts bij enkelen navolging gevonden; maar in aansluiting aan hem is het toch gewoonte geworden, om de dogmatiek aan te vangen met een apologetisch deel. Zoo schreef Voigt eene Fundamentaldogmatik, Lange eene

philosophische dogmatiek, die aan de positieve voorafging, Van Oosterzee legde een apologetischen grondslag, Dorner laat een fundamentaler Theil of Apologetik voorafgaan, Biedermann een prinzipieller Theil, Lipsius en Nitzsch een Principienlehre, enz. De raad van Liebner, Jahrb. f. d. Th. 1856 I 196 f. om in de inleiding alleen het begrip der dogmatiek te ontwikkelen, daar er anders eene gansche dogmatiek komt vóór de dogmatiek, en de begrippen van religie, openbaring reeds de leer van God en mensch onderstellen, is weinig opgevolgd. De onderwerpen, die in deze Principienlehre behandeld worden, zijn niet bij allen gelijk, maar loopen toch meest over de begrippen: aard onzer kennis in religieuse dingen, religie, openbaring, H. Schrift en kerk. Het hoofdstuk theologie, vroeger meermalen opgenomen, is verhuisd naar de Encyclopaedie. De indeeling van de materieele dogmatiek is zeer verschillend. Sommigen volgen de trinitarische indeeling, zooals Martensen, Lange, Kahnis, Ebrard, Schweizer. Anderen gaan uit van Christus en behandelen de onderstellingen, den persoon en het werk van Christus, zooals Liebner, Thomasius, Lange. De tegenstelling van zonde en genade, met de daaraan voorafgaande onderstelling van de verhouding van God en wereld, ligt ten grondslag aan de indeeling van Schleiermacher en Rothe, zur Dogm. 29. Hofmann, Philippi, Luthardt, hebben het foedusbegrip, d. i. de gemeenschap Gods tot uitgangspunt genomen en behandelen den oorsprong, de verstoring, de objectieve herstelling, de subjectieve verwezenlijking en de voltooiïng dier gemeenschap. Het koninkrijk Gods wordt tot principium dividendi gekozen door Van Oosterzee; het begrip van liefde door Schoeberlein; dat van leven door Oetinger, Reiff, enz., terwijl eindelijk velen de gewone orde volgen van theologie, anthropologie enz., zooals Vilmar, Hodge, Shedd, Böhl e. a.

9. Wat allereerst aangaat de indeeling der dogmatiek in een algemeen en een bijzonder deel, deze is niet alleen door de principieele bestrijding der dogmatiek noodzakelijk geworden, maar is ook op zichzelve nuttig en goed. Reeds vroeg werd er behoefte gevoeld, om vóór de eigenlijke dogmata het wezen der theologie en hare principia in het licht te stellen. Polanus maakte al onderscheid tusschen de principia en de articuli fidei. En allengs is het dringende behoefte geworden voor den geloovige, niet alleen

te weten wat, maar ook waarom hij gelooft. Maar daartoe is dan ook de taak van het eerste, algemeene deel der dogmatiek bepaald. Dit eerste deel heeft zich niet in te laten met allerlei encyclopaedische kwestiën, zooals het wezen, de geschiedenis, de indeeling der theologie, gelijk Gretillat, Exposé de théol. system. I 1885, p. 199 s., nog doet. Vroeger geschiedde dat, omdat theologie met dogmatiek vereenzelvigd werd, en omdat de theol. encyclopaedie nog niet als eigen vak werd beoefend. Thans echter moet aan de encyclopaedie overgelaten worden de ontwikkeling van het wezen der theologie; in de dogmatiek behoort alleen nog de uiteenzetting van naam, begrip, methode, indeeling en geschiedenis der dogmatiek zelve, zooals dat in de inleiding geschiedt. Maar ook nog op eene andere wijze moet het principieele deel der dogmatiek beperkt worden. De methode, die reeds met de Scholastiek is opgekomen en dan later ook bij de Protestanten ingang vond, om nl. eerst de natuurlijke Godskennis (praeambula fidei) en daarna al de historische en redebewijzen (motiva credibilitatis) voor de openbaring te behandelen, verdient daarom afkeuring, wijl zij in het begin en in beginsel het standpunt des geloofs prijsgeeft, het positief karakter der dogmatiek miskent, op het terrein van den tegenstander overgaat, en dus feitelijk rationalistisch is en de dogmatiek van de philosophie afhankelijk maakt. Daartoe behoort ook de poging om de theologia of religio naturalis met het foedus operum te vereenzelvigen en dan te behandelen als eene voorbereiding voor de theologia revelata, die zakelijk één is met het foedus gratiae, Schweizer, Gl. der. ev. ref. K. I, 107—115, II 1 f. en Scholten L. H. K. I 304 v. cf. Dr. van Dijk, Studiën, VI 1880, 1e stuk blz. 11 v. Beiden maken de natuurlijke religie (foedus operum, status integritatis), de wetsreligie (foedus gratiae ante legem en sub lege) en de Erlösungsreligion (foedus gratiae post legem) tot drie momenten in het religieuse proces. Daardoor wordt de openbaring niet alleen van haar bovennatuurlijk karakter beroofd, maar ook van de Geref. indeeling een gebruik gemaakt tegen haar bedoeling in. Het foedus operum, vóór den val, is geen voorbereiding van maar vormt eene tegenstelling met het foedus gratiae, dat eerst na verbreking van het foedus operum door de zonde in de historie optreedt. De onderscheiding van theol. naturalis en relevata is daarentegen eene gansch andere, niet eene historische maar eene,

die nog altijd in de theologie bestaat en voortduurt. Tegenover zulk eene rationaliseering van religie en theologie moet met Schleiermacher, Rothe, Frank, Ritschl, enz. het positief karakter gehandhaafd worden. Ook de principia fidei zijn articuli fidei, die niet op menschelijke redeneeringen en bewijzen maar op goddelijk gezag rusten. De erkenning van de openbaring, van de Schrift als Gods Woord is een vrucht en daad des geloofs. In de dogmatiek is van het begin tot het eind de geloovige aan het woord, zoowel in de principia als in de articuli fidei; hij belijdt en geeft rekenschap van zijn geloof, van grond en van inhoud. In het eerste deel worden dus alleen de principia fidei ontwikkeld. Deze zijn tweevoudig, principium externum en internum, objectivum en formale, Voetius, Disp. I 2. Alting, Theol. Schol. didact. p. 10, evenals de religio objectiva en subjectiva onderscheiden moet worden. En in deze twee wordt heel het eerste deel der dogmatiek afgehandeld.

Bij de ordening van de stof in het tweede deel is de trinitarische indeeling te verwerpen, omdat zij de behandeling der triniteit zelve natuurlijk niet in eene der drie oeconomieën kan opnemen en dus bij wijze van onderstelling in een hoofdstuk vooraf moet laten gaan. Voorts bestaat er bij deze indeeling gevaar, dat de opera ad extra veel te veel als opera personalia worden opgevat en te weinig worden beschouwd als opera essentialia, als gemeenschappelijke werken der drie personen, of ook andererzijds dat bij handhaving der eenheid de triniteit slechts oeconomisch genomen en in haar ontologisch karakter miskend wordt. Eindelijk is aan deze indeeling nog de schaduwzijde verbonden, dat de loci over schepping, engel, mensch, zonde, kerk, enz. onder de personen der triniteit verdeeld, niet tot hun recht kunnen komen. Maar nog veel meer bezwaren bestaan er tegen de christologische indeeling. Hoeveel aanlokkelijks ze ook bij den eersten oogopslag hebben moge, ze is toch onbruikbaar. Ze rust ten eerste dikwerf op de onjuiste voorstelling, alsof niet de Schrift maar bepaald de persoon van Christus het principium en de kenbron ware der dogmatiek, en toch weten we van Christus niets af dan uit en door de Schrift. Voorts is Christus zeer zeker het centrum en de hoofdinhoud der H. Schrift, maar juist omdat hij het middelpunt is, is hij het uitgangspunt niet: hij onderstelt God en den mensch, gelijk hij ook niet terstond bij,

maar eerst vele eeuwen na de belofte in de historie is opgetreden. Vervolgens is het buiten twijfel, dat Christus ons den Vader heeft geopenbaard, maar dit spreken Gods door den Zoon doet het spreken Gods op velerlei wijze door de profeten niet te niet; niet het Nieuwe Testament alleen, noch ook alleen de woorden van Jezus, maar heel de Schrift is een Woord Gods, dat door Christus tot ons komt. Eindelijk is het duidelijk, dat de christologische indeeling de loci over God, schepping, wereld, mensch slechts bij wijze van onderstellingen en postulaten behandelen en dus niet in hunne rijke beteekenis ontwikkelen kan. De andere indeelingen, ontleend aan de drie deugden geloof, hoop, liefde, geloof, gebed en gebod, aan de bestemming en het einddoel des menschen, aan het verbond of de gemeenschap van God en mensch, aan het rijk Gods, aan de begrippen van leven, liefde, geest, enz. mogen practisch veel voor hebben en in een catechismus op haar plaats zijn; zij kunnen voor eene dogmatiek, die het systeem der kennisse Gods is, niet in aanmerking komen. Ze zijn daartoe niet centraal en algemeen genoeg. Zij zijn dan ook òf van buiten aangebracht en beheerschen het systeem niet, gelijk bij Van Oosterzee; òf zij zijn als indeelingsbeginsel streng vastgehouden maar doen aan verschillende loci te kort.

10. Inhoud der dogmatiek is de kennisse Gods, gelijk Hij die in Christus, door zijn Woord, heeft geopenbaard. Het eigenaardige van de kennis des geloovigen bestaat daarin, dat hij alles religieus, theologisch beziet, dat hij alles beschouwt in 't licht Gods, sub specie aeternitatis. Dat is het onderscheid tusschen zijne en eene wijsgeerige of wetenschappelijke wereldbeschouwing. In de dogmatiek is altijd de geloovige, de Christen aan het woord. Hij speculeert niet over God, hij gaat niet van een abstract, philosophisch Godsbegrip uit, en komt niet door de theologia naturalis tot de theologia revelata. Hij redeneert niet over God, gelijk Hij in zichzelven bestaat, want deze kennis is volkomen onbereikbaar. Hij beschrijft alleen die kennisse Gods, welke hem in Christus is geopenbaard. Ook als hij dus in het eerste deel der dogmatiek over God, zijne eigenschappen, de triniteit handelt, spreekt en denkt hij als geloovige, als Christen, als theoloog en niet als philosoof. In elk dogma klopt dus het hart der religie. Dogmatiek is geen wijsgeerig systeem, dogmatiek

is theologie. Maar daarom juist beschrijft de dogmaticus in zijn systeem der kennisse Gods niet, hoe hij tot het geloof kwam en door het geloof subjectief en successief inzicht verkreeg in de verschillende waarheden des geloofs. Dat ware eene analytische methode, die in een catechismus uitnemend is maar in eene dogmatiek niet past. Maar hij expliceert den inhoud van zijn geloof, gelijk die objectief, in de openbaring, door God zelven voor zijn geloofsoog uitgespreid is. Hij ontleent het beginsel van indeeling en de rangschikking der stof niet aan zijn eigen geloofsleven, maar aan het voorwerp zelf, dat hij in zijne dogmatiek te beschrijven heeft; niet aan het geloovig subject, maar aan het object des geloofs. Al stemmen we er dus van harte mede in, dat in de dogmatiek altijd en overal, van het begin tot het einde, de geloovige denkt en spreekt; toch is dit iets gansch anders, dan dat hij ook de ordening der dogmatische stof aan zijn eigen ervaring ontleenen zou. Daardoor zou de dogmatiek in haar karakter miskend worden, in anthropologie overgaan, en ophouden theologisch te zijn. Dit blijft ze alleen, als het systeem der dogmatiek aan haar eigen stof en inhoud wordt ontleend.

Indien dit uitgangspunt goed is gekozen, zijn er maar twee indeelingen, die zichzelve daarvoor aanbevelen. De eerste is de reeds besprokene trinitarische indeeling. Er ligt in haar veel bekoorlijks; vandaar dat ze telkens weer ingang vond en ook in de philosophie grooten invloed oefende. Zij beveelt zich aan door haar zuiver theologisch karakter. God is begin en einde, alpha en omega. Natuur en geschiedenis worden onder Hem gesubsumeerd. Alles is uit God en tot God. Het trinitarische behoedt voor eenvormigheid en waarborgt leven, ontwikkeling, proces. Maar daarmede is tegelijk haar gevaar aangewezen. Zij is te speculatief, ze offert de historie op aan het systeem, ze neemt zoo licht de kosmogonie op in het trinitarische leven Gods en wordt dan tot theogonie. De philosophie van Erigena, Böhme, Baader, Schelling, Hegel strekt ten bewijze. Daarom verdient die indeeling de voorkeur, welke theologisch is en tevens een historisch-genetisch karakter draagt. Ook zij neemt haar uitgangspunt in God en beschouwt alle schepselen slechts in relatie tot Hem. Maar van God uitgaande, daalt ze tot zijne werken af, om dan door deze heen weer tot Hem op te klimmen en in Hem te eindigen. Ook bij deze indeeling is God dus het begin, het

midden en het einde. Uit Hem, door Hem en tot Hem zijn alle dingen. Maar God wordt hier niet neergetrokken in het proces der historie, en de geschiedenis komt hier beter tot haar recht. Tusschen God en zijne werken wordt onderscheid gemaakt. In die werken treedt Hij op als Schepper, Hersteller en Volmaker. Hij is exemplar effectivum in creatione, refectivum in redemptione, perfectivum in retributione. De dogmatiek is het systeem der kennisse Gods gelijk Hij in Christus zich heeft geopenbaard; zij is het systeem der christelijke religie. En het wezen der christelijke religie bestaat daarin, dat de schepping des Vaders, door de zonde verwoest, weer in den dood van den Zone Gods wordt hersteld en door de genade des H. Geestes herschapen wordt tot een koninkrijk Gods. De dogmatiek toont ons, hoe God, de Algenoegzame in zichzelven, zich nochtans verheerlijkt in zijne schepping, die, ook als ze door de zonde wordt uiteengeslagen, toch weer in Christus wordt bijeenvergaderd Ef. 1 : 10. Zij beschrijft ons God, altijd God, van het begin tot het einde, God in zijn wezen, God in zijne schepping, God tegenover de zonde, God in Christus, God door den H. Geest allen tegenstand brekend, en heel de schepping heenleidend tot het door Hem vastgestelde doel, de glorie van zijn naam. Dogmatiek is dus geen dorre wetenschap. Zij is eene theodicee, een lofzang op alle Gods deugden en volmaaktheden, een lied der aanbidding en der dankzegging, een *δοξα ἐν ὑψιστοις θεῳ*.

---

§ 5. Geschiedenis en Litteratuur der Dogmatiek.

A. Opkomst der dogmatiek, 2e—4e eeuw.

1. De H. Schrift is geen dogmatiek. Zij bevat al de ons noodige kennisse Gods, maar heeft deze niet dogmatisch geformuleerd. De waarheid is daar neergelegd als vrucht van openbaring en inspiratie, in eene taal, die de onmiddellijke uiting is van het leven en daarom altijd frisch en oorspronkelijk blijft. Maar zij is nog geen voorwerp van reflectie geworden en nog niet heengegaan door het denkend bewustzijn. Hier en daar, b.v.

in den brief aan de Romeinen, moge er een aanvang van dogmatische ontwikkeling zijn; meer dan een aanvang is het ook niet. De periode der openbaring moest gesloten zijn, eer die van de dogmatische reproductie een aanvang kon nemen. De Schrift is de goudmijn, maar de kerk is het, die het goud eruit opdelft, het stempelt en in gangbare munt omzet, Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 20 f. Deze dogmatische verwerking van den inhoud der H. Schrift is echter niet het werk van één enkel theoloog, of van eene bijzondere kerk of school, maar van de gansche kerk door alle eeuwen heen, van heel de nieuwe, door Christus herborene menschheid. Gelijk er eenheid en continuiteit is in de ontwikkeling van iedere wetenschap, zoo is dat ook het geval in de theologie en in de dogmatiek. Ook deze hebben eene geschiedenis. Niet alleen in dien zin, dat de stof en inhoud allengs, in een verloop van eeuwen, door God werd geopenbaard; noch slechts alzoo, dat de verschillende waarheden door de kerk allengs duidelijker geformuleerd en in het leven toegepast zijn; maar ook nog in deze beteekenis, dat het wetenschappelijk bewustzijn hoe langer hoe meer een helder inzicht kreeg in het organisme en het systeem dier geopenbaarde waarheid. Ook het wetenschappelijk karakter van dogmatiek en theologie heeft eene geschiedenis doorloopen.

De Apostolische Vaders, o.a. uitgegeven door Hefele-Funk, Tübingen 1878—1881. Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum apost. opera. Lips. 1875—'77, ed minor repetita. Lips. 1894. Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem receptum, ed sec. Lips. 1884, vertaald door Duker en Van Manen, Oud-Christ. letterkunde. Amst. 1871, staan nog geheel op het standpunt van een naïef, kinderlijk geloof. Het Christendom was geen vrucht van menschelijk onderzoek, maar van openbaring en vorderde daarom in de eerste plaats geloof. Men spreekt de H. Schrift nog na. De bijbelsche begrippen, zooals van Christus als Heer, zijn dood, geloof, bekeering, gemeente, waken, gebed, aalmoes, opstanding, leven, onsterfelijkheid, enz. worden wel overgenomen, maar zonder dat de reflectie ontwaakt en de inhoud ervan ingedacht en ontleed wordt. Het Christendom vond trouwens ook meest ingang onder de eenvoudigen en onontwikkelden. Des te meer is al het streven erop gericht, om de christelijke waarheid om te zetten in het leven en ze practisch ook in cultus en organisatie tot heerschappij te brengen; niet op

de gnosis maar op een heilig leven, op de beoefening der christelijke deugden van liefde, zachtmoedigheid, vrede, eenheid enz. wordt de nadruk gelegd. De kring van denkbeelden, waarin men zich beweegt, is daarom ook nog eng; vele bijbelsche begrippen ontbreken geheel, en andere worden verzwakt of gewijzigd; de werkheilige opvatting van het Christendom wordt voorbereid. Over het algemeen zijn de geschriften der Apost. Vaders ethisch krachtiger en rijker dan dogmatisch. In weerwil van denzelfden briefvorm en ten deele dezelfde gemeenten, aan wie zij zich richten, springt het onderscheid en de afstand tusschen de Apostelen en de Apostolische Vaders zeer sterk in het oog. Het heidensche bewustzijn kon zoo spoedig de christelijke gedachten niet in zich opnemen, Lübkert, Die Theol. der apost. Väter, in Niedner's Zeits. f. hist. Th. 1854 S. 589 f. Sprinzl, Die Theol. der apost. Väter, Wien 1880. Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeitalter, 3e Ausg. 586—610. Zöckler, Handbuch der theol. Wiss. Supplementband 1889 S. 18 f. Dorner, Entw. Gesch. der Lehre v. d. Person Christi, 2e Aufl. I 130 f. Harnack, Dogmengesch. I 125—186.

2. Bij deze eenvoudige herhaling en practische toepassing der Schriftwaarheid kon echter de theologie niet blijven staan. De tegenstand, dien het Christendom allengs van de heidensche cultuur ondervond, dwong tot nadenken, en verdediging. In den eersten tijd bepaalde zich de heidensche macht tot vervolging, Uhlhorn, der Kampf des Christ. mit dem Heid. 3e Aufl. Stuttgart 1879, haat, verachting en spot, gelijk ze door Tacitus, Ann. 15 : 44 en Lucianus in zijn Peregrinus Proteus worden geuit, Th. Keim, Rom und das Christenthum, herausg. v. H. Ziegler 1881. Stud. u. Kr. 1851, S. 826 f. Herzog 2 8, 772. Maar langzamerhand moet de heidensche wereld met het Christendom rekenen en valt zij het wetenschappelijk aan. Heinrich Kellner heeft in zijn Hellenismus und Christenthum, Kölln 1866 deze geistige Reaktion des antiken Heidenthums gegen das Christenthum opzettelijk beschreven, en ten slotte, S. 431 f. ook op hare verwantschap met de bestrijding van het Christendom in den tegenwoordigen tijd gewezen. De voornaamste wetenschappelijke bestrijders zijn: Celsus, (W. Th. Keim, Celsus' wahres Wort. Zürich 1873. Origenes, contra Celsum. Bindemann, Zeits. f. d. histor. Theol. 1842, 2tes Heft S. 58 f. Baur, Kirch. Gesch.

der 3 ersten Jahrb. 383 f. Herzog ² 11, 100 f. Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, 3e ed. I 133 s.) Porphyrius, (Baur, ib. 420 f. Jahrb. f. d. Theol. 1878. 2tes Heft S. 269 f. Herzog ² 10, 524. Vigouroux, ib. I 156 s.), Fronto, de vriend van Aurelius (blijkens Minucius Felix, Octavius 9,31. Boissier, Les polémiques religieuses au second siècle, Revue des Deux Mondes 1 Jan. 1879, Herzog ² 8, 772), en later nog Julianus, die blijkens de weerlegging van Cyrillus, contra Julianum, een boek tegen de christenen schreef, (C. J. Neumann, Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt Lips. Teubner 1880, ook vertaald in 't Duitsch. ib). Al de argumenten, die later alle eeuwen door tegen het Christendom zijn ingebracht, zijn reeds bij hen te vinden, zoo b.v. tegen de echtheid en waarheid van vele Bijbelboeken, den Pentateuch, Daniël, de Evangeliën, tegen de openbaring en de wonderen; tegen verschillende dogmata zooals de menschwording, de voldoening, de vergeving, de opstanding, de eeuwigheid der straf; tegen de moraal, zooals het ascetisme, de wereldverachting, de onbeschaafdheid; om niet te spreken van de lasterlijke beschuldigingen van het aanbidden van een ezelskop, kindermoord, echtbreuk enz. Toch heeft ook deze wetenschappelijke bestrijding het Christendom niet overwonnen. En de Heidenen zagen zich gedrongen, om of den ouden godsdienst tot nieuw leven te brengen, gelijk het Neopythagoreïsme en Neoplatonisme beproefden, Zeller, Philos. der Griechen 3e Aufl. V 79 f. 419 f.), of het Christendom met het Heidendom te vermengen en te verbinden, gelijk dat geschiedde in het Gnosticisme en Manichaeisme. Vooral het Gnosticisme was eene machtige poging, om het Christendom in de combinatie en fusie van allerlei heidensche elementen, neoplaton. wijsbegeerte, syrische en phenicische mythologie, chaldeeuwsche astrologie, perzisch dualisme, enz. optenemen en zoo van zijn absoluut karakter te ontdoen. De hoofdvraag daarbij was deze, hoe de menschelijke geest in de banden der materie gekomen was en daaruit nu kon worden bevrijd. Gewoonlijk is God in het Gnosticisme de abstracte, onderscheidlooze eenheid. Uit hem is de materie, de oorzaak van het kwaad, niet te verklaren. Deze wordt afgeleid uit een lageren god, den demiurg, die tusschen den hoogsten God en de zinnelijke wereld in staat en vereenzelvigd wordt met den God des O. Test. Ter verlossing van

de in de materie geboeide geesten gaan er uit God verschillende aeonen, die de verschillende godsdiensten vertegenwoordigen en hun hoogtepunt bereiken in den aeon Christus. Het Christendom is dus niet de eenige maar de hoogste godsdienst. Christus echter wordt docetisch opgevat, want niet op het feit, de historie, maar op de idee komt het aan. Daarom bestaat de hoogste zaligheid ook in het kennen; kennis met askese maakt zalig. De pistis, de theologie, moge goed zijn voor de onontwikkelden; de gnosis, de philosophie is het hoogste, zij is het eigendom der πνευματικοι. Deze ideeën werden door allegorische exegese met de Schrift in overeenstemming gebracht, en voorgedragen in vormen en beelden, aan de mythologie ontleend en door de phantasie versierd. Ze veranderden het Christendom in een soort van Religionsphilosophie, van speculatieve philosophie, welke alle eeuwen door, tot in de stelsels van Hegel en Schelling toe, haar invloed geoefend heeft, Cf. Jacobi in Herzog² 5, 204 f. Harnack Dogm. I 186 f. Vigouroux t. a. p. I 106 s. en de daar aangeh. litt.

Tegenover deze verschillende aanvallen was verdediging noodig. De Christenen werden gedwongen, om over den inhoud der openbaring na te denken, en eene ware, christelijke gnosis te stellen tegenover de valsche. De geopenbaarde waarheid wordt object van methodisch, wetenschappelijk denken. Er ontstond theologie, niet uit en voor de kerk en ter opleiding harer dienaren, maar naar aanleiding en ter afwering van de aanvallen, die op het Christendom gericht werden. Natuurlijk was tot zulk eene denkende werkzaamheid, kennis van de heidensche philosophie van noode; de theologie ontstond feitelijk met behulp van en door verbinding met de philosophie. De Gnostieken hadden dit ook reeds beproefd, maar er was een wezenlijk verschil in de wijze, waarop de Gnostieken en waarop de Apologeten die verbinding zochten. Dat verschil bestaat niet daarin, dat genen eene acute, en dezen eene allmählige Hellenisirung van het Christendom ondernamen, Harnack, Dogmengesch. I 168 f. 413 f. Maar bij de Gnostieken ging de positieve, absolute inhoud der christelijke religie te loor, bij de Apologeten bleef deze bewaard; bij genen was het gebruik der philosophie materieel, bij dezen in hoofdzaak formeel; genen werden daarom door de kerk verloochend, dezen erkend; genen stelden de verschillende philosophieën voor als een religieus proces, waarin ook het

Christendom werd opgenomen, dezen trachtten de christelijke religie, die ze erkenden en aannamen, aan te toonen als de hoogste waarheid, als de ware philosophie, die alle waarheidselementen van elders in zich vereenigt. Dit laatste is zelfs de grondgedachte der Apologeten, en ze werken deze aldus uit: God is één, onuitsprekelijk, geestelijk enz., maar Hij is door den Logos ook schepper der wereld, laatste oorzaak van al het zijnde en principe van al het zedelijk goede. Het gnostisch dualisme is hier overwonnen; de wereld draagt overal den stempel van den goddelijken Logos, ook de materie is goed en door God geschapen. De mensch is oorspronkelijk goed geschapen, ontving rede en vrijheid en werd voor de ἀθανασια bestemd; deze moest en kon hij bereiken in den weg der vrije gehoorzaamheid. Maar hij heeft zich laten verleiden door de daemonen en is nu onder de heerschappij der zinnelijkheid gekomen, aan de dwaling en den dood vervallen. Ook hier is het dualisme vermeden en wordt de oorzaak der zonde in den wil des menschen gezocht. Maar daarom zijn er nu nieuwe middelen van noode, om den mensch van den weg der leugen en des doods terug te brengen en heen te leiden naar de onsterfelijkheid. God openbaarde zich door den Logos van de oudste tijden af, en deelde kennis der waarheid mede ook wel aan sommige Heidenen, maar vooral aan de profeten onder Israel, en eindelijk in zijnen Zoon Jezus Christus. In Hem is alle vroegere waarheid bevestigd en voltooid. Door Hem als leeraar der waarheid wordt de mensch wederom tot zijne bestemming gebracht. De Apologeten zijn dus intellectualistisch en moralistisch; toch ontbreekt b.v. bij Justinus het streven niet, om Christus ook als Verzoener en Verlosser te begrijpen, door wiens bloed wij vergeving der zonde ontvangen. Uitgave der Apologeten Justinus, Tatianus, Athenagoras, Theophilus en Hermias, bij Migne ser. gr. t. 6. Van hen is Justinus verreweg de belangrijkste, Semisch, Justin der Martyrer, Breslau 1840. Böhringer, Kirch. Gesch. in Biogr. I 1 S 96—270. Aubé St. Justin philosophe et martyr. Paris 1861. Weizsäcker, Die Theol. des J. M. (Jahrb. f. d. Th. 1867, S 60—119). Engelhardt, Das Christ. J. d. M. Erlangen 1878 en Herz.² 7, 318. Stählin, Justin der Martyrer Leipz. 1880. Harnack D. G. I 413—464. Dr. H. Veit, Justinus des Philos. und Martyrers Rechtfertigung des Christ. Strassburg, Heitz. 1894.

3. De aanvangen der theologie bij de Apologeten waren echter niet alleen zwak maar in velerlei opzicht ook van eenzijdigheid en dwaling niet vrij. De problemen die zich voordeden waren vele en machtige; de verhouding van theologie en philosophie, de leer van den Logos in zijne verhouding tot God, de beteekenis van Christus en zijn dood enz. waren veel te diep, dan dat in eens het rechte inzicht verkregen kon worden. Verschil van opvatting deed zich menigmaal voor. Zoodra er theologie kwam, kwam er ook onderscheid van richting en school. Tweeërlei dogmatische richting laat zich weldra onderscheiden. Eenerzijds die, welke vertegenwoordigd wordt door Tertullianus (ed. van Oehler, Leipzig 1853, van Gersdorf, Bibl. patr. eccles. lat. vol. 4—7. Migne, ser. lat. t. 1—2). Cyprianus (ed. Gersdorf. vol. 2—3. Hartel, Vienna 3 vol. 1868—71. Migne ser. lat. t. 4) en Lactantius (ed. Gersdorf. vol. 10—11. Migne t. 6), en ook door Irenaeus, van wien alleen het hoofdwerk *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, gewoonlijk geciteerd Adversus haereses libr. V is bewaard gebleven (ed. Stieren, Leipzig 1853. Migne ser. gr. t. 7) en zijn leerling Hippolytus van Rome, waarschijnlijk schrijver van de eerst aan Origenes toegeschreven *φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* (ed. Duncker u. Schneidewin Gött. 1859. Migne, ser. gr. t. 10). Dezen allen staan antithetisch tegenover de philosophie. Irenaeus waarschuwt er zeer ernstig tegen, adv. haer. II 25—28 en Tertullianus bant ze geheel en zoo scherp mogelijk, de praescr. 7, in de bekende plaats: wat heeft Athene en Jeruzalem, de akademie en de kerk, de Christenen en de ketters gemeen enz. Toch maken zij er allen weer het naïefste gebruik van; Tertullianus is voor de theologie daarom zoo belangrijk, wijl hij een aantal termini voor het trinitarisch en christologisch dogma heeft ingevoerd, zooals trias, trinitas, satisfacere, meritum, sacramentum, una substantia en tres personae, duae substantiae in una persona enz. Maar ze staan daarbij op den grondslag van het geloof der kerk; ze zijn historisch, positief, realistisch en maken tusschen geloof en theologie, *πίστις* en *γνῶσις*, geen qualitatief maar hoogstens een quantitatief onderscheid, Iren. adv. haer. I 10, 3. En wel is nog van een dogmatisch systeem bij deze mannen geen sprake; de dogmata staan los naast elkander, een bepaald principe is niet te vinden, zelfs is in de christologie door Tertullianus en

Hippolytus het gnosticisme niet geheel overwonnen; maar toch is de theologie van deze mannen, inzonderheid van Irenaeus, die der volgende eeuwen geweest. Al de latere dogmata zijn bij hem te vinden. De eenheid Gods, de wezenseenheid van Vader en Zoon, van den God der schepping en der herschepping, de eenheid van den God des O. en dien des N. V., de schepping der wereld uit niets, de eenheid van het menschelijk geslacht, de oorsprong der zonde uit de wilsvrijheid, de beide naturen van Christus, de absolute openbaring Gods in Christus, de opstanding aller menschen enz. zijn door hem tegenover het Gnosticisme duidelijk uitgesproken en gehandhaafd. Het Christendom heeft bij Irenaeus het eerst eene eigene, zelfstandige theologische wetenschap ontvouwd, Harnack, Dogm. Gesch. I 464—547, de artikelen over de genoemde theologen bij Herzog², de monographieën over hen, bijv. over Irenaeus, Böhringer, Kirchengesch. in Biogr. 2 Aufl. I Bd. 1e Abth. Ziegler, Irenaeus, Der Bischof von Lyon, Berlin 1871. Reville, Revue des deux Mondes 1865. Alzog, Grundriss der Patrologie, 4e Aufl. Freiburg 1888 S 104 f. enz. Zöckler Supplement S. 40 f. *)

*) Kortheidshalve worden hier eenige werken genoemd voor de Conciliën, Kerkvaders, Kerkelijke schrijvers, enz. en litteratuur daarover. De acten der conciliën zijn verzameld in: Joa. Harduinus, Conciliorum collectio regia maxima. Par. 1714. 11 Tomi in 12 vol., loopt tot 1714. J. Domin. Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Flor. 1759—1788. 31 vol.; eene nieuwe, verbeterde editie verschijnt sedert 1885 te Parijs. Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis (Maria Laach), 7 vol. Frib. Brisg. 1870—1890, bevat de acta der concilia van 1682—1870. De voornaamste besluiten van conciliën en Pausen zijn verzameld door H. Denzinger. Enchiridion symbolorum et definitionum, ed. 6 aucta ab Ign. Stahl. Wirceb. 1888. De geschiedenis der conciliën is het volledigst behandeld door Karl Joseph von Hefele, Conciliëngeschichte, nach den Quellen bearbeitet, 7 Bde. Freiburg 1885—1671, 2e Aufl. Bd. 1—4 door Hefele zelf, Bd. 5—6 door Knöpfler; 't werk is voortgezet door Hergenröther, die Bd. 8—9 eraan toevoegde 1867 en 1890.

De Kerkvaders en andere kerkelijke schrijvers zijn uitgegeven o. a. door: Andr. Gallandius, Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, Venet. 1763—1781, 14 tomi fol. J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universatis .... omnium S. S. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum. Paris 1844 sq. 473 tomi; series latina 221 tomi, series graeca 166 tomi, patrologia graeca latine tantum edita 86 tomi. Voorts zijn verschillende kerkvaders afzonderlijk uitgegeven door de Mauriner monniken (cf art Herz²),

Gansch anders was de houding, die door de Alexandrijnsche theologen tegenover de philosophie en het gnosticisme werd aangenomen. Op verschillende plaatsen, vooral in Alexandrië, ontwaakte tegen het einde der 2e en in het begin der 3e eeuw het streven, om de christelijke stof wetenschappelijk te bewerken en zoo mit dem Zeitbewusstsein zu vermitteln, Harnack, D. G. I 549. De oorsprong en het ontstaan der Katechetenschool in Alexandrië is ons onbekend, Guericke, De schola quae Alexandriae floruit catechetica 1824. Vacherot, Hist. crit. de l'école d' Alex. 1846—51. Herzog² I 290—292, maar ze bestond reeds ongeveer 190 en nam spoedig in aanzien en invloed toe.

zooals Origenes door Delarue Paris 1733, Chrysostomus door Montfaucon 1718, Augustinus door Delfau e. a. 1679—1702 enz. En eindelijk verschijnt er eene uitnemende editie van de Lat. kerkvaders te Weenen onder leiding van de Keizerlijke Akademie der wetenschappen: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vindob. 1866 sq. waarin reeds verschillende kerkvaders Minucius Felix, Cyprianus, Arnob., Lact., enz. of gedeelten van kerkvaders Tert., August. enz. verschenen zijn. Zie verder Bellarminus, De Scriptoribus ecclesiasticis Romae 1613. El. du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, 47 vol. Par 1686—1714. Cave, Historia literaria script. eccles. 2 vol. Lond. 1689, Basil. 1741. Walch, Bibl. theol. sel. Jenae 4 vol. 1757 sq. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie, 4 Theile, Hamburg 1841—1845. Ueberweg, Grundriss der Gesch. d. Phil. der patr. u. schol. Zeit. 6e Aufl. 1881. Nirschl, Lehrb. der Patrol. u. Patristik, 3 Bde. Mainz 1881—1885. Alzog, Grundriss der Patrologie, 4e Aufl. Freiburg 1888. G. Krüger, Gesch. der altchristl. Litteratur in den ersten drei Jahrh. Freiburg 1895.

Als hulpmiddelen kunnen dienst doen: voor het kerkelijk Grieksch, het woordenboek van J. C. Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus, ed. 2a longe auctior Amst. 1728, 2 tomi; voor het middeleeuwsch Grieksch C. Dufresne, dominus du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugd, 1688, 2 tomi; voor het middeleeuwsch Latijn C. Dufresne, dominus du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Par. 1678. 3 vol.; nieuwe uitgave door de Benedictijnen in 6 deelen 1733—36; door G. A. L. Henschel, Par. 1840—50 in 7 deelen; en door Leopold Favre in 10 deelen 1883—87. Ook Forcellini, Totius latinitatis lexicon, in 4 deelen Padua 1771; nieuwe uitgave door Furlanetto in 4 deelen. Padua 1828—'31; engelsche uitgave te Londen 1826; duitsche door Voigtlander en Hertel te Zwickau en Schneeberg 1829—33, nieuwe uitgave in Italië door Corradini te Padua 1859 en door D. Vinc. De Vit in 6 deelen te Prato 1858—79. Voor de plaatsnamen: J. V. Muller, Lexicon manuale, geographiam antiquam et mediam cum Latine tum Germanice illustrans, Lips. 1831. J. G. Th. Graesse, Orbis latinus over Verzeichniss der lateinischen Benennungen der bekanntesten Städte usw. Dresden 1861.

De eerste leeraar, die ons door zijne overgebleven geschriften bekend is, is Clemens Alexandrinus. Maar hij wordt in de schaduw gesteld door Origenes, den invloedrijksten theoloog uit de eerste eeuwen. Hun streven was, om de kerkelijke geloofsleer om te zetten in een speculatieve wetenschap. Wel handhaafden zij het geloof, en namen zij in onderscheiding van de gnostieken in de positieve leer der kerk hun uitgangspunt. Clemens noemde het geloof zelfs een γνωσις συντομος, schatte het hooger dan de heidensche wijsheid; het Christendom is een weg ter zaligheid voor alle menschen en kan slechts door het geloof toegeeigend worden; de inhoud van dat geloof is door de kerk in haar belijdenis samengevat, en de kenbron der waarheid is enkel en alleen de openbaring, de H. Schrift. Dit alles wordt door Clemens en Origenes even sterk vastgehouden als door Irenaeus en Tertullianus. Maar het onderscheid begint hier, dat de Alexandrijnen een qualitatief verschil aannamen tusschen geloof en wetenschap. Geloof moge goed zijn en noodig voor de eenvoudigen; de ontwikkelden hebben daaraan niet genoeg. De theologie moet er naar staan, om den inhoud des geloofs te ontwikkelen tot eene wetenschap, die niet rust op autoriteit maar in zichzelve haar waarborg en bevestiging vindt. De pistis moet tot gnosis verheven worden. De gnosis is hier geen middel meer, om de ketterij te weren en te bestrijden maar wordt doel. De pistis voert slechts tot een χριστιανισμος σωματικος, maar de theologie moet uit de H. Schrift den χριστιανισμος πνευματικος ontwikkelen. Wat Philo beproefd had voor de Joden, ondernamen Clemens en Origenes voor de Christenen; zij zetten het werk van Justinus Martyr voort. Om dit doel te bereiken, moesten zij natuurlijk kennis hebben en gebruik maken van de philosophie; ze sluiten zich wel niet aan bij een bepaald systeem, maar ze bedienen zich van de gansche grieksche philosophie sedert Socrates, vooral van die van Plato en van de Stoa. En met behulp daarvan levert Origenes een systeem dat zonder twijfel van genialen blik en diepe denkkracht getuigt, maar dat ook telkens gevaar loopt, om de theologie in philosophie te doen ondergaan. Subordinatie van den Zoon, eeuwigheid der schepping, praeexistentie der zielen, dualisme van geest en stof, aardsche loutering, herstelling aller dingen zijn zoovele elementen in het stelsel van Origenes, die het met het geloof der kerk in strijd brachten en

later zijne veroordeeling bewerkten. Met de Schrift werd dit alles overeengebracht door eene pneumatische, allegorische exegese. Maar feitelijk wordt in deze theologie van Origenes de christelijke religie in ideeën opgelost. Zij zoekt eene transactie tusschen kerk en wereld, geloof en wetenschap, theologie en philosophie, een compromis tusschen de dwaasheid des kruises en de wijsheid der wereld en is zoo de schoonste en rijkste type van de telkens in de kerk opkomende Vermittelungstheologie, Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886. Harnack D. G. I 547—604, art. in Herzog[2] en de daar en bij Harnack aangeh. litt.; ook Zöckler, Supplement S. 51 f.

4. In den aanvang der derde eeuw zijn de grondslagen der christelijke theologie gelegd. De kerk heeft tegenover het Heidendom en Jodendom, tegenover het Gnosticisme en Ebionitisme welbewust eene vaste positie ingenomen, en de zelfstandigheid van het Christendom gered. Maar nu komen in de derde eeuw allerlei inwendige twisten op. De groote strijd der 3e eeuw liep over de verhouding van den Logos (en den Geest) tot den Vader, en de ketterij die moest bestreden worden was het Monarchianisme in zijne beide vormen van dynamistisch en modalistisch Monarchianisme. De eersten zooals de Alogi, Theodotus en zijne partij, Artemas c. s. en vooral ook in het Oosten Paulus van Samosata, bisschop van Antiochië sedert 260, trachtten de eenheid Gods zoo te handhaven, dat ze Zoon en Geest niet voor personen maar voor eigenschappen hielden en aan Jezus de Godheid ontzegden; Jezus was een mensch, in bijzondere mate door den Goddelijken Logos toegerust en met Gods Geest gezalfd. De modalistische Monarchianen echter leerden, dat de Godheid zelve in Christus vleesch geworden was; zij erkenden dus de Godheid van Christus maar identificerden Vader en Zoon en kwamen zoo tot het patripassianisme. Dit gevoelen was in de 3e eeuw zeer verbreid en vond veel aanhang; het werd verdedigd en voorgestaan door Noetus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus, Zephyrinus, Kallistus en vooral Sabellius. De monarchianen en antitrinitariërs zijn bestreden door Hippolytus in Contra haeresin Noeti, en Philosophumena, en ook in 't zoogen. Parvus Labyrinthus (bij Euseb. h. e. 5, 28), door Tertullianus adv. Praxeam, Novatianus de trinitate, Dionysius Alex. adv. Sabellium, Euse-

bius contra Marcellum, de eccles. theologia, en de fide ad Sabellium. Zie Harnack D. G. I 604—709, en art. Monarch. in Herzog ² 10, 178. Dorner, Gesch. d. Lehre v. d. P. Christi, 2e Aufl. I 497 f. Lange, Gesch. u. Entw. der Systeme der Unitariër vor der nic. Synode, 1831. Hagemann, Die römische Kirche in den 3 ersten Jahrh. 1864. Aan het eind der 3e eeuw stond het dogma van Christus' Godheid en van zijn onderscheid van den Vader vast. Er waren drie hypostasen in 't Goddelijk wezen, Vader, Zoon en Geest. Dit was het geloof zoowel in het Oosten als in het Westen, Harnack D. G. I 667, 709. De begrippen, waarmede het denken in de volgende eeuw zich zal bezighouden, zooals *μονας*, *τριας*, *οὐσια*, *ὑποστασις*, *προσωπον* enz. bestaan reeds, maar zullen eerst later hun bepaald karakter en vaste waarde verkrijgen. De grondslag is gelegd, en de grenzen zijn afgebakend, binnen welke de christelijke speculatie haar kracht beproeven zal.

B. De dogmatiek in de Oostersche Kerk.

5. De periode van de 4e tot de 8e eeuw wordt in het Oosten geheel in beslag genomen door de christologische twisten. De homoousie van den in Christus mensch geworden Zoon met den Vader was het dogma bij uitnemendheid. Het religieus belang, hierbij in 't spel, was dat God zelf mensch moest worden, opdat wij menschen van den dood bevrijd, tot de onsterfelijkheid en de aanschouwing Gods geleid, en der goddelijke natuur deelachtig gemaakt zouden worden. De Godheid van Christus is het wezen des Christendoms. Niemand heeft dit beter begrepen dan Athanasius. Zijne geschiedenis is die zijner eeuw. Voor hem concentreert zich heel het Christendom in de verlossing ten eeuwigen leven door den waarachtigen Zoon van God. Daarin handhaaft hij het specifiek karakter der christ. religie, maakt de leer der triniteit vrij van kosmologische speculaties, die er nog bij Origenes en Tertullianus mede verbonden waren, en bewaart 't Christendom voor verwereldlijking, Harnack II 21—27, 204 f. Athanasius is christoloog. Hij voelt diep het religieus belang van de Godheid van Christus. Christus moest God zijn, om onze Zaligmaker te kunnen wezen. Door deze geheel eenige beteekenis van het christologisch dogma zien geen eigenlijke

dogmatische systemen het licht. Wel echter zijn er een aantal belangrijke dogmatische verhandelingen. Het Arianisme wordt bestreden door Alexander, bisschop van Alexandrië, in zijn Epistolae de Ariana haeresi deque Arii depositione, door Athanasius in al zijne geschriften, vooral in zijne Orationes contra Arianos, door Basilius in zijn Libri V adv. Eunomium en in zijn Liber de Spiritu Sancto, door Gregorius Naz. in zijn Orationes V de theologia, door Gregorius Nyss. Libri s. orationes XII c. Eunomium, door Cyrillus, Hilarius, Ambrosius, Fulgentius e. a., en op de Synode van Nicea en Constantinopel veroordeeld. De Godheid en homoousie des H. Geestes werd tegen Macedonius van Constantinopel verdedigd door Athanasius in zijn Epistolae ad Serapionem, door Basilius in zijn werk tegen Eunomius, en in zijn verhandeling de Spiritu Sancto, door Greg. Naz. in verschillende van zijne Orationes theologicae, door Greg. Nyss. in zijn adv. pneumatomachos Macedonianos, en vooral ook door Didymus in zijn werken de Trinitate libri tres en de Spiritu Sancto, en werd vastgesteld op de Syn. te Constantinopel 381. Reeds tijdens de vraag over de homoousie des Zoons kwam eene tweede vraag op over de menschelijke natuur en over hare vereeniging met de goddelijke natuur. Apollinaris erkende dat de Verlosser God moest zijn, maar hij kon geen volkomen mensch zijn, want dan waren er twee wezens en twee personen en kwam er geen eenheid. De Logos nam daarom aan bezielde σαρξ en vormde daarin zelf het πνευμα, het ik, het principe van zelfbewustzijn en zelfbepaling. Maar hij werd bestreden door Athanasius, de incarnatione domini nostri J. C. contra Apollinarem, en de salutari adventu J. C., door Greg. Naz. in zijne Epistolae ad Cledonium en door Greg. Nyss. in zijn Antirrheticus adv. Apollinarem, en op de Synode te Rome 377 en te Constantinopel 381 veroordeeld. Toen de twee naturen waren vastgesteld, rees er verschil over den aard harer vereeniging. Niet substantieel en wezenlijk, maar moreel en relatief, zei Nestorius; er zijn in Christus twee personen, ὑποστασεις. Maar hij vond een sterk bestrijder in Cyrillus van Alexandrië, die hem in verschillende werken de incarnatione Unigeniti, adversus Nestorii blasphemias contradictionum Libri V, enz. aanviel, en werd veroordeeld op de Synode te Efeze 431. Het lijnrecht daartegenover staande gevoelen van Eutyches werd bestreden door Theodoretus in zijn

Ερρανιστης ἡ πολυμορφος en Leo Magnus in zijn Epistola ad Flavianum en werd veroordeeld op de Synode te Chalcedon 451.

6. Het chalcedonisme bracht echter geen vrede, de verwarring nam toe, het monophysitisme was in het Oosten te sterk. Het vond wel een krachtig verdediger in Leontius van Byzantium 485—543, door Harnack II 383 de eerste scholasticus genoemd, en werd ook erkend op de 5e synode te Constantinopel 551. Maar de Monophysieten werden niet gewonnen, ook niet door de bemoeiingen van Justinianus I. De in de 7e eeuw opkomende monergistische en monotheletische strijd eindigde met de vaststelling van twee willen in Christus op de 6e synode te Constantinopel 680. En tot den huidigen dag zijn er monophysitische Christenen in Syrie, art. Jacobiten in Herzog², Dr. H. G. Kleijn, Jakob Baradeus. Leiden 1881. Ze nemen ééne natuur in Christus aan, ex, niet in duabus naturis, verwerpen Chalcedon en erkennen de zoogenaamde rooversynode te Efeze, gebruiken gezuurd brood bij het avondmaal, maken het kruis met één vinger, hebben beelden- en heiligenvereering van de grieksche en roomsche kerk overgenomen en staan onder den „Patriarch van Antiochië" die echter gewoonlijk in Diarbekr woont. Dogmatisch van belang is de geloofsbelijdenis van Baradeus bij Kleijn bl. 110 v. Monophysieten zijn er voorts in Egypte, Kopten geheeten, onder een patriarch wonend in Kaïro, Herzog² 1, 178 f., in Abessynië, onder een Abbûna, door den patriarch in Kaïro benoemd en resideerende in Gondar, Herzog² 1, 69 f., in Armenië onder een Katholikos in Etschmiadsin, een klooster bij Erivan in Armenië. Zie Hofmann, Symboliek § 62—68, met de daar en in Herzog aangegeven litteratuur, Kattenbusch, Confessionskunde I 205—234.

Maar dogmatisch zijn niet alleen de christologische geschriften van belang, ook andere verhandelingen komen in aanmerking. De leer van God, zijn namen, eigenschappen, voorzienigheid werden behandeld in aansluiting aan de apologeten, die het christelijk Godsbegrip tegenover het gnosticisme hadden gehandhaafd. Men ging meest uit van de natuurlijke Godskennis, van God als een eenvoudig, onveranderlijk zijn, wiens bestaan psychologisch, kosmologisch en teleologisch bewezen kon worden, die wel onkenbaar was in zijn wezen, maar in de Schrift als Drieëenige was geopenbaard, Chrysostomus, Homiliae 12 contra Anomoeos

seu de incomprehensibili Dei natura, Pseudodiomysius de divinis nominibus, Chrysostomus de providentia L. III. Theodoretus de providentia orationes X, Harnack II 116—122, Münscher — v. Coelln I 124 f. Kosmologie en anthropologie werden vooral behandeld in aansluiting aan Genesis 1—3, en zoo, dat het Origenisme vermeden werd. God had de wereld geschapen door den Logos naar het voorbeeld eener bovenaardsche geestelijke wereld; de zonde ontstond door den vrijen wil en wordt opgewogen door de straf en de verlossing, Basilius, Homiliae IX in hexaemeron. Greg. Nyss. Explicatio apologetica in hexaemeron en de hominis opificio, Ambrosius L. VI in hexaemeron. Augustinus, de Genesi contra Manich. L. II. De Genesi ad litteram liber imperfectus. Johannes Philoponus, de æternitate mundi c. Proclum, en de mundi creatione l. VII, Anastasius Sinaita, Anagogicæ contemplationes in hexaemeron, libri XII. Harnack D. G. II 122—129. Münscher — v. Coelln I 141 f. Schwane D. G. II. Voorts werden er ook zeer vele tractaten geschreven over de virginiteit, het monnikschap, de volmaaktheid, de priesterschap, de opstanding enz., zooals door Ephraem Syrus, Greg. Naz., Chrysost., Greg. Nyss., Chrysost., benevens vele apologieën tegen Joden, Heidenen en Ketters. Het merkwaardigst voor de geschiedenis der dogmatiek zijn de *Ὑποτυπωσεις*, Institutiones theologicæ libr. VII, in fragmenten bij Athanasius, en verzameld in Gallandii Bibl. III 662—663. Routh Reliq. Sacr. III en Migne ser. gr. 18, waarvan de drie eerste boeken handelen over God, den Vader en den Schepper, den Zoon en den Geest, het vierde over engelen en daemonen, het vijfde en zesde over de incarnatie en het zevende over de schepping. Voorts de *Κατηχησεις* van Cyrillus, 18 voordrachten voor *φωτιζομενοι* over de waarheden des geloofs en vijf voor *νεοφωτιστοι* over de mysteriën, doop, zalving, eucharistie, liturgie, Plitt, de Cyrilli Hierosol. orationibus, quae exstant catecheticis. Heidelb. 1855. Gregorius van Nyssa, Oratio catechetica in 40 cap. bevat eene philosophische bewijsvoering voor de hoofdwaarheden des Christendoms, Gods bestaan, wezen, triniteit, schepping en val, verlossing, sacramenten, vooral boete en eucharistie, en eschatologie. Chrysostomus' Catecheses duo zijn vooral zedelijke toespraken tot de catechumenen. Theodoretus gaf een compendium van het christ. geloof in het 5e boek van zijn *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* Haereticarum fabularum compen-

dium. Maximus Confessor behandelde de geloofswaarheden der kerk in korte kapittels *Κεφαλαια*, 200 over de leer van God, 300 over de menschwording en de zonde, 500 over de liefde. Van groote beteekenis waren ook de vijf geschriften *περι θειων ὀνοματων*, *περι της οὐρανιας ἱεραρχιας*, *περι της ἐκκλησιαστικης ἱεραρχιας*, *περι μυστικης θεολογιας* benevens 10 brieven, die in de vijfde eeuw het licht zagen en langen tijd doorgingen voor geschriften van Dionysius Areopagita. Ze gebruikten neoplatonische philosophie en pantheïstische mystiek tot toelichting en bewerking der christelijke leer en werden spoedig hooggeschat, gecommentariëerd door Maximus Confessor, Pachymeres e. a., door theologen, mystici, asceten vooral in de Middeleeuwen gebruikt en haast met de Schrift gelijk gesteld. Al de elementen der dogmatische ontwikkeling werden eindelijk saamgevat en vereenigd door Joh. Damascenus in zijn *Πηγη γνωσεως*. Dit werk bestaat uit 3 deelen. In deel 1 *Κεφαλαια φιλοσοφικα* geeft hij een schets der philosophie als dienares en werktuig der theologie, bepaaldelijk der logica naar Aristoteles en Porphyrius. Deel 2 is historisch, *Περι αἱρεσεων* en geeft een overzicht der ketterijen tot Mohammed toe. Deel 3 *Ἐκδοσις ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως* is het eigenlijk dogmatische deel in 100 capita; hij erkent zelf daarin niets te geven dan wat de vaderen geleerd hebben en haalt dan ook de grieksche vaders, en Paus Leo telkens aan, J. Langen, Johannes van Damaskus, Gotha 1879. Grundlehner, Joh. Dam. Utrecht 1876.

Eene geschiedenis van de theologie en de dogmatiek in de Oostersche kerk na Damascenus bestaat nog niet. De patristische tijd, waarin de groote dogmenvorming plaats had, eindigde ongeveer met Justinianus I 527—565, of ook met Photius ± 860. Heel deze tijd van de 6e tot de 9e eeuw is een tijd van overgang. De beeldenstrijd 726—842 is daarin de karakteristieke gebeurtenis, Harnack, D. G. II 452 f. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, ein Kampf der gr. K. um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, 1890. Reliquiën en beelden waren ook al voor de 5e eeuw in gebruik, maar het christologisch dogma kwam ze ondersteunen. Het eigenaardige van het Christendom scheen daarin gelegen, dat het het Goddelijke zinlijk en lichamelijk tegenwoordig maakte. Het beeld werd weldra van symbool tot drager en orgaan van het heilige. Het heidendom keerde in de christelijke

kerk terug. Maar de verdediging der beelden was juist verbonden met die van de vrijheid der kerk en met de religieuse belangen, die er toen aanwezig waren. Daartegenover stond de keizerlijke partij, die de beelden bestreed maar daarmede ook de kerk aan den staat wilde onderwerpen, die aan den keizer de vaststelling van een kerkelijk dogma wilde laten, die door het bestrijden der beelden Joden en Mohammedanen te gemoet wilde komen. In de beeldenvereering trok heel de orthodoxie zich samen. In het zinlijke wil men het Goddelijke bezitten en genieten. Johannes Damascenus was een van de krachtigste verdedigers der beeldenvereering, in zijne de imaginibus orationes III; hij brengt ze met de vleeschwording Gods in Christus in 't nauwste verband en ziet in hare bestrijding judaïsme en manichaeisme. De dogmatische rechtvaardiging der beeldenvereering is de laatste arbeid der kerk in 't Oosten geweest. De Byzantijnsche periode, van de 9e eeuw tot de inneming van Constantinopel door de Turken 1453, treedt in. Het is een tijd van rust, van machteloosheid in het produceeren. De grieksche kerk is die der orthodoxie, zij bewaart alleen; het christologisch dogma is het dogma bij uitnemendheid. Toch is er tot 1453 toe een sterk wetenschappelijk leven geweest. De geschriften der Byzantijnsche theologen, van Damascenus af tot die welke de inneming van Constantinopel beleefden, vormen in den Cursus patrologiae graecae van Migne de banden 94—161. Na Damascenus, wiens dogmatiek nog tot heden toe norma is, verdient uit de Byzantijnsche periode vooral genoemd te worden Photius, patriarch van Constantinopel 891, wiens hoofdwerk *Μυριοβιβλος* of Bibliotheca geleerde excerpten uit allerlei schrijvers bevat en die als dogmaticus optrad in zijne *Μυσταγωγια του ἁγιου πνευματος*, ed. Hergenröther, Ratisb. 1857; cf. Gass in Herzog ², Hergenröther, Photius, Patriarch v. K., Regensburg 1867—69. Voorts Euthymius Zigabenus in de 12e eeuw, die op last van keizer Alexius I schreef eene *Πανοπλια δογματικη της ὀρθοδοξου πιστεως ἠτοι ὁπλοθηκη δογματων*, en Nicetas Choniates ± 1220 die het werk van Euthymius aanvulde in zijn *Θησαυρος ὀρθοδοξιας*, ten deele uitgegeven, cf. Ullmann, Nic. v. Meth., Euth. Zigab. und Nicetas Chon. oder die dogm. Entw. der gr. K. im 12 Jahrh., Stud. u. Kr. 1883 4tes Heft. Verder is het werk van Nicolaus Kabasilas, *περι της ἐν Χριστῳ ζωης λογοι ἑπτα* door Gass uitgegeven 1849; en eene verhande-

ling van Demetrius Kydonius *περι του καταφρονειν του θανατου* door Kuinoel, Lips. 1786.

Na de inneming van Constantinopel door de Turken zou de grieksche kerk in het Oosten geheel vernietigd of tot eene secte ineengekrompen zijn, indien ze niet steun had gevonden in het Russische rijk, dat in de 10e eeuw gekerstend werd en het grieksch-orthodoxe geloof in zijn geheel en zonder kritiek overnam. Van de theol. litteratuur na dien tijd is ons nog veel minder bekend, dan in het vroegere tijdvak. Migne's uitgave gaat niet verder en laat ons hier in den steek. Een overzicht van namen en werken wordt gegeven in *Νεοελλενικη φιλολογια, συγγραμμα Κωνσταντινου Σαθα*, Athene 1868. De pogingen tot vereeniging met Rome op de concilies van Lyon 1274 en Florence 1439 zijn ons uit de akten bekend. De correspondentie van de Tubingsche theologen 1576 met den patriarch Jeremias II is te Wittenberg 1584 uitgegeven, Gass Symb. der gr. K. 45 f.; over die van Cyrillus Lucaris met vele protest. theologen en staatslieden zie men Gass, art. Lucaris in Herzog ² 9, 5 f., Kattenbusch 141 f. Men kan de geschiedenis dezer litteratuur niet in één woord: versteening, orthodoxisme, enz. samenvatten. Het zwaartepnnt der grieksche kerk is naar Rusland verlegd, en Rusland is nog jong, heeft nog geen verleden en komt eerst op. Zijn litterarisch en wetenschappelijk leven heeft nog pas een aanvang genomen. Uit de vorige eeuw wordt genoemd Theophanes Procopowitsch, die als de vader der russische systematische theologie geldt, Philaret, Gesch. der Kirche Russlands II 209 v. En uit deze eeuw Philaret, Ausführl. Catech. der rechtgläub. kath. morgenl. Kirche in 't werk van Philaret Gesch. d. K. Russl. II 293 f. Macarius, Handbuch zum Studium der christl. orthodox. dogm. Theol., deutsch von Blumenthal 1875. Zie Zöckler Supplement 112 f. Kurtz, Lehrb. d. K. G. § 68. Gass, Beiträge zur kirchl. litt. u. dogm. gesch. des gr. M. A., 2 Bde. Breslau 1844—47. Ook: A. v. Reinholdt, Gesch. der russ. Lit. v. ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit 1886. K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt. 1891. Kattenbusch, Conf. 252—287. Het leerbegrip der grieksche (russische) kerk is te vinden bij Walch I 431 sq. E. J. Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis, 2 Bde. 1850. Schaff, Creeds of Christ. I. 1881. p. 24—82; II 57—73; 275—554. *Μεσολωρας, Συμβολικη της ὀρθοδοξου*

ἀνατολικῆς ἐκκλησίας I 1883. W. Gass, Symbolik der gr. Kirche 1872. H. Schmidt, Handbuch der Symbolik, 1890. S. 30 f. Hoffmann, Symboliek bl. 130 v. Kattenbusch, Lehrb. der vergl. Confessionskunde I: Die orthodoxe anatolische Kirche I 1892. Voorts kan men nog raadplegen over de kerken in het Oosten, vooral in Rusland, de werken genoemd door Walch Bibl. theol. sel. II 559 sq. Le Quien, Oriens christianus, 3 Bde. 1740. J. Mason Neall, History of the holy eastern church I 1850. Gass, art. Gr. u. gr. russ. Kirche, Konstant. in Herzog ². J. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865. Victor Frank, Russische Selbstzeugnisse, I Russ. Christ. Paderborn 1889. H. Dalton, Die russ. Kirche, Leipzig 1892. Presb. and Ref. Rev. Jan. 1892 p. 103 v. Anatole Leroy Beaulieu, Das Reich des Czaren und der Russen, autor. deutsche mit Schluszbemerkungen versehene Ausgabe von L. Pezold und J. Muller. Sondershausen 1884—90. III Bd.: Die Macht der Religion, Kirche, Geistlichkeit und Sektenwezen in Russland. H. Dalton, Evangel. Strömungen in der russ. Kirche der Gegenwart, Heilbronn 1881. Nik. von Gerbel—Embach, Russische Sectirer, Heilbronn 1883 (beide in de Zeitfragen des Christ. Volkslebens Bd. VI en VIII). Over de Stundisten: The Stundists, the story of a great religious revolt. James Clarke, Fleetstreet, London. Dr. Ferd. Knie, Die russ.-schismatische Kirche, Ihr Lehre und ihr Cult. Graz 1894. Kattenbusch 234 f. 542 f.

C. De Dogmatiek in de Latijnsche, Roomsche Kerk.

8. De kerk en theologie draagt in het Westen van den aanvang af een eigen karakter. Bij Tertullianus, Cyprianus, Irenaeus komt dit reeds duidelijk uit. In het Oosten is de heerschende gedachte in de dogmatiek deze, dat de mensch door de zonde aan de φθορα onderworpen is en nu door God zelven in Christus van den dood bevrijd en het leven, de onsterfelijkheid, de goddelijke natuur deelachtig wordt gemaakt. De ideeën van substantie, wezen, natuur, staan hier op den voorgrond en kweeken stilstand, rust, zoowel in de leer als in het leven. In het Westen daarentegen valt de nadruk op de relatie, waarin de mensch tot God staat. En deze relatie is die van een schuldige tegenover een rechtvaardig God, wiens geboden hij overtreden

heeft. Christus heeft echter door zijn werk de genade Gods, de vergeving der zonden, de kracht tot onderhouding der wet verworven. En dit drijft uit tot een werkdadig leven, tot gehoorzaamheid en onderwerping. In het Oosten sluit men zich vooral bij Johannes, in het Westen bij Paulus aan. Daar ligt het zwaartepunt in de vleeschwording, hier in den dood van Christus. Daar staat de persoon, hier het werk van Christus op den voorgrond. In het Oosten komt het in de eerste plaats aan op de godmenschelijke natuur, op de eenheid van beide naturen in Christus; in het Westen daarentegen op het onderscheid van beide naturen, op de Middelaarsplaats, welke Christus tusschen God en mensch inneemt. Daar heerscht het mystische, liturgische, hier het juridische, politieke element, Kattenbusch, Confessionskunde I 103 f. Dit onderscheid is van den beginne af aanwezig. De scheuring was eene kwestie van tijd. Met de opkomst van Constantinopel begon de openlijke strijd. Constantinopel kon niet wijzen op een apostolischen oorsprong en ontleende al zijne beteekenis aan de politiek, aan het keizerlijk hof. Het wilde een tweede Rome zijn. De bisschop van Constantinopel kreeg volgens het concilie van 381 can. 3 *τα πρεσβεια της τιμης* na den bisschop van Rome, *δια το ειναι αὐτην νεαν Ρωμην*. Daarmede was het tevreden, met eene plaats naast Rome. Het Oosten wilde één kerk, ja, maar in twee helften, met twee keizers, twee hoofdsteden, twee bisschoppen van gelijken rang. De grieksche kerk noemt zich de orthodoxe, zij acht zichzelve in het volle bezit der waarheid, zij rust en geniet. Maar zij noemt zich ook de anatolische, zij bindt zich aan een bepaald land en is hiermede voldaan. Gansch anders was het met Rome. Rome handhaafde zich niet als politieke stad naast Constantinopel, maar plaatste zich als sedes apostolica hoog boven Constantinopel. Rome vertegenwoordigde en verdedigde een religieus belang. Het baseerde zijne aanspraken en rechten weldra op Mt. 16 : 18, en eischte eene universeele, eene katholieke plaats. In de Westersche kerk zit daarom eene aggressieve, eene wereldveroverende tendenz. Deze tweeërlei richting dreef het Oosten en Westen uiteen. Toen daarbij nog verschillen kwamen in gebruiken, riten en vooral in de belijdenis van het filioque, werd het schisma hoe langer hoe meer voorbereid. In 1054 kwam het formeel tot stand.

Toch was het Westen in veel opzichten van het Oosten afhankelijk. Hier was toch het eerst de kerk gesticht. Hier traden de Apostolische vaders en de Apologeten op. Hier werd de machtige strijd tegen het Gnosticisme en het Manichaeisme gestreden. Hier werden de theologische en christologische dogmata op de conciliën vastgesteld. Synoden zijn er, in de tweede eeuw, het eerst in Klein-Azië opgekomen. De oecumenische conciliën, van 325 af tot het midden der 9e eeuw toe, zijn alle in het Oosten, in Klein-Azië of Constantinopel gehouden, en worden tot dat van 879 toe alle ook door de Westersche kerk erkend. De objectieve grondslagen van de kerkleer zijn in het Oosten en Westen dezelfde. Sedert de tweede helft der tweede eeuw drong de oostersche theologie ook in het Westen door. Victorinus Rhetor, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus hebben de theologische gedachtenwereld van het Oosten naar het Westen overgebracht. Oudtest. exegese, platonische theologie, monnikenwezen, het ideaal der virginiteit deden in het westen hun intocht en huwden daar met den westerschen geest. Ambrosius † 397, bestudeerde de werken van Clemens, Origenes, Didymus, vooral van Basilius, en bracht de Oudtest. exegese (Hexaemeron, de Paradiso, de Cain et Abel etc. naar Basilius), het ideaal der virginiteit in den zin van het mystieke huwelijk der ziel met Christus (de virginitate, liber de Isaac et anima, naar Origenes, Methodius), en ook de triniteitsleer en de christologie der Cappadociërs, (Libri V de fide, Libri III de Spiritu S°, liber de incarnationis dominicæ sacramento) in het Westen over. Hilarius van Pictavium † 368 verkeerde gedurende zijne ballingschap 356—359 in Kl. Azië, lichtte in zijn werk de Synodis seu de fide Orientalium de bisschoppen van Gallie in over den christologischen strijd in het Oosten, verdedigt deze leer in zijn werk de Trinitate in 12 boeken, en maakt in zijne exegetische werken over Mattheus en enkele psalmen ruim gebruik van de typische en allegorische exegese. Victorinus rhetor, door Augustinus, Conf. 8,2 zeer geprezen, voerde in zijne geschriften Liber ad Justinum Manichæum contra duo principia Manichæorum et de vera carne Christi, in zijn liber de generatione divina en in zijn strijdschrift Adversus Arium Libri IV de neoplatonische philosophie in de theologie in en werd daardoor van den grootsten invloed op Augustinus. Rufinus † 410 verkeerde vele jaren in Egypte en Palestina, en

ging om met de kluizenaars, met Hieronymus, Didymus in Alexandrië, Johannes in Jeruzalem, en was vooral daardoor van beteekenis, dat hij vele grieksche werken van Josephus, Eusebius, Origenes, Basilius, Gregorius Naz., enz. in 't latijn bewerkte. Bovendien schreef hij eene Historia monachorum, biografieën van 33 heiligen in de nitrische woestijn, en Peregrinationes ad loca sancta; verschillende commentaren op boeken des O. T.; en eindelijk eene Expositio symboli apostolici, wier waarde voor de historie grooter is dan voor de dogmatiek. Eindelijk moet hier Hieronymus † 420 genoemd worden. Schoon opgevoed in Rome, vertoefde hij 't grootste deel van zijn leven in Syrië en Palestina. Zijne verdienste ligt vooral in zijne vele Schriftstudiën; in de theologie is hij weinig zelfstandig, en zeer angstig voor zijne orthodoxie; in zijne exegese huldigt hij dikwerf de allegorische methode van Philo en de Alexandrijnsche theologen, vooral is hij een lofredenaar van de askese; hij verdedigde de jonkvrouwelijkheid van Maria tegen Helvidius, de verdienstelijkheid van het vasten en van het coelibaat tegen Jovinianus, de vereering der martelaars en van hunne reliquiën tegen Vigilantius en spreekt naar Luthers woord in de tafelgesprekken altijd van vasten, spijze, virginiteit en schier nooit van geloof en hoop en liefde.

9. Heel deze dogmatische ontwikkeling van het Oosten en Westen loopt uit op Augustinus. De triniteitsleer en de christologie van de Oostersche theologen; de leer van mensch, zonde, genade, geloof, voldoening, verdienste van Tertullianus en Ambrosius; het neoplatonisme van Victorinus; de leer van Cyprianus over kerk en sacrament; het monnikideaal van Hieronymus en Hilarius; dat alles is door Augustinus overgenomen en door hem, in zijn rijke levenservaring, tot zijn geestelijk eigendom gemaakt. Een theologisch, dogmatisch systeem heeft Augustinus niet geleverd. De stof die hem van alle kanten, uit Schrift, traditie, philosophie, toestroomt en die hij door zijn rijke persoonlijkheid uitbreidt en vermeerdert, liet zich niet in eens overzien en systematiseeren. Het voornaamste, dat Augustinus in dit opzicht geleverd heeft, is zijn Enchiridion de fide, spe et caritate, eene verklaring van de voornaamste geloofswaarheden aan de hand van het apost. symbool. Maar aan tegenstrijdigheden ontbreekt het in zijne leer

niet, vooral niet aan die tusschen zijne kerk- en zijne genadeleer. Reuter heeft aangetoond, dat die tegenstrijdigheden niet te vereffenen zijn, en dat de gedachten van Augustinus zich niet in een systeem laten samenvatten. En toch is er geen kerkvader geweest, die zoo diep alle theol. problemen heeft ingedacht en zoo geworsteld heeft om tot eenheid te komen, Harnack III 87. Hij is de eerste geweest, die zich duidelijk trachtte rekenschap te geven van al die theol. vragen, welke later in de prolegomena der dogmatiek zouden behandeld worden, en die tot de laatste psychologische en noëtische problemen doordringt. Het vaste punt, waarvan hij uitgaat, is de mensch, zijn zelfbewustzijn, zijne onuitroeibare zucht naar en behoefte aan waarheid, geluk, 't goede, welke alle één zijn. Dit uitgangspunt is zeker en betrouwbaar (tegen de sceptici), wijl het twijfelen zelf nog geloof aan waarheid onderstelt en het zelfbewustzijn de laatste grond der waarheid is. Augustinus werd zelf door zulk eene brandende waarheidsliefde verteerd. Nu neemt Augustinus wel twee kenorganen aan, sensus en intellectus. Maar de kennis, door 't laatste verkregen, gaat die van het eerste ver te boven. Het zinlijke is de waarheid zelve niet, het is er maar een beeld van. Eeuwige, onveranderlijke waarheid is slechts door het denken te vinden. Wel ontkent Augustinus niet, dat wij ook door het zienlijke heen tot het onzienlijke kunnen opklimmen, maar gewoonlijk zoekt hij den weg tot de waarheid niet buiten ons door de natuur heen, maar door 's menschen eigen geest. Daar vindt hij in zijne, in de aan allen eigene rede eeuwige, onveranderlijke waarheden, welke zelve weer terugwijzen op en zich samenvatten in God: de hoogste waarheid, het hoogste zijn, het eenig goed, aeterna ratio, principium universorum. Daarom, wijl God de volle waarheid, het zijn, het goede, het schoone zelf is, daarom is er in Hem alleen rust voor den mensch, voor zijn denken en willen. Zelfkennis en Godskennis zijn de twee polen, waartusschen al zijn denken zich beweegt. De wetenschap der natuur wordt wel niet veracht, maar toch achtergesteld. Deum et animam scire cupio! Noverim me noverim te! God is de zon der geesten. We zien en kennen geen waarheid dan in en door zijn licht.

Maar de philosophie is toch onvoldoende. Niet slechts door het onvermogen der rede, om den weg tot de waarheid te vinden, maar vooral ook doordat haar de superbia in den weg staat.

En humilitas is alleen de weg ten leven. Er is daarom nog een andere weg tot de waarheid, n.l. de auctoritas, de fides. Het onderstelt eenerzijds eenig weten, maar zoekt andererzijds naar weten en streeft naar kennis. Niet alleen het bestaan van God en de onsterfelijkheid der ziel, maar ook de triniteit trachtte Augustinus uit de natuur en vooral uit den mensch zelf te bewijzen. Maar God is voor hem niet het abstracte, praedicaatlooze zijn, maar de levende God, de hoogste waarheid en het hoogste goed, de hoogste zaligheid, en daarom de eenige en volle bevrediging van 's menschen hart. Heel Augustinus' denken is religieus, theologisch; hij ziet alles in God. In dat licht beziet hij ook de wereld; zij is eenerzijds een niet-zijn, een beeld, vergankelijk, maar andererzijds als schepping Gods een kunstwerk, naar de ideeën in Gods bewustzijn geschapen, en allengs, trapsgewijze, bij graden die ideeën realiseerende, en eene eenheid vormende, die de rijkste verscheidenheid in zich bevat; de dingen verschillen onderling in mate van zijn en dus van waarheid en goedheid. Ze is een kosmos, berustend op idee en getal, orde, maat, samengehouden door één wil, één rede, een amplissima inmensaque respublica; waarin de wonderen slechts zijn contra quam est nota natura, waarin de zonde slechts eene privatio is, door de straf wordt gecompenseerd, en mede bijdraagt tot de schoonheid en harmonie van het geheel. In het pulcherrimum carmen der schepping is ook deze antithese van noode; de zonde is aan de tegenstellingen in eene redevoering, aan de barbarismen in de taal, aan de schaduw op de schilderij gelijk. Augustinus tracht het kwade in te voegen in de orde van het geheel. Maar daarmee vergoelijkt hij de zonde niet. Hij stelt n.l. 't doel der dingen niet in 't ethisch goede, maar daarin dat de schepping is en meer en meer worde een harmonische openbaring van al Gods deugden en volmaaktheden. En daaraan wordt de zonde ook door Gods wil dienstbaar gemaakt. Voorts weet men, hoe diep en ernstig Augustinus de zonde opvatte. Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum. Hij zag het om zich heen en voelde het: de mensch zoekt God en heeft behoefte aan Hem, en hij kan en wil niet tot Hem komen. Aan den mensch is nog alleen goed, dat hij is. De menschheid is eene massa perditionis. Zonde is vooral hoogmoed, superbia in de ziel en concupiscentia is 't lichaam. Zonde is in Adam ons aller daad geweest en daarom

ons aller lot geworden. Zij is carentia dei, privatio boni, eene daad niet alleen maar een toestand, natura vitiata, een defectus, inopia, corruptio, een non posse non peccare. Deugden der heidenen zijn splendida vitia. Redding uit dien toestand is er alleen door de gratia, die haar aanvang reeds neemt in de praedestinatio, die zich objectief openbaart in den persoon en het werk van Christus, certum propriumque fidei catholicae fundamentum, maar die ook subjectief in ons komen moet als gratia interna, en 't geloof en de liefde ons moet instorten. Maar die gratia werkt bij Augustinus alleen binnen de grenzen der zichtbare kerk. Deze is bij hem eene inrichting des heils, uitdeelster der genade, zetel der autoriteit, waarborg der Schrift, woonplaats der liefde, stichting des Geestes, ja het regnum Dei zelf. Augustinus heeft diep het belang der gemeenschap voor de religie gevoeld; de kerk is de moeder der geloovigen. De leer van de praedestinatio en van de gratia is met dit begrip van kerk en sacrament niet overeen te brengen. Multi qui foris videntur intus sunt et multi qui intus videntur foris sunt. Er zijn schapen buiten en wolven binnen de kooi. Ook leerde Augustinus wel de perseverantia sanctorum, maar hij durfde de subjectieve verzekerdheid daarvan niet aan. En juist vanwege deze opvatting van kerk en sacrament konden het geloof en de vergeving in de theologie van Augustinus niet tot hun recht komen. Geloof en liefde, vergeving en heiligmaking worden niet duidelijk onderscheiden. Het is alsof geloof en vergeving maar voorloopig zijn; Augustinus gaat van deze terstond tot de liefde, de heiligmaking, de goede werken over. De gemeenschap met God, de religio, wordt daardoor het resultaat van een proces, dat geloof, liefde, goede werken, enz. langzamerhand tot stand doen komen. De zaligheid, het eeuwige leven, de visio en fruitio Dei, worden toch weer eene vrucht van verdienste, en askese is een van de middelen, die den den mensch dit doel doen bereiken.

Zoo is Augustinus van de grootste beteekenis geworden voor de latere dogmatiek. Hij beheerscht de volgende eeuwen. Elke reformatie keert tot hem en tot Paulus terug. In elk dogma heeft hij een formule gevonden die door allen overgenomen en herhaald wordt. Zijn invloed strekt tot alle kerken, richtingen en secten zich uit. Rome beroept zich op hem voor hare leer van kerk, sacrament en autoriteit; de reformatie voelde zich aan hem

verwant in de leer van praedestinatio en gratia; de scholastiek bouwde voort op de fijnheid zijner waarneming, de scherpte van zijn verstand, de kracht zijner speculatie, Thomas heette optimus interpres S. Augustini; de mystiek vond stof in zijn neoplatonisme en religieus enthusiasme; roomsche en protestantsche vroomheid sterkt zich door zijne geschriften; askese en piëtisme vinden voedsel en steun bij hem. Augustinus behoort niet aan ééne kerk, maar aan alle kerken te zamen. Hij is Doctor universalis. Zelfs de philosophie kan niet dan tot eigen schade hem verwaarloozen. En door zijn schoonen, betooverenden stijl, door zijne fijne, nauwkeurige, hoogst individueele en toch weer algemeenmenschelijke uitdrukking is hij meer dan eenig ander kerkvader nog heden te genieten. Hij is de meest christelijke en de meest moderne van alle kerkvaders, hij staat van allen het dichtst bij ons. Hij heeft de aesthetische wereldbeschouwing vervangen door de ethische, de klassieke door de christelijke. Onze beste, diepste en rijkste gedachten in de dogmatiek danken wij aan hem. Augustinus is *de* dogmaticus der christelijke kerk geweest. Cf. Harnack. Dogm. III ² 3—215.

10. Het Augustinisme was meer dan eene eeuw voorwerp van heftigen strijd, het hield de gemoederen verdeeld. Het vond niet alleen bestrijding bij Pelagius, Coelestius, Julianus, de eigenlijke Pelagianen, maar ook bij vele monniken in Gallie, onder wie vooral genoemd worden Joh. Cassianus, Vincentius van Lerinum, die in zijn Commonitorium niet alleen de kenmerken der traditie aangeeft maar aan het slot ook tegen het strenge Augustinisme partij kiest, Eucherius van Lyon, Hilarius van Arles, Salvianus van Massilia, Faustus van Rhegium, Gennadius van Massilia, schrijver van de fide sua ceu de dogmatibus ecclesiasticis in 88 capita. Aan Augustinus' zijde stonden, behalve Possidius van Calama in Numidië, Orosius van Bracara in Spanje, Marius Mercator in Constantinopel e. a. vooral ook Prosper Aquitanus, Vigilius van Tapsus in Numidië, Fulgentius van Ruspe, schrijver van de fide ad Petrum seu de regula verae fidei, een korte schets van de hoofdwaarheden des geloofs, Caesarius van Arles, Avitus van Vienna e. a. De synode te Orange in 529 gaf in den strijd wel eenige beslissing ten gunste van Augustinus, maar voorkwam niet, dat semipelagiaansche denk-

beelden hoe langer hoe meer ingang vonden. De gratia praeveniens werd aangenomen, maar de gratia irresistibilis en de particuliere praedestinatie toch niet beslist aanvaard, Wiggers, Versuch einer pragm. Darstellung des August. u. Pelag. Hamburg, Perthes, 2 Theile. 1833. Id. Zeits. f. d. hist. Theol. 1854—1859 behandelt denzelfden strijd van Gregorius tot Gottschalk. Harnack, D. G. III 219 f. In het vervolg bleef er van het Augustinisme niet veel over. Paus Gregorius de Groote † 604, naast Augustinus, Hieronymus en Ambrosius wel de vierde groote kerkleeraar genoemd, heeft niets nieuws voortgebracht, maar heeft de ideeën der vroegere kerkleeraars zich toegeeigend en voor het leven op velerlei wijze verwerkt. Zijne richting is practisch en tegelijk mystisch-allegorisch. Hij heeft geen systeem gevormd, maar eenvoudig het verkregene bewaard, de dogmata voor clerus en leek pasklaar gemaakt, en vooral de verschillende middelaars en middelen (engelen, heiligen, Christus, aalmoes, zielmis, vagevuur, boete) geschematiseerd, die het den verzwakten wil des menschen mogelijk maken, om van de straffen der zonde bevrijd te worden. Door dit alles heeft hij met trouwe zorg gearbeid aan de opvoeding der nieuwe volken en aan de vorming van den clerus. Hij heeft de uitwendige wettelijke religie der roomsche kerk gesanctioneerd, en aan het middeleeuwsch katholicisme zijn eigenlijke type gegeven. Hij is de sluitsteen der oude, de grondsteen der nieuwe wereld. Door zijne liturgische geschriften en door zijn kerkgezang heeft hij den roomschen cultus onder de Germanen ingevoerd. Door populariseering van de dogmata der kerkvaders heeft hij de leer der kerk practisch bruikbaar gemaakt voor de onbeschaafde, heidensche Germanen en bijgeloof, askese, werkheiligheid bevorderd. Met Boethius en Cassiodorius heeft hij op de vorming en het ontstaan der wetenschap bij de Germanen grooten invloed geoefend. Cassiodorius † ± 565 schreef een Liber de artibus ac disciplinis liberalium litterarum en besprak daarin de beteekenis van elk der 7 vrije kunsten en gaf in zijn werk de institutione divinarum litterarum eene methodologie der theol. studie. Boethius heeft door zijne vertalingen en verklaringen van de logika van Aristoteles, de Isagoge van Porphyrius de kennis en het gebruik der griekse philosophie bij de Germanen ingeleid. En Gregorius heeft de theologie in de kerk naar de Germanen overgebracht, Harnack,

D. G. III 233—244. Lau, Gregor. I nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert, Leipzig 1845, art. in Herzog ². Alzog, Patrologie 500.

Bij alle gemis van cultuur en bij de onrust der volksverhuizing kon er in den eersten tijd onder de germaansche volken van een wetenschappelijk leven geen sprake zijn. De eerste sporen zijn te vinden in de bijbelvertaling en de ariaansche geloofsbelijdenis van Ulfilas † 383. Tegen het einde der 5e eeuw waren de Oost- en Westgothen, Vandalen, Sueven, Bourgondiers, Herculers, Longobarden enz. reeds gekerstend in ariaanschen zin. Maar Clovis 481—511 nam met zijn Frankenrijk het roomsche Christendom aan. Patrik, schrijver van Confessiones, is apostel der Ieren † 465. Schotland werd gekerstend door Columba † 597. De Angelsaksen werden bekeerd door Augustinus met 40 monniken, daarheen gezonden door Paus Gregorius I in 596. Fridolinus en Columbanus † 615 e. a. werkten in Frankrijk en Italië; de laatste liet belangrijke brieven en ook een regula coenobialis na. Allemannië, Beieren, Thuringen, Friesland enz. werden in de 6e en 7e E. gekerstend. Bonifacius is de apostel der Duitschers in de 8e eeuw † 755, J. P. Muller, Bonif. eene kerkhist. studie, Amst. 1869. De Saksers werden 't laatst onder Karel den Groote door oorlogen 772—804 toegebracht, en het Noorden vooral door Ansgar † 865. Een der eerste dogmatici is Isidorus Hispalensis † 636; zijne geschriften zijn van grammatischen, historischen, archaeologischen, dogmatischen, moreelen en ascetischen inhoud en omvatten al wat in dien tijd te weten viel. Hij brengt de klassieke en patristische geleerdheid over tot zijn volk. Hij is niet oorspronkelijk, maar geeft uittreksels uit heidensche en christelijke werken. In zijn Originum sive etymologiarum libri XX spreekt hij in boek 6 over de Schrift, in boek 7 over God, de engelen, profeten, apostelen, clerici, geloovigen, in boek 8 over de kerk, in boek 9 over de volken. Zijne Libri III Sententiarum s. de summo bono is vooral geexcerpeerd uit Augustinus en Gregorius en is een voorbeeld voor de middeleeuwsche sententieverzamelaars geweest. Boek I handelt over God, schepping, tijd, wereld, zonde, engel, mensch, ziel, Christus, H. Geest, kerk, ketterij, wet, Schrift, Oud en Nieuw Verbond, gebed, doop, martyrium, wonderen, antichrist, wereldeinde; boek II en III zijn van ethischen inhoud. Het is

een compendium, dat het theologisch kapitaal der vorige eeuwen aan het Germaansche volk overlevert. Maar tot eene zelfstandige bewerking kwam het niet. Karel de Groote trachtte wel met geweld de oude cultuur in het Frankenrijk intevoeren. En inderdaad ontbrak het in de karolingische periode niet aan mannen van groote geleerdheid, maar vlijtig verzamelen en onzelfstandig reproduceeren blijven toch de karaktertrekken van de periode, die met de 7e E. begint en eerst met de kruistochten eindigt. Augustinus en Gregorius waren de autoriteiten. De voornaamste onder deze karolingische theologen was Alcuinus † 804, die het adoptianisme van Elipandus van Toledo en Felix van Urgel bestreed in Liber contra haeresin Felicis, Libri VII contra Felicem en Libri IV adv. Elipandum en voorts nog schreef de fide sanctae et individuae Trinitatis Libri III, de Trinitate ad Fredegisum quaestiones en Libellus de processione Sp. Si. In al deze werken toont Alcuinus zijne vertrouwdheid met de werken der kerkvaders, hij weerlegt de adoptiaansche dwalingen met dezelfde argumenten die vroeger tegen het Nestorianisme b.v. door Cyrillus werden gebezigd. De studie van Augustinus leidde Gottschalk in de 9e E. tot belijdenis der gemina praedestinatio; hij vond steun bij Prudentius van Troyes, Remigius van Lyon, Ratramnus, Lupus van Ferrières e. a., maar werd tevens heftig bestreden door Rhabanus, Hinkmar, Erigena. Het filioque kwam uit Spanje in het Frankenrijk en werd opgenomen in 't symbool. Reeds op de synode te Gentilly 767 had men de overtuiging, dat het symbolisch was. Het werd met talent door Karels theologen verdedigd, Alcuinus de processione Sp. Si., Theodulf van Orleans de Spiritu Se. De synode te Aken 809 besliste, dat 't filioque in het symbool behoorde. De beeldenvereering vond in het Frankenrijk tegenkanting, de 7e oecumenische synode, die servitium en adoratio der beelden verlangde, werd niet erkend, maar na de 9e eeuw zweeg allengs de oppositie. En eindelijk werd in de karolingische periode ook nog de mis verder ontwikkeld, vooral door Pachasius Radbertus, liber de corpore et sanguine domini 831, die bestreden werd door Rhabanus en Ratramnus. Radbertus is ook bekend als schrijver van een compendium de fide, spe et caritate, dat geloofswaarheden tot een zeker geheel samenvat. Vooral verdient in deze periode nog genoemd te worden Joh. Scotus Erigena † ± 891, ofschoon hij

meer thuis hoort in de philosophie dan in de theologie. Hij is niet de vader der scholastiek maar der speculatieve theologie. Hij sluit zich aan bij de gnosis van Origenes en de mystiek van Pseudo-dionysius. Zijne grondgedachte is de neoplaton. emanatieleer. In zijn werk de divisione naturae zegt hij eerst, dat theologie en philosophie eigenlijk één zijn. De recta ratio en de vera auctoritas strijden niet. De fides heeft haar waarheid, als theologia καταφατική, affirmativa, in Schrift en traditie, maar de rede, als theologia negativa, ἀποφατική, ontdoet deze waarheid van hare omhulselen en spoort er de idee van op. Zoo verandert hij de dogmatische waarheid in een kosmisch en theogonisch proces. Al 't zijnde vat hij samen onder één begrip, natura, welke in 4 Stufen van 't zijnde, door den Logos heen, in de verschijningswereld zich openbaart en weer tot God terugkeert.

11. Na de tiende eeuw, het saeculum obscurum, ontwaakt er overal een nieuw leven. Van het klooster te Clugny gaat er eene religieuse reformatie uit, die in de bedelorden der 12e eeuw zich voortzet. De vroomheid wordt opgevat als een navolgen en nabootsen van het leven van Jezus, vooral in zijne laatste lijdensweek. De kruistochten brengen nieuwe gedachten en verruimen den gezichtskring. De macht der Pausen neemt toe en stelt zich niets minder dan de wereldheerschappij tot haar ideaal. De wetenschap krijgt in de Universiteiten eene eigen kweekplaats en treedt in de theologie op als scholastiek. Theologia scholastica duidt, in onderscheiding van de theologia positiva, die de dogmata in eenvoudigen, thetischen vorm voordraagt, aan, dat de dogmatische stof naar eene wetenschappelijke, in de scholen gebruikelijke methode, verwerkt wordt. Scholastiek is op zichzelve niets anders dan wetenschappelijke theologie. Zij begint, waar de theologia positiva eindigt. Deze is tevreden, als zij de dogmata heeft uitgesproken en bewezen. Maar de theologia scholastica gaat van die dogmata als hare principia uit, Thomas, S. Theol. I qu. 2 en 8, en tracht van daar uit door redeneering den samenhang der dogmata op te sporen, dieper in de kennis der geopenbaarde waarheid in te dringen, en ze tegen alle bestrijding te verdedigen. In de Middeleeuwen kreeg de scholastiek echter door verschillende omstandigheden een bepaald karakter, dat haar in discrediet heeft gebracht. Ten eerste was het in de

Middeleeuwen met bronnenstudie zeer droevig gesteld. De waarneming werd in theorie niet als principium der kennis geloochend, maar feitelijk legde men zich eenvoudig bij de overlevering neer en meende men, dat de vroegere geslachten de waarneming al voldoende hadden toegepast en volledig in de boeken hadden neergelegd. Physica, medicijnen, psychologie enz., alles werd uit boeken bestudeerd. In de theologie lag de stof volledig voor oogen in de Schrift, maar vooral in de traditie, in de kerkvaders, conciliën enz. De scholastiek stond daar niet kritisch en skeptisch, maar kinderlijk geloovig tegenover. Het geloof was uitgangspunt der scholastiek. Men zocht de dogmatische stof in de Schrift en de traditie en nam ze aan zonder eenige kritiek. Van de Schrift kwam daarbij dikwerf niet veel te recht. Hebreeuwsch en grieksch kende men niet. Grammaticale en historische zin ontbrak schier geheel. Men haalde de stof vooral uit de kerkvaders, uit Augustinus, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Gregorius, Isidorus, Pseudodionysius, Damascenus en Boëthius. Daarbij kwam nn in de tweede plaats, dat het denken door de logische geschriften van Aristoteles allengs geoefend werd, om deze dogmatische stof dialectisch en systematisch te verwerken. Eerst waren er van Aristoteles slechts de beide logische geschriften de categoriis en de interpretatione in latijnsche vertaling, benevens de inleiding van Porphyrius op de categoriën, en verschillende commentaren vooral van Boëthius bekend; van Plato had men slechts een gedeelte van den Timaeus in vertaling en voorts aanhalingen bij Augustinus, pseudo-Dionysius e. a. De wetenschap buiten de theologie was in het trivium en quadrivium verdeeld en was vervat in het encyclopaedisch werk van Cassiodorius. Eerst sedert 't midden der 12e eeuw werd het Organon van Aristoteles volledig bekend en in 't begin der 13e eeuw ook zijne andere werken over metaphysica, physica, psychologie en ethiek. Aan deze philosophie ontleende men de dialectische methode, maar voorts ook allerlei problemen en kwesties over de verhouding van geloof en rede, theologie en philosophie, over de realiteit der algemeene begrippen, over de eigenschappen Gods, de wonderen, de schepping van eeuwigheid, de ziel enz. Aristoteles werd praecursor Christi in naturalibus, evenals Johannes de Dooper in gratuitis. Allerlei kosmologische, natuurkundige, psychologische, philosophische stof werd daardoor in de dogmatiek opgenomen.

De dogmatiek was geen geloofsleer meer maar werd een systeem der philosophie, eene encyclopaedie der wetenschap, waarin allerlei wijsgeerige stof werd opgenomen maar waarin de religie dikwerf te kort kwam. En eindelijk werd heel dit scholastiek systeem voorgedragen in een vorm, die hoe langer hoe meer tot ernstige bedenkingen aanleiding gaf. Niet alleen werd de stof zoo dialectisch bewerkt, zoo haarfijn uitgeplozen en zoo juristisch behandeld, dat de samenhang met het religieuse leven der gemeente geheel werd verbroken; bij voorkeur hield men zich bezig met allerlei spitsvondige kwestiën over engelen en duivelen, hemel en hel enz. Maar de questionaire vorm, waarin alles gegoten werd, bevorderde den twijfel en liet auctoritas en ratio dikwerf geheel uiteengaan en vijandig tegenover elkander staan. Menigmaal schijnt de zaak van een dogma geheel verloren; maar een enkel beroep op een tekst, op een kerkvader maakt alles weer goed. De indruk blijft echter, dat het er met het dogma hopeloos bijstaat. De taal was op den duur niet geschikt, om met den inhoud van het systeem te bevredigen. Het barbaarsch latijn, dat men schreef was naar de opmerking van Paulsen wel een bewijs, dat men zelfstandig dacht en vrij de woorden vormde, die men voor zijne denkbeelden van noode had, maar kon toch niet voldoen, zoodra de zin voor het klassieke, het eenvoudige schoon weer eenigermate ontwaakte.

12. De scholastiek verloopt in drie perioden, in eene aetas vetus, media en nova. Ze begint met Anselmus. Deze leeft nog in het naïef vertrouwen, dat het geloof tot weten kan verheven worden, en beproeft dat voor het bestaan van God in zijn Monologium, en voor de menschwording en voldoening in zijn Cur Deus homo. Hij doet het nog niet in den aristotelisch-scholastischen vorm, maar meer in den zin van Plato's dialogen; toch neemt de scholastische speculatie bij hem een aanvang. Lombardus gaf in zijne Sententiarum libri IV niet enkele tractaten, zooals Anselmus, maar een volledig dogmatisch en ethisch handboek. Hij leverde den tekst voor de scholastieke theologie, en maakt zelf reeds een ruim gebruik van de philosophie, tot verduidelijking en verdediging der waarheid. Alexander Halesius schreef eene Summa universae theologiae, welke eigenlijk reeds een commentaar is op het werk van Lombardus; maar, terwijl deze over een onderwerp

in eens ten einde toe voortredeneert, kleedt Halesius zijne gedachten in een streng dialectischen, syllogistischen vorm. Daarmede was de scholastische methode voorgoed gevestigd. Het ging niet geheel zonder strijd. Velen hadden bezwaar tegen het gebruik van Aristoteles in de theologie. Er bleven ten allen tijde Platonici, die Plato veel meer in overeenstemming achtten met de kerkleer. Johannes van Salisbury, Gerhoch, Walther van St. Victor, Petrus Cantor, Alanus ab insulis, Willem van Auvergne e. a. wezen op de gevaren der philosophie; en Abaelard scheen een afschrikwekkend voorbeeld. Maar de scholastische methode, door beroemde mannen gedekt, won veld. Weldra werd Aristoteles' wijsbegeerte, ofschoon hier en daar gewijzigd, de beste verdediging der kerkleer geacht. Het volledigst werd naar deze methode de dogmatiek bewerkt door Albertus Magnus † 1280, Thomas Aquinas † 1274 en Bonaventura † 1274. Alle drie schreven een commentaar op het werk van Lombardus, en werden daarin later door velen gevolgd. Fleury telde er in zijn tijd reeds 244. Bovendien schreef Albertus een Summa theologiae (onvoltooid) en een Summa de creaturis; Thomas een Summa theologiae (onvoltooid), en Summa de veritate cath. fidei contra gentiles; Bonaventura een Breviloquium. Alle drie hebben de scholastiek algemeen in eere gebracht, aan de thologie eene eereplaats verzekerd onder de wetenschappen, en met buitengewone denkkracht de diepste problemen behandeld. Maar de scholastiek heeft zich niet op die hoogte kunnen houden. Bij Duns Scotus † 1308 is het vertrouwen al geschokt. Hij verwerpt het nominalisme, maar bestrijdt Thomas toch overal, waar hij maar durft en kan. De Franciscaner de Rada † 1608 telde later in zijne Controversiae theol. inter Thomam et Scotum, Colon. 1620 niet minder dan 86 punten van geschil op. De voornaamste daarvan waren die over de kenbaarheid Gods, het onderscheid in de goddelijke eigenschappen, de erfzonde, de verdiensten van Christus, enz. en vooral ook de onbevlekte ontvangenis van Maria. Scotus is nog wel realist, maar hij is ook sceptisch en plaatst theologie en philosophie naast elkaar, Werner, Joh. Duns Scotus, Wien 1881. De philosophie bereikt God niet, de theologie rust alleen op gezag, op openbaring. Maar vooral het nominalisme droeg tot verval der scholastiek bij; het was al opgekomen bij Roscellinus, Berengarius, maar won vooral terrein in de 14e en 15e eeuw.

Petrus Aureolus † 1321, schrijver van een commentaar op Lombardus en van Quodlibeta zei, dat de universalia niet objectief in de dingen bestonden, maar slechts gedachten waren; het werkelijke is altijd individueel. Willem Durand de St. Porciano † 1332 ontkende de universalia en loochende 't wetenschappelijk karakter der theologie, ze is geen eenheid, ze kan de waarheid der dogmata niet aantoonen en de gronden er tegen niet weerleggen. Willem van Occam † 1349, die den paus alle macht ontzegde over wereldlijke vorsten, dezen in hun verzet tegen den paus steunde maar ook op zijn beurt bescherming van hem vroeg, viel zoowel de school van Thomas als die van Scotus aan. Hij schiep er behagen in, om de onzekerheid der theologie aan te toonen; bestaan, eenheid, almacht Gods, eindigheid der wereld, onstoffelijkheid der ziel, noodzakelijkheid der openbaring enz., alles is onbewijsbaar. Alles is alleen, wijl God het zoo wil. Er zijn geen redewaarheden. God kon mensch maar hij kon ook een steen worden. Het Platonisme en Augustinisme verdwijnt uit de theologie. Alles wordt willekeur. De theologie gaat onder in skepticisme. Al bleef in de scholen ook meest het realisme heerschen; het had toch geen scheppende kracht meer, de vorm werd stijver, de taal barbaarscher, de methode spitsvondiger; subtiliteit verving grondigheid, ostentatie kwam in de plaats van wetenschappelijken ernst, dogmatiek ontaardde in een eindeloos dispuut. Daarbij kreeg het nominalisme van Occam aanhangers, Adam Goddam, Armand de Beauvoir, Robert Holkot, van wien het gezegde herkomstig zou zijn, dat iets in de theologie waar en in de philosophie valsch kan zijn, Joh. Buridan, Petrus van Alliaco en Gabriël Biel † 1495, den laatsten scholasticus. Litteratuur over de Scholastiek: Alsted, Theol. schol. didact. 1608 p. 4—8. Voetius, Disp. I 12—29. Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philos. Band II. 6e Aufl. 1881. Windelband, Gesch. der Philos. 1892 S. 207—274. Ritter, Gesch. der Philos. Bd. VII—VIII. Erdman, Grundriss der Gesch. der Philos. I 240 f. Bach, Dogm. gesch. des M. A. 2 Bde., Wien, 1873, '75. Schwane, Dogm. gesch. der mittl. Zeit. 1882. Harnack, Dogm. gesch. III 312 f., en andere dogmenhistor. werken van Hagenbach, Thomasius, Seeberg, Nitzsch enz. Prantl., Gesch. der Logik. Bd. II—IV. H. Siebeck, Gesch. der Psychol. 2e Abth. 1884. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. 2 Bde., Berlin, 1875—77. Werner,

Die Schol. des späteren M. A. 3 Bde., Wien, 1881. Stöckl, Gesch. der Philos. des M. A., 3 Bde., Mainz, 1864—66. Hauréau, Histoire de la philos. schol. 2e ed., Paris, 1872, '80. Rousselot, Etudes sur la philos. du moyen-âge., Paris, 1840—42. Pierson, Gesch. van het R. Kath. 3e deel. Id. De Nomin. et real. 1855. Nitzsch, art. Schol. Theol. in Herzog2. H. v. Eicken, Gesch. der mittelalt. Weltanschauung, Stuttgart, 1888. W. Kaulich, Gesch. der Schol. Philos. Prag, 1863. J. H. Löwe, Der Kampf zwischen Nom. u. Real. im M. A., sein Ursprung und sein Verlauf. Prag, 1876. M. Maywald, Die Lehre von der doppelten Wahrheit, Berlin, 1871, enz.

13. Een bijzondere vorm van de scholastiek was de mystiek, die vroeger wel als der scholastiek vijandig werd beschouwd maar thans beter in haar aard en karakter wordt verstaan. De mystici hebben de scholastieke theologie nooit bestreden; mannen als Hugo en Richard van St. Victor hebben in hun traktaten verschillende deelen der theologie naar dezelfde methode behandeld als Lombardus, en omgekeerd hebben scholastici zooals Halesius, Albertus, Thomas, Bonaventura ook vele mystieke geschriften nagelaten. De mystiek wordt zelfs in de schol. theol. opgenomen, Thomas S. Th. II, 2 qu. 179 sq. Van een strijd en antagonisme is er dus geen sprake. Daarbij komt, dat kerk en theologie ten allen tijde tusschen ware en valsche mystiek hebben onderscheiden; het Neoplatonisme, het Gnosticisme, Erigena, Almarich, Eckhart, Molinos, Böhme, enz. zijn steeds veroordeeld, maar de geschriften van pseudo-Dionysius, Albertus, Bonaventura, enz. zijn altijd geprezen en goedgekeurd door de Roomsche kerk. Er moet dus onderscheid zijn tusschen de orthodoxe en de pantheïstische mystiek. De eerste nu stond niet vijandig tegenover de scholastiek. Maar ze was er wel van onderscheiden. Ten eerste in methode: de scholastiek volgde de analytische methode van Aristoteles en trachtte door redeneering uit de eindige dingen tot God op te klimmen; de mystiek volgde de synthetische methode van Plato en trachtte uit de hoogere aanschouwing, die de ziel door de genade bereikte, inzicht te krijgen in de waarheden des geloofs. In oorsprong: de scholastiek ontstond vooral door het bekend worden der geschriften van Aristoteles, en had tot object de sententiae van Lombardus, de mystiek ontstond vooral door het

bekend worden der werken van pseudo-Dionysius, die in 't Westen ingang vonden door de vertaling van Erigena. In wezen: de scholastiek is de poging, om met behulp van de philosophie wetenschappelijke kennis te verkrijgen van de geopenbaarde waarheid; de mystische theologie had tot object de mystieke gemeenschap met God, die aan enkele bevoorrechten door bijzondere genade geschonken werd, en beschreef nu hoe en langs welken weg de ziel daartoe geraken kon en welk licht van daaruit, van uit die gemeenschap met God, verspreid kon worden over de waarheden des geloofs. De mystiek in dezen zin had ten allen tijde in de christelijke kerk hare vertegenwoordigers, en komt in meerdere of mindere mate bij alle kerkvaders voor; ze hangt ten nauwste samen met het monnikideaal; ze gaat uit van de onderstelling dat er niet alleen eene kennis van God is door 't verstand, maar ook eene ervaring, bevinding, gemeenschap Gods is door het gemoed. Ze sloot in de Middeleeuwen zich vooral aan bij Augustinus, die het eerst de diepte van het zieleleven had gepeild en in onnavolgbare taal had weergegeven, en bij pseudo-Dionysius, die de trappen en mijlpalen had aangewezen langs welke de ziel uit de eindigheid tot den oneindigen God opklimmen kon. Door practische oefeningen, zooals askese, reiniging, zelfpijniging, wereldvlucht, enz. of ook door theoretische bespiegeling, zooals auditio, lectio, oratio, cogitatio, consideratio, meditatio, kan de ziel hier op aarde reeds komen tot een toestand van aanschouwen of genieten van God. Zoo wordt de mystiek opgevat en beschreven in verschillende werken van Bernard van Clairvaux, Hugo en Richard van St. Victor, Bonaventura, Thomas, Gerson en Thomas à Kempis. Maar het lag voor de hand, dat de mystiek, alzoo den nadruk leggende op de contemplatie, de kennis ging geringschatten; in de genieting des harten ging de helderheid des bewustzijns, de waarde der kennis te loor; ze kwam onder invloed menigmaal van 't neoplatonisme en kreeg bijv. bij Eckhart † 1327 e. a. een pantheïstischen trek, W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im M. A., 2 Bde. Leipzig 1875—81. Görres, Die christ. Mystik, 2 Aufl. 5 Bde. Regensburg 1880. Harnack, D. G. III 314 f. 374 f. Art. Myst. in Herzog². De dogmengesch. en philos. werken, boven bij de schol. genoemd, benevens de monographieën over Tauler, Eckhart, enz. Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV 49 f. Verdere litter. bij Kihn, Encycl. u. Methodol. der Theol. 1892. S. 453 f.

14. Het ontbrak echter in de Middeleeuwen niet aan protesten tegen de richting, waarin kerk en theologie zich ontwikkelden. Verschillende secten traden er op, Katharen, Albigenzen, de volgelingen van Amalrik van Bena, David van Dinant, Ortlieb, de secte des vrijen geestes enz. en vernieuwden de oude manicheesche en gnostische dwalingen, Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. Berlin 1875—'77. L. Flathe, Gesch. der Ketzer im M. A. 3 Bde. Stuttgart 1845. Kurtz, Lehrb. der Kirch. gesch. § 108. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. des M. A. 2 Th. München, Beck, 1890. De Waldenzen kwamen met Rome in conflict door hun leer van de vrijheid der prediking, Comba, art. in Herzog², Haupt, Waldenzerthum und Inquisition im südöstl. Deutschl. Freiburg, Mohr, 1890. In vele kringen was er een terugkeer tot Augustinus en Paulus. Bradwardina † 1349 trad in een geschrift de causa Dei contra Pelagium op als een moedig verdediger van de genade Gods, Lechler, De Th. Bradwardina commentatio, Lips. 1863 en art. in Herzog². Wiclif † 1384 was van hem afhankelijk gelijk Hus † 1451 op zijn beurt weder van Wiclif. Wiclifs werken worden sedert 1882 uitgegeven door de Wiclif Society te Londen. Zijne leer wordt het best gekend uit zijne Summa in 12 boeken, verkort en systematisch samengevat in zijn Trialogus, uitgeg. door Lechler, uit zijne verhandeling de Christo et suo adversario Antichristo uitgeg. door Buddensieg, en uit zijn tractaat de ecclesia uitgeg. door Loserth. Dat Hus geheel van Wiclif afhankelijk is, is aangetoond door Loserth, Hus und Wiclif, Prag. u. Leipz. 1884. Zelfs binnen de kerk stonden velen op, die een reformatie in capite et membris verlangden. Petrus d'Ailly † 1425, Gerson † 1429, Nic. van Clémanges † 1414, Nicolaus Cusanus † 1464 e. a. verdedigden het episcopale stelsel; en de reformatorische concilien van Pisa 1409, Constanz 1414 en Bazel 1431 spraken zich uit in dien geest. Het concilie te Constanz in de 4e en 5e zitting verklaarde, dat een oecumenisch concilie zijn gezag onmiddellijk van Christus had en dat de paus ook daaraan onderworpen was. Maar al deze reformatiën hadden weinig succes. Ze waren kritiek van 't bestaande van uit eenzelfde beginsel, Harnack D. G. III 408 f. 570 f. En toen in de 16e eeuw de Protest. reformatie opkwam, nam de Roomsche kerk ook weldra tegen haar positie. Vóór het concilie te Trente waren de

voornaamste theologen Cajetanus † 1534, Dr. Eck † 1543, Cochlaeus † 1552, Sadoletus † 1547 e. a. Ze onderscheiden zich nog daardoor, dat ze vrijmoedig de gebreken der kerk erkennen. Hun geschriften zijn meest polemisch tegen de Hervormers. 't Merkwaardigst is Dr. Eck's Enchiridion locorum omnium adv. Lutherum et alios hostes ecclesiae 1525, dat tot 1576 toe 46 maal werd herdrukt, Hugo Lämmer, Die vortrident. kath. Theol. des Reformationszeitalters, Berlin 1858. De theologie was, vooral door den spot der Humanisten, in discrediet; op de Middeleeuwen zag men terug als een tijd van gothische barbaarschheid; en ook de vromen verlangden meer eenvoud en waarheid, meer practisch Christendom. Er behoorde voor de Roomsche theologen eenige moed toe en er was ook eenige tijd voor noodig, om tot bezinning te komen en den draad der scholastiek weer op te vatten. Het concilie te Trente nam wel verschillende besluiten ter reformatie, maar koos zoo sterk mogelijk tegen de Prot. reformatie partij. De dogmata, waarover met de reformatie geschil was, zooals de leer van de traditie, de zonde, den vrijen wil, de rechtvaardiging, de sacramenten, werden kras en duidelijk, in roomschen zin, geformuleerd; maar de onderlinge verschillen liet men rusten. De kwestie van paus en concilie, van Thomisme en Scotisme enz. werd niet besproken of zoo omzichtig mogelijk behandeld, Harnack, D. G. III 588 f. Herzog² 16, 4 f. en de daar aangeh. litt. Bij gelegenheid, dat men te Trente beraadslaagde over het houden van voorlezingen over de H. Schrift in alle kloosters, stelde een Benedictijnerabt voor, om een verbod der scholastiek daaraan toe te voegen. Maar de Dominikaan Soto nam het woord, weerlegde de bezwaren, prees het nut der scholastiek en vond algemeen instemming, Kleutgen, Theol. d. Vorzeit IV 80. Langzamerhand werd de scholastiek in hare eere hersteld, maar met wijziging. Melchior Canus † 1560 wijdt in zijn werk de locis theologicis een geheel boek aan de verdediging der scholastiek, lib. VIII: de auctoritate scholasticorum doctorum en geeft toe dat vele scholastici aan verschillende fouten zich hebben schuldig gemaakt; hij keurt die gebreken af maar verdedigt beslist de scholastische methode. Ze werd vereenvoudigd en van overdrijving ontdaan, maar overigens behouden. Eene tweede verandering bestond hierin, dat Lombardus meer en meer voor Thomas plaats maakt. In de Middeleeuwen

waren de Sententiae van Lombardus het dogmatisch handboek geweest; en ook na de hervorming schreven Soto † 1560, Maldonatus † 1583, Estius † 1608 en anderen nog commentaren op dat werk. Maar de beroemde Cajetanus leverde een commentaar op de Summa van Thomas. En Franziscus Vittoria † 1566, Hiëronymus Perez † 1556, Barth. van Torres † 1558 e.a. volgden zijn voorbeeld. Tegen het einde der 16e eeuw was Lombardus in de meeste scholen door Thomas vervangen; deze was zuiverder, uitgebreider, methodischer, en drong dieper in de dogmata door dan Lombardus. Voorts was ook dit nog een onderscheid tusschen de oude en de nieuwe scholastiek, dat de laatste veel nauwer met de positieve theologie zich verbond. In de Middeleeuwen werd de positieve dogmatiek, d. i. het bewijs voor de waarheid uit Schrift en traditie, bijna geheel verwaarloosd; maar nu werd deze in de dogmatiek opgenomen en met groote geleerdheid bewerkt. Canus schreef een eigen werk over de bewijsbronnen, die hij loci theologici noemt; door alle neo-scholastici Greg. van Valentia, Suarez, Bannez, Diego Ruyz, enz. wordt de studie van Schrift en traditie ijverig beoefend. Exegese, kerkhistorie, patristiek, archaeologie, enz. worden eigene, zelfstandige wetenschappen. Theologie is nog iets anders en meer dan dogmatiek. En omdat eindelijk de nieuwe scholastici niet die rust genoten als de theologen in de Middeleeuwen, maar van alle zijden werden aangevallen en op alle punten de Roomsche leer hadden te verdedigen, bleef er voor de subtiele kwesties en de spitsvondige onderscheidingen geen plaats en geen tijd meer; vorm, methode, taal, uitdrukking werd eenvoudiger; de werken van Canisius, Canus, Petavius, Bellarminus, enz. zijn geschreven in zuiver latijn, en in een aangenamen stijl, en zijn in dit opzicht gunstig onderscheiden van de werken der Middeleeuwsche theologen. Maar wat ook veranderd en verbeterd werd, de geest bleef dezelfde. Rome heeft zichzelf niet verloochend en ook door de reformatie niets geleerd. Zelfs is het eigenlijke karakter der Roomsche leer na en door de reformatie nog duidelijker aan het licht getreden. Het Pelagianisme en het Curialisme hebben na het concilie van Trente zich verder ontwikkeld en hebben eene volledige overwinning behaald. Vergelijk voor de geschiedenis der Roomsche theologie na Trente: Walch, Bibl. theol. sel. I 148 sq. Pfaff, Introductio in Hist. theol. liter. 1724 p. 194 sq.

206 sq. M. Brühl, Gesch. der kath. Liter. Deutschl. vom 17 Jahrh. 2e Aufl. Wien 1861. H. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theol. cathol. 4 vol. Innsbr. 1871—'83. Karl Werner, Gesch. der apol. u. polem. Lit. der christl. Theol. 5 Bde. Schaffh. 1861—67. Id. Gesch. der kath. Theol. Deutschl. seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, Munchen, 1866, 2e Aufl. 1889. Id. Der heilige Thomas von Aquino, 3 Bde. Regensburg 1858—59. Bd. I Leben und Schriften. Bd. II Lehre. Bd. III Geschichte des Thomismus. Id. Franz Suarez und die Schol. der letzten Jahrh. 2 Bde. Regensburg 1861, 62. Schwane, Dogmengesch. der neueren Zeit, Freiburg 1890 S. 16 f. A. Stöckl, Gesch. der Philos. des M. A. III 1866 S. 628 f. Herzog² 15, 589 f. Harnack, D. G. III 617 f.

15. De neo-scholastische theologie kwam op in Spanje en werd daar vooral beoefend aan de hoogescholen van Salamanca, Alcala (Complutum) en Coimbra. Franz de Vittoria 1480—1566, geboortig uit Vittoria in Cantabrië, behoorde tot de Dominikanen en werd van wege zijne orde naar Parijs gezonden om zich toe te leggen op de theologie. Daar bestudeerde hij vooral Thomas. In Spanje teruggekeerd, werd hij hoogleeraar te Salamanca en verbreidde daar de leer van Aquinas, op wiens Summa hij ook een commentaar schreef. Onder zijne leerlingen behoorden de beroemdste theologen van Spanje, Melchior Canus † 1560, Loci theolog. 1563; Dominicus Soto † 1560, Comm. in 4^m librum Sent. 1557—60 en de natura et gratia libri III 1547 tegen den Scotist Catharinus; Barthol. Medina, Expositio in I 2 Thomae 1576. De thomistische theologie werd vooral beoefend door de orde der Dominikanen, tot wie behalve de bovengenoemden ook behoorden: Petrus de Soto, prof. te Dillingen † 1563, Institutiones christ. 1548. Methodus confessionis 1553. Compendium doctrinae cathol. 1556. Defensio cathol. confessionis 1557 tegen Brenz; Dom. Bannez, Comm. in I Thomae, 2 tomi 1584, '88; Didacus Alvarez, de auxiliis gratiae div. et humani arbitrii viribus et libertate etc. Lugd. 1611, de incarn. verbi div. Lugd. 1614; Vincentius Contenson, Theologia mentis et cordis, 2 tom. Colon. 1687; J. Baptista Gonetus † 1681, Clypeus theol. thomist. 1659—69, diss. theol. de probabilitate casuistarum; Natalis Alexander, Theol. dogm. et mor. sec. ordinem catech. Conc. Trid.

Paris 1703; Billuart † 1757, Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata, 19 tom. Leodii 1747—59, nieuwe uitgave bij Palmé te Parijs in 8 vol.; en verder nog Fr. de Sylvestris, Joh. Viguerius, Joh. Gonsalez, Martin Ledesma, Joh. Vincentius, Balt. Navarretus, Raphael Ripa, Franz en Dominicus Perez, Gazzaniga † 1799, Praelect. theol. Bononiae 1790 e. a. Bij de Dominikanen sluiten zich de Karmelieten aan, van wie vooral beroemd is Salmanticensis collegii Carmelitarum discalceatorum cursus theol. in D. Thomam, 10 vol. Lugd. 1679 sq. Maar ook de scotistische theologie vond in den nieuwen tijd nog aanhang en verdediging, bij Ambrosius Catharinus † 1553, Fr. Lychetus, Comm. in I II III librum Sent. Scoti, Venet. 1589; Frassenius † 1711, Scotus Academicus, 4 tom. Paris 1662—77; Dupasquier † 1718, Summa theol. scotisticae; Barth. Durandus, Clypeus Scoticae doctrinae; Thomas van Charmes, Theol. universa; en voorts bij Brancatus, Mastrius, Faber † 1630, Bonaventura Bellutus † 1676, Lukas Wadding † 1657, uitgever van Scotus' werken te Lyon 1639 v. e. a. De Franciscaner de Rada, bisschop van Trani, † 1608 gaf in zijn boven reeds aangehaald werk een overzicht van de controversen tusschen de Thomisten en de Scotisten.

De scholastische theologie werd echter vooral beoefend door de Jezuïten, die meer dan eenige andere orde tot haar herleving en bloei hebben bijgedragen. Methodisch en met buitengewoon talent namen zij de contrareformatie ter hand. Als polemici tegen de leer der Protestanten traden onder hen op Possevinus † 1611; Bellarminus † 1621, Disput. de controv. christ. fidei adv. hujus temporis haereticos, Ingolstadt 1581. Gretser, Opera omnia in 17 tomi, Regensburg 1734 sq. Becanus, Manuale controversiarum. De beroemdste theologen uit de orde der Jezuïten zijn Petrus Canisius † 1597, Summa doctrinae et institutionis christ. 1554, in 130 jaar 400 maal uitgegeven, en een kleiner catechismus: Institutiones christ. pietatis 1566. Franc. Toletus † 1596, In Summam S. Thomae tom. 4, opnieuw uitgeg. te Rome 1869, Joh. Maldonatus, leerling van Toletus en Soto te Salamanca † 1583, beroemd exegeet, en schrijver van vele dogm. tractaten, de sacramentis, de libero arbitrio, de gratia etc. Leonh. Lessius prof. te Leuven † 1623, Disput. de gratia, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata Antw. 1610.

De perfectionibus divinis libri 14, Antw. 1620. Theologia 1651 etc. Lud. Molina prof. te Evora, later te Madrid † 1600, Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, provid. praedest. et reprob. concordia 1588, de justitia et jure, en commentaar op het eerste deel van Thomas. Greg. de Valentia prof. te Dillingen, Ingolstadt, Rome † 1603, Analysis fidei cathol. 1585. Theol. Comment. in Summam S. Thomae Tomi IV 1602. Mart. Becanus, prof. te Mainz † 1624. Manuale controv. en Theol. scholastica, 3 partes 1612—'22. Roderich Arriaga, prof. in Valladolid, Salamanca, Praag † 1667, Disputationes theol. 8 tomi 1643 sq. Franz. Suarez † 1617, Commentaria et disputationes in Thomam, tomi V, en vele tractaten de gratia etc.; een kort excerpt uit zijne theologie is Theologiae R. P. Fr. Suarez S. J., Summa seu Compendium auctore T. Noel S. J. Tomi II Paris, Migne 1858. Gabr. Vasquez † 1604, Comm. in Summam S. Thomae, Ingolstadt 7 vol. 1609 sq.; Didacus Ruyz de Montoya † 1632, Comment. op verschillende loci van Thomas, Theol. scholastica 1630. Clavis Theol. 1634; Antoine, Theologia universa speculativa et dogmatica, Paris 1713; Dion. Petavius † 1652, De theol. dogmatibus, 5 tomi, onvoltooid Paris 1644; en verder nog Melch. de Castro, Lusitanus, Zunniga, Tannez, Hurtado, Ripalda † 1648, Mendoza, Lugo † 1660, Arriago, Gotti † 1742, Zaccaria † 1795 e. a. Afzonderlijke vermelding verdient nog de door de Würzburger professoren S. J. geschreven Theologia Wirceburgensis, dogm. polem. schol. et mor. 14 vol. Wirceb. 1766—1771, nieuwe uitg. in 10 vol. Paris 1880.

De Jezuiten volgden over het algemeen Thomas, maar weken tengevolge van hun pelagianisme in de leer van de zonde, den vrijen wil en de genade van hem af. Dit werd oorzaak van een langdurigen strijd. Hij begon met Bajus, prof. te Leuven † 1589, die de leer van Augustinus over de zonde en de onvrijheid van wil voordroeg en ook de onbevlekte ontvangenis van Maria verwierp. Reeds in 1560 werden verschillende theses van Bajus door de Sorbonne verworpen, en Paus Pius V veroordeelde 79 stellingen van Bajus in de bul Ex omnibus afflictionibus 1567. Bajus herriep. Maar daarmede was de strijd niet uit. Hij ontbrandde opnieuw in 1588 door het werk van Molina, Liberi arbitrii cum gratiae donis . . . concordia. De Thomisten, meest Dominikanen, vielen dit werk aan, vooral bij monde van een

hunner beroemdste vertegenwoordigers Bannez † 1604, die eene physische praedeterminatie leerde. Thomisten, (Bannez, Sylvester. Alvarez, Lesmos, Reginaldi, enz.), resp. Augustinianen (Noris † 1704, Laur. Berti † 1766, Bertieri) en Jezuiten, Molinisten of Congruisten (Bellarminus) stonden jaren lang tegenover elkaar. Eene menigte strijdschriften over zonde, vrijen wil, genade zagen het licht, Walch, Bibl. theol. sel. I 179 sq. De commissie, in Rome benoemd, werd 1607 ontbonden zonder eene beslissing te nemen; en de paus zeide dat hij later uitspraak zou doen en dat zoolang de eene partij de andere niet verketteren mocht. In 1640. toen het werk Augustinus van Cornelius Jansen, bisschop van IJperen verscheen, werd opnieuw de vonk in 't kruit geworpen. De strijd duurde tot in de 18e eeuw voort. De mannen van Port Royal stonden aan de zijde van Jansenius, Arnauld † 1694, Pascal † 1662, Nicole † 1695, Sacy † 1684, Tillemont † 1698, Quesnell † 1719. Maar geleerdheid en welsprekendheid mochten niet baten. In verschillende bullen 1653, 1656, 1664, 1705 en 1713 werd het Jansenisme, en daarin Augustinus, en zelfs Paulus veroordeeld, en later werd de bul Unigenitus van 1713 nog meermalen bevestigd. En evenals in dogmaticis het Pelagianisme zegevierde, zoo behaalde in ethicis het Probabilisme en in ecclesiasticis het Curialisme of Papale stelsel de zegepraal.

16. Maar in het begin der 17e eeuw was de bloeitijd der neoscholastiek voorbij. In heel Europa kwam de rationalistische geest op. De philosophie van Bacon en Cartesius verdrong die van Aristoteles. Zelfs theologen, die de scholastieke dogmata aannamen, meenden, dat er een andere methode noodig was; zooals Bossuet † 1704, de beroemde verdediger van het gallikaansche stelsel en bestrijder der Protestanten, Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matières de controverse 1671, Histoire des variations des églises protest. 2 vol. Paris, 1688., Fénélon † 1715, Thomassinus † 1695, Dogmata theol. De historische en critische studiën, die vooral in Frankrijk beoefend werden, drongen de eigenlijke theologie terug. Vele geleerde Maurinen en Oratorianen vervielen zelfs tot ongeloof. In de scholen bleef nog wel lang tot diep in de 18e eeuw de scholastiek heerschen. Ook bleven de verschillende richtingen van Thomisten, b.v. Peri, Quaest. theol. 5 vol. 1719—32, Scotisten, b.v. Krisper, Theol.

scolae scotisticae, 4 Tom. 1728—48, Molinisten, b.v. Anton Erber, Theol. specul. tractatus octo 1787, en Augustianen, b.v. Amort, Theol. eclectica moralis et scholastica, 23 tomi, Augsburg, 1752 sq. naast elkaar voortduren. Maar de scholastiek trok zich toch meer en meer in de scholen terug. Andere deïstische, naturalistische partijen komen op, krijgen het hoogste woord en oefenen invloed op de Roomsche theologie. De scholastieke philosophie werd in Frankrijk door Cartesius, in Duitschland door Leibniz—Wolff terzijde gesteld. In Oostenrijk werd 1752 de peripatetische leer verboden en 1759 de leiding der theol. en philos. studiën aan de Jezuïten ontnomen. De orde werd 1773 door Clemens XIV opgeheven. Het Gallikaansche stelsel werd in 1763 door Nic. van Hontheim, wijbisschop van Trier in een werk de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis verdedigd en door Jozef II in 1781 als kerkrecht ingevoerd. De confessioneele verschillen werden vergeten; in plaats van den strijd tegen de Protestanten komt die tegen vrijdenkers, ongeloovigen enz. bij Klüpfel, Fahrman, Stattler, Storchenau, Burkhauser. De theologie komt geheel onder invloed der wisselende philosophie. De Aufklärung had haar vertegenwoordiger in Ad. Weishaupt, prof. te Ingolstad, stichter van de orde der Illuminaten. Kant's invloed is merkbaar bij Ildefons Schwarz, Peutinger, Zimmer. Jacobi's philosophie vond aanhang bij J. Salat en Cajetan Weiller. Thanner stond onder invloed van Schelling. De voornaamste theoloog, die in de 18e eeuw tegen alle dwalingen pal bleef staan, was Alphonsus van Liguori † 1787, door Pius IX in 1871 opgenomen onder de doctores ecclesiae.

17. Ook in deze 19e eeuw bleef aanvankelijk het rationalisme nog in vele Roomsche kringen heerschen. Er was in Duitschland eene groote partij, die de inrichting en leer der Roomsche kerk in overeenstemming wilde brengen met de eischen van den nieuweren tijd, Dalberg † 1817, Wessenberg † 1860, Werkmeister e. a. Hermes, prof. te Bonn † 1831, Einleitung in die Christkath. Theologie 1819, '29, Christkath. Dogm. 1834, '36 trachtte de openbaring, de autoriteit op redelijke gronden te doen rusten, en gaf aan de rede bij de beoordeeling van wat openbaring is dezelfde rechten, als de Wolffsche philosophie gedaan had. Eerst

had Hermes vele aanhangers, Achterfeldt, die zijne dogmatiek uitgaf, Braun, von Droste—Hülfshof, prof. in de rechten te Bonn, Spiegel, aartsbisschop van Keulen; maar toen paus Gregorius XVI 26 Sept. 1835 het Hermesianisme veroordeeld had, daalde zijn invloed. Anton Günther † 1863 in Weenen, Vorschule zur specul. Theol. 1828. Peregrius Gastmahl 1830 u. s. w. sloot zich bij Hegel's stelling aan, dat philosophie en speculatieve theologie eigenlijk één zijn. Er is geen tweeërlei waarheid en zekerheid. Maar gelooven is de aanvang en onderstelling van alle weten, en alle geloof, ook aan de openbaring, kan in weten overgaan en tot evidentie worden verheven. Ook Günther had vele aanhangers, Pabst, Merten, Veith, Gaugauf, Baltzer, Knoodt; maar hij werd 1857 veroordeeld. Franz von Baader † 1841. Vorlesungen über specul. Dogmatik, Sämmtliche schriften, Leipzig 1850—57 in 15 deelen, onder invloed van Böhme en Schelling, zocht heil niet in terugkeer, maar in nieuwe ontwikkeling van het oude, in vernieuwing der dogmata, en wilde langs theosophischen weg het gelooven tot weten verheffen. Zijne aanhangers waren Schaden, Lutterbek, Hoffmann, Hamberger, Sengler, Schlüter, maar Baader werd wegens zijn bestrijding van het primaat gecensureerd. J. Frohschammer, Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik 1858 enz. verwierp de scholastieke en de idealistische philosophie, en trachtte de metaphysica, de theologie op te bouwen niet op de abstracte rede maar op het concreete, algemeene, historische feit van het Godsbewustzijn in de menschheid. Theologie en philosophie vallen dus voor hem in inhoud samen; ze verschillen alleen in methode; 't natuurlijke en 't bovennatuurlijke zijn niet streng te scheiden. Pius IX veroordeelde deze philosophie in een brief aan den aartsbisschop te München 11 Dec. 1862. Zijne werken werden op den index geplaatst, hijzelf in 1863 gesuspendeerd. Frohschammer onderwierp zich echter niet en bleef in tal van geschriften voor de vrijheid der wetenschap en tegen de aanspraken van den paus strijden. Zoo werd door Rome eenerzijds de onafhankelijkheid der wetenschap bestreden, maar andererzijds toch ook weer in haar betrekkelijke vrijheid erkend. Na de revolutie kwam in Frankrijk het traditionalisme op, nl. de leer, dat de hoogere metaphysische waarheden niet door de rede te vinden zijn, maar alleen verkregen worden uit de openbaring, die van den eersten mensch af in de menschheid door traditie is

voortgeplant en in de taal wordt bewaard. Deze theorie werd met talent verdedigd door de Bonald, Recherches philos. sur les premiers objects des connaissances morales, Paris 1817, Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion, Paris 1817, en Bautain, de l'enseignement de la philos en France au 19e siècle, 1833, Philos. du Christianisme, 1835. Maar ze kon te Rome geen genade vinden. Bautain onderteekende in 1840 zes theses, die hem werden voorgelegd, en herriep zijne leer. En evenzoo werd het ontologisme van Gerdil † 1802, Gioberti † 1852, Rosmini † 1855, Gratry † 1872, Ubaghs e. a. verworpen, dat naar het idealisme van Malebranche terugging en alle hoogere waarheid afleidde uit de onmiddellijke aanschouwing Gods en der ideeën.

Al deze veroordeelingen bewijzen, dat Rome na het rationalisme der vorige eeuw hoe langer hoe meer zichzelf bewust werd en tot ontwaking kwam. Er is na de revolutie ook eene herleving van de Roomsche kerk en theologie geweest. Het romantisme kwam aan Rome ten goede en maakte vele bekeerlingen, Winckelmann, Stolberg, Schlegel, Ad. Müller, Z. Werner, Schlosser, Haller enz. In Frankrijk kwam er reactie tegen de revolutie en het ongeloof door Chateaubriand, Génie du christianisme, Joseph de Maistre, † 1821, Bonald, Lamennais. Het Puseyisme of Tractarianisme, dat onder Pusey en Newman in 1833 te Oxford begon, leidde velen tot de Roomsche kerk en versterkte de hoogkerkelijke, ritualiseerende en romaniseerende richting in de episcop. kerk. De geloovige theologie, die in Duitschland opkwam, sloot zich eerst in menig punt bij Schleiermacher aan. Zijne leer van Schrift, wedergeboorte, rechtvaardiging, kerk bevatte vele elementen, die de Roomschen ten hunnen voordeele konden aanwenden. En dat geschiedde dan ook met talent en ijver door Görres, Baader, Phillips, Döllinger in München; Klee in Bonn; Möhler, Hirscher, Drey in München, en Tübingen; Staudenmaier en Kuhn in Giessen enz. De mannen van deze richting waren nog wel niet geheel en al naar het hart van Rome en het Jezuïtisme; ze streefden allen nog naar bemiddeling, ze zochten eene verzoening van gelooven en weten, zij trachtten door de speculatieve methode de dogmata te bewijzen en waren al te liberaal tegenover de Protestanten en deden nu en dan belangrijke concessies. Maar ze hadden uitnemende woordvoerders, en droegen veel bij tot herleving van de Roomsche theologie.

Maar toch, op den duur voldeed deze verzoenende en bemiddelende richting niet. Langzamerhand kwam de neo-scholastieke richting op. In 1814 werd de Jezuitenorde hersteld, en haar invloed op het Pausdom nam hoe langer hoe meer toe; haar macht breidde zich in alle landen uit. De „vrijheid der wetenschap" werd door haar met alle macht bestreden. Al de bovengenoemde veroordeelingen liepen uit op de beroemde encycliek van 8 Dec. 1864, en op het Vaticanum van 1870, waarin de onfeilbaarheid van den Paus werd uitgesproken. Deze neo-scholastieke richting werd in Italië vooral voorgestaan door den philosoof Sanseverino, Philosophia christiana, 7 vol. ed. nov. Neap. 1878 en door den theoloog J. Perrone, Praelectiones theologiae, 9 vol. 1838—43; in Duitschland door J. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 5 Th. 2e Aufl., Münster 1867 en Philos. der Vorzeit, 2 Th., Innsbr. 1878 en A. Stöckl in verschillende philosophische werken. De tegenwoordige Paus zette 4 Aug. 1879 daarop het zegel, door in zijne encycliek Aeterni Patris de studie van Thomas aan te bevelen. En sedert is er een machtig en algemeen streven, om de autoriteit van Thomas op elk gebied van wetenschap te herstellen. Staats- en rechtsleer, psychologie en ethiek, theologie en philosophie worden in zijn geest bestudeerd. In dienzelfden geest werd de dogmatiek behandeld door Franzelin, Scheeben, Heinrich, Bautz, enz.; hier te lande door G. M. Jansen, prof. te Rijsenburg, Praelect. theol. fundam. Ultraj. 1875—76, Theol. dogm. spec. 1877—79. Zie verdere litter. bij Kihn, Enc. u. Meth. der Theol., Freiburg 1892 S. 412 f.

D. De Dogmatiek in de Luthersche Kerk.

18. Voor de geschiedenis der Luthersche dogmatiek kunnen als hulpbronnen dienst doen: Walch, Bibl. theol. selecta I 35 sq. Pfaff, Introductio in historiam theol. litterariam 1724 p. 204 sq. G. Frank, Gesch. der prot. Theol., 3 Theile 1862—75. Dorner, Gesch. d. prot. Th. 1867. Gass, Gesch. der prot. Dogm., 4 Theile 1854—67. Tholuck, Das kirchl. Leben im 17 Jahrh. 1861—2. Id. Das akad. Leben des 17 Jahrh. 1853—4, samen vormend die Vorgesch. des Ration. Id. Gesch. des Ration., 1er Theil. 1865. Id. Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs im 17 Jahrh. 1852. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protest.,

2 Th., Leipzig 1874. Ritschl, Gesch. des Pietismus, 3 Th. 1880—6. Harnack, Dogmengesch. III 691 f. Zöckler, Handbuch der theol. Wiss., Supplement 144 f. Luther was geen systematische natuur; eene dogmatiek liet hij niet na. Des te meer was hij een oorspronkelijke, een scheppende geest. Hij heeft het Christendom van Paulus en Augustinus opnieuw ontdekt, het Evangelie weer als eene heerlijke boodschap der genade en der vergeving verstaan, en de religie in de religie hersteld. Daardoor is hij vruchtbaar geworden voor heel de theologie, en voor de gansche dogmatiek, zelfs de oude dogmata zijn wel door hem opgenomen maar met een nieuw religieus leven bezield, Th. Harnack, Luthers Theologie, 2 Th., Erlangen 1862—66. J. Köstlin, Luthers Theologie, 2e Ausg., Stuttgart 1883. Lommatzsch, Luthers Lehre vom eth. relig. Standp., Berlin 1879. Voordat de Luthersche reformatie eene confessie had, had ze reeds een dogmatiek in Melanchton's Loci 1521, opnieuw uitgegeven door Augusti 1821, Plitt 1864, Bindseil in Corpus Reform. XXI p. 62. Dit werk, ontstaan uit eene verklaring van den brief aan de Romeinen, was practisch, eenvoudig, soteriologisch, zonder eenige scholastiek, eigenlijk veel meer eene confessie dan eene dogmatiek. In dit werk vond de Duitsche reformatie een tijd lang haar eenheid. Maar reeds in 1526 kwam Melanchton eenigszins van de belijdenis der strenge praedestinatie terug, en straks begon hij ook op andere punten, vooral in zake de avondmaalsleer, van Luther af te wijken. Deze dissensus van Luther komt het eerst duidelijk uit in de nieuwe uitgaven der Loci van 1535 en 1543, dan in de verandering der Augustana 1540 en 1542, en eindelijk in het Leipziger Interim en den daardoor veroorzaakten adiaphoristischen strijd. Nu kwamen er twee partijen tegenover elkander te staan. Aan de eene zijde de aanhangers van Melanchton, de Philippisten, vooral aan de akademiën te Wittenberg en Leipzig, zooals G. Major, Paul Eber, Joh. Pfeffinger, Victor Strigel † 1569, wiens Loci Theologici ontstonden uit voorlezingen over Melanchtons Loci en door Pezel in 4 deelen 1582—5 werden uitgegeven, Christ. Pezel † 1604, schrijver van Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae christ., Neost. 1580—89, Sohnius, Opera. Herb. 1609, e. a. Cf. H. Heppe, Dogm. des deutschen Protest. im 16 Jahrh. 3 Bde. Gotha 1857. Aan de andere zijde stonden de Gnesio-

lutheranen, vooral in Weimar en Jena, zooals Nic. von Amsdorf † 1565, Matth. Flacius † 1575, schrijver van de Solida Confutatio et condemnatio praecipuarum sectarum en vele andere polemische geschriften, Joh. Wigand † 1587, Joh. Marbach † 1581, Joachim Westphal † 1574, die vooral Calvijns avondmaalsleer bestreed, Tileman Heshusius † 1588 e. a. De velerlei dogmatische twisten, die in deze eerste periode onder de Luthersche theologen opkwamen, over de wet met Agricola, over de rechtvaardiging met Osiander, over de hellevaart van Christus met Aepinus, over de obedientia activa met Parsimonius, over de adiaphora, het synergisme en het kryptocalvinisme met Melanchton c. s., over de goede werken met Major, over de erfzonde met Flacius, leidden eindelijk tot en werden bijgelegd in de Formula Concordiae van 1580, Frank, Die Theologie der Konkordienformel, 2 Th., Erl. Deichert 1858—61. Ze was het werk vooral van Jakob Andreae † 1590 en van Mart. Chemnitz † 1586, den voornaamsten Lutherschen theoloog in deze eeuw, schrijver van het Examen Concilii Tridentini, 4 tomi 1565—73, opnieuw uitgegeven door Preuss 1861, van een verhandeling de duabus naturis in Christo, etc. 1571, vermeerderd 1578, en van Loci Theol., na zijn dood door Leyser in 1592 uitgegeven.

19. Toen alzoo het Luthersche dogma gereed was, werd het in de 17e eeuw op scholastische wijze behandeld en ontwikkeld. Heerbrand † 1600, Compendium theologiae 1573, belangrijk vermeerderd 1578, en Hafenreffer, Loci Theologici certa methodo ac ratione in libros tres tributi 1603 maakten daarmee reeds den aanvang. De scholastische behandeling wordt dan voortgezet door Leonhard Hutter † 1616, Compendium locorum theol. ex Scriptura sacra et libro Concordiae collectum 1610, Joh. Gerhard † 1637, Loci Communes theologici, 9 tomi 1610—22, beste editie van Cotta 1762—87, herdrukt Berlin—Leipzig 1864—75, en bereikt haar hoogtepunt in Dannhauer † 1666, Hodosophia christiana, Hülsemann † 1635 Breviarium theologiae 1640, Calovius † 1686 Systema loc. theol. 1655—77, Quenstedt † 1688 Theologia didact-polem. 1685, Hollaz † 1713 Examen theol. acroamaticum 1707, König † 1664 Theol. positiva acroamatica 1664. De kracht dezer dogmatiek lag in hare objectieviteit. De dogmata liggen gereed, het subject onderwerpt er zich aan zonder kritiek; ze

worden alleen exegetisch, dogmenhistorisch, polemisch, scholastisch en practisch uitgewerkt en toegepast. Maar reeds in de 17e eeuw kwam er reactie tegen deze methode. Het Philippisme was door de Formula Concordiae niet overwonnen; het bleef zijn aanhangers houden, vooral in Altdorf en Helmstadt. Georg Calixtus, hoogl. te Helmstadt † 1656, kwam door zijne studie van Aristoteles, door zijne kennismaking met Roomsche en Geref. theologen en door zijn afkeer van de scholastische orthodoxie tot eene gematigde, irenische theologie. In zijne werken de praecipuis religionis christianae capitibus 1613, epitome theologiae 1619, de immortalitate animae et resurr. mort. 1627 kwam hij op voor eene scherpere scheiding van philosophie en theologie, en ging hij tot het oorspronkelijk Christendom der vier eerste eeuwen terug, om in het gemeenschappelijke van alle christelijke confessies eene unie te zoeken van Luth. Geref. en Roomschen.

20. Calixtus vond met zijn syncretisme natuurlijk veel bestrijding. Maar de eeuw der objectieviteit ging voorbij. In de 18e eeuw laat het subject zich gelden; het herneemt zijn rechten en komt tegen de macht van het objectieve in verzet. In het Piëtisme van 1700 tot 1730 wordt de subjectieve vroomheid het uitgangspunt, en wordt het zwaartepunt uit het object in het subject verlegd. Spener, de vader van het Piëtisme 1635—1705, oefende door zijn persoon en door zijne werken, o. a. Pia desideria 1678. Allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen 1680, Tabulae Catecheticae 1683, Theolog. Bedenken 1712 enz. ontzachlijken invloed. In Halle waren de voornaamste piëtisten Francke † 1727, Breithaupt † 1732 Instit. theol. 1695. Freylinghausen † 1739 Grundlegung der Theologie 1703. Joachim Lange † 1744 Antibarbarus orthodoxiae 1709. Mosaisches Licht u. Recht. Rambach † 1735 Der wohlinformirte Katechet 1722. In Wurtemberg verbond zich bij Hedinger † 1704, Bengel † 1752, Oetinger † 1782 het Piëtisme met een bijbelsch realisme en met apocalyptische verwachtingen. Natuurlijk trad de orthodoxie bijv. bij monde van Löscher in Dresden † 1749 zeer vijandig tegen dit Piëtisme op. Maar de tijd voor de orthodoxie was voorbij. In de jaren 1730—60 sluit zij in Buddeus † 1729 Instit. theol. dogm. et mor., Weismann † 1760, Crusius † 1775, J. G. Walch Einleitung in die dogm. Gottes-

gelahrheit 1749 en zijn zoon Ch. W. F. Walch Breviarium theol. dogm. 1775 met het Piëtisme een verbond en gaat over in eene gemoedelijk-vrome richting, die op de practijk des geloofs nadruk legt, afkeerig is van scholastieke spitsvondigheid, gematigd is in polemiek en vooral aan geleerde historische onderzoekingen haar krachten wijdt. Met het Piëtisme is het Herrnhuttisme verwant, dat eveneens eene reaktie was van het gevoel tegen de verstandelijke orthodoxie. De vader van von Zinzendorf was een Speneriaan. Maar terwijl het Piëtisme door een Busskampf tot bekeering wil leiden, tracht het Herrnhuttisme dit te bereiken door de prediking van den lieven Heiland. Het wil van geen wet, maar alleen van Evangelie weten. De genade dringt hier de natuur zoo geheel op zijde, dat Jezus zelfs den Vader vervangt. Jezus is de Schepper, de Regeerder, de Vader, de Jehova des O. Test. En zijn persoon en lijden werd door Zinzendorf, onder Roomschen invloed, zoo pathologisch opgevat, dat de verwantschap van mystiek en zinnelijkheid, vooral in den eersten romantischen tijd, 1743—1750, zeer duidelijk aan het licht trad. Met het Piëtisme loopt evenwijdig het Rationalisme. Beiden hebben, elk op eigene wijze, aan het gezag der orthodoxie afbreuk gedaan, beide verleggen het zwaartepunt in het subject. Het Rationalisme nu kwam op door de philosophie van Cartesius, Spinoza, Leibniz † 1716 en Wolff † 1754. Zij maakten klaarheid, mathematische klaarheid tot norm der waarheid. Carpovius, prof. in de mathesis te Weimar, poogde in zijne Oeconomia salutis N. T. seu theologia revelata, dogmatica methodo scientifica adornata 1737—65, de kerkleer naar mathematische methode te demonstreeren. Canz, Reusch, Schubert, Reinbeck, vooral S. J. Baumgarten Halle † 1757. Evangel. Glaubenslehre, uitgeg. door Semler 1759—60 en J. L. von Mosheim te Göttingen † 1755 behooren tot deze Wolffiaansche richting. In hoofdzaak waren deze mannen nog orthodox, maar het religieus belang der waarheid wordt niet meer gevoeld, de geloofsleer wordt een object van historische geleerdheid en verstandelijke demonstratie. Geen wonder, dat bij andere Wolffianen, zooals Töllner, Syst. der dogm. Theol., Heilmann, Compendium theol. dogm. 1761, J. P. Miller, Instit. theol. dogm. 1767. Seiler, Theol. dogm. polem. 1774 reeds eene vrijere houding tegenover de kerkleer wordt aangenomen.

21. Als deze rationalistische richting dan van buiten af nog gevoed en versterkt wordt door het Engelsche Deïsme en het Fransche ongeloof, komt na 1760 in Duitschland de Aufklärung op, die het gezond verstand van den individueelen mensch tot heerschappij tracht te brengen over alle objective waarheid. Overal moet het positieve, het traditioneele, het historisch gewordene wijken voor het rationeele, het klaar-verstandelijke. Wolff c. s. had de openbaring nog redelijk gevonden. Maar de Aufklärung was deïstisch en rationalistisch. Frederik de Groote was haar koning, Berlijn haar middelpunt, de Allgemeine Deutsche Bibliotheek 1765—1805 haar orgaan. De dogmatiek werd in dezen rationalistischen geest bewerkt door W. A. Teller, Lehrbuch des christl. Glaubens 1764. Religion der Vollkommneren 1792. Henke, Lineamenta instit. fidei christ. 1793. Eckermann, Compend. theol. 1791 en vooral door Wegscheider, Instit. theol. christ. dogm. 1815. 8e Aufl. 1844. Tegen dit Rationalisme nam de orthodoxie den verzwakten vorm van het Supranaturalisme aan. Zij durfde niet meer positief en thetisch haar standpunt nemen in het geloof, maar had met hare tegenstanders den grondslag van de rede gemeen; alleen trachtte ze van daaruit toch nog tot de openbaring te komen, wier noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid zij verdedigde. De inhoud der openbaring kromp echter gaandeweg bij haar in; de dogmata worden zooveel mogelijk van al het aanstootelijke bevrijd en door zoogenaamde bijbelsche voorstelling voor de rede pasklaar gemaakt. Op dit standpunt stelden zich Doederlein, Instit. theol. 1780. Morus, Epitome Theol. christ. 1789. Knapp, Vorles. über die christ. Glaub. 1827, vooral Reinhard, Vorles. über die Dogmatik 1801. Storr, Doctrinae christ. pars theoret. 1793. e. a. Terwijl eene verzoening van Rat. en Supran. beproefd werd door Tzschirner, von Ammon, Schott, en vooral door Bretschneider, Dogm. der ev. luth. Kirche 1814.

22. Voor de Luthersche dogmatiek in de 19e eeuw komen, behalve de bovenaangehaalde werken, in aanmerking: Mücke, Die Dogm. des 19 Jahrh. Gotha 1857. F. Lichtenberger, Histoire des idées relig. en Allemagne. Paris, Fischbacher. Thilo, Die Wissenschaftlickkeit der modernen spekul. Theol. in ihren Principien beleuchtet, Leipz. 1851. O. Flügel, Die spekulative Theol.

der Gegenwart, 2e Aufl. Cöthen 1888. Hagenbach, Ueber die sogenannte Vermittelungstheologie 1858. Carl Schwarz, Gesch. der neueren Theol., 1857, holl. van Krabbe. Hartmann, Die Krisis des Christ. in der mod. Theol., Berlin 1880. O. Pfleiderer, Die Entw. der prot. Theol. in Deutschland seit Kant und in Gross-Britt. seit 1825. Freiburg 1891. Frank, Gesch. u. Krit. der neueren Theol. u. s. w. herausgeg. von P. Schaarschmidt. Erl. Deichert, 1894. Kattenbusch, von Schleiermacher zu Ritschl, Giessen 1892. Voor Scandinavie: Presbyt. and Ref. Rev. Oct. 1893. De eigenaardigheid der Luthersche dogmatiek in deze eeuw bestaat daarin, dat ze schier geheel onder invloed staat van de philosophie. In de vorige eeuw had ze door het Rationalisme haar principe, methode, inhoud bijna geheel en al verloren. Ze was een compendium geworden van rationeele gedachten over God, deugd en onsterfelijkheid. Kant was de eerste, die door zijne scherpe kritiek van de zuivere rede dezen rationeelen grondslag der dogmatiek geheel ondermijnde. Zijne kritiek was ontmoedigend, vernietigend zelfs voor het rationalisme en eudaemonisme der Aufklärung. Maar door de practische Vernunft tracht hij te herwinnen, wat hij door de reine Vernunft verloor. De kategorische imperatief, het zedelijk bewustzijn geeft ons recht om het bestaan van God, vrijheid en onsterfelijkheid te postuleeren. De dogmatiek wordt opgebouwd op de moraal, de religie wordt een middel voor de deugd, God een noodhulp voor den mensch. De inhoud der religie en dogmatiek, door Kant in zijne Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernumft 1793 ontwikkeld, is zuiver rationalistisch; Kant staat nog geheel in de 18e eeuw, het historische, positieve heeft voor hem geen waarde, hij isoleert den mensch van alle invloeden, alleen de autonome Vernunftreligion is de ware religie. Maar door zijne kritiek van de rede, door zijn beroep op het zedelijk bewustzijn, door zijne strenge opvatting van de moraal, die hem zelfs van het radikal Böse in den mensch en van de noodzakelijkheid eener Art Widergeburt deed spreken, is hij van grooten invloed geweest op de theologie. De zedelijke bestemming van den mensch niet alleen, maar ook de onmacht der rede, om het bovenzinnelijke te bereiken, werd een argument voor de noodzakelijkheid der openbaring, van geloof en autoriteit. En in dezen Kantiaanschen geest werd de dogmatiek bewerkt door Tieftrunk, Dilucidationes ad theoreticam

religionis christ. partem 1793. Stäudlin, J. E. C. Schmidt, Ammon e. a.

23. Eene andere reactie tegen de Aufklärung kwam van de zijde des gevoels. Sentimentaliteit was een karaktertrek van de tweede helft der 18e eeuw. Gelijk in Engeland Shaftesbury optrad tegen Hume, in Frankrijk Rousseau tegen Voltaire, zoo deed ook in Duitschland het gevoel bij mannen als Hamann, Claudius, Lavater, Stilling, Herder, Jacobi zijne rechten gelden tegenover het koude Rationalisme. Zij gaan allen uit van de onmiddellijke ervaring, van de kracht en innigheid des gemoeds; dat is het diepste wezen, het menschelijke in den mensch, daarop rust de religie, daaruit ontspringt het geloof, hier verneemt de mensch het goddelijke. En van hieruit ziet en ontdekt hij het goddelijke rondom zich in de natuur, in de geschiedenis, bovenal in Christus, den menschelijksten van alle menschen. De inhoud des geloofs verschilde bij deze mannen, te meer omdat ze van een systeem afkeerig waren; maar de grond des geloofs is bij allen dezelfde. Gevoel, geloof, Vernunft, inspiratie, Begeisterung, ervaring, of hoe men het noemen moge, is bij allen grondslag en norm der waarheid. Jacobi wees tegenover het voortschrijdende kriticisme op den onmiddellijken zin, waarin eene andere, hoogere objectieviteit opging voor den mensch. Hij kwam zoo tot een consequent dualisme van hoofd en hart, van philosophie en geloof, van zinlijke en geestelijke wereld. In de dogmatiek werd dit dualisme toegepast door de Wette, Bibl. Dogmatik, 3e Aufl. 1831, Dogm. der prot. Kirche, 3e Aufl. 1840, Ueber Religion u. Theol. 2e Aufl. 1821. Das Wezen des christ. Glaubens vom Standpunkt des Glaubens 1840, en na hem door Hase, Evang. Dogm. 1826, 6e Aufl. 1870. Aan allen is gemeen de scheiding van gelooven en weten, van aesthetische (ethische, religieuse) en verstandelijke (empirische) wereldbeschouwing, van ideale en zinnelijke wereld. De waarheid, door het religieus gevoel of bewustzijn geëischt, is onaantastbaar voor het verstand; zij behoort tot eene andere, niet waarneembare wereld.

24. Nauw verwant aan deze richting is de theologie van Schleiermacher. In zijne Reden über die Religion 1799 en de Monologen 1800 staat hij geheel onder den invloed der romantiek. Gods-

dienst is gevoel, gevoel voor het universum, zin voor het oneindige, de richting des gemoeds op het eeuwige, evenals Spinoza's cognitio Dei intuitiva. Schleiermacher neemt dus zijn standpunt ook in het subject, maar niet in verstand of wil, maar in het gevoel. God is hem de eenheid der wereld, geen object van het denken, want het denken beweegt zich altijd in tegenstellingen, maar alleen te genieten in het gevoel. En dat genieten van God in het gevoel is religie. Maar daarmede verbindt Schleiermacher nu aanstonds de idee der gemeenschap. Uit het wezen der religie ontspringt de zucht naar gemeenschap, tot uitwisseling van het genotene. De godsdiensten verschillen, naarmate het oneindige het gevoel anders bepaalt en de gemeenschap anders vormt. In zijne Glaubenslehre zijn de wijsgeerige grondgedachten dezelfde, maar hier wordt het gevoel nader omschreven als volstrekte afhankelijkheid, God opgevat als absolute causaliteit, en het Christendom omschreven als eene ethische religie, waarin alles in betrekking staat tot de verlossing door Christus. Dogmata zijn en blijven dus beschrijvingen van subjectieve gemoedstoestanden, maar toch van zulke, die door de christelijke gemeenschap, en alzoo door den persoon van Christus bepaald zijn. Door deze drie ideeën, van het onmiddellijk zelfbewustzijn als bron der religie, van de gemeenschap als noodzakelijke bestaansvorm der religie en van den persoon van Christus als centrum van het Christendom is Schleiermacher van onberekenbaren invloed geworden. Heel de theologie na hem is van hem afhankelijk; zijne dogmatiek is door niemand overgenomen, en toch heeft hij op alle richtingen, liberale, bemiddelende, confessioneele en in alle kerken, Roomsche, Luth. en Geref. zijn invloed doen gevoelen. Het naast aan hem verwant zijn de dusgenaamde Vermittelungstheologen, Nitzsch, Twesten, Neander, J. Müller, Rothe, Dorner, Martensen, Schenkel enz. Het eigenaardige en gemeenschappelijke van al deze mannen is het subjectieve uitgangspunt. Zij gaan allen uit niet van eene uitwendige autoriteit maar van het gemoed, van het religieus bewustzijn. Zij nemen de waarheid eerst aan als inhoud der subjectieve christelijke ervaring. Maar daarbij blijven zij niet staan; zij willen boven Schleiermacher uitgaan, en daartoe verbinden zij het subjectieve religieuse uitgangspunt van Schleiermacher met Hegelsche speculatie. De agnostische elementen in Schleiermacher, die hij met Kant gemeen had,

werden uitgewisseld voor de Hegelsche leer van de kenbaarheid van het Absolute. De waarheid, eerst als inhoud der religieuse ervaring aangenomen, moest vervolgens op den weg der speculatie als denknoodwendig begrepen en voor de rechtbank der philosophie gelegitimeerd worden. Zoo zou geloof en wetenschap, het natuurlijke en het positieve, kerk en cultuur, Schriftgezag en kritiek, antieke en moderne wereldbeschouwing met elkander verzoend en bevredigd worden.

25. Dit was trouwens ook het streven van Hegel geweest. Hegel is de consequenste idealist; het Cartesiaansche uitgangspunt komt hier tot zijne laatste gevolgtrekkingen. Het denken produceert het zijn, al het zijnde is dus logisch, redelijk. Maar deze gedachte verbindt hij met die van het worden, van de evolutie. De realiseering der gedachte in 't zijnde geschiedt allengs, van trap tot trap. In den mensch komt dat denken het eerst tot bewustzijn. Maar op den laagsten trap, als natuurlijke, eindige geest, voelt de mensch zich van God gescheiden. In de religie, vooral in de christelijke, ziet hij echter die scheiding opgeheven; God en mensch zijn één. Deze eenheid van God en mensch is het wezen van alle religie, maar wordt in den godsdienst niet adaequaat uitgedrukt; zij is daar gehuld in vormen van voorstelling en gevoel. Eerst in de philosophie komt de idee tot haar adaequaat begrip; zij is het absolute weten, het weten der menschheid van God, het weten Gods van zichzelf. Naar deze wijsgeerige gedachten trachtte Hegel alle christelijke dogmata, triniteit, menschwording, verzoening, enz. te verklaren. Velen geloofden aan de Hegelsche verzoening van theologie en philosophie; de zoogenaamde rechterzijde Marheinecke, Daub, Göschel, Rosenkranz bewerkte de dogmata in zijn geest en trachtte Hegelsche speculatie en orthodoxe theologie te vereenigen. Maar allengs werd openbaar, wat gevaar er in de Hegelsche philosophie voor de christelijke dogmata verscholen lag. Feuerbach, Strauss, Vatke, Bruno Bauer trokken de consequenties en gaven de voorstelling, die het kleed is der religie, prijs om alleen over te houden het abstracte begrip. Strauss zag in de Evangelieverhalen onbewuste symbolische verdichtingen van de ideale waarheid, dat het Oneindige zich uitstort in het eindige, echter niet in een enkel mensch maar in de menschheid; deze is de

ware zoon van God, de ideale Christus. In zijne Glaubenslehre 1840 beproeft hij aan te toonen, dat de geschiedenis van elk dogma tegelijk zijne kritiek en ontbinding is. Religie en philosophie verschillen in vorm, maar daarom ook in inhoud; de philosophie vervangt de religie. De neo-Hegelianen, Biedermann, Pfleiderer, zijn wel behoedzamer geworden, maar hebben toch van Hegel overgenomen, dat het denken staat boven het religieus bewustzijn en dus tot taak heeft, om de religieuse voorstelling van haar tijdelijken, zinnelijken vorm te ontdoen, in haar ideale kern voor te stellen en in overeenstemming te brengen met onze gansche wereldbeschouwing.

26. Terwijl Hegels philosophie alzoo tot verwerping van het Christendom leidde, werd vooral sedert 1830 bekend, dat Schelling allengs het identiteitssysteem verlaten had en thans eene positieve philosophie ontwikkelde, waarin niet de noodwendigheid maar de vrijheid heerschte en waarin de wil en de daad in de plaats trad van het logisch proces. Evenals Hamann, Lavater, enz. in de vorige eeuw, zoo kwam Schelling allengs tot de overtuiging, dat er nog een ander, dieper zijn en leven is dan dat van het logisch verstand, nl. dat van den wil, van de daad, van de vrijheid. Maar alle leven is worden, een wisselwerking van tegenstellingen. Zoo is het in God, en zoo is het in de wereld. In God is eerst de donkere natuurgrond, dan het verstand, en uit beiden wordt de wil geboren. In de wereld is eerst de chaos, dan de geest, daarna de kosmos. En zoo is in de religie eerst de natuurlijke drift in het Heidendom, dan het Woord of het Licht in Christus, en eindelijk het zijn van God in allen. Onder invloed van Böhme en Oetinger verbond Schelling daarmede allerlei theosophische bespiegelingen. De theosophie houdt zich altijd op met twee problemen, met den overgang tusschen God en wereld en tusschen ziel en lichaam. Het eerste probleem wordt hierdoor opgelost, dat de grond der wereld in de natuur van God wordt gezocht, en dat de theogonie, het trinitarisch proces in God, min of meer geidentifieerd of althans geparalleliseerd wordt met de kosmogonie. God zelf komt eerst tot volle ontvouwing van zijn wezen in en door het wereldproces. Het tweede probleem wordt op dezelfde wijze door de idee der Geistleiblichkeit opgelost. Het geestelijke, God, de ziel,

is niet in strikten zin onlichamelijk, wel niet stoffelijk, maar übermateriell, en zoo heeft de geest op zijn beurt de taak, om het lichaam, de wereld, wier grove stoffelijkheid een gevolg der zonde is, te vergeistigen en te vergeistlichen. Deze theosophische speculatie van Schelling vond ingang in de theologie: Baader, Görres, Windischmann, J. F. von Meyer, Steffens, Wagner, Stahl, Rothe, Hamberger, Fr. Hoffmann, Keerl, Osiander, Lange, Delizsch, Bähr, Kurtz, Splittgerber, hebben allen in meerdere of mindere mate zijn invloed ondergaan.

27. Het was natuurlijk, dat er tegen deze velerlei vermenging van theologie en philosophie verzet kwam van de zijde der kerkelijke orthodoxie. Op de theologie der bemiddeling moest wel eene der scheiding volgen. De studie der confessie, de historische dogmatieken van de Wette, Bretschneider, Hase, Schmid, Schneckenburger kwamen aan het confessioneel bewustzijn ten goede. Altlutheraner zooals Guericke en Rudelbach, Neoluthe-ranen zooals Harms, Hengstenberg, Keil, Philippi, Vilmar, Kliefoth, Höfling, Thomasius, Hofmann, mannen der positieve Union zooals Kahnis, Luthardt, Zöckler, H. Schmidt, Frank, Grau, enz. arbeidden aan het herstel der oude Luthersche theologie. Toch waren ook zij kinderen van hun tijd. Het Piëtisme werkte na in mannen als Hengstenberg en Tholuck. Vilmar, Löhe, Münchmeyer e. a. waren in hunne opvatting van kerk, sacrament en ambt niet vrij van Roomsche overdrijving; de Zuidduitsche theologen in Erlangen, Thomasius, Hofmann, en ook de tegenwoordige positieve theologen staan vrijer tegenover de confessie en wijken in belangrijke punten, Christologie, voldoening, Schrift van de oud-luthersche dogmatiek af. Zelfs een zoo orthodox Lutheraan als Philippi gaat evenals Hofmann en Frank van het subjectief geloofsbewustzijn uit en heeft dus zijn uitgangspunt aan Schleiermacher ontleend. Naast deze confessioneele staan de Bijbelsche theologen, onder wie Beck de voornaamste is, die het dogmatisch systeem niet uit het geloovig bewustzijn noch ook uit de confessie maar alleen uit de Schrift willen opbouwen. Maar Beck vatte die Schrift op in den zin dier mystieke theosophie, welke sedert Oetinger en Michael Hahn in Zwaben beoefend werd, als een systeem van hemelsche waarheden, die afdruk waren van hemelsche krachten en deze door

de werking des H. Geestes in de ziel des menschen inplantten, en kwam daardoor dikwerf tot eene vrij willekeurige exegese, en tot een systeem, dat wel diep en origineel was maar ook van een eenzijdig ascetisme en individualisme niet vrij te pleiten was.

28. Nog van eene andere zijde kwam er oppositie tegen de vermenging van philosophie en theologie. Liebmann, in zijn werk Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865 en F. A. Lange, in zijne Geschichte des Materialismus 1866 gaven op wijsgeerig gebied het parool: naar Kant terug. De speculatie van Hegel en Schelling had tot niets geleid; het verstand moest wederom tot besef komen van zijne eindigheid en beperktheid, en geen kennis van het bovenzinlijke zich aanmatigen. Er moge daarnaast plaats over blijven voor het geloof, de verbeelding, maar de rede is tot het zinlijk-waarneembare beperkt. Dit standpunt van het Neo-Kantianisme werd op dogmatisch gebied ingenomen door Lipsius en Ritschl. Maar met niet onbelangrijk verschil. Lipsius erkent, Ritschl ontkent het mystieke element in de religie. Lipsius acht de religie eene eigene, zelfstandige macht, Ritschl laat ze bijna geheel in het ethische opgaan. Lipsius acht de religie in de eerste plaats eene zaak van het individu, Ritschl van de gemeenschap. Lipsius tracht de religieuse voorstellingen in elk geval nog in overeenstemming te brengen met de resultaten der wetenschap, Ritschl scheidt theologie en wetenschap geheel en al. Voor Lipsius is de genade Gods in Christus, voor Ritschl is het door Christus gestichte Godsrijk de hoofdinhoud der openbaring enz. Maar beiden sluiten zich toch aan bij Kant's afkeer van metaphysica, bij zijne leer van de beperktheid van het menschelijk kenvermogen. Daarom wil Ritschl volledige scheiding van metaphysica (philosophie, wetenschap) en religie (theologie). De religie en theologie spreekt geen zijns- maar waardeeringsoordeelen uit. Zij zegt niets over het onkenbare wezen der dingen maar spreekt alleen uit de waarde en beteekenis, die ze hebben voor ons. Door zulk eene scheiding tracht Ritschl aan de religie en theologie eene eigene, voor de wetenschap onaantastbare plaats te verzekeren. De religie steunt niet op de wetenschap, maar is gegrond op een eigen beginsel, op de zedelijke natuur van den mensch. Zij heeft een eigen inhoud, n.l. geen zijns- maar waardeeringsoordeelen, d. i. zuiver relig.-ethische uitspraken. Zij heeft een eigen doel, n.l.

om den mensch in ethischen zin onafhankelijk te maken van de wereld. Ritschl's theologie heeft thans grooten invloed, niet alleen in maar ook verre buiten Duitschland. Verschillende oorzaken verklaren haar opgang. De schijnbare verzoening van gelooven en weten, de religieus-ethische opvatting der religie, de aansluiting aan de openbaring Gods in Christus, aan de H. Schrift en aan de theologie van Luther en Melanchton, de verwerping van alle theol. naturalis en scholastieke dogmatiek enz. hebben aan deze theologie een plotselinge verbreiding en een buitengewonen opgang bezorgd. Eene schare van mannen, Herrmann, Kaftan, Häring, Harnack, Schürer, Gottschick, Kattenbusch, Stade, Wendt, Schultz, Lobstein enz. hebben zich bij haar aangesloten, en passen hare beginselen op heel het veld der theol. wetenschap toe. Toch is de Ritschl'sche leer van het kenvermogen, de volledige scheiding van theologie en metaphysica, de moralistische opvatting van de religie, de beperking van de religie tot waardeeringsoordeelen, enz. onbevredigend. Ook deze richting zal op den duur noch het hoofd noch het hart kunnen bevredigen, Cf. mijn opstel over de Theol. van Ritschl in de Theol. Stud. van Dr. Daubanton e. a. 1888.

E. De Dogmatiek in de Gereformeerde Kerk.

29. Bij alle overeenstemming, tot zelfs in de belijdenis der praedestinatie toe, was er van den aanvang af toch een belangrijk verschil tusschen de Duitsche en de Zwitsersche reformatie. Het onderscheid in land en volk, waar Luther en Zwingli optraden, het verschil in afkomst, opvoeding, karakter en levenservaringen werkten er toe mede om beide uiteen te doen gaan. Het duurde slechts kort, eer het aan het licht trad, dat beide hervormers van een anderen geest waren. In 1529 werd te Marburg nog wel de vrede geteekend, maar alleen op papier. En toen Zwingli wegviel en Calvijn, in weerwil van zijne hoogachting voor Luther en in zijne toenadering in de leer van het avondmaal, toch principieel de zijde van Zwingli koos, toen werd de scheuring tusschen luthersch en gereformeerd Protestantisme hoe langer hoe grooter en een feit, dat niet meer ongedaan kon gemaakt worden. De historische onderzoekingen naar het kenmerkend onderscheid van beide in deze eeuw hebben duidelijk aangetoond, dat er

een verschil van beginsel aan ten grondslag ligt. In vroeger tijd somde men eenvoudig de dogmatische verschillen op, zonder ze tot een gemeenschappelijk principe te herleiden, Hoornbeek, Summa Controv. 1653 p. 618. Maar Max Goebel, Die relig. Eigenthümlichkeit der luth. u. ref. K. 1837, holl. vert. Gron. Smit 1841, leverde de eerste proeve van eene historische en principieele verklaring van beider onderscheid. Sedert hebben verschillende mannen dat onderzoek voortgezet, zooals Ullmann, Semisch, Hagenbach, Ebrard, Herzog, Schweizer, Baur, Schneckenburger, Guder, Schenkel, Schoeberlein, Stahl, Hundeshagen, wier werken aangehaald en beoordeeld worden door Voigt, Fundamentaldogmatik, 1874 S. 397—480, Scholten, Leer der Herv. Kerk, 4e dr. II 309 v. enz. Het onderscheid schijnt nog het best daardoor weergegeven te worden, dat de gereformeerde theologisch, de lutherse anthropologisch is. De gereformeerde blijft niet in de historie staan, maar klimt op tot de idee, tot het eeuwig besluit Gods; de luthersche neemt zijn standpunt midden in de heilsgeschiedenis en heeft geen behoefte om dieper in den raad Gods door te dringen. Bij de gereformeerden is daarom de verkiezing het cor ecclesiae, bij de lutherschen is de rechtvaardigmaking het articulus stantis et cadentis ecclesiae. Daar is de eerste en voornaamste vraag: hoe komt God tot zijne eer; hier daarentegen: hoe komt de mensch tot de zaligheid. Daar is de strijd vooral tegen het paganisme, de afgoderij; hier tegen het judaïsme, de werkheiligheid gericht. De gereformeerde heeft geen rust, voor hij rugwaarts alles tot het besluit Gods heeft herleid en het *διοτι* der dingen heeft opgespoord en voorwaarts alles aan de eere Gods heeft dienstbaar gemaakt; de luthersche is met het *ὁτι* tevreden en geniet in de zaligheid, die hij door het geloof deelachtig is. Uit dit verschil in beginsel laten zich de dogmatische controversen in de leer van het beeld Gods, de erfzonde, den persoon van Christus, de heilsorde, de sacramenten, de kerkregeering, de ethiek enz. gemakkelijk verklaren.

De geschiedenis der geref. dogmatiek is veel moeilijker te beschrijven dan die van de luth. De geref. kerk is niet tot één land en volk beperkt, maar heeft zich in verschillende landen en onder verschillende volken uitgebreid. De geref. type is niet in ééne belijdenis neergelegd maar heeft in tal van confessies uitdrukking gevonden. De dogmatische ontwikkeling, bijv. in de

leer der verkiezing, der rechtvaardiging, der wedergeboorte, der sacramenten enz. is in de geref. kerk veel rijker en veelzijdiger dan in de luth. geweest. En eindelijk is de geschiedenis van de geref. dogmatiek veel minder beoefend dan die van de andere kerken; er ligt hier nog een veld voor het onderzoek open. De voornaamste werken, die over haar handelen zijn: C. M. Pfaff, Introductio in historiam theol. literariam, Tüb. 1724 p. 258 sq. Walch, Bibl. theol. sel. I 211 sq. B. Pictet, De Christel. Godg., holl. vert. 1728 deel III. A. Ypey, Beknopte letterk. gesch. der system. Godg. 3 deelen. 1793—98 I 200 v. II 55 v. Id. Gesch. v. d. Krist. Kerk in de 18e eeuw, Utrecht, 1797 v. deel VII en VIII. A. Schweizer, Die Glaub. der ev. ref. K. 1844 I 1—134. Id. Die Centraldogmen der ref. K. 2 Bde. 1854, '56. J. H. A. Ebrard, Christl. Dogm. 2e Aufl. 1862 I 44 f. J. H. Scholten, Leer der Herv. K. I 67 v. C. Sepp, Het godg. onderwijs in Nederl. gedurende de 16e en 17e eeuw, 2 deelen, Leiden, 1873, '74. Voorts de boven aangeh. werken van Gasz, Dorner, Frank, Ritschl enz. en de later te noemen litteratuur.

30. De Gereformeerde dogmatiek begint met Zwingli. Bij hem zijn de grondgedachten reeds aanwezig, het theol. uitgangspunt, de volstrekte afhankelijkheid des menschen, de praedestinatie, de menschelijke natuur van Christus, de geestelijke opvatting van kerk en sacrament, de ethische en politieke strekking der reformatie. Maar Zwingli heeft nog vele leemten in zijne theologie; door zijn humanisme vat hij de zonde en de verzoening te ondiep op; door zijn spiritualisme zet hij God en mensch, divina en humana justitia, teeken en beteekende zaak in het sacrament enz. abstract dualistisch tegenover elkaar; zijn klaarheid en helderheid van gedachte kan het gemis aan diepte niet vergoeden; en tot een eenigszins afgerond en samenhangend systeem komt het bij hem niet. Zwingli heeft slechts de algemeene omtrekken ontworpen, binnen welke de verschillende richtingen in de Geref. kerken zich later bewogen hebben. Eerst Calvijns organiseerende en systematische geest gaf aan de Zwitsersche reformatie haar belijnde leer en vaste organisatie. Zijne theologie stond reeds bij de eerste uitgave zijner Institutie in 1536 vast. Er is uitbreiding, ontwikkeling maar geen verandering. Calvijn onderscheidt zich daarin van Zwingli, dat hij alle wijsgeerige en

humanistische ideeën bant en zich zoo streng mogelijk aansluit aan de Schrift. Voorts handhaaft hij beter de objectieviteit van de christelijke religie, van het verbond Gods, van den persoon en het werk van Christus, van Schrift, kerk en sacrament en staat daarom sterker tegen de Wederdoopers. Verder overwint hij zoowel de tegenstelling van Luther tusschen het geestelijke en wereldlijke als die van Zwingli tusschen vleesch en geest, en is daarom wel rigoristisch maar in geen enkel opzicht asceet. Eindelijk brengt hij in zijne gedachten eenheid en systeem, iets, wat noch Luther noch Zwingli vermocht, en vergeet daarbij toch nooit het verband met het christelijk leven. Calvijn wist allengs heel Zwitserland, ook in zake de avondmaalsleer (Consensus Tigurinus 1549) en de praedestinatie (Consensus Genev. 1552. Tweede Helv. Conf. 1564) voor zich te winnen, Hundeshagen, Die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558. Bern 1842. De Institutie van Calvijn werd weldra overal bestudeerd. Die van Bern beriepen zich later evenzeer op Calvijn als die van Genève, Zurich, Bazel en Schaffhausen. Geheel in Calvijns geest werd de dogmatiek in Zwitserland in deze 16e eeuw behandeld door Beza, Tractationes theol. 1570, Petrus Martyr Vermiglius, Loci Communes 1576, Musculus, Loci Comm. 1560, 1567 en Aretius, Theol. problemata 1579.

Van Zwitserland breidde Calvijns theologie zich naar Frankrijk uit. Hij droeg zijne Institutie in 1536 aan Frans I met eene voorrede op. Hij werd de ziel der Fransche reformatie. Zijne leer werd algemeen aangenomen; zijne werken werden in 't Fransch vertaald en verspreid; bij hem zocht men raad en troost, en velen gingen naar Genève om opgeleid te worden tot den dienst des woords. De voornaamste theologen in Frankrijk in deze eeuw waren Chandieu † 1591, die onder den pseudoniem Sadeel, Zamariel verschillende theol. tractaten schreef, de verbo Dei, de Christi sacerdotio, de remissione peccatorum enz., Marlorat † 1562, schrijver van Thesaurus S. Scripturae in locos comm. rerum et dogmatum, uitgeg. in 1574 door Feugueraeus, en du Plessis Mornay † 1623, die bekend is door zijn Traité de l'Eglise 1578, Traité de la vérité de la religion chrétienne 1581 en vooral ook door zijn in citaten zeer onnauwkeurig Le mystère d'iniquité c'est à dire l'histoire de la papauté 1611.

Door de uitgewekenen naar Oostfriesland, de Paltz, Kleefsland, en van uit het Zuiden drong het Calvinisme ook in Nederland door. Calvijns Institutie werd reeds 1560 in 't Ned. vertaald. Dathenus, de Brès, Modet, Marnix, Caspar Heydanus e. a. waren strenge Calvinisten. Velen zochten in Genève en Heidelberg hun opleiding. Maar reeds 1575 werd de akademie te Leiden, en 1585 die te Franeker gesticht. Feugueraeus, Danaeus, Saravia, Trelcatius Sr., Bastingius, Junius waren te Leiden; Lubbertus, Lydius en Nerdenus waren te Franeker de beroemdste hoogleeraren in deze eeuw. De theol. arbeid bestond voornamelijk in polemiek tegen Rome en tegen de Wederdoopers. Maar toch zagen reeds verschillende dogmatische handboeken het licht, van Gellius Snecanus, Methodica descriptio et fundamentum trium locorum communium S. Scr. 1581, van Bastingius de eerste verklaring van den Catechismus 1590, van Feugueraeus Propheticae et apostolicae, i. e. totius divinae et canonicae scripturae thesaurus 1574, van Trelcatius Sr. Loci Communes 1587, van Junius Theses Theologicae (Opera Omnia I 1592 sq.).

Ook in Engeland en Schotland vond het Calvinisme ingang. Het kwam daar in strijd niet alleen met Rome, maar ook met de reformatie, die van boven af door Hendrik VIII en Elisabeth ondernomen werd. De Hervormingsgezinden, die onder Maria naar het vasteland vluchtten, kwamen hier in kennis met de leer van Calvijn, Bullinger, Beza, Martyr enz. en ergerden zich straks bij hun terugkeer aan de halfheid der Engelsche reformatie. Het verschil liep eerst over de ceremoniën. In de leer waren Puriteinen en Anglikanen het oorspronkelijk eens. De Engelsche theologie droeg tot in het begin der 17e eeuw toe een beslist Calvinistisch karakter. Op de Universiteiten werd Calvijns Institutie onderwezen. Zelfs de episcopale regeeringsvorm werd door Cranmer, Jewel, Hooker e. a. niet als de eenig ware, maar alleen in het belang van het welzijn der kerk verdedigd, Schaff, Creeds of Christendom, 3 vol. New-York 1881 I 602 etc. Maar toen in en sedert 1567 de nonconformisten, onder wie Pilkington, Whittingham, Thomas Sampson en Humphrey uit Oxford de voornaamste waren, zich afscheidden, breidde de strijd over heel de kerkregeering zich uit. De krachtigste voorstander van den presbyterialen kerkvorm was Thomas Cartwight, prof. te Cambridge, 1570 afgezet, 1603 gestorven. En tegen het einde der

eeuw kwam daar nog een verschil in de leer bij; William Perkins † 1602, Alle de werken, 3 vol. Amst. 1659 v. en William Whitaker † 1595, Opera, Genev. 1610 2 vol., hoogleeraren te Cambridge, trachtten de praedestinatie nog te handhaven in de 9 Lambeth-artikelen, Schaff, Creeds I 658 III 523, welke zij aan Elisabeths raadsman Whitgift voorlegden, maar het hoogkerkelijke en het pelagiaansche gevoelen nam hoe langer hoe meer de overhand. In Schotland werd echter het Calvinisme door John Knox † 1572, John Craig † 1600, e. a. met kracht ingevoerd en eindelijk ook door den Koning erkend 1581.

In Duitschland was de Geref. kerk en theologie minder afhankelijk van Calvijn. De Heid. Catechismus, de theologie van Pareus, Ursinus, Olevianus, Hyperius, Boquinus, ook van à Lasco vertoont in veel opzichten een eigen karakter. Hofstede de Groot, Ebrard en Heppe hebben deze eigenaardigheid uit Melanchton verklaard; maar deze voorstelling is onhistorisch en voldoende weerlegd. Veel beter wordt ze door Prof. Gooszen in twee studiewerken over den Heid. Catech. 1890 en 1893 en door Dr. Van 't Hooft, De Theol. van Heinrich Bullinger 1888 uit den opvolger van Zwingli in Zurich afgeleid. Toch is er tusschen de theologie van Calvijn en van Bullinger geen enkel zakelijk, maar alleen een formeel en methodologisch verschil. Het is het onderscheid tusschen het supra- en het infralapsarisme, tusschen het strengtheologisch en het foederalistisch uitgangspunt, dat altijd in de Geref. kerken heeft bestaan en over en weer als gereformeerd is erkend, cf. mijn opstel Calvin, en Geref. in De Vrije Kerk, Febr. 1893, en de repliek van Prof. Gooszen, Geloof en Vrijheid, Dec. 1894. Naast Ursinus en Olevianus werkte dan ook in Heidelberg de streng-calvinistische Zanchius.

31. Reeds tegen het einde der 16e eeuw kwam in de Geref. theologie de scholastische methode op. De eenvoudige behandeling der dogmata, gelijk we die bij Calvijn, Hyperius, Sohnius aantreffen, kon op den duur niet voldoen. Bij Martyr, Sadeel, Junius treffen we al bekendheid aan met de vraagstukken, die in de MiddelE. door de scholastici werden behandeld. Vooral Zanchius † 1590 is in zijne werken De tribus Elohim, de natura Dei, de operibus Dei, de incarnatione (Opera Omnia in 8 tomi, Geneve 1619) en Polanus a Polansdorf † 1610 in zijn Syntagma

Theologiae met de theologie der kerkvaders en der scholastici uitnemend vertrouwd. Op schoolsche manier wordt dan de dogmatiek in de Geref. kerken in deze eeuw behandeld, in Nederland door Trelcatius Jr., Scholastica et methodica locorum omnium S. Scr. institutio 1604, Nerdenus, Systema theol. 1611, Maccovius, Collegia theologica 1623, ed. 3ª 1641. Loci Comm. Theol. 1626. Fr. Gomarus, Opera theol. omnia Amstel. 1664. Gisb Voetius, Disputationes sel. 5 partes, Ultraj. 1648—59, en elders vooral door J. H. Alsted, prof. te Herborn en Weissenburg † 1638, Theol. scholastica didactica, exhibens locos communes theol. methodo scholastica 1618. De scholastieke methode vond echter lang niet algemeene instemming. Maccovius kreeg op de Dordsche Synode de vermaning, ut cum Spiritu Sancto loquatur, non cum Bellarmino aut Suarezio, Heringa, De twistzaak van Maccovius, Archief voor Kerk. Gesch. III 1831 bl. 505 v. De twist van Maccovius en Amesius, ib. bl. 643 v. en Van der Tuuk, Joh. Bogerman bl. 229 v. en van Maresius tegen Voetius had in dezelfde scholastieke methode haar grond. Maresius noemde Voetius een theologus paradoxus, telde niet minder dan 600 paradoxa in zijne theologie op, en beschuldigde hem vooral dat hij lacum asphaltidem scholasticorum derivare in fontem Siloe; zie zijn Theologus paradoxus retectus et refutatus 1649 en daartegen Voetius, Disput. Sel. V. 572—716. Maar ook waar men voor wijsgeerige terminologie, scholastieke distincties en ijdele schoolsche vragen zich wachtte en de waarheid in meer eenvoudigen vorm voordroeg, was de 17e eeuw toch de eeuw der objectieviteit. De stof lag gereed, ze behoefde alleen geordend te worden. De traditie werd eene macht. Niet alleen de Schrift, maar ook de belijdenis, ja zelfs de dogmatische behandeling kreeg eene onaantastbare autoriteit en deed Camero de klacht slaken, dat men in de leer niet afwijken kon *ἀπο των δοκουντων εἶναι στυλοι*, zonder vervolgd te worden, Schweizer, Centraldogmen II 237. De voornaamste godgeleerden in ons land waren Polyander, Walaeus, Thysius en Rivetus, schrijvers der Synopsis Purioris theologiae, Trigland, Hoornbeek te Leiden; Maccovius, Acronius, Amesius, Schotanus, Bogerman, Cloppenburg, Arnoldus te Franeker; Ravensperger, Gomarus, H. Alting, Maresius te Groningen; Voetius, Essenius, Mastricht, Leydecker te Utrecht; verder Bucanus te Lausanne, Wollebius te Bazel; Danaeus, Franc. Turretinus en B. Pictet te Genève;

J. H. Heidegger en J. H. Hottinger te Zurich; Chamier, Bérault, Garissoles te Montauban; Tilenus, Dumoulin, Beaulieu te Sedan; voorts Benj. Basnage, David Blondel, Sam. Bochartus, Jean Mestrezat, Charles Drelincourt, Jean Daillé en vooral de theologen te Saumur Camero, Amyraldus, Cappellus, Placaeus, cf. Félice, Histoire des Protestants de France 7e ed. 1880. In Engeland won in de 17e eeuw de hoogkerkelijke en arminiaansche richting veld; zij vond steun bij de Stuarts, bij de aartsbisschoppen, bij den adel, en werd bevorderd door Bancroft, den opvolger van Whitgift 1604—1610, die in een preek 1589 het episcopaat als noodzakelijk verdedigde, Buckingham 1625—28, aartsbisschop Laud 1628—45, Lord Clarendon † 1674. Daarentegen waren er nog vele theologen in de Anglikaansche kerk, die wel het Episcopalisme verdedigden maar toch trouw aan het Calvinisme bleven. Zoo Whitgift, aartsbisschop van Canterbury, 1583—1604, raadsman van Elizabeth, aartsbisschop Abbot 1604—1623, 1622 in ongenade gevallen, de afgevaardigden ter Dordsche Synode Carlton, Hall, Davenant, prof. in Cambridge, later bisschop van Salisbury, Determinationes quaestionum quarundam theologicarum, Cambr. 1634, Ward, Goad, Balcanqual en voorts mannen als Burton, Warton, Prynne, Rouse, Preston, Usher, Corpus theologiae, Dublin 1638, holl. vert. van Ruytingius, 't Lichaam der Godd. leer Amst. 1656, Morton, Joh. Prideaux, Lectiones theologicae, Scholasticae theologiae syntagma 1651, Saunderson, Hammond, Opera Omnia Lond. 1684, Westfield, Stillingfleet, Op. Omn. Lond. 1709, Tillotson aartsb. van Canterbury, Works Londen 1704, John Pearson, Exposition of the Creed 1659, Lectiones de Deo et ejus attributis, Burnet † 1715 prof. in Glasgow, later bisschop van Salisbury, An exposition of the 39 articles. Roger Boyle, Summa theologiae christ. Dubl. 1687. J. Forbesius a Corse, prof. te Aberdeen, Instructiones histor. theol. de doctrina christ. 1699. Thomas Pierce, Pacificatorium orthodoxae ecclesiae corpusculum 1685. Foggius, Theol. speculativae schema 1712. W. Beveridge, Thesaurus theol. or a complete system of divinity Lond. 1710—11. Th. Bennet, Instructions for studying 1 a general system or body of divinity, 2 the 39 articles of religion. Lond. 1715. Onder de Puriteinen zijn uit deze periode vooral bekend Bradshaw, Raynolds, Baynes, Byfield, Rogers, Hooker, White, Archer, Hildersham, Davenport, Lightfoot, Seldenus, Twissus, Calamy,

Gataker, Baxter, Bates, Mead, Owen enz. Het Arminianisme had in Engeland, zoowel onder de dissenters als onder de Anglikanen grooten invloed. En daarnaast werd vanuit Frankrijk ook het Amyraldisme in Engeland overgebracht. Beide vloeiden dikwerf saam en vonden hun vereeniging in de neonomiaansche theorie, die tot een belangrijken en langdurigen strijd aanleiding gaf. De neonomianen legden den grond der rechtvaardiging in het geloof, zooals b.v. de Arminiaan John Goodwin, de vriend van Milton, in zijn The banner of justification displayed, Imputatio fidei 1642, Richard Baxter, Justifying Righteousness, Dr. Dan. Williams, Works, 1750. Benj. Woodbridge, The method of grace in the justification of sinners 1656. Daartegenover stonden anderen, die ten onrechte anti-nominianen werden genoemd maar eigenlijk anti-neonomianen moesten heeten en den grond der rechtvaardiging alleen stelden in de toegerekende gerechtigheid van Christus, zooals Dr. Crisp, Dr. Tully, Justificatio paulina sine operibus 1677. Isaac Chauncy, Neonomianism unmasked 1692. Id. Alexipharmacon, a fresh antidote against neonomian bane 1700. John Eaton, The honeycombe of free justification by Christ alone 1642, William Eyre, Vindiciae justificationis gratuitae 1654 enz., verg. Witsius, Misc. Sacra II p. 753 Sq. James Buchanan, The doctrine of justification. Edinburgh Clark, 1867 p. 176, 464. Over het algemeen genomen, lag echter het zwaartepunt der Engelsche theologie niet in de dogmatische maar in de bijbelsche, kerkhistorische, patristische, archaeologische en praktikale studiën. De staatkundige en kerkelijke verhoudingen gaven daar vanzelf aanleiding toe, Gass, Gesch. der prot. Theol. III 297 f. Ypey, Syst. Godg. II 268 v. en voorts Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands 1868. Neal, Historie der Puriteinen, Rott. 1752 v. Marsden, History of the early and later Puritans from the reformation to the ejection of the nonconf. clergy in 1662. 2 vol. London 1852. Dr. Stoughton, History of religion in England from the opening of the long Parliament to the end of the 18th century. 8 vol. 1881. Dr. Tulloch, Rational theology and Christ. theology in England in the 17th century, 2 vol. 1872. Rijker en krachtiger was naar verhouding het dogmatisch leven in Schotland. Hier had het Calvinisme een geschikten bodem gevonden en werd het in strengen, positieven geest verder ontwikkeld. De voornaamste theologen in deze periode waren: Rollock, sedert 1583 principal

van de universiteit te Edinburgh, schrijver van commentaren op de brieven van Paulus, de Psalmen, Daniël en vooral ook van eene verhandeling over de krachtdadige roeping; John Welsh, van Ayr, die tegen het Romanisme schreef; John Sharp, die eene harmonie van de profeten en de apostelen in het licht gaf; de gebroeders Simpson, Patrick, die eene kerkgeschiedenis gaf, William, die over de Hebr. accenten schreef, en Archibald, die eene uitlegging gaf van de zeven boetpsalmen; Boyd of Trochrigg, prof. te Saumur, in 1614 principal van de universiteit te Glasgow, beroemd door zijn commentaar op den brief aan Efeze, die niet alleen eene uitlegging geeft maar een ware thesaurus is en allerlei dogmatische en theologische excursen bevat, over triniteit, praedestinatie, vleeschwording, zonde, doop, enz.; David Calderwood, die hier te lande vertoefde en zijn Altare damascenum tegen het anglikaansche episcopaat schreef; Samuel Rutherford prof. te St. Andrews, bekend door zijne Brieven niet alleen maar ook door vele andere werken, Exercitationes apol. pro divina gratia 1637, de Providentia, Examen Arminianismi, The spiritual Antichrist enz.; George Gillespie, schrijver van Nihil respondes, Male audis, Aaron's Rod blossoming, Miscellanies; en voorts nog Baillie, Dickson, Durham, Dr. Strang, James Wood, Patrick Gillespie, Hugh Binning e. a. cf. David Calderwood, The history of the Kirk of Scotland, 7 vol. Edinb. 1842. Buckle, History of civilization in England, 5 vol. Leipzig 1865, ch. 17—20. James Walker, The theology and theologians of Scotland, Edinb. Clark 1872. Deze positieve ontwikkeling der Geref. dogmatiek bereikt in zekeren zin haar hoogte- en tegelijk haar eindpunt in de canones van Dordrecht 1618/19, in de confessie en den catechismus van Westminster 1646, in den Consensus Helveticus 1675, en de Walchersche artikelen 1693.

32. Maar reeds in de 17e eeuw waren de beginselen aanwezig, die de Geref. theologie ondermijnden en tot verval brachten. In de hervormingseeuw was er niet alleen eene Lutherse en Calvinistische reformatie, maar daarnaast traden nog twee andere partijen op, nl. de Wederdoopers en de Socinianen, die juist in de Geref. kerk en theologie in Zwitserland, Nederland, Engeland, Amerika ten allen tijde van grooten invloed zijn geweest. Zij vertegenwoordigen het mystieke en het rationeele element

in de religie en de theologie. Zie voor de Wederdoopers en Mennonieten: oudere litteratuur van Luther, Melanchton, Zwingli, Bullinger, a Lasco, de Bres, Modet, Marnix, Taffin, Caspar Heydanus, Spanheim, Faukelius, Schotanus, Hoornbeek, Cloppenburg enz. bij Walch Bibl. Theol. sel. II 13—29, en nieuwere litteratuur van Arnold, Schenkel, Erbkam, Hase, Halbertsma, Blaupot ten Cate, Hoekstra, Gorter, Cramer enz. bij Scholten, L. H. K. II 271—308. Voorts L. Keller, Gesch. der Wiedertäufer u. ihres Reiches in Münster 1880. Goebel, Gesch. des christl. Lebens u. s. w. I 1849 S. 134 f. Ritschl, Gesch. des Pietismus I 1880 S. 22 f. J. H. Maronier, Het inwendig woord, Amst. 1890. L. Keller, Die Reformation u. die älteren Reformparteien, Leipzig 1885., verschillende opstellen van Sepp in zijne Geschiedk. Nasporingen, 2 deelen 1872/3 en Kerkhist. Studiën 1885. A. Brons, Ursprung, Entw. u. Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten, Norden 1884. Art. Anabapt. en Mennon. in Herzog². Voor de Socinianen en Unitariërs van vroeger en later tijd vergelijke men Fock, Der Socinianismus 1847. Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin, 2 Bde 1839/44. Art. Socin in Herzog². Harnack, Dogmengesch. III 653—691.

Het Arminianisme had reeds in de 16e eeuw zijne voorloopers in Coolhaes, Coornhert, Wiggerts e. a. maar werd in 't begin der 17e eeuw eene macht in de kerk. Het kwam in verzet tegen de belijdenis van Gods volstrekte souvereiniteit op de bekende vijf punten, de praedestinatie, de voldoening, 's menschen bedorvenheid, bekeering, en volharding. Zie hun Remonstrantie, 1610 aan de Staten aangeboden, de Confessio en de Apologia pro confessione, door Episcopius opgesteld, Opera II 69 sq. 95 sq.; van de confessie verscheen 1665 eene holl. uitgave door Uytenbogaert. Arminius, Opera Theologica, Francof. 1631. Uytenbogaert, Onderwijzing in de christ. religie 1640. Episcopius, Institut. Theol. Opera I 11 sq. Limborch Theol. Christ. ed. 5a 1730. Curcellaeus, Opera Theol. Amst. 1675.

Het Cartesianisme was in principe eene volkomene emancipatie van alle autoriteit en van alle objectiviteit, en een opbouwen van heel den kosmos uit het subject, uit het denken. Cogito, ergo sum. Het verwerpen van alle traditie en de schijnbaar zekere mathematische methode, langs welke Cartesius tot het bestaan

van de wereld, van God, van den geest besloot, behaagde aan velen. Cartesius kreeg vele aanhangers, ook onder de theologen. Renerius en Regius in Utrecht; Raey, Heerebord, Abr. Heydanus in Leiden, en voorts Roell, Bekker, Joh. v. d. Waeyen, Hautecour, Andala, namen het Cartesianisme over en droegen het rationalisme in de kerk in. De verhouding van rede en openbaring werd nu de voornaamste kwestie; de rede emancipeert zich van de openbaring en tracht hare zelfstandigheid te herwinnen, A. C. Duker, Schoolgezag en eigen onderzoek, Leiden 1861. Daarbij kwam nu nog het Coccejanisme, dat inderdaad aan het Cartesianisme in methode verwant was. Het Coccejanisme was ook eene reactie tegen de traditioneele theologie en kwam dan ook spoedig tegen het einde der eeuw met het Cartesianisme in verbond. Het nieuwe in Coccejus † 1669 was niet zijne verbondsleer, gelijk thans algemeen erkend wordt, want deze komt reeds bij Zwingli, Bullinger, Olevianus enz. en hier te lande bij Snecanus, Gomarus, Trelcatius, Cloppenburg enz. voor, maar zijne foederalistische methode. Coccejus' Summa doctrinae de foedere et testamento 1648 was eene bijbelsch-historische dogmatiek, maakte de Schrift niet alleen tot principe en norma maar ook tot voorwerp der dogmatiek, en plaatste zoo de theologia scripturaria tegenover de theologia traditiva, het foedus tegenover het decreet, de historie tegenover de idee, de anthropologische methode tegenover de theologische; het gevaar dezer methode bestond daarin, dat zij het eeuwige, onveranderlijke (substantia foederis) neertrok in den stroom van het tijdelijke, historische (oeconomia foederis) en zoo op God zelf de idee van het worden overbracht. Maar velen volgden de Coccejaansche methode, Heydanus, Wittichius, Momma, Burman, Braun, Van der Waeyen, Witsius, Camp. Vitringa, S. van Til, Joh. d'Outrein, F. A. Lampe e. a., Diestel, Studien zur Foederaltheol. Jahrb. f. d. Theol. 1865. 2tes Heft. De strijd van Voetianen en Coccejanen en daarna die van groene en dorre, vrije en stijve Coccejanen duurde tot diep in de 18^{e} eeuw voort. Ze eindigde feitelijk met eene overwinning van het Coccejanisme en het Cartesianisme. De scholastiek had haar tijd gehad, de bloei der Aristotelische philosophie was voorbij. De meeste katheders werden met Coccejanen bezet. De komst van Lampe te Utrecht 1720 was eene overwinning der Coccejanen. De dogmatische handboeken, die nu het licht zagen, zijn meest Coccejaansch, Melchior, Systema

1685. C. Vitringa, Korte grondstellingen der Godg. 1688. S. van Til 1704. T. H. v. d. Honert, Waeragtige wegen Gods 1706. Ravestein 1716, J. v. d. Honert 1735 enz. In hoofdzaak zijn ze nog orthodox, maar ze zijn meest klein van omvang, vermijden alle scholastiek, en wijken op vele punten al van de oude voorstelling af. Er rijst twijfel aangaande de bijzondere voldoening, verkiezing, generatie des zoons (Roell), de triniteit (P. Maty), het werkverbond (Alting, Vlak, Bekker, enz.), rede en openbaring (Roell). De Voetianen werden meer en meer teruggedrongen, en trokken zich in de stilte terug. Marck's Merch 1686, holl. vert. 1705 en Brakels Redel. Godsd. 1700 waren de laatste dogmatieken in hun geest, maar ook reeds gespeend aan de kracht der vroegere. Piëtistische, labadistische, anti-nomiaansche denkbeelden drongen in hun kringen door, Lodenstein, Labadie, Koelman, Lampe, Verschoor, Schortinghuis, Eswijler, Antoinette de Bourignon enz.

33. En zoo was het verloop der theologie in alle Geref. kerken. In Frankrijk werd de akademie van Saumur middelpunt van allerlei opzienbarende stellingen. Camero † 1625 sloot niet alleen in de ontkenning der toerekening van Christus' obedientia activa bij Piscator in Herborn zich aan, maar leerde bovendien, dat de wil altijd het verstand volgt en dat dus de buiging van den wil in de wedergeboorte geene physische maar eene ethische daad was. Amyraldus † 1664 Traité de la prèdestination maakte de gewone leer van de voluntas signi, van het ernstig en welmeenend aanbod der genade tot een afzonderlijk besluit, dat aan dat der verkiezing voorafging. Hij legde daarmee een remonstrantschen grondslag onder het Calvinistische gebouw en liep gevaar om de onmacht des menschen tot 't geloof tot eene zedelijke te verzwakken. Cappellus † 1658 beweerde in zijn werk Arcanum punctationis revelatum, 1624 anoniem uitgegeven te Leiden door Erpenius, dat de Hebr. punten quoad figuram door de Joodsche geleerden later waren uitgevonden en in den tekst gevoegd, en lokte tegenspraak uit van Buxtorf 1648. In zijne Critica sacra 1650 leerde hij, dat de Hebr. tekst niet ongeschonden was, en in zijn Diatribe de veris et antiquis Hebraeorum literis 1645 dat 't Samaritaansche schrift ouder was dan het Hebr. kwadraatschrift. Placaeus, de statu hominis lapsi ante

gratiam 1640 ontkende de onmiddellijke toerekening van Adams zonde. Claude Pajon † 1685 loochende de noodzakelijkheid van de gratia interna, en werd bestreden door Jurieu in zijn Traité de la nature et de la grâce 1687. De theologische strijd liep dus in Frankrijk vooral over den aard der subjectieve genade. Camero beperkte haar tot verlichting des verstands, Amyraldus maakte de objectieve genade universeel, Pajon leerde 't overbodige eener bijzondere subjectieve genade. Het deïsme en rationalisme werd hierdoor voorbereid.

In Engeland was er onder de nonconformisten groote verscheidenheid. De Presbyterianen gingen na de Westminster Synode zoowel in aantal als in invloed achteruit, en moesten de plaats ruimen voor het Independentisme, dat reeds in de 16e eeuw werd omhelsd door Robert Browne, Johnson, Ainsworth en John Robinson † 1625, Works, 3 vol. London 1851, cf. Ned. Archief v. K. Gesch. v. Kist en Royaards 1848 VIII bl. 369—407, en tijdens den burgeroorlog in macht en aanzien toenam. Op de Westminster Synode hadden de Presbyterianen nog de meerderheid en beschikten de Independenten nog slechts over enkele stemmen, Thomas Goodwin † 1680, Philip Nye † 1672, Jeremias Burroughs † 1646, William Bridge † 1670, William Carter † 1658, Sydrach Simpson † 1658, Joseph Caryll † 1673 e. a. Maar reeds in Oct. 1658 waren op eene vergadering te Londen afgevaardigden van meer dan honderd independente gemeenten aanwezig. Daar werd de Savoy Declaration opgesteld, door Hoornbeek 1659 in het latijn vertaald en achter zijne Epistola ad Duraeum de Independentismo afgedrukt, Schaff, Creeds I 820—840 III 707. Hun voornaamste theoloog was Dr. John Owen 1616—1683, Works, 21 vol. London 1826; de Doctrina Christiana van Milton werd 1827 te Brunswijk uitgegeven, Stud. u. Kr. 1879, 4tes Heft. Zie voorts Jos. Fletcher, History of independency in England since the reformation 4 vol. London 1847—49, en andere litt. bij Schaff, Creeds I 820. Ook het Baptisme kwam reeds in de 16e eeuw sporadisch in Engeland voor, maar begon toch eerst sedert 1633 eigen gemeenten te vormen. In 1644 telde het 7 gemeenten in en 47 buiten Londen. In 1677 gaven de Baptisten eene Confession of faith, die alleen in de kerkregeering en den doop van de Westminster confessie en de Savoy Declaration afweek. Op den grondslag van deze

confessie werd in 1693 door William Collins een catechismus opgesteld, die algemeen werd aangenomen. Van de Calvinistische Baptisten zijn de General, Arminian of Free-will Baptists onderscheiden. Het Baptisme vond later vooral in Amerika verbreiding door Roger Williams † 1683. Voor de dogmatiek heeft het weinig gedaan, maar het heeft in John Bunjan † 1688, Robert Hall, John Foster, enz. machtige predikers voortgebracht, Schaff, Creeds I 845—859, III 738—756. J. M. Cramp, Baptist History from the foundation of the Christ. Church to the close of the 18 century, Philad. 1868. De periode van den burgeroorlog was in Engeland op religieus en theologisch gebied een tijd van de grootste verwarring. Allerlei denkbeelden en richtingen woelden dooreen. Vroeger werden deze voor even zoovele secten gehouden, maar veel beter worden ze met Weingarten als nuanceeringen in de ééne groote partij der Heiligen beschouwd. Arminiaansche, baptistische, chiliastische, antinomistische, en zelfs libertijnsche gevoelens vonden ingang. Er heerschte een religieus individualisme. In het Quakerisme bereikte dit zijn toppunt. De emancipatie van de traditie, de confessie, het kerkverband voltooit zich daarin, dat ieder geloovige op zich zelf wordt gesteld, zelfs van de Schrift wordt losgemaakt, en in zich zelf, in den Geest, in het inwendig licht de bron bezit van zijn religieuse leven en kennen. Al het objectieve, Schrift, Christus, kerk, ambt, sacrament wordt ter zijde gesteld; de geloovigen leven uit een eigen beginsel en onderscheiden zich ook in de maatschappij door eigen zeden, gewoonten, kleeding, enz. George Fox 1624—1640, Works, 3 vol. London 1694—1706 was stichter van deze secte, Robert Barclay 1648—1690, Apologia theologiae vere christianae, Amst. 1675 was haar theoloog, en William Penn 1644—1718 haar staatsman, William Sewel, History of the rise, increase and progress of the christian people called Quaker, London 1725. Th. Evans, An exposition of the faith of the religious society of friends, Philad. 1828. Schneckenburger, Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien 69 f. Weingarten, Rev. Kirchen Englands 364 f. Möhler, Symbolik 492 f. Schaff, Creeds I 859—873. Herzog² art. Quäker.

Al deze individualistische richtingen baanden den weg voor het Deïsme. Het realisme van het Engelsche volkskarakter, het nominalisme van Duns Scotus, Roger Bacon en Willem van

Occam, de empiristische philosophie van Francis Bacon † 1626 hadden het reeds voorbereid. En toen daar nu in de 17e eeuw de verwarring bijkwam in de religieuse overtuigingen, en heel Engeland in partijen en secten was verdeeld, ontwaakte bij velen de gedachte, dat alleen in datgene, wat aan allen gemeen was, het wezen der religie gelegen kon zijn. Het latitudarisme vond ingang en liep op het deïsme uit. De rij der deïsten werd geopend door Herbert van Cherbury † 1648, die in zijn werk de veritate 1624 en de religione gentilium 1645 het wezen der religie tot vijf waarheden herleidde: bestaan Gods, vereering Gods, deugd, berouw en vergelding; maar deze oorspronkelijke, ware en zuivere godsdienst is op allerlei wijze door de priesters vervalscht. Dit was het program van 't deïsme. Van daaruit werd nu vervolgens de strijd tegen de openbaring ondernomen. Locke † 1704, The reasonableness of christianity 1695, droeg aan de rede de beslissing over de openbaring op. John Toland † 1722, Christianity not mysterious 1696 sprak uit dat het Christ. niet alleen niets tegen maar ook niets boven de rede bevatte. Anton Collins † 1729, Discourse on freethinking 1713 beval het vrije, d. i. ongeloovige denken aan. Thomas Woolston † 1731 schreef Discourses on the miracles of our saviour 1727—30 en trachtte deze door allegorie te verklaren. M. Tindal † 1733, Christianity as old as creation 1730 stelde heel de openbaring ter zijde. Het deïsme eindigde in skepticisme bij Henry Dodwell, Christianity not founded on argument 1742. En deze skepsis werd op philosophisch gebied door D. Hume † 1776 voltooid.

34. Ongeveer 1750 is overal het verval der Geref. theologie ingetreden. De ontbindende elementen, reeds in de vorige eeuw aanwezig, werken door en ondermijnen de dogmatiek. Nadat het Coccejanisme hier te lande de overwinning had behaald, kwam van 1740 tot 1770 het tijdperk der Toleranten. De kracht der waarheid werd verloochend; van de belijdenis trok men zich naar de Schrift terug; eigenaardige geref. leerstukken, erfschuld, werkverbond, bijzondere voldoening, enz. werden losgelaten; onder schoonen vorm en bijbelschen naam kwamen allerlei remonstrantsche en sociniaansche dwalingen op. De belijders der Geref. religie leggen zich hoogstens nog bij het voorhandene neer, maar ze leven er niet meer in en spreken er niet meer uit. De oude

dogmatiek werd een voorwerp van historische studie. Prof. Bernh. de Moor schreef een Commentarius perpetuus in Marckii Compendium, 6 vol. Lugd. B. 1761—71, en Ds. Martinus Vitringa gaf een commentaar op de Doctrina Christ. religionis van zijn vader Campegius Vitringa, onder den titel Doctrina Christ. relig. per aphorismos summatim descripta, ed. sexta. Cui nunc accedit ὑποτυπωσις theologiae elencticae in usum scholarum domesticarum Campegii Vitringae, curante Martino Vitringa, qui praefationem, prolegomena et adnotationes adjecit, nec non analysin v. cl. Theodori Scheltingae, 9 partes, Amst. 1761. Onder de weinigen, die met hart en ziel aan de oude geref. leer vasthielden en ze met talent verdedigden en verder ontwikkelden nemen Alex. Comrie † 1774, A. B. C. des geloofs 1739. Eigengesch. des zaligm. geloofs 1744, Verklaring van den Catech. 1753, Brief over de rechtvaardigmaking 1761, cf. Dr. A. G. Honig, Alex. Comrie, 1892, Nic. Holtius † 1773, Verhandeling over de rechtv. door het geloof 1750, en J. J. Brahé, Aanmerkingen wegens de vijf Walch. art. 1758 eene eerste plaats in. De beide eersten bonden in hun Examen van het ontwerp van Tolerantie, in 10 Samenspraken, Amst. 1753—59 den strijd tegen de Toleranten aan, onder wie de Hoogleeraren J. van den Honert, J. J. Schultens en Alberti het vooral moesten ontgelden. Naast hen verdient ook nog J. C. Appelius genoemd te worden, die bekend is door zijn strijd over het avondmaal, Zedig en vrijmoedig onderzoek, enz. 1763. Over het avondmaal 1764. Aanmerkingen over het rechte gebruik van het Evangelie. Vervolg van de Aanmerkingen, enz. De Hervormde leer 1769.

Maar sedert 1770 nam de zoogenaamde neologie hoe langer hoe meer aan invloed toe. Het Engelsche deïsme, het Fransche ongeloof en het Duitsche rationalisme vond hier een vruchtbaren bodem. De revolutie was een totale keer in de begrippen. De orthodoxie werd in den vorm van een niet rationalistisch maar rationeel, gematigd, bijbelsch supranaturalisme overgeleid naar de 19e eeuw, en had als zoodanig haar voornaamste vertegenwoordigers in P. Chevallier, Schema Institutionum theol. 1773—75. Br. Broes, Institut. Theol. theor. 1788. J. van Nuys Klinkenberg, Onderwijs in den godsdienst 12 deelen 1780 v. Samuel van Emdre, Katechismus der H. Godg. 1780. W. E. de Perponcher, Beschouw. Godg. 1790 enz., inzonderheid H. Muntinghe, Pars theologiae

christ. theoretica 1800. En evenzoo ging het in andere landen. Frankrijk had in de 18e eeuw geen eigen geref. theologie meer. De herroeping van het edict van Nantes bande de beste krachten buiten 's lands. In de 18e eeuw verwierven Paul Rabaut † 1794 en Antoine Court † 1760, zich den eerenaam van herstellers der geref. kerk in Frankrijk. De Fransche predikanten ontvingen hunne opleiding meest in Lausanne, waar een eigen seminarie was opgericht voor de Fransche studenten naar het plan van Antoine Court. In Zwitserland kon de Consensus Helvetius 1675 het rationalisme niet keeren. J. R. Wettstein en zijn zoon in Bazel, J. C. Suicerus en zijn zoon Henricus in Zurich, Mestrezat en Louis Tronchin in Genève brachten er al bezwaren tegen in, Schweizer, Centraldogmen II 663 v.; reeds in 1685 werden er pogingen in het werk gesteld om haar terzijde te stellen, en in de 18e eeuw werden deze in Genève, Bazel, Appenzell, Zurich, Bern enz. met goed gevolg bekroond. J. F. Osterwald, pred. te Neufchatel † 1747 vormt den overgang van de 17e eeuwsche orthodoxie tot het 18e eeuwsch rationalisme. In zijn Traité des sources de la corruption, qui règne anjourdhui parmi les Chrétiens 1700, Catéchisme 1702, Compendium theol. Christ. 1739 klaagt hij over de doode orthodoxie en de fijn uitgesponnen dogmata, verzwijgt hij vele leerstukken, bijv. over de verkiezing, en zoekt herleving der moraal. Met hem vormden J. A. Turretinus † 1737, Opera 3 vol. en S. Werenfels † 1740. Opuscula, ed. 2. 1739 het Zwitsersche triumviraat. De door hen vertegenwoordigde gematigde orthodoxie leidde welhaast tot besliste heterodoxie bij J. J. Zimmermann † 1757. Opuscula 1751—59. J. J. Lavater † 1759 art. Genève in de Dictionn. Encycl. van Diderot en d'Alembert, J. Vernet, Instruction Chrétienne 1754. De mathematische methode van Wolf werd op de theologie toegepast door D. Wyttenbach, Tentamen theol. dogm. methodo scientifica pertractata, 3 tomi 1747, J. F. Stapfer, Institut. theol..... ordine scientifico dispositae, 5 vol. 1743, Grundlegung zur wahren Religion Zurich 1751—52, Bernsau, later prof. te Franeker, Theol. dogmatica, methodo scientifica pertractata 1745—47, in Duitschland door Ferdinand Stosch † 1780. Summa paedagogiae scholasticae ad praelectiones academicas in theologiam revel. dogm. 1770, Sam. Endemann prof. te Marburg Instit. theol. dogm. 1777 en Sam. Mursinna prof. te Halle, Com-

pendium theol. dogm. 1777. In Engeland werd de dogmatiek schier geheel in beslag genomen door de kwestiën over voorspelling. wonder en openbaring, die door het deïsme aan de onde waren gesteld. Ofschoon de apologetiek dikwerf rationalistisch gekleurd was, had ze toch vele en onder hen ook sommige uitnemende vertegenwoordigers, Samuel Clarke † 1729, Nathan Lardner † 1768, Joseph Butler † 1752, Richard Bentley, William Whiston, Arthur Ashley Sykes, Thomas Sherlock † 1761, Daniël Waterland † 1742, John Coneybeare, John Leland, James Foster, William Warburton † 1779, Richard Watson † 1816, William Paley † 1805, Evidences of Christianity 1794. Natural Theology 1802 enz. Onder de dogmatische werken, die in deze periode het licht zagen, zijn de voornaamste die van Hutchinson, waarvan een uittreksel gegeven wordt in A letter to a bishop concerning some important discoveries in philosophy and theology 1735; van Stackhouse † 1752, A complete body of speculative and practical divinity 1709, holl. vert. 1758, Isaac Watts † 1748 bekend niet alleen door zijne geestelijke liederen en logika maar ook door zijn catechismus 1728, Philipp Doddridge † 1751, Rise and progress of religion in the soul 1745, e. a. Onder de Schotsche Godgeleerden in de 18e eeuw treden op den voorgrond Thomas Boston † 1732, A complete body of divinity, 3 vol. 1773, Fourfold State, holl. vert. 1742, A view of the covenant of grace, holl. vert. van Comrie 1741; Adam Gib, en de eerste vijf Secéders, Fisher, Wilson, Moncrieff en de gebroeders Ralph en Ebenezer Erskine, wier werken ook in 't holl. zijn vertaald, nieuwe uitgave, Amst. 1856. Van belang was de zoogenaamde Marrow controversy, die in 1717 begon naar aanleiding, dat het werk van den Independent Edward Fisher, The marrow of modern divinity, verschenen in 1647, opnieuw in Schotland werd uitgegeven. De neonomiaansche strijd, die in de vorige eeuw in Engeland was gestreden, werd daardoor naar Schotland overgeplant. Het boek werd aangevallen door Principal Hadow van St. Andrews in een werk, getiteld The antinomianism of the marrow detected 1721. Men beschuldigde de „Marrow divines", onder wie Boston de voornaamste was, van antinomianisme, maar hield zichzelf van neonomianisme niet vrij. De General Assembly veroordeelde sommige stellingen in het Marrowboek als dwalingen; wat mede aanleiding gaf tot de scheiding van de Erskine's, die zich aan

de zijde van Boston hadden geschaard. Het neonomianisme was de voorbereiding voor het rationalisme, dat langzamerhand ook in de theologie en kerk van Schotland doordrong en in mannen als Simpson, M^c. Laurin e. a. reeds duidelijk merkbaar is, Walker, The Theology and theol. of Scotland p. 25 v. 39 v. 53 v. James Buchanan, The doctrine of justification 1867 p. 182—188. Merle d'Aubigné, Duitschland, Engeland en Schotland. Rotterdam. 1849.

35. In den aanvang der 19^e eeuw verkeerde de Geref. theologie bijna overal in een droevig verval. In den vorm van het supranaturalisme werd de theologie hier beoefend door Van der Palm, Van Voorst, Borger, Clarisse, Kist, van Hengel te Leiden, door Abresch, Chevallier, Muntinghe, Ypey te Groningen, Heringa, Royaards, Bouman, Vinke te Utrecht, door vele bekwame en voorname predikanten Dermout, Broes, Donker Curtius, van Senden, Egeling enz. en door vele verhandelaars in het Stolpiaansch legaat 1756, Teylers Genootschap 1778 en het Haagsch Genootschap 1787. Deze supranat. richting wilde rationeel zijn, niet rationalistisch in den zin van Wegscheider, Röhr, Paulus, ze handhaafde de openbaring en betoogde hare noodzakelijkheid, mogelijkheid en waarheid op allerlei rationeele en historische gronden. Ze wilde bijbelsch zijn en was anticonfessioneel, antiphilosophisch, anticalvinistisch; ze kreeg een dogmatiek, die deïstisch was in de theologie, pelagiaansch in de anthropologie, moralistisch in de Christologie, collegialistisch in de ecclesiologie, en eudaemonistisch in de eschatologie. Ze werd in de noordelijke provinciën des lands ongeveer 1835 vervangen door de Groninger theologie, die op het voetspoor van de Socratische wijsbegeerte van Van Heusde † 1839 de idee van openbaring en leer verving door die van opvoeding, en dus een ethisch element in de verhouding van God en mensch opnam. God was hier niet in de eerste plaats Leeraar, maar de groote Opvoeder, die door natuur en geschiedenis, door den persoon en de kerk van Christus de menschen als zijne kinderen opleidde tot wijze en vrome christenen, tot Godegelijkvormigheid. De bestrijding, die ze ondervond van orthodoxe, straks ook van moderne zijde, en de innerlijke ontwikkeling tot Evangelische richting maakten, dat ze ongeveer 1850 plaats moest maken voor de Moderne Theologie. Deze kwam

op met Opzoomer die hoogleeraar te Utrecht werd in 1845 en de empiristische philosophie van Mill en Comte toepaste op den godsdienst. Hij kwam tot het antisupranaturalisme. Scholten gaf in zijne Leer der Hervormde Kerk ten slotte eene moderne dogmatiek onder gereformeerde vlag. En Kuenen trad op als voorstander der evolutie op het gebied der Oudtest. Schrift. Er was dus langzamerhand eene ontwikkeling op theologisch gebied naar het ongeloof heen; de moderne theologie heeft geen dogmatiek meer. Tegenover deze negatieve richtingen kwamen echter in deze eeuw op in ons vaderland de positieve richtingen van den Reveil en de afscheiding, van de Utrechtsche en de ethisch-irenische school en eindelijk van het Calvinisme, dat er naar streeft om ook theologisch een eigen positie te veroveren. Zie verder mijn opstel over de Gesch. der Theol. in Nederland, Presb. and Ref. Review April 1892, en Tijdschr. voor Geref. Theol. Juni en Juli 1894 bl. 161 v. en de daar opgegeven litteratuur. In Duitschland is de Geref. theologie hoe langer hoe verder achteruitgegaan. De Geref. kerk had in Duitschland een breed terrein veroverd. Haar theologie werd beoefend in Heidelberg, Duisburg, Marburg, Frankfurt a/O, Herborn, Bremen, Halle. Zoo bleef het tot het midden der 18e eeuw. Maar toen kwam de Aufklärung, in 1817 de Union, vervolgens de invloed der wijsbegeerte van Kant, Schleiermacher enz, en al deze oorzaken hebben de Geref. kerk en theol. in Duitschland geheel tot verval gebracht. Wel kwam er in het begin dezer eeuw eenige ontwaking ook van het Geref. bewustzijn, bij Krafft in Erlangen, G. D. Krummacher in Elberfeld, Geibel in Lübeck, Mallet in Bremen enz. Maar deze was toch niet sterk genoeg. Zelfs mannen als Ebrard † 1888 in Erlangen, Heppe † 1879 in Marburg hebben door hun Melanchtonianisme aan de Geref. zaak groote schade toegebracht. Alleen Wichelhaus † 1858 in Halle, Karl Südhoff † 1865 in Frankfurt a/M., Böhl in Weenen, Dr. A. Zahn in Stuttgart, O. Thelemann in Detmold, Kohlbrugge † 1875 in Elberfeld e. a. stelden zich beslist op den grondslag der Geref. confessie. Thans is er in Duitschland geen enkele theol. Universiteit of school, en geen enkel theol. professor van Geref. belijdenis meer, A. Zahn, Die Ursachen des Niederganges der ref. Kirche in Deutschl. Barmen 1881. Id. Abriss einer Gesch. der ev. Kirche auf dem europ. Festlande im19 Jahrh. Stuttgart 3e Aufl. 1893. 12tes Kapitel.

36. In Zwitserland en Frankrijk kwam er herleving door den Reveil, die van uit Schotland daar werd overgeplant. De Reveil, (cf. Wagenaar, Het reveil en de afscheiding, die bl. 40 litt. opgeeft. H. von der Goltz, Die reform. Kirche Genfs im 19 Jahrh. Bazel u. Genf 1862. Léon Maury, Le réveil religieux dans l'église réformée à Genève et en France. Paris, Fischbacher 2 vol. 1892. W. van Oosterwijk Bruijn, Het Reveil in Nederland, Utrecht 1890. Pierson, Oudere Tijdgenooten 1888) was eene machtige, geestelijke beweging, maar was van huis uit onkerkelijk en anticonfessioneel. Hij stond op algemeen-christelijken grondslag en kenmerkte zich verder door zijn individualistisch, aristocratisch, methodistisch en philanthropisch karakter. In Zwitserland legde hij vooral op twee dogmata, de verkiezing (Cesar Malan † 1864. Biographie door Malan Jr. Amst. Höveker 1874) en de inspiratie (Merle d' Aubigné † 1872. Gaussen † 1863) nadruk. Maar Alexander Vinet 1797—1847, in 1822/'23 onder invloed van den Reveil gekomen, ging theologisch van eene andere gedachte uit. Het levensbeginsel van zijn geloof en zijne theologie was de harmonie van Christendom en geweten. Daardoor kwam hij er toe, om zoo sterk aan te dringen op het verband van dogma en moraal, op de ethische zijde der waarheid; daardoor kwam hij tot zijn synergisme en tot verwerping der verkiezing enz. Vinet bleef echter tot den einde toe aan de hoofdwaarheden van het Christendom vasthouden, Dr. J. Cramer, Alex. Vinet als christ. moralist en apologeet geteekend en gewaardeerd. Leiden, Brill 1883, en de daar bl. 6 aangeh. litt. Veel verder ging echter zijn leerling E. Scherer, die eerst streng orthodox was maar allengs met zijn verleden brak, en in volslagen ongeloof zijn leven eindigde. Sedert kwam er in Frankrijk en Zwitserland een liberaal Protestantisme, Pécaut Le Christ et la conscience, Paris 1859, Martin—Paschoud, Réville; Cougnard, Buisson. Zoo stonden er twee richtingen, eene liberale en eene evangelische, tegenover elkaar. Maar onder de laatste werkten de beginselen van Vinet door, later nog gesteund door den invloed van Ritschl. Er zijn thans drie richtingen te onderscheiden: eene liberale of linkerzijde, Bouvier in Genève; eene bemiddelende richting, Pressensé, Astié, Sécrétan, Sabatier, Leopold Monod, Chapuis, Dandiran, Lobstein; en eene evangelische, gematigd-orthodoxe, Godet vader en zoon, Porret, Berthoud, Martin, Doumergue, Bertrand,

H. Bois, Gretillat. De strijd tusschen deze twee richtingen loopt thans vooral over twee vragen. De eene raakt de autoriteit in zake de religie, of deze n.l. ligt in de Schrift, in Christus of in rede en geweten. De tweede geldt den persoon van Christus, of hij n.l. waarachtig God is of door kenose zich ontledigd heeft of ook slechts een mensch is, gradueel van ons verschillend, cf. Gretillat in The Presb. and Ref. Review, July 1892 en July 1893.

37. Een overzicht van de theologie in Engeland en Schotland wordt gegeven door Pfleiderer, Die Entw. der prot. Theol. in Deutschl. seit Kant u. in Grossbritt. seit 1825, Freiburg 1891, S. 386 f. Ad. Zahn, Abriss einer Gesch. der ev. Kirche im britischen Weltreich im 19 Jahrh. Stuttgart 1891. Dr. Carl Clemen. Der gegenwärtige Stand des relig. Denkens in Grossbrittannie, Stud. u. Krit. 1892, 3tes Heft S. 513—548. G. Elliott, Bilder aus dem kirchl. Leben Englands, Leipzig Akad. Buchhandlung. G. d'Alviella, L'évolution relig. chez les Anglais, les Americains et les Hindous 1884. Walker, Present theological drifts in Scotland, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1893. Het godsdienstig Engeland, gelijk wij het heden kennen, is een werk van het Methodisme. John Wesley 1703—1791 was geen wetenschappelijk theoloog, maar een machtig prediker, die het evangelie individualiseerde, en tot een levensvraag maakte voor ieder mensch cf. J. Wedgwood, John Wesley and the evangelical reaction of the eighteenth century 1870. Het door hem en George Whitefield 1714—1771 opgekomen Methodisme was niet in de eerste plaats eene afwijking van een of ander der 39 artikelen, maar het concentreerde heel de waarheid der religie om twee middelpunten, n.l. om de plotselinge, bewuste ervaring van schuld en genade, d.i. om de persoonlijke bekeering, en ten tweede om de openbaring van dat nieuwe leven in een geheel nieuwen vorm, daarin bestaande dat men uitging op het bekeeren van anderen, van verschillende adiaphora zich onthield en de christelijke volmaaktheid reeds in dit leven voor bereikbaar hield. Deze eenzijdigheid leidde er toe dat allengs verschillende dogmata werden bestreden, gewijzigd of van ondergeschikte waarde werden beschouwd; cf. over het Methodisme het art. van Schoell in Herzog^2. Saussaye, Godsd. Bewegingen 109 v. Möhler, Symbolik § 75—76. Schneckenburger, Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien

1863 S. 103—151. Kolde, der Methodismus u. seine Bekämpfung. Erlangen 1886. Id. Die Heilsarmee ib. 1885, holl. vert. van Dr. A. W. Bronsveld. Het Methodisme heeft een onberekenbaren invloed geoefend, op Independenten, Baptisten, Presbyterianen, Anglikanen; Wesley is de herschepper van het Engelsche en Amerikaansche Protestantisme geweest, de revivals zijn sedert niet meer uit de Prot. kerken geweken, hij was de Archbischop of the Slums, de vader van de inwendige zending, de stichter van het christelijk socialisme. Het Methodisme was echter in hoofdzaak beperkt tot het volk. In de hoogere kringen, in politiek, philosophie, letteren bleef het koude liberalisme heerschen. Daartegen kwam reactie door de romantiek, (W. Scott, Southey, S. T. Coleridge † 1834), welke op kerkelijk en theologisch gebied werd overgeplant in de Oxforder beweging. Deze beweging heeft de hoogkerkelijke partij, die al van de 16e eeuw af bestond, aanzienlijk versterkt, en de Roomsche leer en ritus in de Anglikaansche kerk krachtig bevorderd. Cf. art. Traktarianismus in Herzog². Ook de schrijvers van Lux Mundi 1890, Canon Holland, Moore, Illingworth, Talbot, C. Gore e. a. trachtten het Puseyisme te vernieuwen en de christelijke dogmata plausibel te maken, door ze te plaatsen in het licht van den nieuweren tijd. Naast de hoogkerkelijke is de breedkerkelijke partij opgetreden, die reeds in de 17e en 18e eeuw werd voorbereid door het Latitudinarisme, en in deze eeuw uitnemende vertegenwoordigers kreeg in Thomas Arnold † 1842, Hampden † 1868, F. D. Maurice † 1872, Ch. Kingsley † 1874, Whately † 1863, F. W. Robertson † 1853, A. P. Stanley † 1881. Afkeerig van het Methodisme der laagkerkelijke partij, hebben zij allen op ernstige en edele wijze gestreefd naar eene verzoening van Christendom en cultuur. De kerk moest naar hunne overtuiging eene opvoedingschool van het volk worden; de religie moest zich verzoenen met al het ware, goede en schoone, waar het ook te vinden was; en het Christendom moest vooral in de zedelijke vernieuwing der maatschappij zijne kracht openbaren. Dit breede, tolerante standpunt vond hoe langer hoe meer instemming. De opkomst en voortgang van het ritualisme, de velerlei secten en richtingen, de nood der lagere maatschappij en vooral ook het Higher Criticism, dat reeds met bisschop Colenso zijn intrede in de Engelsche wereld deed, en dan door Rob. Smith, T. K. Cheyne, S. R. Driver gepropageerd

werd, hebben aan de breedkerkelijke richting de overhand verschaft. Een van de voornaamste woordvoerders in den tegenwoordigen tijd is F. W. Farrar, deken der Westminster Abbey. Maar lang niet alleen in, ook ver buiten de Staatskerk wordt dit breede standpunt thans door velen ingenomen. Onder de voornaamste woordvoerders behooren thans de Baptist J. Clifford; de Congregationalisten R. W. Dale, The old Evangelicalism and the new 1889, Dr. Joseph Parker te Londen, Dr. Fairbairn van Mansfield College, The place of Christ in modern theology, cf. Theol. Stud. van Dr. Daubanton, Mei, Juni 1894; de Presbyterianen Prof. Henry Drummond, The natural law in the spiritual world, Summum bonum enz. Marcus Dods, A. B. Bruce, Apologetics, or Christianity defensively stated, Edinburgh Clark 1892. James Lindsay, The progressiveness of modern Christian thought, Edinb. Blackwood 1892. Horton, Inspiration and the Bible Rev. J. B. Heard, Alexandrinian and Carthaginian Theology Edinb. Clark, Hulsean lectures, Prof. Edw. Caird, The evolution of religion, 2 vol., James Orr, The Christian view of God and the world, as centring in the incarnation. Edinb. Elliot. 1893, cf. mijn opstel, Theol. Stud. van Dr. Daubanton 1894. En voorts nog Flint, Milligan, Gloag in de Establ. Church van Schotland, Brown, Rainy, Davidson, Salmond, Laidlaw, G. A. Smith, in de Free Church, Cairns, Muir, Thomson, J. Smith in de United Presbyt. enz. Behalve door haar christologisch uitgangspunt, dat alles concentreert rondom de incarnatie, kenmerkt zich deze richting nog door haar uuieerende tendenz. De kerkelijke verschillen worden uitgewischt of als van geringe beteekenis voorgesteld; practisch werkt men met mannen van allerlei kerk en richting saam; en theoretisch streven velen zelfs naar vereeniging van alle Protestantsche kerken, zooals b.v. J. Clifford. W. T. Stead gaat zeker wel het verst, als hij op eene „kerk der toekomst" hoopt, die de gansche sociale hervorming leiden, heel de cultuur, tot zelfs de theaters toe, in zich opnemen en alle menschen omvatten zal. Dikwerf gaat dan hiermede nog gepaard de hope op eene wederherstelling aller dingen aan gene zijde van het graf; zie van de rijke litteratuur alleen The wider Hope, Essays and Strictures on the doctrine and literature of future punishment by numerous writers, lay and clerical. London, Fisher Unwin 1890. Het strenge Calvinisme verliest bij den dag aan terrein.

Hier en daar wordt het nog gehandhaafd, in de Schotsche Hooglanden, in Wales enz., maar van eene wetenschappelijke beoefening en verdediging is geen sprake meer. Daarentegen breidt de leer der evolutie zich in Engeland bij den dag uit. Nadat het Deisme alreede de wonderen, de voorspellingen en de openbaring aan eene geduchte kritiek had onderworpen, heeft onder invloed van de afstammingsleer van Darwin, het agnosticisme van Spencer, het empirisme van Stuart Mill en het materialisme van Tyndal, Huxley, Evolution and ethics 1893 cf. Tijdspiegel, April 1894 dit religieuse ontbindingsproces zich nog verder voortgezet. De kritiek der christelijke dogmata kreeg een ongedachten, sterken steun van Edwin Hatch, The organisation of the early christ. churches 1881, The influence of Greek ideas and usages upon the christ. church, Hibbert lectures 1888, die evenals reeds Hampden voor hem in zijn The scholastic philosophy in relation to christ. theology 1832 de dogmata verklaarde uit de verbinding van de heidensche wijsbegeerte met het oorspronkelijk Christendom. Het Unitarisme, dat in 1773 zijne eerste gemeente stichtte en thans in James Martineau, A study of religion, its sources and contents 1888, The seat of authority in religion 1890 een uitnemend woordvoerder bezit, wint gaandeweg aan invloed. Velen hebben zelfs met het Christendom geheel gebroken, G. Eliott, Ch. Bradlaugh, A. Besant, W. St. Ross, Morley, J. C. Morison, cf. Ch. Bradlaugh, A. Besant and Ch. Watts, The freethinkers textbook 1876; en zoeken hunne religieuse bevrediging in Buddhistische theosophie (Mevr. Blavatzky, A. Besant), in de moraal (M. Arnold, Literature and dogma 1873. God and the Bible 1875, die de religie omschreef als morality touched with emotion en God als the eternal power, not ourselves, which makes for righteousness), of in een gezelschap voor ethische cultuur, (opgericht 1876 in Amerika, 1886 in Engeland. W. M. Salter, Die Religion der Moral, deutsch von G. von Gizycki. Leipzig 1885) of zelfs in het Mohammedanisme, waarvoor in 1891 in Liverpool eene moskee werd geopend.

38. Voor de geschiedenis der dogmatiek in Amerika kan men o. a. raadplegen Encyclopedia of living divines and Christian Workers of all denominations in Europe and America. Being a supplement to Schaff-Herzog, Encyclopedia of religious knowledge.

Edited by Rev. Ph. Schaff and Rev. S. M. Jackson. New-York 1887. Adolf Zahn, Abriss einer Gesch. der Evang. Kirche in Amerika im 19 Jahrh. Stuttgart 1889. Fr. Nippold, Amerik. Kirchengeschichte seit der Unabhängigkeitserklärung der Ver. Staaten. Berlin 1892. Alle kerken zijn uit Engeland en andere landen van Europa successief in Amerika en Canada overgeplant. De Episcopaalsche kerk is de oudste en rijkste en dagteekent al van de immigratie in Virginia in 1607. De Dutch Reformed Church is er gevestigd sedert de ontdekking van den Hudson en van Manhattan Island 1609. De Independenten of Congregationalisten landden het eerst te Plymouth 1620. De Kwakers werden door William Penn in 1680 naar Pennsylvanie geleid. De Baptisten kregen vasten voet in Amerika op Rhode Island door Roger Williams 1639. De Methodisten vonden er ingang door Wesley 1735 en Whitefield 1738. De Duitsche kerken, zoowel de Luthersche als de Geref. werden er gevestigd sedert het midden der vorige eeuw. De Presbyteriaansche kerken zijn er in verschillende groepen verdeeld. Eene schets van de Presbyt. theologie geeft Prof. Schaff in zijn Theological Propaedeutic, 2 parts, New-York 1892 '93, II p. 374—405, en in The Independent, New-York vol. 45 N°. 2321, 2324, 2329 en 2330. Voor het Congregationalisme zie men Congregationalists in America, ed. by Dr. Albert E. Dunning. New-York, Hill and Co. 1894. Bijna al deze kerken en richtingen in kerken waren van Calvinistischen oorsprong. Van alle godsdienstige bewegingen is het Calvinisme in Amerika de krachtigste geweest. Het is niet tot eene of andere kerk beperkt, maar is onder allerlei wijziging het bezielend element in de Congregat. Bapt. Presbyt. Holl. en Duitsch Geref. kerken enz. Van alle kanten werd het in Amerika gebracht, uit Engeland, Schotland, Frankrijk, Holland, Duitschland. Het vormde het karakter van New-England gedurende de koloniale periode 1620—1776. Er moet echter onderscheiden worden tusschen het Puriteinsche Calvinisme, dat vooral uit Engeland kwam en in New-England ingang vond, en het Presbyteriaansche Calvinisme, dat van uit Schotland in de Zuidelijke, Midden en Westelijke Staten werd ingevoerd. Beide vormen van Calvinisme hadden tot basis de Westminster confessie van 1647, maar in beide kwam ook weldra een strijd tusschen eene oude en eene nieuwe school. De eerste en voornaamste theoloog van New-Eng-

land was Jonathan Edwards 1703—1758, art. in Herzog ², biographie door Prof. A. V. G. Allen, bij Houghton, Miffin and Comp. New-York, 1e deel van American religious leaders. Zijne werken zijn in 4 deelen uitgegeven te New-York, Carter and Brothers 1881. Hij verbond diepe metaphysische denkkracht met eene ernstige vroomheid. In 1734, nog vóór de komst van Wesley in Amerika, had er in zijne gemeente te Northampton eene merkwaardige opwekking plaats; en later heeft hij met zijn vriend Whitefield dergelijke revivals meermalen geleid en verdedigd. Theologisch voerde hij den strijd vooral tegen het Arminianisme, dat door de geschriften van Daniel Whitby and John Taylor in New-England doordrong. Hij trachtte het Calvinisme door zijne metaphysische en ethische speculaties te versterken, maar heeft het toch feitelijk door zijne onderscheiding van natuurlijke en zedelijke onmacht verzwakt. Hij werd de vader van de Edwardianen, New-Theology Men, New-Lights, zooals ze genoemd worden, die wel de Calvinistische leer van Gods souvereiniteit en uitverkiezing handhaafden, maar daarmede vereenigden de verwerping van de erfschuld en de algemeenheid der verzoening, evenals de Saumursche theologen dat in Frankrijk deden. Zijn zoon Jonathan Edwards 1745—1801 droeg in de leer der voldoening in 't wezen der zaak de theorie van Grotius voor. Samuel Hopkins, een leerling van Edwards 1721—1803, wiens werken in 1852 te Boston door Prof. Park van Andover werden uitgegeven, schreef een systeem der Godgeleerdheid, waarin hij het stelsel van Edwards teruggaf en vooral de belangelooze liefde tot God uitwerkte in den zin van Fénélon en Madame Guyon. Nathaniel Emmons 1745—1840, Works, Boston 1842 was een van de voornaamste verdedigers van het Hopkinsianisme. Bij Timothy Dwight 1752—1817, Nathaniel W. Taylor 1786—1858 werd het systeem van Edwards in pelagiaanschen zin gewijzigd. En het leidde in den tegenwoordigen tijd te Andover, onder leiding van Dr. Egbert C. Smyth, hoogl. in kerkhistorie, tot verdediging van eene progressieve orthodoxie en tot de leer van the future probation. De Old School in de theologie van New-England was vooral gerepresenteerd door Dr. Bennet Tyler 1783—1858, en Dr. Leonard Woods 1774—1854, die het oude Calvinisme verdedigden. Het Puritanisme heeft echter meer en meer de standaards van Dordrecht en Westminster verlaten. Op de synode van de Con-

gregat. kerken in Amerika, te St. Louis 1880, werd eene nieuwe confessie van 12 artikelen voorbereid, waarin de kenmerkend Geref. leerstukken zijn weggelaten.

39. De theologie in de Presbyt. kerken in Amerika heeft een parallel verloop gehad. Ook hier kwam scheuring niet alleen onder de theologen, tusschen de Old Lights en de New Lights, maar ook in de kerken tusschen de Synode van Philadelphia en New-York 1741—1758. Een van de eerste theologen was John Dickinson 1688—1747, wiens voornaamste werk eene verdediging is van de vijf artikelen tegen de Remonstranten. De Old School vond vooral steun in Princeton college, gesticht 1812, en werd daar vertegenwoordigd door Dr. Archibald Alexander 1772—1851, Dr. Charles Hodge 1797—1878, Systematie Theology London and Edinb. Nelson 1873 3 vol. en diens zoon en opvolger Archibald Alexander Hodge 1823—1886, Outlines of Theology, ed. by W. H. Goold. London, Nelson 1866. Evangelical Theology. ib 1890. De zoogenaamde Princeton Theology is in hoofdzaak eene reproductie van het Calvinisme der 17e eeuw, gelijk het neergelegd is in de Westminster confessie en den Consensus Helveticus en vooral uitgewerkt is door F. Turretinus in zijne Theol. Elenctica. Hetzelfde systeem wordt ook voorgestaan door de Zuidelijke theologen James H. Thornwell 1812—1862, Robert J. Breckinridge 1800—1871 en Robert L. Dabney. Een van de jongste representanten der Old School, is W. G. T. Shedd, sedert 1890 emeritus professor van Union Seminary te New-York, Dogmatic Theology, 2 vol. New-York, Scribner 1888. Tusschen Hodge en Shedd is er echter een merkwaardig onderscheid. De eerste is foederalist en creatianist, de tweede is realist en traducianist. Beide echter stemmen daarin weer overeen, dat ze de verkiezing zeer ruim opvatten en daaronder ook alle jongstervende kinderen opnemen. De New Lights weken van de Oude School af, behalve in het gezag der algem. synode, de revivals, de unie met de congregationalisten enz. vooral ook in zake de erfschuld en de bijzondere voldoening, waarbij later nog gekomen zijn de inspiratie der H. Schrift en de eschatologie. Vertegenwoordigers dezer nieuwe richting waren Albert Barnes 1798—1870, Lyman Beecher 1775—1863 en Thomas H. Skinner 1791—1871, die echter geen van drie een theol. systeem hebben nagelaten.

Barnes en Beecher werden van ketterij aangeklaagd maar vrijgesproken. Toch kwam het opnieuw tot eene scheuring in de kerken in 1837, toen de Oude School de meerderheid in de Algemeene Synode kreeg en vier synoden van de gemeenschap afsneed. In 1869 werden ze echter wederom vereenigd vooral door den invloed van het Union Theol. Seminary te New-York, gesticht in 1836. Hier werd de dogmatiek gedoceerd door Dr. Henry B. Smith 1815—1877, System of Christian Theology, ed. by W. S. Karr. 4 ed. New-York Armstrong 1890, die tusschen Oude en Nieuwe School eene bemiddeling zocht in het christocentrische standpunt. Een zijner leerlingen, Lewis French Stearns † 1892 schreef Present day Theology, en staat daarin al de nieuwere denkbeelden voor over inspiratie, voorzienigheid, kenosis, praedestinatie, zaligheid. Een ander Hoogleeraar in Union Seminary, Dr. Charles Briggs werd in 1892 aangeklaagd van heterodoxie, wijl hij de rede voor bron houdt, dwalingen in de Schrift aanneemt, het Higher Criticism erkent, The Bible, the Church and the reason; Messianic prophecy; Inspiration and inerrancy enz., en in 1893 door de General Assembly veroordeeld. Maar daarmede is de crisis niet uit. De Geref. kerken in Amerika doorleven een moeilijken tijd. De dogmata van de onfeilbaarheid der H. Schrift, van de triniteit, van den val en de onmacht des menschen, van de bijzondere voldoening, van verkiezing en verwerping enz. worden heimelijk ontkend of open bestreden. De revisiekwestie is wel tijdelijk in de Presbyt. kerk van de baan, maar komt toch waarschijnlijk wel weer aan de orde. Het heden schijnt voor den bloei van de Geref. theologie niet gunstig te zijn, cf. mijn opstel The future of Calvinism, Presb. and Ref. Review Jan. 1894.

DEEL I.

PRINCIPIA DER DOGMATIEK.

HOOFDSTUK I.

Principia in het algemeen.

§ 6. Beteekenis der principia.

1. Volgens Simplicius, den neoplatonischen commentator van Aristoteles, Phys. 32 en evenzoo volgens Hippolytus in zijne Refutatio omnium haeresium I 6, cf. H. Ritter et L. Preller, Historia philos. graecae 1886 p. 16, 17, was Anaximander de eerste, die den grond der dingen, waarvoor hij het ἄπειρον hield, aanduidde met den naam van ἀρχή. Misschien gaf hij echter daarmede alleen nog te kennen, dat het ἄπειρον de aanvang en het eerste van alle dingen was, Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4e Aufl. I 203. Maar in de philosophie van Plato en Aristoteles kreeg dit woord de beteekenis van laatste oorzaak der dingen. Aristoteles verstaat onder ἀρχαι in het algemeen de eerste dingen in eene reeks, en dan vooral de eerste oorzaken, die uit geen andere zijn af te leiden; hij geeft Metaph. V. 1. 1013, a, 17 deze definitie: *πασων μεν ουν κοινον των ἀρχων το πρωτον εἰναι ὁθεν ἡ ἐστιν ἡ γινεται ἡ γιγνωσκεται*, id unde aliquid est aut fit aut cognoscitur. Zulke oorzaken nam hij vooral op tweeërlei gebied aan, op dat van het zijn en van het bewustzijn, in de metaphysica en in de logika. Het zijn der dingen werd door hem uit vier ἀρχαι afgeleid, nl. ὑλη, εἰδος, ἀρχη της κινησεως en τελος, Phys. II, 3, 194$_b$, 16 enz. Maar evenzoo nam hij zulke laatste oorzaken in de logika aan. Aristoteles merkte nl. op, dat er lang niet van alles een bewijs kan gegeven worden; van vele zaken toch hebben we niet

een middellijk weten door bewijsvoering maar een onmiddellijk weten door de rede. De bewijzen zelve moeten, om niet een regressus in infinitum te vormen, uitgaan van zulke stellingen, die als onmiddellijk zeker voor geen bewijs vatbaar zijn en het ook niet behoeven. En deze stellingen noemde Aristoteles *ἀρχαι ἀποδειξεως*, *ἀρχαι συλλογιστικαι*, *ἀρχαι ἀμεσοι*, of ook wel als algemeene onderstelling van alle bewijsvoering *ἀξιωματα*, Anal. post. I 2, 72ª, 7, enz. en hij zegt er daar zelf van: *λεγω δ' ἀρχας ἐν ἑκαστῳ γενει ταυτας, ἀς ὁτι ἐστι μη ἐνδεχεται δειξαι.* In denzelfden zin werd het latijnsche principium gebezigd. Cicero spreekt b. v. van rerum principia Acad. IV 36, principia naturae Off. III 12, principia naturalia Fin. II 11, principium philosophiae Nat. D. I 1, principia juris Leg. I 6, enz. In overeenstemming met de boven aangehaalde definitie van Aristoteles werd nu later in de logika drieërlei principium onderscheiden, principium essendi, existendi en cognoscendi, al naar gelang het zijn, de wording of de kennis van eenig ding uit iets anders moest worden afgeleid. Van principium was causa dan weder zoo onderscheiden, dat causa het principium aanduidde als influxu suo determinans aliquid sibi insufficiens ad existendum, en als tempore of ten minste natura prius dan de zaak die zij veroorzaakte. Causa is dus een bijzondere soort van principium; alle causa is principium, maar niet alle principium is causa, J. F. Buddeus, Elementa philosophiae instrumentalis, ed. 5ª 1714, I p. 140 sq. 288 sq. Liberatore, Instit. philos. ed. 8ª Romae 1855 I 217.

2. Ook in de Theologie werd dit spraakgebruik overgenomen. In de H. Schrift heeft *ἀρχη* niet alleen dikwerf temporeele Marc. 1 : 1, Joh. 1 : 1 enz., maar ook enkele malen causatieve beteekenis. In de LXX heet de vreeze des Heeren de *ἀρχη της σοφιας* Spr. 1 : 7, en in Apoc. 3 : 14 en Col. 1 : 18 wordt Christus de *ἀρχη* der schepping en der opstanding genoemd. De kerkvaders spreken dikwerf van den Vader als *ἀρχη*, *πηγη*, *αἰτιον* van Zoon en Geest, Athan. C. Arianos II. Basilius, adv. Eunom. I. Damasc. de fide orthod. I 9, enz., gelijk ook Augustinus den Vader principium totius divinitatis noemt, de S. Trin. IV cap. 20. Zoo was God dus het principium essendi of existendi van al het geschapene, dus ook van de wetenschap, en bepaald nog weer van de

theologie. Op dit laatste terrein werd het altijd uitdrukkelijk herhaald, dat God het principium essendi was der theologie. Er was hiervoor eene bijzondere reden. Er is geen kennis van God mogelijk, dan alleen uit en door God Matth. 11:27; 1 Cor. 2:10 v. Het was een axioma der vroegere theologie: a deo discendum quid de ipso intelligendum, quia non nisi ipso auctore cognoscitur. Dat er in het schepsel eenige kennis van God is, dat is alleen aan God te danken. Hij is kenbaar alleen omdat en inzoover Hij dat zelf wil. Reeds de analogie van een mensch bewijst de waarheid hiervan. Een mensch is tot op zekere hoogte het principium essendi van onze kennis aangaande zijn persoon, 1 Cor. 2:11; hij moet zich openbaren, zich door verschijning, woord en daad te zien geven, opdat we hem eenigszins kunnen leeren kennen. Maar bij een mensch is dit altijd relatief; hij openbaart zich dikwerf geheel onwillekeurig en zijns ondanks; hij openbaart zich menigmaal in karaktertrekken en eigenaardigheden, welke hem zelven onbekend zijn; hij openbaart zich somtijds ook anders dan hij is, valsch en onwaar enz. Maar dat alles valt in God niet. Hij is in absoluten zin principium essendi, causa efficiens principialis van onze Godskennis, want Hij is volstrekt vrij, zelfbewust en waarachtig. Zijne zelfkennis, zijn zelfbewustzijn is het principium essendi onzer Godskennis. Zonder zelfbewustzijn Gods geen kennis Gods in de schepselen. Het pantheïsme is de dood der theologie. De verhouding nu van deze zelfkennis Gods tot onze Godskennis werd vroeger zoo uitgedrukt, dat gene de theologia archetypa was van deze, en deze de theologie ectypa van gene. Onze kennisse Gods is een afdruk van die kennis, welke God van zichzelven heeft, maar dan altijd in creatuurlijken zin. De kennisse Gods in zijne schepselen is maar eene zwakke gelijkenis, eene eindige, beperkte, naar het menschelijk of creatuurlijk bewustzijn geaccommodeerde schets van het absolute zelfbewustzijn Gods. Maar hoe groot de afstand ook zij, principium essendi van onze Godskennis is alleen God zelf, die zich vrij, zelfbewust en waarachtig openbaart.

3. Van dit principium essendi is nu het principium cognoscendi te onderscheiden. Dat er theologie is, danken we alleen aan God, aan zijn zelfbewustzijn, aan zijn welbehagen. Maar het middel, de weg, waardoor die kennisse Gods tot ons komt, is

Gods openbaring, hier nog genomen in gansch algemeenen zin. De aard der zaak brengt dit met zich. Een mensch wordt voor ons alleen daaruit kenbaar, dat hij zich aan ons openbaart, d. w. z. dat hij zichzelf te zien geeft, spreekt of handelt. Verschijning, woord en daad zijn de drie openbaringsvormen van den eenen mensch aan den ander. Alzoo is het ook bij den Heere onzen God; ook zijne kennis vloeit ons alleen uit zijne openbaring toe; en ook die openbaring kan alleen zijn verschijning, woord en daad. Principium cognoscendi der theologie is dus de zelfopenbaring of zelfmededeeling Gods aan zijne schepselen. Of die zelfopenbaring Gods nu individueel tot elk mensch komt of voor de gansche menschheid neergelegd is in de Schrift of in de kerk, kan eerst later worden onderzocht. Thans volsta, dat de zelfopenbaring Gods, krachtens den aard der zaak, het eenige principium cognoscendi van onze Godskennis kan zijn. Alleen zij er de opmerking aan toegevoegd, dat, indien die zelfopenbaring Gods is neergelegd in de Schrift of in de kerk, die Schrift en die kerk alleen kunnen hebben eene instrumenteele, en dus in zekeren zin toevallige, voorbijgaande beteekenis. De H. Schrift is dus hoogstens causa efficiens *instrumentalis* der theologie.

Immers, doel der theologie kan geen ander zijn, dan dat het redelijk schepsel God kenne en kennend Hem verheerlijke Spr. 16:4, Rom. 11:36, 1 Cor. 8:6, Col. 3:17. Het is zijne εὐδοκία, om door menschen gekend te worden Matth. 11:25, 26. De zelfopenbaring Gods bedoelt dus, om in het menschelijk bewustzijn zijne kennis in te brengen en daardoor heen weer aan God zelf heerlijkheid en eere te bereiden. Maar die zelfopenbaring Gods kan dan ook niet eindigen buiten, voor, bij den mensch, maar moet zich voortzetten tot in den mensch zelf, d. i. de openbaring kan niet alleen uitwendig maar moet ook inwendig zijn. Daarom werd vroeger onderscheid gemaakt tusschen principium cognoscendi externum en internum, verbum externum en internum, revelatio en illuminatio, de werking van Gods Woord en van zijn Geest. Het verbum internum is het verbum principale, want dit brengt de kennisse Gods in den mensch, en dat is het doel van alle theologie, van heel de zelfopenbaring Gods. Het verbum externum, de openbaring neergelegd in de H. Schrift, doet daarbij den dienst van een middel; het is verbum instrumentale, noodzakelijk misschien om allerlei bijkomstige redenen

in deze bedeeling, maar toch naar zijn wezen tijdelijk en toevallig.

4. Zoo leerden we dus drie principia kennen. Ten eerste God als het principium essendi der theologie. Vervolgens het principium cognoscendi externum, n.l. de zelfopenbaring Gods, die, in zoover ze neergelegd is in de H. Schrift, een instrumenteel en tijdelijk karakter draagt. En eindelijk het principium cognoscendi internum, de illuminatie van den mensch door Gods Geest. Deze drie zijn daarin één, dat ze God hebben tot auteur, en dat ze ééne zelfde kennis Gods tot inhoud hebben. De theologia archetypa in het Goddelijk bewustzijn; de theologia ectypa, in de openbaring geschonken en in de H. Schrift neergelegd; en de theologia in subjecto, de kennis Gods, voorzoover ze uit de openbaring in het bewustzijn van den mensch ingaat en opgenomen wordt, zijn alle drie uit God. Het is God zelf, die zijne zelfkennis ontsluit, door openbaring meedeelt, en in den mensch inbrengt. En ook zakelijk zijn ze één, want het is ééne zelfde zuivere en waarachtige kennis van God, die Hij heeft van zichzelf, die Hij meedeelt in de openbaring en die Hij inbrengt in het menschelijk bewustzijn. Ze mogen en kunnen dus nimmer van elkander gescheiden en losgemaakt worden. Maar andererzijds dienen ze toch wèl te worden onderscheiden. Want de kennis, die God van zichzelven heeft, is absoluut, eenvoudig, oneindig, en in haar absoluutheid onmededeelbaar aan het eindig bewustzijn. Daarom werd vroeger de theologia archetypa ook wel beperkt tot dat gedeelte der zelfkennis God, dat Hij besloten had aan schepselen mede te deelen. Maar deze distinctie maakt de verhouding tnsschen theologia archetypa en theologia ectypa tot eene mechanische, en vergeet, dat absoluut niet alleen ligt in de quantiteit, maar ook in de qualiteit. Desniettemin ligt er de ware gedachte in, dat de theologia ectypa, welke door de openbaring aan schepselen geschonken wordt, niet is de absolute zelfkennis Gods, maar die kennis Gods, gelijk ze geaccommodeerd is naar en geschikt gemaakt is voor het eindig bewustzijn, dus geanthropomorphiseerd. Deze theologia ectypa, welke objectief in de openbaring voor ons ligt, is externa maar is bestemd om overgeleid te worden in het bewustzijn van de redelijke schepselen, om te worden theologia ectypa interna, theologia in subjecto,

maar ondergaat ook daarin weer veranderingen naar den aard van het subject. Zij is niet re et ratione, maar toch gradu et modo in Christus (theol. unionis), in de engelen en de gezaligden (theol. visionis), in de menschen op aarde (theol. viatorum, viae, revelationis) en dan weer onder dezen in profeten en apostelen, in theologen en leeken verschillend. Zij is in ieders bewustzijn naar zijne vatbaarheid gemodificeerd. Maar zakelijk is en blijft het toch ééne zelfde kennis, die van God uitgaat en langs den weg der openbaring in het bewustzijn zijner redelijke schepselen wordt overgeplant. Deze drieërlei principia, onderscheiden en toch wezenlijk één, berusten in het trinitarisch wezen Gods. Het is de Vader, die door den Zoon, als Logos, in den Geest aan zijne schepselen zich meedeelt. Cf. over deze principia der theologie: Thomas S. Theol. qu. 1; Fr. Junius, de vera theologia, Op. Omnia, Gen. 1607 I fol. 1375—1424, ed. Kuyper p. 45 sq.; Gomarus, Disput. Theol. thesis 1; Voetius, Diatribe de Theologia Ultraj. 1668; Owen, *Θεολογουμενα*, sive de natura, ortu . . verae theol. libri 6, Oxon. 1661; Alsted, Methodus Sacros. Theol. octo libris tradita, Hanov. 1623 I Praecognita Theol. p. 1—138, en voorts de eerste hoofdst. over theol. in verschillende dogmatieken van Turretinus, Coccejus, Marck, Moor, Vitringa, enz. Dr. A. Kuyper, Enc. der H. Godg. II 177 v.

---

§ 7. Principia in de wetenschap.

A. Het Rationalisme.

1. Wetenschap bestaat altijd in eene logische relatie tusschen subject en object. De verhouding, waarin we deze beide tot elkander stellen, bepaalt onze opvatting van de wetenschap. Ten allen tijde zijn er twee richtingen geweest, die te dezen opzichte lijnrecht tegenover elkander staan, het Rationalisme en het Empirisme. Ze zijn al opgekomen in de Grieksche philosophie. Reeds daar werd de tegenstelling gemaakt van *αἴσθησις* en *λογος*, van zinlijke waarneming en denken, en dus ook van *δοξα* en *ἐπιστημη*. De school van Elea, Plato, de Neoplatonici stonden aan de zijde van het rationalisme; de zinlijke waarneming geeft geen kennis, zij heeft tot object wisselende verschijnselen, en leert ons alleen

kennen dat iets is en zoo is, maar niet waarom het zoo is; bovendien bedriegt zij ons menigmaal en verschaft ons valsche voorstellingen, b.v. den krommen stok in het water, de opgaande zon enz., welke alleen door het denken van hare onwaarheid kunnen gereinigd worden. Daarom staat het denken ver boven de zinlijke waarneming. Dit alleen levert ons ἐπιστήμη; wetenschap komt niet van buiten, zij is een product van den menschelijken geest. In de nieuwere philosophie is deze rationalistische richting weer opgekomen met Cartesius, die, alles wegwerpende, ten slotte zijn vast uitgangspunt vond in het denken en daaruit concludeerde tot het zijn, cogito ergo sum. Daarmede werd de denknoodwendigheid, het logisch verband, de mathematische orde van grond en gevolg bij Spinoza de maatstaf der waarheid. De zinnelijke wereld is hoogstens aanleiding maar geen bron onzer kennis, de menschelijke geest kan alle kennis uit zichzelf, met eigen middelen, denkende, voortbrengen. Nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de notre propre fond, Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain I ch. 1. Kant heeft nu dit rationalisme wel in zoover getemperd, als hij niet de stof maar alleen de vormen der waarneming afleidde uit den menschelijken geest (transcendentaal, kritisch idealisme). Maar Fichte zag terecht in, dat zulk eene onderscheiding onmogelijk was, en sprak daarom uit dat alle elementen onzer kennis, tot zelfs de waarneming toe, apriorisch waren en door het Ik werden geponeerd (absoluut idealisme). Nu werd dit rationalisme bij deze wijsgeeren nog altijd beperkt tot het gebied van het kenvermogen, en dus alleen bedoeld in erkenntniss-theoretischen zin. Maar dit subjectief rationalisme werd door Fichte, Schelling en Hegel tot een objectief rationalisme uitgebreid; niet slechts de kenn[illegible], maar ook het zijn, niet alleen de voorstellingen maar ook de dingen zelve zijn alleen uit het denken voortgekomen, denken en zijn zijn één (metaphysisch idealisme). Er is gang in deze historie van het rationalisme; het denken, niet de zinlijke waarneming, geeft waarheid; het brengt daartoe in zichzelf de principia, de semina van alle kennis, mede; het schept den vorm onzer gedachtenwereld (Kant), en ook haar stof en inhoud (Fichte), ja het schept en construeert de gansche wereld, niet alleen van het denken, maar ook van het zijn.

2. In welke verschillende vormen dit rationalisme ook is opgetreden, het heeft toch altijd ééne grondgedachte, n.l. dat de oorsprong der kennis te zoeken is in het subject. Het is goed te begrijpen dat men tot deze gedachte kwam. Afgedacht toch van de onbetrouwbaarheid der zinlijke waarneming, er is tusschen de voorstellingen in ons en de dingen buiten ons zulk een wezenlijk verschil, dat de eerste niet uit de laatste zijn te verklaren. Stof kan niet werken op den geest; geestelijke verschijnselen, zooals de voorstellingen zijn, zijn alleen uit den geest te verklaren; gelijk kan alleen door gelijk worden gekend. Daaruit volgt, dat het bestaan en de samenwerking van stof en geest, van dingen buiten ons en voorstellingen in ons òf alleen nog kan gehandhaafd worden door hypothesen als het occasionalisme (Geulinx), de harmonia praestabilita (Leibniz), de aanschouwing der ideeën in God (Malebranche) enz., òf dat eenvoudig de tweeheid van stof en geest moet worden ontkend, en dat ding en voorstelling, zijn en denken beschouwd worden als wezenlijk één. Immers, zoo zegt het idealisme, indien ding en voorstelling twee zijn, dan moeten we aan de kennis van het ding wanhopen; wij kunnen toch nooit onze voorstelling van het ding aan het ding zelf toetsen; wij kunnen nooit uit onszelf, uit onze voorstellingswereld, uitkomen; nous ne pouvous nous mettre à la fenêtre, pour nous voir passer dans la rue (Scherer). Wij blijven altijd binnen den kring onzer voorstellingen en komen nooit met het ding zelf, maar altijd weer met onze voorstelling van het ding, in aanraking; alleen het bewuste bestaat voor ons; ik kan alleen het gedachte, niet het ding, denken; wat niet mijn gedachte is, is voor mij ondenkbaar, onkenbaar, bestaat voor mij niet. En dit idealisme is dan nog versterkt door wat de physiologie der zintuigen thans leert. Reeds Democritus maakte onderscheid tusschen zulke eigenschappen als zwaarte, dichtheid, hardheid, die objectief zijn en in de dingen zelve liggen, en andere, zooals warmte, koude, smaak, kleur, die alleen subjectief in onze gewaarwordingen aanwezig zijn, Zeller, Philos. der Gr. I⁴ 783. Deze onderscheiding van objectieve en subjectieve, quantitatieve en qualitatieve eigenschappen is door Cartesius, Hobbes, Locke, die ze het eerst noemde primaire en secundaire eigenschappen, An essay concerning human understanding, II ch. 8 § 19 etc. overgenomen, en dan in deze eeuw vooral uitgewerkt door Helmholtz in zijn Handbuch der physiol. Optik.

Leipzig 1865—66 en Lehre von den Tonempfindungen, Braunschw. 1862. 4e Aufl. 1877. cf. ook Lange, Gesch. des Mater. 4e Aufl. 1882 S. 712 f. Pierson, Gids Juni 1871. Volgens dit zoogenaamd semi-idealisme zijn er buiten ons in de wereld alleen mechanische bewegingen der atomen, de materie is qualiteitloos. Onze zintuigen ontvangen slechts indrukken door de beweging en golving der atomen; die indrukken zijn qualitatief gelijk; maar in onze hersenen brengen we uit die eenvormige bewegingen de oneindige verscheidenheid der waarnemingswereld voort. Licht, geluid, kleur, smaak, warmte, koude, alle qualitatieve eigenschappen, die wij in de dingen meenen waar te nemen, bestaan niet buiten maar ontstaan en bestaan alleen in den menschelijken geest. Een zelfde beweging der materie, onzen tastzin rakend, maakt den indruk van warmte; en vallend in het oog, verschaft zij ons de gewaarwording van licht. De wereld is in haar substantie niet, maar toch in haar vorm een product van den mensch. Zoo heeft het idealisme hoe langer hoe meer in de philosophie veld gewonnen en zelfs van de natuurwetenschap krachtigen steun ontvangen.

3. Toch zijn er tegen het idealisme zeer ernstige bezwaren. In de eerste plaats is het met alle ervaring in strijd. Wij zijn van nature allen realisten, en de idealisten zelven zijn het ook in de practijk. Feitelijk is het idealisme eene zaak, eene opinie der school, die met het leven en de ervaring in lijnrechten strijd is. Het verklaart niet, hoe en waarom ieder mensch er vanzelf en onwillekeurig toe komt, om aan de waargenomen verschijnselen objectieviteit en zelfstandige realiteit toe te schrijven, en ze niet louter op te vatten als innerlijke bewustzijnstoestanden, terwijl we toch duidelijk onderscheid maken tusschen inwendige toestanden en uitwendige dingen, tusschen wat in en buiten ons is, tusschen droom (hallucinatie) en werkelijkheid. Daarbij komt, dat de mensch nooit en op geen enkel gebied autonoom is, maar overal en altijd afhankelijk is van de natuur rondom hem heen. Door zijn lichaam is hij aan de aarde gebonden. Deksel, voedsel, kleeding ontvangt hij van haar; het zou vreemd zijn, als het intellectueel anders met hem gesteld ware. Zooals wij voedsel en kleeding wel met onze hand bereiden, maar toch de stof ervoor aan de natuur buiten ons ontleenen, zoo ook ontvangen we met het intellect de stof van buiten. Het intellect is ook hier

instrument, geen bron. Het idealisme vereenzelvigt het orgaan met de bron der kennis, maakt als het ware het oog tot de bron van het licht, leidt het gedachte af uit het denken. Dat kan echter niet, omdat een ding en zijne voorstelling, zijn en denken, esse en percipi twee zijn en niet kunnen vereenzelvigd worden. Ze zijn immers beide toto genere verschillend. Een ding stijgt niet in ons op als een droom, en volgt ook niet logisch uit voorafgaande voorstellingen, maar komt dikwerf plotseling van buiten af tot mij en breekt de reeks mijner voorstellingen af, het is onafhankelijk van mij, en heeft een bestaan buiten mij; het heeft eigenschappen, die niet aan de voorstelling ervan kunnen worden toegeschreven. Het ding, dat men een kachel noemt, is b.v. warm, maar de voorstelling, die van dat ding in mijn bewustzijn is, heeft zulk een eigenschap niet. Indien desniettemin ding en voorstelling met elkaar vereenzelvigd worden, moet het idealisme leiden tot absoluut illusionisme; niet alleen de wereld buiten mij wordt schijn, maar ook ik zelf ben niets dan een voorstelling, een verschijnsel voor mij zelf. Alles wordt een droom, er is geen werkelijkheid maar ook geen waarheid meer. Het idealisme moge nu op handel en gedrag zijner aanhangers geen invloed oefenen, Land, Inleiding tot de wijsbegeerte. 's Grav. 1889 bl. 92 v. Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1892. S. 363, wijl het leven menigmaal beter en sterker is dan de leer, toch is niet in te zien, hoe b.v. godsdienst en zedelijkheid nog theoretisch te rechtvaardigen zijn, als beide geen reëele verhoudingen zijn tot buiten mij bestaande wezens maar slechts tot voorstellingen in mij. Het dualisme van denken en zijn, waarvan het idealisme bij Plato, Cartesius, Kant uitgaat, slaat dan ook altijd weer in de identiteit van beide bij Spinoza, Fichte, Schelling en Hegel om; het subjectief rationalisme leidt tot absoluut en objectief rationalisme. Maar het abstracte, inhoudlooze denken, het alleralgemeenste principe van substantie, 't absolute, 't zijnde, het denken, waarvan de idealistische philosophie dan haar uitgangspunt neemt, is niet bij machte het rijke volle zijn te produceeren. Uit dat dorre abstractum is niet de levende wereld, uit dat levenloos ééne niet de veelheid der verschijnselen te verklaren. De klip, waarop alle pantheïsme strandt, is de veelheid; er is geen overgang te vinden van het abstracte tot het concreete, van het algemeene

tot het bijzondere. Schelling sprak het dan ook open uit, dass es schwer sei an die Wirklichkeit heran zu kommen, bij Liberatore, Die Erkenntnisstheorie des h. Thomas v. Aquin, deutsch von Eugen Franz, Mainz 1861 S. VII. Eindelijk, eene onderscheiding als van Kant tusschen den vorm, dien we zelf bij de waarneming meebrengen, en de stof, die van buiten tot ons komt, of als die van het semi-idealisme tusschen objectieve, primaire en subjectieve, secundaire verschijnselen is daarom onhoudbaar, wijl eene grens tusschen beiden niet is aan te wijzen. De stof eener voorstelling behoort, zooals Fichte dan ook uitsprak, evengoed tot de voorstelling als haar vorm. En de primaire quantitatieve eigenschappen, ja ook de lichamen zelf, zijn evengoed waargenomen verschijnselen als de qualitatieve eigenschappen van toon en kleur enz. Er bestaat geen reden om de getuigenis van één zintuig, den tastzin, aan te nemen en die van de andere vier te verwerpen, en dus voor de eigenschappen der uitgebreidheid, hardheid enz. alleen eene uitzondering te maken. Er is geen bezwaar, om aan de vormen der waarneming, tijd en ruimte, en aan de kategorieën van het denken ook objectieve realiteit in de dingen zelve toe te kennen. En de physiologie der zintuigen verhindert ons niet, om juist in de verschillende quantitatieve verhoudingen en bewegingen den objectieven grond der qualitatieve verschijnselen te zien. F. Pillon, L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke, in L'année philosophique, sous la direction de F. Pillon 3e année. Paris, Alcan. 1893. p. 77—212. Georges Lyon, L'idéalisme en Angleterre au 18e siècle, Paris, Alcan, 1888. Dr. Glossner, Der moderne Idealismus, Münster 1880. Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, 3 Theile Berlin 1879 f. E. von Hartmann, Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, Berlin 1885. Id. Das Grundproblem der Erkenntniss-theorie, Leipzig, Bd. I Abth. 2 van de Ausgewählte Werke, S. 40 f. Id. Neukantianismus, Schopenhaueranismus und Hegelianismus, Berlin 1877. Stöckl, Lehrbuch der Philos. 6e Aufl. I 363 f. E. L. Fischer, die Grundfragen der Erkentniss-theorie 1887 S. 49 f. Id. Theorie der Gesichtswahrnemung, Mainz, Kirchheim 1891. Al Schmid, Erkenntnisslehre 2 Bde. Freiburg 1890 II 134—141. L. Strümpell, Die Einleitung in die Philosophie. Leipzig, 1886, S. 165 f. Paulsen, Einleitung in die Philos. Berlin 1892 S. 354 f. C. A.

Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol. 1851 S. 1—48. Flügel, Die specul. Theol. der Gegenwart 1888. J. T. Beck, Vorlesungen über Chr. Glaubenslehre, I 1887. S. 44 f. F. J. Stahl, Philos. des Rechts, 5e Aufl. 1878 I 90 f. Nathusius, Das Wesen der Wissenschaft. Leipzig 1885. S. 265 f. Gretillat, Exposé de theol. systém. 1885 I p. 63 s. Pierson, Bespiegeling, gezag en ervaring, 1855, cap. 1 § 1. Opzoomer, Wetenschap en Wijsbegeerte, 1857, hoofdst. 1. Land, Inleiding tot de wijsbeg. 1889, bl. 82 v. Bilderdijk, Verhandelingen, zielzede- en rechtsleer betreffende, 1821 bl. 121 v: over de oorzakelijkheid, bl. 141 v. van het menschelijk verstand, enz.

B. Het Empirisme.

4. Lijnrecht tegenover het Rationalisme staat het Empirisme, dat reeds bij de Grieken in de Atomisten zijne voorloopers had, dan in de Middeleeuwen als Nominalisme optrad, vervolgens als philosophische richting in den nieuwen tijd met Fr. Bacon zijn intrede deed, en over Locke, Hume en de Fransche Encyclopaedisten heen in deze eeuw is uitgeloopen op het Positivisme van A. Comte, de ervaringswijsbegeerte van Stuart Mill, het Agnosticisme van H. Spencer en het Materialisme van Büchner, Czolbe, Moleschott enz. Ook het empirisme treedt in verschillende vormen en stelsels op, maar heeft toch altijd dit beginsel tot uitgangspunt, dat alleen de zinlijke waarneming de bron onzer kennis is. Terwijl het rationalisme de objectieve wereld zich geheel of ten deele richten laat naar den menschelijken geest, onderwerpt het empirisme het bewustzijn geheel en al aan de wereld buiten ons. De mensch brengt bij het streven naar kennis niets mede dan alleen het vermogen van waarnemen; daaruit neemt alle intellectueele werkzaamheid haar aanvang en oorsprong. Aangeboren begrippen zijn er dus niet; alle vooropgevatte meeningen moet de wetenschappelijke onderzoeker ter zijde stellen. Uit den tempel der waarheid, dien hij in zijn bewustzijn opbouwen wil, moet hij alle idola verwijderen; geen anticipatio mentis, maar interpretatio naturae, mera experientia moet hem leiden (Bacon). De menschelijke geest is en moet zijn eene tabula rasa, in qua nihil scriptum est, volkomen voraussetzungslos. Dan slechts is de kennis betrouwbaar, als ze enkel en alleen uit de waarneming

is opgebouwd. Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Hoe verder de mensch van de ervaring zich verwijdert en boven haar uitgaat, hoe minder hij in zijn wetenschappelijk streven te vertrouwen is. Daarom is er ook geen wetenschap mogelijk van het bovenzinlijke (noumena) en van het bovennatuurlijke. Metaphysica, theologie, de geestelijke wetenschappen in het algemeen, zelfs volgens Comte de psychologie, zijn geen wetenschap in eigenlijken zin. Wetenschap is tot de sciences exactes beperkt. En zelfs binnen den kring van de waarneembare verschijnselen bepaalt zich onze kennis tot het dat en hoe; het wat en het waarom blijft verborgen. Oorzaak en doel, oorsprong en bestemming der dingen liggen buiten ons bereik; alleen de onderlinge betrekking der dingen, de relations invariables de succession et de similitude, A. Comte, Cours de philos. positive I p. 8 s. zijn het voorwerp van het wetenschappelijk onderzoek. Of er achter en boven de waarneembare verschijnselen nog iets anders is, of de ziel, God, het jenseits bestaat, moge misschien langs anderen weg, door de practische rede, het geloof, de phantasie enz. aannemelijk kunnen gemaakt worden, maar wetenschappelijk is en blijft dat alles eene terra incognita. Het doel der wetenschap kan dus niet meer daarin gelegen zijn dat men eene Welterklärung geve, maar strekt zich slechts uit naar eene zoodanige kennis der werkelijkheid, dat we daarnaar ons leven kunnen inrichten en er practisch nut van trekken. Savoir, c'est prévoir; science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action. Maar deze absolute gebondenheid van den geest aan de waarnemingswereld, heeft anderen tot de poging geleid, om niet alleen den denkinhoud des geestes, maar ook het bewustzijn en den geest zelf uit de wereld te verklaren, het empirisme is in materialisme geëindigd. Ook hier is dus gang, geschiedenis, ontwikkeling op te merken. Eerst wordt de gedachteninhoud, dan de faculteit, eindelijk ook de substantie des geestes uit de stoffelijke wereld afgeleid. E. Laas, Idealismus und Positivismus, 3 Bde 1879—84. Kuno Fischer, Francis Bacon und seine Nachfolger, 2e Aufl. Leipzig 1875. A. Comte, Cours de philosophie positive, 2e ed. 1861—64. Die positive Philosophie von A. Comte, im Auszuge von Jules Rig, übersetzt von J. H. von Kirchmann, Heidelberg, Weiss, 2 Bde. Littré, Aug. Comte et la philosophie positive, Paris 1863. Id. Analyse raisonnée du Cours de philos. positive de M. A. Comte, Utrecht, Kemink

1845. J. Stuart Mill, Aug. Comte et le Positivisme, fransche vert. door Clémenceau, Paris 1868. Henri Taine, De l'intelligence, 2 vol. 3e ed. Paris, Hachette, 1878. l'Ange Huet, De methode der posit. filosofie, Leiden 1866. Id. Nieuwe oplossing van een oud vraagstuk, Leiden 1872. Algemeene grondslagen der stellige wijsbegeerte door A. Comte, 's Hage, 1846 (bevat de twee eerste lessen uit Comte's werk). Pünjer in Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 79—121. 1882. S. 385—404. (Bibl. voor mod. Theol. 1883 bl. 243 v). H. Gruber, A. Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg. Id. Der Positivismus von A. Comte bis auf unsere Tage 1857—91. Freiburg 1891. Herzog² art. Positivismus, van Zöckler. J. Stuart Mill, System of Logic, ratiocinative and inductive, 2 Bde 9th ed. Lond. 1875, duitsche vert. van Gomperz, 2e Aufl. Leipzig 1884. Opzoomer, De weg der wetenschap, een handboek der logica 1851, 3e omgewerkte druk onder den titel Het wezen der kennis, een leerboek der logica 1863. Id. Wetenschap en wijsbegeerte 1857. Id. De waarheid en hare kenbronnen 1859. Pierson, Bespiegeling, gezag en ervaring 1855. Id. Eene levensbeschouwing 1875 bl. 65 v. H. Spencer, A. system of synthetic philosophy. Vol. I First principles, 5th ed. Williams and Norgate, London 1887. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 4e Aufl. Iserlohn 1882. L. Büchner, Kraft und Stof, 16e Aufl. Leipzig 1888 enz.

5. Dit empirisme heeft nu wel een machtigen steun in de afhankelijkheid des menschen van de hem omringende natuur, maar wordt toch ook door wichtige bezwaren gedrukt. Vooreerst staat het vast, dat de geest des menschen bij zijne intellectueele werkzaamheid nooit in volstrekten zin passief of zelfs receptief is, maar altijd ook in meerdere of mindere mate actief optreedt. Het is toch niet het oog dat ziet en het oor dat hoort, maar de mensch zelf, die door het oog ziet en hoort door het oor. De eenvoudigste gewaarwording en voorstelling onderstelt reeds de bewustheid, en dus eene werkzaamheid der ziel. Tabula rasa, waarop de buitenwereld schrijven kan wat ze wil, is de menschelijke geest nooit; hij is het zelf, die waarneemt, de waarnemingen verbindt, vergelijkt, beoordeelt. Maar er is meer; Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung § 2 zegt terecht: Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht,

dass es nicht anders sein könne. Nu hebben we echter niet alleen bijzondere en toevallige, maar ook algemeene en noodwendige waarheden, in de logika, de mathesis, enz., die de empiristen tevergeefs uit de ervaring hebben trachten af te leiden. Het principe der causaliteit bijv. is naar waarheid het bolwerk der intuitieve school genoemd; en alle moeite, die er aangewend is om dit principe en fundament aller wetenschap uit de wilsbepaling, uit de gewoonte, enz. te verklaren, is vruchteloos geweest, Dr. G. Heijmans, Schets eener kritische gesch. van het causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, Leiden, Brill 1890. Dr. E. Koenig, Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant, Leipzig, Wigand 1888. Spruyt, Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen, Leiden, Brill 1879. Ja, alle wetenschappen gaan van eene reeks onbewezene en onbewijsbare stellingen uit, die apriori aangenomen worden en tot uitgangspunt dienen voor alle redeneering en bewijs. Aristoteles heeft dit reeds ingezien; er is geen regressus in infinitum; juist om bewijskracht te hebben, moeten de bewijzen ten slotte rusten in eene stelling, die geen bewijs behoeft, die in zichzelve rust, en die daarom als ἀρχὴ ἀποδείξεως, principium argumentationis dienst kan doen, Zeller, Philos. der Gr. III 190 f. 235 f. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstellung, 6e Aufl. Leipzig 1887 I 78. Een gebouw kan niet in de lucht staan, en eene redeneering kan alleen rusten op een fundament dat vast ligt door evidentie, en niet door bewijs. Het uitgangspunt van het empirisme is hiermede geoordeeld, maar ook zijne opvatting van de wetenschap is aan ernstige bedenking onderhevig. Immers, het is der wetenschap naar haar aard om de kennis van het algemeene, het noodzakelijke en eeuwige, het logische, de idee te doen. Kennis van verschijnselen, personen, feiten enz. is goed, maar is toch slechts een voorbereidende arbeid; analyse ga voorop, maar de synthesis moet volgen. Wetenschap is er dan eerst, als wij de dingen in hun oorzaak en wezen, in hun doel en bestemming doorzien, als we niet slechts het ὅτι maar ook het διότι kennen en alzoo rerum dignoscimus causas. Het empirisme is echter genoodzaakt, om aan alle wetenschappen den naam van wetenschap te ontzeggen en dezen alleen over te laten voor de sciences exactes. Maar deze beperking is om eene dubbele reden onmogelijk. Eerst omdat er behalve, en dan nog

maar in zekeren zin, de zuiver formeele wetenschappen (logika, mathesis, mechanica, astronomie, chemie) geene wetenschap mogelijk is zonder een wijsgeerig element, en in elke wetenschap dus de vinding, de intuitie, de phantasie, i. e. w. het genie en in verband daarmede de wetenschappelijke hypothese eene zeer gewichtige plaats inneemt. En ten andere, wijl de naam van wetenschap dan ten slotte alleen behouden kan blijven voor enkele subsidiaire vakken, en juist die kennis, welke voor den mensch het belangrijkste is en waarom het hem bij het onderzoek in de eerste plaats te doen is, van de erve der wetenschap verbannen wordt. Het blijft toch waar, wat op het voorbeeld van Aristoteles, Ethic. 10,7. de part. an. 1,5. de coelo et mundo 2,5. Thomas Aquinas zeide S. Theol. I qu. 1 art. 5., ad. 1., Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus. En Schopenhauer sprak in gelijken geest: Sie hören nicht auf, die Zuverlässigkeit und Gewissheit der Mathematik zu rühmen. Aber was hilft es mir, noch so gewiss und zuverlässig zu wissen, daran mir gar nichts gelegen ist, bij Van Oosterzee, voor Kerk en Theol. I 101. Trouwens, de wereld der geestelijke dingen, de Welt der Werthe, van goed en kwaad, recht en zede, religie en moraal, van al wat ons liefde en haat inboezemt, ons opbeurt en troost of ook neerslaat en smart, die gansche rijke onzienlijke wereld is even goed voor ons eene realiteit, als de Welt der Wirklichkeit, die we waarnemen met onze zintuigen. Haar macht op ons leven en in de geschiedenis der menschheid is nog veel grooter dan die van de zienlijke dingen rondom ons heen. Vrij moge men dan den mensch den eisch stellen, dat hij zich in zijn onderzoek beperke wijl op dit terrein geen kennis mogelijk is; die eisch stuit af op wat Schopenhauer genoemd heeft das metaphysische Bedürfniss van den menschelijken geest. De mensch is niet alleen een verstandelijk maar ook een willend en gevoelend wezen; hij is geen denkmachine maar heeft bij zijn hoofd ook een hart, een wereld van aandoeningen en hartstochten. Deze brengt hij mede bij zijn wetenschappelijk onderzoek, hij kan bij zijne werkzaamheid in studeerkamer en laboratorium zichzelf niet buitensluiten. Het kan geen eisch zijn, dat de mensch bij den wetenschappelijken arbeid, dat is, bij eene van de edelste en hoogste werkzaamheden zijns geestes, aan zijn gemoed, aan zijn hart, aan het beste dat in hem

is het zwijgen oplegge, en zichzelf alzoo verminke. Dit alleen mag altijd en zoo ook bij den beoefenaar der wetenschap worden geeischt, dat hij een goed, een waar mensch zij, een mensch Gods, tot alle goed werk, ook tot dit werk der wetenschap, bekwamelijk toegerust (verg. boven bl. 29). Indien men echter de wetenschap zoowel in subjectieven als in objectieven zin beperkt, zal men niet anders verkrijgen dan dat toch langs andere wegen voorziening in het metaphysische Bedürfniss wordt gezocht. Kant sloeg den weg der practische Vernunft in, Comte voerde een dienst der menschheid in en wijdde zichzelf tot hoogepriester, Spencer buigt zich in ootmoed neer voor The Unknowable. Allen zoeken op de eene of andere wijze, tot in het spiritisme, de magie, de theosophie toe, vergoeding voor wat de wetenschap hun niet schenkt. En de religie met alle geestelijke kennis, eerst smadelijk ter voordeur uitgejaagd, wordt, maar dan menigmaal in superstitieusen vorm, wederom ter achterdeur ingelaten. Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret. Het onvermijdelijk gevolg is dan alleen dit, dat de wetenschap onverdedigd en ongewapend overgelaten wordt aan het materialisme. Daartoe heeft feitelijk het empirisme ook geleid. Indien de inhoud en straks ook de intellectueele faculteit der ziel geheel en al uit de buitenwereld voortkomt, waarom zou dan ook de substantie der ziel ten slotte niet uit haar kunnen worden verklaard? Daartegenover staan echter nog altijd de „sieben Welträthsel" tot eene kwelling en eene ergernis voor het materialistisch denken. Het geestelijke is nog niet uit het stoffelijke verklaard, evenmin als het aan het rationalisme gelukt is, om het zijn af te leiden uit het denken. De overgang tusschen beide is niet gevonden. Hier is eene klove, die noch idealisme noch materialisme overbruggen kan. Het is zelfs niet gewaagd, hier niet alleen van een Ignoramus maar ook van een Ignorabimus te spreken. Maar als we zien hoe empirisme en rationalisme, trots de groote beloften en de nog grooter verwachtingen, in deze eeuw, op niets anders dan materialisme en illusionisme zijn uitgeloopen, en in weerwil van hun tegenstelling toch elkander bevorderd en in de hand gewerkt hebben — het idealisme van Hegel liep bij Feuerbach en Strauss op materialisme uit, en het materialisme gaat bij vele natuuronderzoekers weer in half of heel idealisme over, — dan is er in elk geval wel reden om te vragen, of er niet herziening noodig is van heel

de nieuwere philosophie, zoowel in haar Cartesiaansche als in haar Baconische richting; of er niet andere en betere principia der wetenschap zijn, die ons voor materialisme en idealisme beide behoeden? Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 6e Aufl. 1887. I 505 f. II 192 f. E. v. Hartmann, Naturwissenschaft u. Philosophie, Gesammelte Studien und Aufsätze, Berlin 1876. S. 421 f. E. L. Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Mainz 1887. S. 314 f. Schmid, Erkenntnisslehre, Freiburg 1890 I 111 f. 243 f. II 13 f. Stöckl, Lehrb. der Philos. I 345 f. Paulsen, Einl. in die Philos. 394 f. Strümpell, Einl. in die Philos. 75 f. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig, Duncker u. Humblot 1883. Emil du Roys-Reymond, Uber die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Leipzig, Veit u. C. 1882. Pressensé, Les Origines, Paris Fischbacher 1883 p. 1—128. P. Vallet, Le Kantisme et le Positivisme, Paris 1887. Gretillat, Exposé de théol. systém. I p. 42 s. D. Chantepie de la Saussaye, Leven en Rigting 1865. Id. Empirisch of ethisch (Ernst en Vrede. 1858 bl. 193 v.) enz.

C. Het Realisme.

6. Uitgangspunt der Erkenntnisstheorie behoort te zijn de gewone, dagelijksche ervaring, de algemeene en natuurlijke zekerheid des menschen aangaande de objectieviteit en waarheid zijner kennis. De philosophie schept toch het kenvermogen en het kennen niet, maar vindt het en beproeft het nu te verklaren; en elke solutie, die het kenvermogen niet verklaart maar vernietigt en het kennen niet begrijpt maar tot eene illusie maakt, is daardoor geoordeeld. Alleen zulk eene Erkenntnisstheorie heeft kans van slagen, die eenerzijds den bodem der ervaring niet verlaat maar andererzijds ook in heel de diepte van het probleem indringt. Prior homo, quam philosophus vel poeta, Tertull. de test. an 5. Primum vivere, deinde philosophari. De natuurlijke zekerheid is de onmisbare grondslag der wetenschap. Het wetenschappelijk weten is geen vernietiging maar eene zuivering, uitbreiding, voltooiing van het gewone weten, Kaftan, Die Wahrheit der Chr. Rel. Basel, 1889 S. 317 f. Ieder mensch toch neemt de betrouwbaarheid der zintuigen en het bestaan der buitenwereld aan, niet door een logisch besluit uit de werking, in casu de voor-

stelling in zijn bewustzijn, tot de oorzaak buiten zich, noch ook door eene redeneering uit den tegenstand, dien zijn wil ondervindt, tot eene objectieve realiteit welke dien tegenstand biedt; maar vóór alle reflectie en redeneering is elk van het reëel bestaan der wereld ten volle verzekerd. Deze zekerheid is niet uit een syllogisme geboren en steunt op geen bewijs, maar is onmiddellijk, spontaan met de waarneming zelve in mij ontstaande, niet product maar grondslag en uitgangspunt van alle andere zekerheid. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt, Schopenhauer, Welt als W. u. V. 6e Aufl. I 78. Alleen moet hierbij wel worden onderscheiden tusschen de zekerheid, die terstond met de actueele waarneming van een voorwerp gegeven is, en die, welke later, nadat de waarneming reeds lang voorbij is, uit de achtergebleven voorstelling volgt. Over de eerste wordt hier alleen gehandeld, en deze is geen besluit uit eene redeneering, maar onmiddellijk met de waarneming zelve in mij aanwezig. Cf. Ed. Zeller, Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt 1884. E. L. Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie 1887 S. 392 f. Paulsen, Einl. in die Philos. 385 f. Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, Cöthen, Schulze, 2e Aufl. 1888 S. 104 f. Schmid, Erkenntnisslehre 1890 II 307 f. Land, Inl. tot de wijsbeg. bl. 97 v. enz.

7. Reeds dit ééne feit, de natuurlijke zekerheid aangaande de betrouwbaarheid der zintuigen en de realiteit der buitenwereld, bewijst dat er nóg eene andere dan wetenschappelijke, demonstratieve zekerheid bestaat. De empiristen hebben dit ten onrechte ontkend. De ervaring leert alleen dat iets is, maar niet dat het zijn moet, leert ons alleen het toevallige, veranderlijke, de werkelijkheid kennen. Wij hebben echter ook algemeene, noodzakelijke waarheden, waarvan we niet door waarneming en redeneering, maar apriori zeker zijn. De meeste wijsgeeren hebben daarom naast de wetenschappelijke of middellijke ook nog eene metaphysische, intuitieve, onmiddellijke zekerheid aangenomen, ook wel eene zekerheid des geloofs, der evidentie genoemd. Aristoteles heeft het eerst duidelijk ingezien, dat de ἐπιστήμη ter laatster instantie op onbewijsbare, evidente waarheden is gebouwd. Sommigen zooals Plato, Cartesius, Leibniz, Rosmini hebben dit onveranderlijk, eeuwig karakter der waarheid zoeken te verklaren door

de leer der aangeboren ideeën, cf. Spruyt, Proeve van eene gesch. van de leer der aangeb. begrippen, Leiden 1879. Maar deze leer rust op een onhoudbaar dualisme van subject en object, maakt den menschelijken geest onafhankelijk van den kosmos, is in beginsel rationalistisch en leidt logisch en ook historisch tot het absolute idealisme. Dit was de reden, waarom de leer der ideae innatae eenparig door de scholastieke en ook door de Geref. theologen verworpen werd, Spruyt ib. 57—60. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquino, Leipzig, Brockhaus 1889 S. 44 f. Liberatore, Die Erkenntnisstheorie des H. Thomas v. Aquin, deutsch von Eugen Franz, Mainz 1861 S. 130 f. Polanus, Synt. Theol. p. 325. Zanchius, Opera III 636 sq. Voetius bestrijdt de leer van Cartesius opzettelijk in zijne Disput. Sel. V 477—525. Zij namen zelfs de empiristische stelling over: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, en spraken van den mensch vóórdat hij waarneemt als van eene tabula rasa, in qua nihil scriptum est, Thomas S. Theol. I qu. 79 art. 2. Voetius, Disp. V 459. 525. En dit handhaafden ze, omdat de mensch in onderscheiding van de engelen lichamelijk is, zijn lichaam geen kerker is maar tot zijne natuur behoort en hij door dat lichaam aan den kosmos gebonden is, Thomas ib. I qu. 84 art. 3. qu. 85 art. 1. Voetius ib. V 483. Zij hebben dus eenerzijds het rationalisme zoo beslist mogelijk verworpen, niet alleen in den vorm van de aangeboren begrippen, waarin het door Plato, Cartesius, Leibniz werd geleerd, maar ook in dien van de aangeboren vormen, waarin het bij Kant, en in dien van de aangeboren idee des zijns, waarin het bij Rosmini en de ontologisten optrad. Maar aan den anderen kant mogen de bovengenoemde uitdrukkingen toch niet in den zin van Locke's empirisme worden verstaan. Als Thomas den menschelijken geest eene tabula rasa noemt, dan wil hij daarmede geenszins ontkennen, dat toch ipse intellectus hem aangeboren is. Leibniz voegde aan de spreuk nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, de beperking toe nisi ipse intellectus. Thomas drukt zich nog juister uit: species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere, qu. de mente art. 8 ad 1 cf. Liberatore, ib. 144. En Voetius verklaart de bovengenoemde spreuk alzoo, dat daarmede niet uitgesloten wordt, dat het intellect in de zinnelijk waargenomen wereld

ook het eeuwige en onveranderlijke, bijv. in de werken der natuur ook haar auteur, n.l. God opmerken en kennen kan. En dit is dan ook de eigenlijke gedachte van hunne Erkenntnisstheorie: de menschelijke geest is niet bij machte en in elk geval niet in de gelegenheid, om buiten de zinnelijke wereld om, uit eigen fonds, met eigen middelen, de kennis der dingen, ook niet de kennis der principia aeterna, *κοιναι ἔννοιαι* voort te brengen. Hij is van huis uit aan het lichaam en hierdoor aan den kosmos gebonden, en daarom kan ook de intellectus tot geene werkzaamheid komen dan door en op grond van den sensus. De intellectus is bij den aanvang zuivere potentia, tabula rasa, zonder eenigen inhoud, en wordt eerst van buiten door de zinlijke wereld tot werkzaamheid, tot actualiteit opgewekt. De stoot gaat dus van de zinlijke wereld uit; deze werkt in op den menschelijken geest, roept hem wakker, en dringt hem tot actie. Maar zoodra de intellectus werken gaat, werkt hij terstond en vanzelf ook op zijne eigene wijze en naar zijn eigen aard. En de natuur van den intellectus bestaat daarin, dat hij de vis, facultas, inclinatio, aptitudo bezit, om in en met de waarneming terstond, vanzelf, onwillekeurig, sine ullo labore, sine praevio studio, sine ratiocinatione die grondbegrippen en grondbeginselen te vormen, welke apriori, vóór elke redeneering en vóór alle bewijs vaststaan, en daarom veritates aeternae verdienen te heeten. Zoo voelt het denken zelf, zoodra het werken gaat, vanzelf zich aan de wetten van het denken gebonden; in het denken zelf liggen de wetten van het denken opgesloten en komen ze voor den dag. Zoo leert ons de ervaring, wat een deel en wat een geheel is, maar het intellect begrijpt terstond, dat een geheel grooter is dan zijn deel. Zoo leert ons de ervaring, wat goed en wat kwaad is, maar de intellectus practicus weet onmiddellijk, dat het eene gedaan en het andere moet nagelaten worden. Dit wil niet zeggen, dat ieder mensch nu ook van deze grondbegrippen en grondbeginselen zichzelf of anderen duidelijk rekenschap kan geven; maar ieder mensch, ook de eenvoudigste, past deze grondbegrippen en grondbeginselen toch, zonder eenige wetenschappelijke reflectie, onbewust en met de meeste zekerheid in het leven toe. Het verschil tusschen deze leer van het kenvermogen en die van het rationalisme en empirisme is in deze twee gelegen: ten eerste in eene eigenaardige opvatting van den intellectus, die eene eigene natuur meebrengt en dienovereenkomstig

ook op eene eigene wijze werken gaat, en ten tweede daarin, dat deze intellectus, alzoo werkende naar zijn eigene natuur, toch niet anders doet, dan dat logische uit de waargenomen dingen abstraheeren, dat er van nature ook in die dingen verborgen ligt. Het rationalisme dwingt als het ware de dingen, om zich te richten naar het intellect, past ze in vormen waarvan het niet weet of zij er aan passen, construeert de wereld naar een spel van begrippen. Het empirisme dwingt den geest, om zich te richten naar de zinnelijke wereld, kortwiekt hem in zijne ideale vlucht, en verklaart hem ten slotte zelf uit de stof. Maar de Erkenntnisstheorie, die allengs in de christelijke theologie is opgekomen en in grondtrekken het eerst door Augustinus is uitgedacht, handhaaft beide, de vrijheid en de gebondenheid van den menschelijken geest; de vrijheid om optestijgen tot de wereld van het ideale, de gebondenheid waardoor hij ook in deze zijne vlucht de wereld der realiteit niet onder de voeten verliest.

8. Het uitgangspunt van alle kennis bij den mensch is dus de zinnelijke waarneming. *Οὐδε νοει ὁ νους τα ἐκτος μη μετ' αἰσθησεως ὀντα*, Arist. de sensu c. 6, Zeller Philos. d. Gr. III 198. Omnis cognitio intellectualis incipit a sensu, Thomas S. Theol. I. qu. 84 art. 1 en 7. Intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate, id. C. Gent. III 41. En alle christelijke theologen waren van dezelfde gedachte. De fout der scholastiek, zoo bij Protestanten als Roomschen, lag alleen hierin, dat zij met de waarneming veel te vroeg klaar was en ze schier volledig, op ieder terrein van wetenschap, in de boeken van Euclides, Aristoteles, de kerkvaders, de confessie opgenomen en neergelegd dacht. In die meening liet men de waarneming na en begon in eens met de reeds verkregen begrippen, Spruyt, Proeve 36. Daarom kon het haast eene ontdekking heeten, toen Bacon tot de zinnelijke waarneming als tot de eenige bron der kennis terugkeerde. Toch was het geen ontdekking, maar wel eene noodzakelijke verfrissching voor de wetenschap, want deze moet altijd weer tot de bronnen terug. Niet uit boeken, maar uit de werkelijke wereld moet de waarheid geput. Aanschouwing is de bron van alle echte wetenschap. Die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel, Schopenhauer, Die Welt u. s. w. 6e Aufl. II 76 cf. 76—98. Bij deze zinnelijke waarneming nu heeft ieder

zintuig zijn eigen aard en zijne eigene taak; elk zoekt in de verschijnselen het verwante op, de tastzin doet ons de mechanische, smaak en reuk doen ons de chemische eigenschappen kennen, het gehoor ontsluit ons de wereld der tonen en het gezicht die der kleuren, Arist. bij Zeller, Philos. d. Gr. III 533 f. Thomas, S. Theol. I qu. 78 art. 3. Schopenhauer, Die Welt u. s. w. II 30—36. Land, Inleiding 63 v. Bilderdijk, Taal- en Dichtk. Verscheidenheden, 1821 II 39 v. Verhandelingen, ziel-, zede- en rechtsleer betreffende 1821 bl. 12 v. Brieven V 48. De zintuigen nemen dus ieder voor zichzelf niet het geheele voorwerp waar, maar slechts bepaalde eigenschappen aan dat voorwerp. Het waarnemingsbeeld, dat in ons bewustzijn ontstaat, is saamgesteld uit vele verschillende indrukken, die door de verschillende zintuigen ontvangen, langs de zenuwdraden in onze hersens overgeplant, daar op eene onverklaarbare wijze in gewaarwordingen omgezet, en tot een geheel verbonden worden. Er zijn geen eenvoudige gewaarwordingen, ze zijn alle reeds uit verschillende andere samengesteld; elk voorwerp dat we zien, elke toon dien we hooren is reeds een complex van waarnemingen. De menschelijke geest is daarom bij de eenvoudigste waarnemingen reeds actief; hij is geen tabula rasa, waarop de buitenwereld slechts schrijft wat ze wil, geen spiegel, waarin het voorwerp zich eenvoudig weerkaatst. Maar elk waarnemingsbeeld is in 't bewustzijn zelf gevormd uit de factoren, die door de verschillende zintuigen uit het voorwerp worden aangebracht. Daarom is de vraag van zoo groot belang, wat de verhouding is tusschen het waarnemingsbeeld, de voorstelling (φαντασια, φαντασμα, species sensibilis, perception, Vorstellung) in ons bewustzijn en de werkelijkheid, het voorwerp, buiten ons. De Grieksche philosophie ging over het algemeen uit van de gedachte, dat gelijk slechts door gelijk kon worden gekend; φασι γαρ γιγνωσκεσθαι το ὁμοιον τῳ ὁμοιῳ, Arist. de an. I 2. Sommigen leidden daaruit af, dat de ziel des menschen uit dezelfde elementen en atomen moest bestaan als de werkelijke wereld, en dat er bij de waarneming stoffelijke atomen uit de voorwerpen indrongen in de ziel. Aristoteles echter vatte dit zoo op, dat de ziel niet actueel maar potentieel al het gedachte is — ἡ ψυχη τα ὀντα πως ἐστι παντα, de an. III, 8 — en dat de voorwerpen door waarneming en denken eene ideale existentie in de ziel verkregen. De scholastiek nam dit over en

zei: cognitum est in cognoscente per modum cognitionis, non per modum cogniti, d. i. de dingen gaan niet zelve in de ziel over, maar alleen hun beeld, hun vorm, εἶδος, forma, species, similitudo, Thomas S. Theol. I qu. 75. I 2 qu. 5 art. 5. II 2 qu. 23 art. 6 ad 1. S. c. Gent. I 77 II 77, 98. Er is dus eenerzijds een wezenlijk verschil tusschen het ding en zijne voorstelling, want het eerste is buiten ons, heeft daar een reëel bestaan, maar de tweede bestaat in ons en heeft slechts eene ideale existentie. Maar er was andererzijds toch ook eene volkomene overeenstemming; de voorstelling is een beeld, eene getrouwe ideale reproductie van het voorwerp buiten ons. De nieuwere philosophie echter, lettende op de activiteit van 's menschen bewustzijn bij het vormen der waarnemingsbeelden, heeft tusschen ding en voorstelling eene hoe langer hoe breedere klove gegraven. De waarnemingsbeelden zijn geen species, formae, maar hoogstens nog teekens, symbolen, diagrammen van de buitenwereld, vrij in onzen geest gevormd naar aanleiding van de wijzigingen die van buiten door de zintuigen en zenuwen heen in onze hersencellen worden aangebracht. Indien dit zoo is, verdwijnt de objectieve wereld steeds verder uit ons gezicht, ze lost zich op in schijn; want eene controle van het waarnemingsbeeld aan de werkelijkheid is daarom onmogelijk, wijl we haar nimmer benaderen kunnen, en het waarnemingsbeeld altijd tusschen haar en ons zich inschuift, Land, Inleiding 71, en de vroeger aangeh. litt. De dwaling, die aan deze theorie ten grondslag ligt, schijnt deze te zijn, dat het eigenlijk voorwerp van onze waarneming niet het ding buiten ons, maar een of andere indruk of trilling van onze zenuwen in ons zou zijn. Nu is het zeker waar, dat er geen voorstelling in ons bewustzijn gevormd kan worden, zonder dat er trillingen in de zenuwen naar onze hersencellen worden overgeplant. Maar ook het beeld, dat op het netvlies van het oog geworpen wordt, noch de wijzigingen in de hersencellen ten gevolge van de zenuwtrillingen zijn de oorzaak, waaruit de gewaarwording en voorstelling in ons bewustzijn ontstaat. Alle psychometrische onderzoekingen, hoe belangrijk ook, hebben ons ter verklaring van dit wonderbaar verschijnsel geen stap nader gebracht. Wij staan hier voor een, naar het schijnt, onoplosbaar raadsel. De zenuwtrillingen kunnen tot in het centrum der hersens worden nagegaan, haar sterkte en snelheid kan worden berekend;

maar de voorstelling, die daarna in ons bewustzijn ontstaat, is toto genere daarvan verschillend. Zij is een psychische, geestelijke acte, uit physische verschijnselen, gelijk de zenuwtrillingen zijn, nooit te verklaren. Zoo kunnen dan de voorstellingen geen producten zijn, die door de zenuwtrillingen ons zelf onbewust in ons bewustzijn worden voortgebracht. En zij kunnen ook geen bewuste scheppingen zijn van onzen geest, naar aanleiding van de wijzigingen in onze hersencellen, om de eenvoudige reden, dat niemand van heel dit proces der zenuwtrillingen ook maar iets bij de waarneming weet, en eerst door opzettelijk physiologisch onderzoek daarvan kennis krijgt. Daar komt nog bij, dat de zenuwtrillingen en wijzigingen in de hersencellen soms wel, bij het zien zonder opmerken, bij het hooren zonder verstaan enz. geheel en zuiver mechanisch toegaan, maar dat ze toch bij het eigenlijk waarnemen altijd reeds van een psychische akte vergezeld zijn. Het gaat niet zoo, dat de zenuwtrillingen eerst in onze hersens worden overgebracht, en dat eerst daarna het bewustzijn ontwaakt en uit die wijzigingen in de hersencellen de voorstelling vormt; maar de waarneming zelve door de zintuigen is een akte van het bewustzijn. Het is de geest des menschen, die ziet door het oog en hoort door het oor. Voorwerp van de waarneming is dus niet eenig verschijnsel in mij, maar het ding buiten mij. Dezelfde geest, die het voorwerp ziet, is het ook, die de voorstelling vormt. Beide zijn psychische akten. Daarom is er ook geen reden tot twijfel, dat wij in de voorstellingen eene getrouwe, ideale reproductie hebben van de voorwerpen buiten ons. Daarbij is het tot op zekere hoogte onverschillig, of wij de voorstellingen εἴδη, species, formae, teekens, symbolen enz. van de dingen noemen; want ook deze woorden zijn beelden, en voor het meerendeel aan de gezichtswaarneming ontleend. Indien maar vaststaat, dat de voorstellingen in haar geheel en in haar deelen getrouwe vertolkingen zijn van de wereld der werkelijkheid buiten ons.

9. Maar bij deze voorstellingen blijft de menschelijke geest niet staan. Wetenschappelijke kennis komt niet voort uit de zintuigen maar uit het verstand. Niet de loutere waarneming, maar het ernstig nadenken over de waargenomen verschijnselen hebben Kopernikus tot den vader der astronomie en Newton tot den

ontdekker der zwaartekracht gemaakt. Het waarnemen van verschijnselen is noodig en goed, maar het is niet het eenige en het hoogste. Object van de wetenschap is niet het bijzondere maar het algemeene, het logische, de idee. De Grieksche philosophie heeft dit reeds ingezien. Socrates was de eerste, die de idee van het weten met bewustheid indacht en tot beginsel maakte van zijne philosophie; wetenschap is kennis, niet van den schijn, maar van het wezen der dingen, Xenophon, Memor. IV, 6.1. Plato onderscheidde tusschen δοξα, welke tot inhoud had het gewone, empirische weten, en ἐπιστημη, die het waarlijk zijnde der dingen tot inhoud had, Rep. V 476 D—478 D. Sympos. 202 A enz. En Aristoteles omschreef wetenschap in denzelfden zin als kennis του ὀντος, του καθολου, των πρωτων αἰτιων και ἀρχων (plaatsen bij Zeller, Philos. d. Gr. III 161 f). Vooral Augustinus heeft deze intellectueele kennis op den voorgrond gesteld. Hij verwerpt de kennis door de zintuigen niet, hij verdedigt hare waarheid tegen de Academici in een afzonderlijk geschrift, en erkent dat wij de invisibilia Dei verstaan per ea quae facta sunt, de Gen. ad. litt. 4,32. Maar hij onderschat toch hare waarde, evenals Plato; het zinlijke geeft slechts δοξα, c. Acad. 3,26, het is de waarheid zelve niet, het is er maar een beeld van, Solil. 2,32. De kennis der natuur is zonder waarde, nihil prodest, Conf. 5,7. 10,55. Enchir. 3,5. Er zijn eigenlijk maar twee dingen, die het belangrijk is te kennen, God en onszelven: deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino, Solil. 1,7. En deze kennis verkrijgt hij niet door naar buiten, maar door naar binnen te zien; noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, de vera relig. c. 39 n. 72; niet door de zinnelijke waarneming maar door het denken; aliud est sentire, aliud nosse, de ord. 2,5. cf. Solil. 2,33. De scholastiek, zich nauwer aansluitend aan Aristoteles, heeft de waarde der zinnelijke waarneming beter ingezien, maar toch ook de beteekenis van den intellectus voor de wetenschap ten volle erkend. Thomas drukte dit kort en duidelijk aldus uit, scientia non est singularium, S. Theol. I qu. 1 art. 2, intellectus est universalium, S. c. Gent. I c. 44. Wetenschap heeft tot object het algemeene en noodzakelijke, S. Theol. I qu. 14 art. 13 ad 3. I qu. 84 art. 1 ad 2. I qu. 86 art. 1 en 3, en kan daarom alleen door den intellectus worden verschaft. Want terwijl de zinnelijke

waarneming de dingen beschouwt quantum ad exteriora ejus accidentia, is het juist het eigenaardige van den intellectus, dat hij doordringt ad interiora rei, S. c. Gent. I 58. III 56. IV 11, penetrat ad essentiam rei, S. Theol. II. 2 qu. 8 art. 1. Zijn eigenlijk object is de quidditas rei materialis, S. Theol. I qu. 85 art. 5 ad 3. Het verstand n. l. maakt als intellectus agens, dat is als abstractievermogen, gelijk wij het noemen zouden, uit de zinnelijke voorstellingen het algemeene los; het laat het bijzondere eruit wegvallen, het schijnt er als een licht over henen, maakt ze intelligibel, laat het algemeene eruit kenbaar worden, en neemt dan als intellectus possibilis, d. i. als intellectueel kenvermogen, dat algemeene in zich op en maakt het tot eigendom van den geest, S. Theol. I qu. 79 art. 3 en 4. I qu. 84 art. 6. S. c. Gent. II 76.77. III 45.

Nu is er eigenlijk hierover nog geen verschil, dat niet de zinlijke waarneming maar het verstand het orgaan der wetenschap is. Ook het empirisme heeft dit niet ontkend. Bacon, Hume, St. Mill erkennen ten volle, dat de zinnelijke waarneming wel het eerste maar niet het eenige is en dat het verstand door inductie het algemeene uit het bijzondere tracht afteleiden. Het was Bacon juist te doen om eene betrouwbare methode, waarnaar uit bijzondere waarnemingen algemeen-geldige oordeelen konden gevormd worden. Maar bij de begrippen, die het verstand uit de voorstellingen vormt, komt met dubbelen ernst de vraag terug, die boven reeds bij de waarnemingsbeelden werd gedaan: wat is de verhouding tusschen deze begrippen des verstands en de wereld der werkelijkheid? En hier gaan Nominalisme en Realisme uiteen. Beide richtingen komen in het wezen der zaak reeds voor in de Grieksche philosophie. Plato en Aristoteles waren realisten, zij het ook met onderscheid; en de eigenlijke gedachte van het nominalisme vinden we reeds o. a. bij den cynischen wijsgeer Antisthenes, die de realiteit der algemeene begrippen ontkende en tegen Plato zei: *ἵππον μεν ὁρῶ, ἱππότητα δε οὐχ ὁρω*, Zeller, Philos. der Gr. II[4] 295, en bij de Stoische wijsgeeren, die de *ἐννοήματα*, de gedachten, slechts hielden voor *φαντασματα διανοιας*, ib. IV[3] 79. 125. In de Middeleeuwen werd deze opvatting van de algemeene begrippen vernieuwd en kreeg ze den naam van nominalisme. Roscellinus was van oordeel, dat de algemeene begrippen slechts flatus vocis waren, Gedan-

kendinge, waaraan geen realiteit beantwoordt; in de werkelijkheid zijn er geen algemeene maar slechts bijzondere, individueele dingen, is er geen menschheid maar zijn er alleen menschen enz. De strijd tusschen realisme en nominalisme duurde tot de 15e eeuw voort. Cf. A. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters. 3 Bde Mainz 1864—66 I 135 f. II 986 f. Hauréau, De la philosophie scolastique, 2 vol. Paris 1850. Schwane, Dogmengeschichte der mittl. Zeit. Freiburg 1882 S. 4 f. Voorts geschiedenis der dogmen van Bach, Thomasius, Münscher, Baur, Harnack enz., gesch. der philos. van Ueberweg, Erdmann, Windelband enz. A. Pierson, De realismo et nominalismo 1855. Id. Gesch. van het R.-Katholic. III 1871 bl. 53 v. 87 v. 183 v. Spruyt, Proeve 66 v. Maar ook daarna is de kwestie niet uit de philosophie geweken. Het geschil tusschen realisme en nominalisme is geen twistpunt van scholastieke spitsvondigheid, maar van diepingrijpende beteekenis. Het nominalisme is in nieuwen vorm als empirisme weer in de nieuwere philosophie te voorschijn getreden, Spruyt, Proeve passim. Hugo Spitzer, Nominalismus and Realismus in der neuesten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft. Leipzig 1876. Janet, Traité élémentaire de philos. Paris, Delagrave 1887 p. 162 s. Land, Inleiding 107 v. Pierson, Wijsgeerig Onderzoek. Deventer, ter Gunne 1882 bl. 200 v. Indien nu het nominalisme het recht aan zijne zijde heeft, is het met alle wetenschap gedaan. Want één van beide: indien wij de overeenstemmende kenmerken van eene groep van dingen in een begrip en woord kunnen samenvatten, dan geschiedt dit òf zonder grond en vertegenwoordigen die woorden en begrippen geen waarde in de werkelijkheid; òf de dingen gelijken in de werkelijkheid aan elkaar en hebben gemeenschappelijke kenmerken. In dit geval zijn de begrippen echter geen ledige Gedankendinge, maar de som van wezenlijke eigenschappen der dingen, en dus geen nomina maar res. Daarom had dan ook het realisme zonder twijfel gelijk, als het de realiteit der algemeene begrippen aannam, niet in platonischen of ontologischen zin ante rem, maar in aristotelischen zin in re, en daarom ook in mente hominis post rem. Het algemeene, dat wij in het begrip uitdrukken, bestaat niet juist zóó, als universale, buiten ons (cf. boven bl. 23); maar in ieder exemplaar der soort bijzonderlijk geïndividualiseerd en gespecialiseerd, heeft het toch

zijn grond in de dingen en wordt daaruit door de werkzaamheid van het verstand geabstraheerd en uitgedrukt in een begrip, Thomas, S. Theol. I qu. 85 art. 2 ad 2. S. c. Gent. I 65. Met de begrippen verwijderen we ons dus niet van de werkelijkheid, maar naderen haar hoe langer hoe meer. Het schijnt wel, dat we, begrippen en oordeelen en besluiten vormende, hoe langer hoe meer den vasten grond onder het gebouw onzer kennis verliezen en hoog gaan zweven in de lucht. Het lijkt vreemd en wonderlijk, dat we, de voorstellingen omzettende in begrippen en deze weer verwerkende naar de wetten van het denken, uitkomsten verkrijgen, die in overeenstemming zijn met de werkelijkheid. En toch wie deze overtuiging prijsgeeft, is verloren, Land, Inleiding bl. 250. Maar die overtuiging kan dan ook alleen rusten in het geloof, dat het eenzelfde Logos is, die èn de werkelijkheid buiten ons èn de wetten van het denken in ons schiep, en die beide in organisch verband zette met en correspondeeren liet op elkaar. Zoo alleen is er wetenschap mogelijk, d. i. kennis niet slechts van den wisselenden schijn maar van het algemeene, van het logische in de dingen. Zeker, het zijn zelf der dingen, hun existentie, blijft buiten ons; nooit gaan de dingen zelve realiter in ons in; het zijn is dus nimmer door ons te benaderen, het is een factum dat aanvaard moet worden en dat den grondslag van het denken uitmaakt. Maar in zoover de dingen ook logisch bestaan, uit gedachte zijn voortgekomen en in gedachte rusten Joh. 1 : 3, Col. 1 : 15, zijn ze ook begrijpbaar en denkbaar voor den menschelijken geest.

10. Plato helderde dit proces der wetenschap op door een schoon en treffend beeld. Gelijk de zon objectief het voorwerp en subjectief ons oog verlicht, zoo is God of de idee van het goede het licht, waardoor de waarheid, het wezen der dingen, zichtbaar wordt en tevens onze geest die waarheid aanschouwen en erkennen kan, cf. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I Theil, 2 Abth. Gotha, Perthes 1880, '84 I 226. Aristoteles, ib. II 70. Augustinus nam dit beeld over: God is de zon der geesten. In het onveranderlijk licht der waarheid ziet en oordeelt onze geest over alles, in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus judicat, de Gen. ad litt. L. 8 cap. 25. Zooals wij met het lichamelijk oog

niets kunnen zien, als de zon haar licht er niet over verspreidt, zoo kunnen wij ook geen waarheid zien dan in het licht Gods, die de zon onzer kennis is, Solil. I c. 8,13, de Trin. 12 c. 15. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. Thomas spreekt meermalen op dezelfde wijze, en bezigt dezelfde gelijkenis, S. Theol. I qu. 12 art. 11 ad 3, qu. 79 art. 4, qu. 88 art. 3 ad 1. II 1 qu. 109 art. 1 ad 2. S. c. Gent. 3 c. 47. Alleen wees Thomas erop, dat dit niet pantheïstisch mocht worden verstaan, gelijk Averroes onder neoplatonischen invloed leerde en daarin later door Malebranche en de ontologistische school gevolgd werd. Gelijk we, zegt Thomas, in het natuurlijke zien, niet door zelf in de zon te zijn, maar door het licht der zon dat ons bestraalt, zoo zien wij ook de dingen niet in het goddelijk wezen, maar door het licht dat van God in onzen eigen intellectus schijnt. De rede in ons is dat goddelijk licht, zij is niet de goddelijke logos zelf, maar heeft daaraan deel. Gode komt toe het esse, vivere, intelligere per essentiam, ons per participationem S. Theol. I qu. 79 art. 4. Dit beeld van de zon bracht er toe, om in gezonden zin te spreken van het natuurlijk licht der rede, cf. Polanus Synt. Theol. p. 325. Zanchius, Opera III 636 sq., waaronder dan niets anders verstaan werd dan die permanente eigenschap of kracht van den menschelijken geest, waardoor hij in staat gesteld wordt, terstond bij de eerste waarnemingen die grondbegrippen en grondbeginselen te vormen, welke hem verder bij alle waarneming en denken leiden. Het licht der rede is alzoo in de eerste plaats gelijk aan den intellectus agens, aan het abstractievermogen, dat over de voorwerpen schijnt en het intelligibile daaruit te voorschijn doet treden en voorts aan dat fonds van *zοιναι ἐννοιαι*, dat onze geest juist door het vermogen der abstractie zich eigen maakt. Maar in beiderlei zin is dat licht aan God, of meer bepaald aan den Logos te danken, Ps. 36 vs. 10, Joh. 1 : 9. Hij is het, die dit licht in ons doet opgaan en voortdurend onderhoudt. En zoo is het dan niet aan den mensch, die maar instrument is, maar aan God te danken, als door de stralen van dat licht de waarheid zich voor onzen geest onthult, Liberatore, Die Erkenntnisslehre des h. Thomas v. A. 185 f. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 2e Aufl. Innsbrück 1878 I 89 f.

Deze schoone beeldspraak maakt ons duidelijk, welke de principia zijn, waaruit alle wetenschap voortkomt. Niet alleen in de theologie, gelijk de vorige § ons deed zien, maar in elke wetenschap zijn er drie principia te onderscheiden. Ook hier is God het principium essendi; in zijn zelfbewustzijn liggen de ideeën aller dingen; alle dingen berusten op gedachten en zijn geschapen door het woord. Maar het is zijn welbehagen, om van deze cognitio archetypa in zijn goddelijk bewustzijn eene ectypische kennis over te brengen in den mensch, die naar zijn beeld is gemaakt. Maar dat doet Hij, niet door ons de ideeën in zijne essentia te laten aanschouwen (Malebranche), noch ook door ze ons alle reeds bij de geboorte mede te geven (Plato, leer der ideae innatae), maar door ze in de werken zijner handen uitte-spreiden voor des menschen geest. De wereld is eene belichaming van gedachten Gods; zij is een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, groote en kleine, gelijk als letteren zijn, die ons de onzienlijke dingen Gods te aanschouwen geven; zij is geen schrijfboek, waarin wij naar de voorstelling der idealisten de woorden zouden hebben in te vullen, maar een leesboek, waaruit God ons kennen doet wat Hij er voor ons in neergeschreven heeft. De geschapene wereld is dus het principium cognoscendi externum van alle wetenschap. Maar dat is niet genoeg. Om te zien is een oog noodig. Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken? Er moet correspondentie, verwantschap zijn tusschen object en subject. Dezelfde Logos, die schijnt in de wereld, moet zijn licht ook laten stralen in ons bewustzijn. Dat is de intellectus, de ratio, die, zelf uit den Logos afkomstig, den Logos in de dingen ontdekt en erkent. Zij is het principium cognoscendi internum. Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus, Thomas, bij Liberatore, Die Erkenntnisstheorie des h. Thomas v. Aq. S. 148. Zoo is het dan God alleen, die uit zijn goddelijk bewustzijn de kennis der waarheid door de schepselen heen inbrengt in onzen geest; de Vader, die door den Zoon in den Geest zich aan ons openbaart. Multi dicunt: quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!

§ 8. Principia in de religie.

A. Wezen der religie.

1. Evenals de wetenschap heeft ook de religie hare principia. Om deze te leeren kennen, is het allereerst noodig, het wezen der religie te bepalen, vooral ook in onderscheiding van wetenschap en kunst. De naam religie geeft weinig licht. Cicero, de nat. deor. 2, 28, leidt het woord af van relegere, herlezen, nog eens overdoen, nauwkeurig waarnemen, en duidt daarmede de religie aan als een voortdurend en ijverig in acht nemen van al wat op de vereering der goden betrekking heeft, cf. de invent. 2, 22 en 53. Lactantius, Instit. divin. 4, 28, verklaart het uit religare en verstaat dus onder religie den band, die den mensch aan God verbindt. Eene derde afleiding, van relinquere, komt bij Gellius, Noct. Att. 4, 9, voor en wijst aan, dat al wat tot de religie behoort, wegens zijne heiligheid van het ongewijde is afgezonderd. Augustinus, de civ. Dei 10, 4, brengt het eenmaal in verband met re-eligere: in de religie kiezen we God, dien we door de zonde hadden verloren, weder terug als de bron onzer zaligheid. J. C. Leidenroth, Neue Jahrb. für Philologie und Pädagogik von Seebode, Jahn und Klotz 1834 S. 455, neemt op grond daarvan dat de drie verba diligere, negligere en intelligere een ander perfectum hebben dan lego en zijne composita, een verloren stam ligere aan, sanscr. lok, gr. λευσσειν, duitsch lugen, eng. look, cf. lucere, met de beteekenis van zien; diligere zou dan beteekenen met liefde aanzien, negligere niet zien, intelligere inzien; en daarvan zou dan ook religere, terugzien en religio, het met vreeze omzien, cf. respectus, gekomen zijn. De afleiding van religare, relinquere, re-eligere stuit op grammatisch bezwaar en verklaart ook niet de eigenaardige beteekenissen, die religio in 't latijn bezit. Tusschen de afleiding van Cicero en van Leidenroth is het pleit nog niet beslist; maar zakelijk komen beide hierin overeen, dat religio den godsdienst aanduidt als eene gezindheid van schuwe vrees tegenover de Godheid en als eene daaruit voortvloeiende angstig-nauwgezette waarneming van wat de cultus der goden eischt. Cf. den versregel bij Figulus (Gellius, Noct. Att. 4, 9): religentem esse oportet, religiosum nefas, H.

Voigt, Fundamentaldogmatik. Gotha, Perthes 1874 S. 9 f. F. A. B. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. Freiburg, Mohr, 1889 S. 83. Hoekstra, Wijsg. Godsdienstleer I 52 v. Het woord is dus volstrekt niet geschikt, om den vollen inhoud van den christelijken godsdienst weer te geven. Maar het gebruik en de afleiding van Lactantius, die algemeen ingang vond, hebben het woord gekerstend. De Vulgata nam het op Hand. 26 : 5, Jak. 1 : 27. Het woord is in alle europeesche talen overgegaan, en heeft ook in onze taal naast godsdienst, vroomheid (van het goth. fruma, lat. primus, op den voorgrond tredend, deugdzaam, dapper, bijv. Stat. Vert. Gen. 42 : 11, enz.), godsvrucht, godzaligheid burgerrecht verkregen en behouden.

2. De H. Schrift geeft geene definitie en bezit ook geen algemeen begrip ter aanduiding van het verschijnsel der religie. Zij heeft afzonderlijke woorden voor hare objectieve en hare subjectieve zijde. De religio objectiva is identisch met de openbaring Gods, en bestaat in het verbond, בְּרִית, hetwelk God aan Israël gaf, en dat dus in vollen zin eene goddelijke stichting, διαθήκη, heeten mag, Exod. 20 : 1 v., 34 : 10 v., 27 v.; Jes. 54 : 10, enz. De ordeningen in dat verbond, welke Israël onderhouden moet, vormen saam den inhoud der תּוֹרָה, onderwijzing, leer, wet, wetboek des Heeren, en worden met zeer verschillende namen aangeduid. Ze heeten דְּבָרִים woorden Num. 12 : 6; Ps. 33 : 4, enz., מִצְוֹת geboden, Gen. 26 : 5; Ex. 15 : 26, enz., פְּקֻדִים bevelen, Ps. 119 : 4, 5, 15, enz.; חֻקִּים inzettingen, besluiten, Ex. 15 : 26; Lev. 25 : 18; Ps. 89 : 32; Job 28 : 26, enz.; מִשְׁפָּטִים rechtszaak, rechtsuitspraak, Num. 36 : 13; Ps. 19 : 10, enz.; אֹרְחוֹת, דְּרָכִים wegen, paden, Deut. 5 : 33; Job 21 : 14; Ps. 25 : 4; enz.; מִשְׁמָרוֹת wetten die te bewaren zijn, Gen. 26 : 5; Lev. 18 : 30, enz. De vele uitdrukkingen wijzen aan, hoe in Israëls religie het objectieve, de inzetting Gods op den voorgrond staat. Aan die religio objectiva beantwoordt nu subjectief de יִרְאַת יהוה, de vreeze des Heeren. Deze drukt de innerlijke gezindheid van den vromen Israëliet uit tegenover de heilige wetten, die hem van Godswege ter onderhouding zijn voorgeschreven. Maar deze vreeze is toch wezenlijk onderscheiden van de angstige schuwheid, die oorspronkelijk in het lat. woord religio ligt opgesloten. Dat blijkt daaruit, dat deze vreeze des Heeren overgaat

in en verbonden is met allerlei andere godsdienstige stemmingen, zooals gelooven הֶאֱמִין Gen. 15:6; Jes. 7:9; Hab. 2:4; vertrouwen בָּטַח Ps. 26:1, 37:3, 5; toevlucht nemen חָסָה Ps. 5:12, 37:40; steunen סָמַךְ, zich vastklemmen דָּבַק 2 Kon. 18:6; hopen קִוָּה, verwachten חִכָּה, ja zelfs liefhebben van God חָשַׁק Ex. 20:6; Deut. 6:5; Ps. 91:14. De rechten des Heeren blijven niet als een voorwerp van schrik en vreeze staan buiten en boven den Israëliet, maar worden een object van zijne liefde. Hij overpeinst ze met zijn verstand en betracht ze met zijn wil. Zij zijn zijne vermaking den ganschen dag. In het Nieuwe Testament treffen we in het wezen der zaak dezelfde opvatting aan. Maar nu geeft God zijne openbaring niet in eene reeks van wetten, maar in den persoon van Christus. Deze is de weg en de waarheid, Joh. 14:6. De *ὁδος του κυριου* Hand. 18:25, 19:9, 23, 22:4; de *διδαχη* of *διδασκαλια* Mt. 7:28, 22:33; Joh. 7:16, 17; Hd. 2:42; Rom. 6:17; 1 Tim. 1:10, 4:6, 16, 6:1, 3; 2 Tim. 4:2, 3; Tit. 1:9, 2:1, 7, 10; het *εὐαγγελιον* Mk. 1:1, 14, 15, enz.; de *λογος του θεου* Mt. 13:19; Mk. 2:2, 4:14 v.; 2 Cor. 9:19, enz. concentreeren zich alle om Christus en zijn niets dan explicatie van zijn persoon en werk. Dienovereenkomstig verandert dan ook de subjectieve gezindheid. De gewone Grieksche woorden waren niet geschikt, om deze in haar eigenlijk karakter weer te geven. *Δεισιδαιμονια* wordt door Festus van den Joodschen Hd. 25:19, en het adjectief door Paulus van den Heidenschen godsdienst Hd. 17:22 gebezigd. *Θεοσεβεια* komt maar eenmaal voor 1 Tim. 2:10. *Εὐσεβεια* geeft te kennen heiligen eerbied voor God; het is in beteekenis verwant aan het lat. pietas, en drukt dus eene stemming uit, gelijk die ook in kinderen tegenover hunne ouders enz. aanwezig is; meermalen komt dit woord in het N. T. voor, vooral in de Pastoraalbrieven; wat de *εὐσεβεια* eigenlijk is en behoort te wezen, is eerst in het Evangelie geopenbaard 1 Tim. 3:16. Ook de vreeze is in het N. T. niet geheel uit de religio subjectiva geweken Luk. 18:2; Hd. 9:31; 2 Cor. 5:11, 7:1; Rom. 3:18; Ef. 5:21; Phil. 2:12; 1 Petr. 1:17, 3:2, 3:15, maar ze komt toch veel zeldzamer voor als beschrijving van de religieuse gezindheid; zij heeft in de meeste plaatsen betrekking op bijzondere gebeurtenissen, bijv. Gods gericht, en is door de liefde vervangen Rom. 8:15, 1 Joh. 4:18. Het

gewone woord voor de religio subjectiva in het N. T. is πιστις. Aan de blijde boodschap der vergeving en der zaligheid in Christus beantwoordt van 's menschen zijde het geloof, hetwelk een kinderlijk vertrouwen op Gods genade is en daarom ook terstond de liefde in ons hart werkt. Πιστις en ἀγαπη zijn de grondstemmingen van de christelijke vroomheid. De woorden λατρεια Rom. 9 : 4, 12 : 1; Hebr. 9 : 1, 6 en θρησκεια Hd. 26 : 5; Col. 2 : 18; Jak. 1 : 27 duiden den cultus aan, die Gode uit het beginsel des geloofs wordt toegebracht. J. Köstlin, Die Religion in N. T. Stud. u. Kr. 1888 S. 7—102. Nitzsch t. a. p. 85.

3. De H. Schrift geeft dus geen beschrijving van het wezen der religie, gelijk het naar de moderne voorstelling aan alle godsdiensten ten grondslag ligt. Maar zij teekent en beschrijft als religie alleen die verhouding tusschen God en den mensch, welke door God zelf is geregeld en bepaald. Evenzoo ging de vroegere theologie bij het bepalen van het wezen der religie altijd van de religio vera uit. En deze methode beveelt zich nog door hare juistheid aan. Zij kan alleen bestreden worden door hen, die meenen, dat de kategorieën van waar en valsch op de godsdiensten niet passen, wijl er geen kennis van het bovennatuurlijke mogelijk is, en dat dus de voorstellingen hoegenaamd niets te maken hebben met de religieuse gezindheid. Dit indifferentisme is echter, gelijk later blijken zal, onhoudbaar; ook het kennen is een wezenlijk element der religie. Aangenomen voor het oogenblik, dat er eene kennis is van het bovennatuurlijke en dat er eene religio vera bestaat; dan is er geen enkel bezwaar denkbaar, om aan haar de definitie te ontleenen voor het wezen der religie en deze te bezigen als maatstaf bij de beoordeeling van de andere godsdiensten. Geen enkele godsdienst kan er op tegen hebben, om getoetst te worden aan het zuivere begrip der religie. Het valsche wordt alleen door het echte gekend, en de leugen wordt ontdekt door de waarheid. Er is op geen enkel gebied eene juiste beoordeeling en waardeering der dingen mogelijk zonder een vasten, positieven maatstaf. Zoo is het in het recht, de moraal, de aesthetica en zoo is het ook in de religie. De studie der godsdiensten onderstelt dat we althans eenigszins weten, wat godsdienst is. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 184.

Naar het voorbeeld der H. Schrift hebben we bij het onder-

zoek naar het wezen der religie onderscheid te maken tusschen hare objectieve en hare subjectieve zijde. Deze onderscheiding ligt voor de hand en is in elken godsdienst aanwezig. De religio objectiva gaat vooraf. Alle menschen vinden haar bij hunne geboorte; zij groeien er in evenals in huisgezin, maatschappij, kerk, staat enz. Dit zijn altemaal objectieve instellingen en machten, die niet willekeurig uit en door den mensch ontstaan, maar die hem opnemen bij zijne geboorte, hem vormen en opvoeden en zelfs tegen zijn wil hem blijven beheerschen zijn gansche leven lang. Het is met de historie en met de psychologie in strijd, om bij de bepaling van het wezen der religie uit te gaan van de religio subjectiva en dan in de verschillende godsdiensten niets dan wisselende vormen en indifferente uitingen van haar leven te zien. Op die wijze wordt de dagelijksche ervaring miskend, de macht der religio objectiva geloochend, en alle verhouding van object en subject op revolutionaire wijze omgekeerd. Zeer zeker heeft ook de religio objectiva haar oorsprong, welke opgezocht en verklaard worden moet. Maar alle godsdiensten, wier oorsprong eenigermate bekend is, toonen ons, dat zij in aansluiting aan het bestaande zijn opgekomen, en met heel het historisch milieu ten nauwste in verband staan. Er is geen enkele godsdienst, die zuivere uiting is van de religieuse gezindheid en daaruit alleen zich verklaren laat. De religio subjectiva wijzigt en vervormt de bestaande religieuse voorstellingen en gebruiken en bezielt ze dikwerf met een nieuw leven. Maar zij schept niet, zij ontstaat zelve altijd en overal onder den invloed en de werking der bestaande godsdiensten. Stichters van godsdiensten zijn er daarom niet in eigenlijken zin. De religio objectiva is de haard van de religio subjectiva, Hoekstra, Wijsg. Godsd. I. 123. Daar komt bij, dat alle godsdiensten willen beschouwd zijn, niet als uiting en vorm van eene religieuse gezindheid maar als vrucht van openbaring. Zij leiden hun oorsprong niet uit den mensch af maar uit God. Men moge dit beroep op openbaring laten gelden of niet; het feit spreekt te sterk en is te algemeen, dan dat het niet zou moeten worden verklaard. Het wijst aan, dat het begrip der religie aan dat der openbaring onafscheidelijk verbonden is. Er is geen religie zonder openbaring. Openbaring is de grondslag en de oorsprong van alle religie. Het staat daarom den man van wetenschap niet vrij, om reeds apriori dit begrip der openbaring te elimineeren

en in de godsdiensten niets dan vormen van een zelfde wezen, uitingen van eene zelfde religieuse gezindheid te zien. Ook de H. Schrift leidt de religio objectiva uit openbaring af. God voortijds veelmaal en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken hebbende door de profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon, Hebr. 1 : 1. Trouwens ligt het ook in den aard der zaak, dat openbaring en religie ten nauwste verbonden zijn. God alleen kan de wijze bepalen, waarop Hij door menschen gediend wil worden. Hominum non est, instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire, Conf. Helv. II art. 19. Naar de leer der H. Schrift heeft God dat gedaan deels door de natuur, deels door zijn Woord. De religio objectiva valt dus saam met de thora, genomen in den ruimsten zin, d. i. met heel die onderwijzing des Heeren, welke uit wet en evangelie, woord en feit, historie en profetie tot ons komt. Zij is de hoofdinhoud der H. Schrift en de stof der dogmatiek. De religio objectiva is niets anders dan de wijze, waarop God zelf heeft bepaald, dat Hij gediend en vereerd wil worden. Formeel komen alle godsdiensten overeen. Maar de overeenkomst strekt zich nog verder uit. Alle godsdiensten zijn samengesteld uit eenige bestanddeelen, die constant terugkeeren. Ten eerste is er in elken godsdienst eene traditie aangaande haar goddelijken oorsprong; elke godsdienst beroept zich op openbaring; dat is het historische, het positieve element, het element van traditie. Vervolgens is er in elke religie eene zekere leer, waarin God aan den mensch die kennis openbaart, welke tot zijn dienst onmisbaar is; deze wordt met het woord dogma aangeduid. Verder bevat iedere religie ook zekere wetten, welke den mensch voorschrijven, wat hij te doen en te laten heeft om met God in gemeenschap te kunnen leven; dat is de zedeleer, die iedere religie medebrengt. En eindelijk zijn er in elke religie ook een grooter of kleiner aantal van ceremoniën, d. i. van plechtige vormen en gebruiken, die de gemeenschap van den mensch met God ook in het uitwendige uitdrukken, begeleiden en versterken; dat is het cultisch of liturgisch bestanddeel in den godsdienst. In de verschillende godsdiensten is de onderlinge verhouding dezer bestanddeelen zeer verschillend; in sommige is er veel dogma en weinig cultus en omgekeerd; in andere is er eene rijke traditie en een gering aantal van zedelijke voorschriften, enz.

Maar in alle religies zijn alle vier elementen aanwezig. Ook de religio vera, in de H. Schrift neergelegd, heeft haar historie en dogma, haar moraal en haar cultus, F. A. B. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 1889 S. 101—108. H. Siebeck, Lehrb. der Religionsphilosophie, Freiburg, Mohr 1893 S. 263 f.

4. Aan die religio objectiva beantwoordt in den mensch de religio subjectiva. Zeer gewoon was vroeger de omschrijving van den godsdienst als recta verum Deum cognoscendi et colendi ratio. Zij komt reeds bij Lactantius, Instit. div. 4,4 voor, en is behouden tot in deze eeuw toe. Toch is zij niet boven kritiek verheven. Zij zegt niets aangaande de subjectieve gezindheid, welke tot het dienen van God noodig is; zij wijst het verband niet aan, dat tusschen het kennen en dienen van God bestaat en stelt deze eenvoudig naast elkaar; en zij maakt van de andere elementen, die in de religie liggen, geen melding. De scholastiek drong dieper in de zaak door en deed onderzoek naar de subjectieve gezindheid, waaruit de religie bij den mensch opkomt. Thomas brengt ze tot de deugden. Deze worden door hem in drie soorten verdeeld: virtutes intellectuales (sapientia, scientia, intellectus, etc.), virtutes morales (de vier cardinale deugden prudentia, justitia, fortitudo en temperantia), deze twee groepen werden aan Aristoteles ontleend. En daaraan werden als derde klasse toegevoegd de drie supranatureele of theologische deugden geloof, hoop en liefde, Thomas, S. Theol. II 1 qu. 57, 58, 62. De religio wordt nu door Thomas gebracht niet onder de virtutes theologicae maar onder de virtutes morales. Want de theol. deugden hebben dit eigenaardige, dat zij God tot rechtstreeksch object hebben; zij ordinant nos ad Deum immediate et directe ut ad objectum, ib. II I qu. 62 art. 2; maar in de religie is God niet objectum maar finis, het eigenlijk object in de religie is de cultus, die Gode wordt toegebracht. Zij is dus geen virtus theologica, die God tot object heeft, maar eene virtus moralis, die verkeert circa ea, quae sunt ad finem; zij ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem. Onder de virtutes morales is ze echter wel de voornaamste, omdat zij het nauwst in betrekking staat tot Hem, die het doel aller deugden is, n.l. God, ib. II 2 qu. 81 art. 5, 6. Nader wordt de religio door Thomas tot die virtus moralis gerekend, welke justitia heet.

Hij vat de religio n. l. op als die virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent. Al wordt Jak. 1 vs. 27 ook het bezoeken van weezen en weduwen enz. tot den godsdienst gerekend, toch is de religie in eigenlijken en engeren zin alleen eene verhouding tot God en nooit tot menschen. En ofschoon alles gedaan moet worden ter eere Gods, is de eere, die Gode in de religie wordt toegebracht, toch in specialen zin bedoeld en omvat strikt genomen alleen dat, wat betrekking heeft ad reverentiam Dei. Zij is dus één met de latreia, S. Theol. II 2 qu. 81 art. 1—4. Deze definitie van Thomas, die door zeer velen is overgenomen, cf. C. R. Billuart, Summa S. Thomae — — sive Cursus Theologiae, Tom IV 1746 p. 5 sq. Petrus Dens, Theologia ad usum seminariorum IV p. 9 sq. P. Collet, Instit. Theol. moralis III p. 401 sq. enz., is echter in de eerste plaats te eng, wijl ze alleen den cultus omschrijft en dus met latreia samenvalt. De religio subjectiva is niet alleen een dienst, eene vereering, maar allereerst eene gezindheid, welke in dien dienst zich uitspreekt. Voorts is de onderscheiding van virtutes morales en virtutes theologicae te supranaturalistisch en dualistisch. Er ligt natuurlijk eenige waarheid in, n. l. deze, dat ook in den gevallen mensch nog overblijfselen van het beeld Gods en zedelijke deugden zijn, zelfs de religie is niet geheel uitgeroeid. Maar de virtutes morales en ook de religieuse gezindheid moeten vernieuwd en herboren worden, om waarlijk goed te zijn. Thomas erkent dan ook, dat de theol. deugden, geloof, hoop, liefde causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum, S. Th. II, 2 qu. 81 art. 5 ad 1, maar zij worden toch zelve van de religie uitgesloten; en terwijl de virtutes intellectuales en morales zijn secundum naturam hominis, zijn de virtutes theologicae super naturam I, 2 qu. 62 art. 2. De Hervorming heeft deze opvatting van de religie vooral in tweeërlei opzicht gewijzigd. Ten eerste maken de theologen der reformatie beter en duidelijker onderscheid tusschen de pietas als beginsel en den cultus als actio der religie. En ten tweede worden geloof, hoop en liefde niet als afzonderlijke theol. deugden naast de religie geplaatst, maar juist als de voornaamste akten van den cultus internus in de religie zelve opgenomen. De religio, zegt Zwingli, Opera ed. Schuler et Schulthess, III 155 omvat pietatem totam Christianorum, fidem, vitam, leges, ritus, sacramenta; zij bestaat

in ea adhaesio, qua (homo) Deo utpote summo bono inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, ib. 175, zij is animae deique connubium, ib. 180. Bij Calvijn treffen we drie begrippen aan: 1° de notitia, de kennis Gods, het besef zijner deugden; 2° deze notitia is idoneus pietatis magister; zij kweekt pietas, welke bestaat in conjuncta cum amore Dei reverentia, quam beneficiorum ejus notitia conciliat; en 3° is het deze pietas weer, ex qua religio, in den zin van cultus, nascitur, Inst. I. 2, 1. Evenzoo onderscheidt Zanchius, Op. IV 263 sq. tusschen cultus, die de actio externa vel interna, qua Deum veneramur aanduidt en de religio of pietas, welke de virtus is, waaruit de cultus geboren wordt. Polanus zegt, Synt. Theol. 580 A, religio verschilt van cultus Dei, ut causa ab effectu. Religio of pietas is causa interna cultus Dei. De cultus, vrucht der pietas, wordt dan evenals bij de scholastici onderscheiden in internus en externus; de eerste heeft tot voornaamste daden fides, fiducia, spes, adoratio, dilectio, invocatio, gratiarum actio, sacrificium, obedientia; en de cultus externus is weer of moralis (belijdenis, gebed enz.) of ceremonialis (sacramenta, sacrificia, sacra). Zanchius IV 410 sq. Ursinus, Catech. qu. 94—103 en de explicatie daarvan, ook Tract. Theol. 1584 I p. 283 sq. Polanus, Synt. Theol. p. 32 F. Hoornbeek, Theol. pract. Lib. 9 cap. 6—8. Id. Summa Controv. p. 7 sq. Alsted, Theol. Catech. p. 5 sq. Moor, Comm. in Marckii Comp. I. 44 sq. Voor de Luth. vergelijke men Calovius, Isag. ad S. Theol. 1652 p. 301 sq. Schmid, Dogm. der ev. luth. Kirche 6e Aufl. S. 5 f. Hase, Hutterus Rediv. Loc. 1 § 2. Herzog² 12 : 645.

5. De religio subjectiva is allereerst eene ἕξις, habitus, een zekere aanleg in den mensch, welke door inwerking van de religio objectiva in actus (cultus in- en externus) overgaat. Zulk een habitus is er in iederen mensch; semen religionis omnibus inditum est, Calv. Inst. I. 4, 1. Maar deze habitus is in den gevallen mensch bedorven en brengt, door eene onware en onzuivere religio objectiva bevrucht, ook een cultus voort, die idololatreia, ἐθελοθρησκεια is. Daarom is voor eene zuivere religie noodig, dat ten eerste de van buiten tot ons komende religio objectiva ons God weer kennen doe gelijk Hij werkelijk is, en dat ten tweede de bedorven habitus religionis in den mensch wordt herboren en vernieuwd. In dezen zin is de religio subjectiva dus eene virtus

infusa a Spiritu Sancto, Hoornbeek, Theol. pract. II p. 207, 213. Toch is hiermede nog niet genoeg gezegd. De mensch heeft vele deugden, zoowel in zijn verstand als in zijn wil. De eigenaardigheid dier virtus, welke in de religie werkt, moet dus nader worden aangewezen. Vroeger omschreef men deze virtus als pietas, reverentia, timor, fides enz., en zoo ook tegenwoordig als eerbied, ontzag, vreeze, afhankelijkheidsgevoel. Toch zijn alle deze omschrijvingen niet bepaald genoeg; al deze aandoeningen hebben we in meerder of minder mate ook ten opzichte van schepselen. Er moet een wezenlijk onderscheid zijn tusschen den cultus religiosus en den cultus civilis, tusschen λατρεια en δουλεια, tusschen de aandoeningen van vrees, eerbied, ontzag enz. gelijk wij die koesteren tegenover God en tegenover schepselen. Dat onderscheid kan alleen daarin gelegen zijn, dat in de religie in aanmerking komt de *absoluta* dignitas et potestas Dei en de *absoluta* subjectio onzerzijds, Hoornbeek, Theol. pract. II 205 sq. Van schepselen zijn we slechts ten deele afhankelijk; wij staan als schepselen met hen op gelijke lijn; maar God is een wezen, van hetwelk wij volstrekt afhankelijk zijn en dat in elk opzicht de beslissing heeft over ons wel en ons wee. Bij de Heidenen wordt deze absoluutheid Gods wel als het ware onder vele goden verdeeld, maar toch is iedere god op zijn terrein met zoodanige macht bekleed, dat de mensch voor zijn geluk of ongeluk volstrekt van hem afhankelijk is. Het is vooral Schleiermacher geweest, die in zijn Christ. Gl. § 4 de religie omschreven heeft als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Tegen deze definitie zijn vele bedenkingen ingebracht, die o. a. kort worden weergegeven door Hoekstra, Wijsg. Godsdienstleer I 70 v. Inderdaad heeft deze omschrijving bij Schleiermacher een zin, welke niet kan toegelaten worden. De afhankelijkheid wordt bij hem zoo pantheïstisch opgevat, dat ze objectief alleen betrekking heeft op het wereldgeheel en subjectief beperkt wordt tot het gevoel. Toch ligt er in Schleiermachers definitie een gewichtig bestanddeel van waarheid. Wat den mensch tot een religieus wezen maakt en tot religie drijft, is het besef, dat hij tot God in eene relatie staat, die specifiek verschilt van alle andere verhoudingen, waarin hij geplaatst is. Deze relatie is zoo diep en teeder, zoo rijk en veelzijdig, dat zij moeilijk door één begrip kan worden uitgedrukt. Maar zeker komt dat van afhankelijkheid wel het

eerst en het meest hiervoor in aanmerking. Want in de religie voelt de mensch zich in betrekking tot een persoonlijk wezen, dat zijn lot op ieder gebied van het leven en voor tijd en eeuwigheid in de hand heeft. Daarom wordt God in de religie nog niet uitsluitend als macht opgevat; want ook als Genadige, Barmhartige, Rechtvaardige, Heilige enz. staat God tegen den mensch toch altijd als Souverein, als Absolute, als God over. En de mensch staat tegenover Hem altijd als schepsel; hij is dat tegenover niemand en niets anders, hij is dat alleen tegenover God. En daarom is deze creatuurlijke afhankelijkheid niet het wezen maar toch de grondslag van de religie. De mensch is echter niet alleen schepsel, maar ook een redelijk en zedelijk schepsel; zijne verhouding tot God is daarom eene gansch andere dan van engelen en dieren. De volstrekte afhankelijkheid, waarin de mensch tot God staat, sluit daarom de vrijheid niet uit. Hij is afhankelijk, maar op eene andere wijze dan de andere schepselen; hij is zoo en in dien zin afhankelijk, dat hij tegelijk een redelijk en zedelijk wezen blijft, dat hij Gode verwant, zijn geslacht en zijn beeld is. Volstrekt afhankelijk is hij zoodat de loochening dezer afhankelijkheid hem nimmer vrij maakt, en toch hare erkenning hem nooit tot slaaf vernedert. Integendeel, in de bewuste, vrijwillige aanvaarding van deze zijne afhankelijkheid komt de mensch tot de hoogste vrijheid. Hij wordt in dezelfde mate mensch, als hij kind Gods is. De H. Schrift stelt geen onderzoek in naar het wezen der religio subjectiva, gelijk die nog in alle menschen en onder alle godsdiensten wordt gevonden. Het zou ook een onbegonnen werk zijn. Want de religieuse gezindheid is in de velerlei godsdiensten zoo verschillend, dat er hoogstens een zeer algemeen en vaag begrip voor aangegeven kan worden. De Schrift bestempelt echter die religieuse gezindheid, welke de Christen tegenover God en zijne openbaring gevoelt, met den naam van geloof. Dat is het centrale begrip in de religio subjectiva van den Christen. Over de natuur van dat geloof is in de christelijke kerk ten allen tijde groot verschil geweest. Het religieuse leven is zoo rijk en diep, dat het telkens van eene andere zijde kan worden beschouwd. Maar in het geloof liggen toch altijd deze twee elementen opgesloten, ten eerste, dat de mensch tegenover God en zijne openbaring geheel receptief en volstrekt van God afhankelijk is, en ten andere, dat hij juist door erkenning dezer

afhankelijkheid de vergeving, het kindschap, de zaligheid uit genade deelachtig wordt. Analogie van deze religio subjectiva in het Christendom is er zeker ook bij andere godsdiensten, maar alleen in de christelijke religie is de subjectieve relatie van den mensch tot God volkomen normaal. Afhankelijkheid en vrijheid zijn hier met elkander verzoend. De souvereiniteit Gods blijft hier ten volle gehandhaafd en de verwantschap des menschen met God wordt toch volledig erkend. De mensch is te religieuser en wordt te meer den beelde Gods gelijkvormig, naarmate hij zijne afhankelijkheid dieper beseft en erkent. Daarom kunnen alle deugden ten opzichte van schepselen overdreven worden; maar met betrekking tot God is er geene overdrijving mogelijk. Men kan Hem nooit te veel gelooven, vertrouwen, liefhebben enz., nooit kan 't geloof te veel verwachten, Voigt, Fundamentaldogmatik 65 f. Aug. Dorner, Stud. u. Kr. 1883 S. 217 f. Kahnis, Die luth. Dogm. 2e Ausg. 1874 I 81 f. Abr. des Amorie van der Hoeven Jr. De godsdienst het wezen van den mensch, Leeuwarden, 1848 bl. 38 v.

6. De religio subjectiva gaat door de inwerking der religio objectiva uit haar habitueelen toestand in daden over. Deze daden zijn in- of uitwendig, en maken alzoo onderscheid tusschen den cultus internus en externus. Religio en cultus verhouden zich als oorzaak en gevolg. Toch is hiermede niet bedoeld dat de cultus eene vrije vinding en uiting is van de subjectieve religie. Alle ἐθελοθρησκεια is verboden, Mt. 15 : 9. Mk. 7 : 7. Col. 2 : 23. Zoowel het antinomistisch Anabaptisme als het nomistisch Romanisme is hier te vermijden. God bepaalt alleen, hoe Hij wil gediend worden. En de wedergeboorte van de door de zonde bedorven religio subjectiva, van den habitus religionis, bestaat juist daarin, dat de geloovigen een oprechten lust ontvangen, om niet alleen naar sommige maar naar alle geboden Gods in volmaaktheid te leven. Het is hunne spijze, om den wil des Vaders te doen. Jezus sprak en deed nooit iets, dan waartoe Hij een gebod van den Vader had ontvangen. Daarom legt de Schrift op het wandelen in Gods geboden, op het onderhouden van zijne inzettingen enz. zoo sterken nadruk. En daartoe wederbaart God den mensch, om hem, die afkeerig is van zijn dienst, wederom in het innerlijkste van zijn wezen in overeenstemming

te brengen met zijn wil en wet, in de religio objectiva neergelegd. De cultus internus omvat de daden van geloof, vertrouwen, vreeze, liefde, gebed, dankzegging enz., en de cultus externus openbaart zich in belijdenis, gebed, gezang, dienst des woords en der sacramenten, gelofte, vasten, waken enz. Deze is dus deels moreel, deels ceremonieel; en kan wederom solitarius en socius zijn. In het laatste geval is hij privaat of publiek; de gemeenschappelijke, openbare cultus wordt in de kerkenordeningen geregeld. In al deze religieuse handelingen is het besef der absolute afhankelijkheid de religieuse grondgedachte, het bezielend element. Daarvan losgemaakt worden ze letterdienst, lippenwerk, koud en dood formalisme. Maar daardoor bezield, krijgen zij alle haar specifiek religieus karakter. Ook schepselen zijn voorwerp van ons geloof, van onze hope, van onze liefde enz. Wat al deze handelingen tot religieuse stempelt, is, dat zij ons in betrekking stellen tot een Persoon, van wien wij met alle dingen in volstrekten zin en toch weer op eene eigene wijze, d. i. als redelijke schepselen afhankelijk zijn. Het wezen der religie kan toch in niets anders gelegen zijn, dan daarin dat God juist als *God* wordt verheerlijkt en gedankt. Elke religie, die hierin te kort schiet, komt de eere Gods te na en houdt in diezelfde mate ook op, echt religieus te zijn. Daarentegen bestaat de echte religie in eene zoodanige gezindheid van den mensch, welke eenerzijds wortelt in het diep besef zijner volstrekte afhankelijkheid van God als Schepper, Verlosser, Heiligmaker enz., en andererzijds zich uitstrekt, om naar alle Gods inzettingen in oprechtheid te wandelen.

B. Zetel der religie.

7. Nadat het wezen der religie is onderzocht, moet de plaats worden bepaald, welke zij in den mensch, te midden van zijne faculteiten en functiën inneemt. Meteen wordt dan de verhouding duidelijk, waarin de godsdienst staat tot wetenschap, kunst en zedelijkheid. Reeds de scholastiek stelde de vraag, of de religio eene virtus intellectualis of moralis was, en Thomas zeide het laatste, S. Theol. II 2 qu. 81 art. 5. Maar eerst in de nieuwere philosophie, vooral nadat de godsdiensten der volken meer bekend zijn geworden, is het wezen der religie tot een voorwerp van

psychologisch en historisch onderzoek gemaakt. Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts 1780 en Herder's Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit 1784 maakten er een aanvang mede. En sedert is de historie en de philosophie der godsdiensten een geliefkoosde studie geworden. Ter bepaling van het wezen der religie gaat het tegenwoordig onderzoek bijna altijd uit van de religio subjectiva, en het recht, de macht, de waarde der religio objectiva wordt bijna algemeen miskend. Dit is gevolg van eene wijsgeerige praemisse, dat alle godsdiensten in wezen gelijk zijn en slechts in vorm verschillen. Maar dit religieuse indifferentisme is daarom onhoudbaar, wijl alle religie noodwendig een 1 kennen insluit en de realiteit poneert van zijn object; zoodra echter dit het geval is, valt een godsdienst onder de kategorie van waar en onwaar. Indien de religie niets ware dan gevoel en phantasie, zou ze aan haar scheppingen ook slechts eene aesthetische waarde hechten. Maar elke religie is overtuigd van de realiteit en de waarheid harer objecten (goden, profeten, heilige plaatsen enz.), en is zonder dat geloof onbestaanbaar, cf. Dr. Bruining, Theol. Tijdschr. Nov. 1894 bl. 563 v. 598 v. Feitelijk past ieder dan ook de kategorie van waar en onwaar op de religies toe; de religionsphilosoof gelooft niet aan de waarheid van de goden der volken, al waardeert hij ook de religieuse gezindheid, die in hun vereering zich menigmaal uitspreekt. 2 Voorts staan de verschillende godsdiensten zelve lang niet indifferent tegenover elkaar; zij beschouwen zichzelve en elkander niet als staande in verhouding van lager en hooger, maar van waar en valsch. De wijsgeer staat met zijn indifferentisme vrij wel alleen. Frederik de Groote moge zeggen: in meinem Reiche soll Jeder nach seiner Façon selig werden, de godsdiensten zelve denken er gansch anders over. En ze kunnen niet anders; wat de een poneert, negeert de andere. Zij sluiten elkaar uit, en kunnen niet beide waar zijn. Indien Christus de Gezondene is des Vaders, 3 dan is Mohammed het niet. En eindelijk berust het religieuse indifferentisme nog op de zondige gedachte, dat het Gode onverschillig is, hoe Hij gediend wordt. Het ontneemt Hem het recht, om de wijze van zijn dienst te bepalen. In elk geval gaat het uit van de gedachte, dat God zijn dienst niet heeft voorgeschreven, dus van de apriorische loochening der openbaring. De stelling, dat de godsdiensten in wezen overeenkomen en in vorm verschillen,

is omgekeerd veel juister; zij verschillen in wezen maar komen in vorm overeen. Daarbij moet ten slotte nog de opmerking worden gemaakt, dat het indifferentisme in zake de religie zich meer of minder ver uitstrekken kan. Het syncretisme houdt het kerkelijke, het deïsme houdt het christelijke, het modernisme houdt de religio objectiva, de morale indépendante houdt al het religieuse voor indifferent. Feitelijk en objectief is er echter niets indifferent, noch in de natuur, noch in den staat, noch in wetenschap of kunst. Alles, ook het geringste, heeft zijne bepaalde plaats en beteekenis in het geheel. Indifferent is de mensch alleen voor wat hij niet kent; wat hij weet, wordt ook vanzelf door hem getaxeerd en gewaardeerd. God is onverschillig voor niets, omdat hij alles kent. Cf. Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion, 9e éd. Paris 1835, vooral tome premier, waarvan de introduction begint: le siècle le plus malade n'est pas celui, qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle, qui néglige, qui dédaigne la vérité.

8. Het algemeen geloof, dat de godsdiensten verschillende vormen zijn van één wezen, gaat uit van de gedachte, dat het wezen der religie niet in de religio objectiva, maar in de religio subjectiva ligt. De eerste is onverschillig, op de laatste, op de religieuse gezindheid of stemming komt het aan. Naar die gezindheid moet dus onderzocht, om het wezen der religie te bepalen. Maar waar en hoe moet dat onderzoek geschieden? Twee methoden dienen zich aan, de historische en de psychologische. De historische, voorgestaan bv. door Dr. A. Bruining, Wijsbeg. v. d. godsd. Theol. Tijdschr. 1881 bl. 365 v. wil uit historisch onderzoek en vergelijkende waarneming van de godsdienstige verschijnselen het wezen van de religie bepalen. Maar deze methode is feitelijk onmogelijk, omdat elk onderzoek van de godsdiensten reeds eene notie van den godsdienst onderstelt; een vergelijkend onderzoek van alle godsdiensten een onuitvoerbare arbeid is; en in de godsdiensten juist de religieuse gezindheid het diepst is verborgen en schier aan alle waarneming ontsnapt. Wat weten wij nog van de stemming en gezindheid, die in de verschillende richtingen en kerken binnen het Christendom aan de godsdienstige verschijnselen ten grondslag ligt! De psychologische methode, o. a. door Hugenholtz, Studiën op godsd. en zedek. gebied II 83 v. en

Rauwenhoff, Wijsbeg. v. d. godsdienst 41 v. verdedigd, wil het wezen van den godsdienst zielkundig verklaren en verlangt daarom, dat de beoefenaar van de godsdienstwetenschap een godsdienstig mensch zij en als zoodanig de godsdienstige verschijnselen waarneme en beoordeele. Hier is op zichzelf niets tegen te zeggen. Bij de studie der godsdiensten het eigen godsdienstig bewustzijn buiten rekening te laten, gelijk Dr. Bruining wil, ware hetzelfde naar de goede opmerking van Dr. Hugenholtz, als zichzelven de oogen uit te steken uit vrees voor gezichtsbedrog. Maar dan mag toch geeischt, dat zulk een onderzoeker der godsdiensten geen valsche maar een ware en zuivere opvatting van den godsdienst meebrenge; anders toetst hij alle godsdiensten slechts aan zijn eigene misschien zeer verkeerde voorstelling en aan die zijner geestverwanten, bv. aan de moderne opvatting der religie. Indien de vraag echter zoo staat, dan is er tusschen orthodoxen en modernen geen kwestie meer van methode, maar alleen van de waarheid of onwaarheid der godsdienstige voorstelling, waarvan beiden uitgaan. En dan is de waarborg voor de waarheid der godsdienstige voorstelling, welke de orthodoxe meebrengt minstens even groot als die voor de moderne opvatting der religie; want gene ontleent haar aan de H. Schrift en is in overeenstemming met de kerk van alle eeuwen, en deze is van korten tijd en slechts in een kleinen kring van geestverwanten geldig.

9. De wijsbegeerte van den godsdienst heeft nu vooral drie opvattingen van het wezen der religio (subjectiva) voorgedragen. Ten eerste de intellectualistische, die 't wezen der religie stelt in de kennis, en haar zetel plaatst in het verstand. Het gnosticisme zei al, dat de gnosis zalig maakte, dat de agnitio was redemptio interioris hominis, Irenaeus adv. haer. I cap. 21. Dit gnosticisme heeft ten allen tijde in de christelijke kerk verdedigers gevonden, maar is vooral weer opgekomen in de nieuwere philosophie. Spinoza houdt verstand en wil voor unum et idem, Eth. II prop. 49, laat den amor Dei geboren worden uit de heldere en duidelijke kennis des menschen van zichzelf en zijne affecten, ib. V prop. 15, en noemt dezen amor intellectualis, ib. prop. 32. Summa mentis virtus est Deum cognoscere V prop. 27, en onze mens is pars infiniti Dei intellectus II prop. 11. Deze kennis Gods, d. i. der dingen sub specie aeternitatis II prop. 44 is summa

mentis acquiescentia V prop. 27. Volgens Schelling in zijn eerste periode is er van het Absolute, als identiteit van het eindige en oneindige, alleen een absoluut weten mogelijk ; de religie verliest hier dus geheel hare zelfstandigheid, het geloof is eene onjuiste, onzuivere opvatting van de idee, Philosophie u. Religion (Sämmtl. Werke, Erste Abth. VI S. 11 f.). Vooral Hegel heeft deze intellectualistische bepaling van het wezen der religie uitgewerkt. Bij hem is het Absolute het denken zelf, dat in de tegenstellingen ingaat en uit deze weer tot de identiteit met zichzelf terugkeert. Heel de wereld is dus eene ontwikkeling van den geest, eene logische ontvouwing van den inhoud der rede, een proces, waarin de idee eerst in de natuur zich objectiveert en dan daaruit in den geest weer tot zichzelvé terugkeert. Een van de momenten, welke dit proces doorloopt, is de religie. De menschelijke geest is het, in wien het Absolute tot zichzelf komt en zich van zichzelf bewust wordt. En dit zelfbewustzijn van den absoluten geest in den eindigen geest is religie. Religie is dus wezenlijk weten, geen gevoelen en geen handelen, maar weten en wel van God door den eindigen geest of objectief weten Gods van zichzelven door en in den eindigen geest. Der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiss, diess Wissen ist Selbstbewustseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und diess Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst, Vorles. über die Philos. der Religion, herausg. v. Marheinecke 1832 Werke XII S. 428. Religie is echter niet 't hoogste weten ; het is maar een weten van het absolute in den vorm van zinnelijke, historische voorstellingen. Het hoogste, ware weten wordt eerst bereikt in de philosophie. De religie is daarom tijdelijk, een lagere vorm, voor de onontwikkelden geschikt. Maar de philosophie maakt uit de zinnelijke voorstellingen der religie de idee los en komt alzoo tot een absoluut, adaequaat, begrifflich weten van God, ib. S. 15 f. cf. Strauss, Christl. Gl. I 12. Feuerbach, Wesen des Christenthums 1841 en Strauss, Christliche Glaubenslehre 1840, Der alte und der neue Glaube, 2e Aufl. 1872 trokken de consequentie en voltooiden de breuke met de christelijke religie. Het idealisme sloeg in materialisme om. Evenals reeds in de vorige eeuw door La Mettrie, cf. Stöckl, Gesch. der neueren Philos. I 378, zoo

werd ook nu weer door velen het geloof aan God voor de grootste en schadelijkste dwaling gehouden. Bruno Bauer, Arnold Ruge, Edgar Bauer, Max Stirner predikten het naaktste egoïsme. Het materialisme, dat ongeveer 1850 in Duitschland opkwam, oordeelde niet anders, Büchner, Kraft und Stoff 1855, 16e Aufl. 1885 S. 392 f. Specht, Theol. u. Naturwiss. 3e Aufl. 1878 S. 71 f. Moleschott, Kreislauf des Lebens 1852. Carl Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft 1854. Czolbe, Neue Darstellung des Sensualismus 1855.

10. Nu heeft Hegel zeer goed ingezien, dat religie ook kennis bevat en dat godsdienst en metaphysica ten nauwste verwant zijn. De aard der zaak maakt dit ook duidelijk. Religie is altijd eene verhouding des menschen tot eene boven hem staande, goddelijke Macht. Religie is er dus niet en kan er niet zijn zonder eene bepaalde voorstelling van God; en deze sluit weer andere voorstellingen in omtrent wereld en mensch, oorsprong en einddoel der dingen. Deze godsdienstige voorstellingen hebben voor den geloovige trauscendentale beteekenis; hij is ten diepste overtuigd van haar objectieve realiteit en waarheid. Zoodra hij deze voorstellingen gaat houden voor producten zijner phantasie, voor idealen zonder realiteit, of ook aan de kenbaarheid van het metaphysische wanhoopt, is het met zijne religie gedaan. Het skepticisme vernietigt het voorwerp der religie en daarmede deze zelve. Ook met het verstand moet God worden gediend; maar als het verstand inziet, dat de religieuse voorstellingen niet beantwoorden aan eene werkelijkheid, houdt het op godsdienstig te zijn. Religieuse en theoretische wereldbeschouwing, theologie en wetenschap zijn niet hetzelfde maar kunnen toch onmogelijk met elkander strijden. Zulk een dualisme is met de eenheid van den menschelijken geest in onverbiddelijken strijd, Hartmann, Religionsphilosophie. II. Die Religion des Geistes, 2te Aufl. Leipzig, Friedrich S. 3—27.

Maar Hegel dwaalde toch hierin dat hij godsdienst en wijsbegeerte tot elkander in verhouding stelde als lager en hooger, als voorstelling en begrip, en ze dus opvatte als successieve momenten van één proces. De Hegelianen zooals Strauss, Glaub. I 12 f. en Biedermann, Christl. Dogm. 2e Aufl. I 184 f. zagen het onjuiste hiervan zelven in. Inhoud en vorm zijn nooit zoo

mechanisch en uitwendig verbonden, dat geheele wijziging van dezen genen onveranderd laat. De omzetting der godsdienstige voorstellingen in philosophische begrippen tast ook den godsdienstigen inhoud zelven aan. De historie van de Hegelsche philosophie bracht dit spoedig aan het licht. Er bleef bij haar van de christelijke dogmata zoo goed als niets over; triniteit, menschwording, voldoening behielden de orthodoxe namen maar werden geheel anders geïnterpreteerd. De feiten van het Christendom werden tot den vorm gerekend en waardeloos geacht. In de plaats daarvan kreeg men begrippen, die geen inhoud meer hadden. Een tweede fout van Hegel bestond daarin, dat hij aan religie en philosophie een gelijken inhoud gaf en toch de eerste voor een lageren vorm hield van de tweede. De religie werd daardoor verlaagd tot een relatief goed, dat alleen nog maar waarde had voor de eenvoudigen en de onontwikkelden. De wijsgeeren waren er verre boven verheven en hadden aan de philosophie genoeg. Dit nu berust op eene totale miskenning van het wezen der religie. Want religie en wetenschap zijn wel verwant maar toch ook hemelsbreed verschillend. Al hebben ze ook menigmaal een zelfden inhoud en voorwerp, dezen komen toch in beide onder een geheel ander gezichtspunt voor. In de wetenschap is het om kennis, in de religie is het om troost, vrede, zaligheid te doen. De religie en philosophie zijn evenmin als de état théologique, métaphysique en positive van A. Comte elkaar historisch opvolgende toestanden van den menschelijken geest, maar zijn verschillende gezichtspunten, waaronder dikwerf eene zelfde zaak beschouwd kan worden. Ook de diepzinnigste wijsgeer komt daarom met al zijne kennis boven de religie niet uit; door de wetenschap kan hij nimmer zijne religieuse behoefte bevredigen. De wetenschap moge hem al zeggen, dat en wat God is; alleen door de religie weet hij, dat die God ook zijn God en zijn Vader is. De wetenschap moge hem leeren dat er zonde is en genade; alleen door de religie wordt hij de zaligheid der vergeving en van het kindschap Gods deelachtig. Al kon de wetenschap alles weten, en al kon ze alle metaphysische problemen oplossen; dan nog gaf ze slechts theoretische kennis, en geen persoonlijk deelgenootschap aan de goederen des heils. Niet aan het weten, maar alleen aan het gelooven is de zaligheid verbonden. Maar het is er verre van af, dat de wetenschap en de

wijsbegeerte het zoover brengen kan. Juist op de belangrijkste vragen blijft zij het antwoord schuldig. De verwachting, die Renan in 1848 van de wetenschap koesteren kon, bleek hemzelven in 1890 niets dan eene illusie te zijn, Renan, L'avenir de la science. Pensées de 1848. 2e éd. Paris 1890. De wetenschap zegt ons noch wat God noch wat de mensch is; zij laat ons onbekend met den oorsprong en de bestemming der dingen. De verschijnselen neemt ze waar, maar het noumenon blijft haar verborgen. Zij kan de religie nimmer vervangen en nooit haar verlies vergoeden, Voigt, Fundam. dogm. 120 f. Hartmann, Religionsphilosophie II S. 3—27. H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893 S. 1—11. Nitzsch, Ev. Dogm. 92—96. Pfleiderer, Grundriss der christl. Gl. u. Sittenlehre § 11.

11. Anderen hebben daarom de religie omschreven door zedelijk handelen en haar zetel in den wil gezocht. Het Pelagianisme in zijne verschillende vormen, Semipelag. Socin. Remonstr. Deisme, Ration. enz. heeft deze opvatting voorbereid, inzoover de fides bij deze richting aangevuld wordt door of zelfs alleen bestaat in eene nova obedientia. De leer is dan slechts middel en ondergeschikt, hoofdzaak is de liefde, op een deugdzaam, zedelijk leven komt het aan. Ook Spinoza heeft naast de intellectualistische deze moralistische opvatting. De H. Schrift is Gods woord, omdat ze de vera religio, de lex divina bevat, Tract. theol. pol. cap. 12 § 18 sq. Zij bedoelt niets praeter obedientiam, cap. 13 en deze obedientia erga Deum bestaat in solo amore proximi, ib. § 8. Philosophie en geloof zijn zoo onderscheiden, dat gene tot doel heeft de veritas, dit de obedientia en pietas, cap. 14 § 38. De intellectualis sive accurata Dei cognitio is geen gave aan alle geloovigen, maar wel de obedientia, deze wordt van allen geeischt, cap. 13 § 9. Maar vooral Kant heeft aan dit moralisme ingang verschaft. De theoretische rede kan n.l. het bovenzinnelijke niet bereiken. God, vrijheid, onsterfelijkheid zijn wetenschappelijk niet te bewijzen. Zij zijn alleen postulaten van de practische rede tot vervulling van de zedewet en tot verkrijging van het hoogste goed, d. i. de met deugd verbondene zaligheid. Gelooven is dus voor waar houden niet op theoretische maar op practische gronden. De moraal wordt grondslag der religie. En religie ist subjektiv, betrachtet das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher

Gebote. De religie is hier niet rechtstreeks en onmiddellijk gegrond in de menschelijke natuur, maar alleen door het zedelijke heen. Ze heeft ook geen eigen inhoud en stof, maar is niets dan eene nadere bepaling van het zedelijke; niet in het object maar alleen in den vorm ligt het onderscheid tusschen beide. Kant moest dan ook erkennen, dat geen godsdienst zich met zijne religie heeft tevreden gesteld. Alle godsdiensten bevatten behalve het zuivere redegeloof nog vele andere dogmata, een doktrinalen historischen Glauben. Maar hij verklaart dit uit de zwakheid der menschelijke natuur, die niet licht te overtuigen is, dat een zedelijke wandel alles is, wat God van ons eischt. Roeping is het, om den Kirchenglauben meer en meer te reinigen en in den zuiveren Vernunftglauben te doen overgaan, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, herausg. van K. Rosenkranz 1838. Kant's religie bestond daarom feitelijk in niets anders dan de rationalistische trilogie God, deugd, onsterfelijkheid. Maar J. G. Fichte ging verder en leidde uit het zedelijk bewustzijn geen ander postulaat af, dan dat het ik het gansche niet-ik, de wereld, aanzie als het „versinnlichte Material" van zijn plicht, ze erkenne als zoo geordend dat zijn zedelijk willen en handelen op de lijn ligt van het zedelijke doel van het geheel, m. a. w. dat er eene zedelijke wereldorde is. Hier is de religie geheel in 't zedelijke opgegaan. Cf. Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798. Dit moralisme is in het ethicisme verdiept, doordat het moreele niet alleen psychologisch maar ook metaphysisch opgevat wordt. De wil, het goede, de liefde is dan het eigenlijke zijn, het Ursein, het Absolute; daaruit is alles, de triniteit, de wereld, de verlossing te verklaren; die macht van het goede realiseert zich in de menschenwereld door middel van het zedelijke. Dat is de grondgedachte, waarvan Schelling in zijne tweede periode uitging: es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen, Wollen ist Ursein, Ueber das Wesen der menschl. Freiheit, Sammtl. Werke VII 331 f. Vooral Rothe heeft dit ethicisme in de theologie overgebracht; de Frömmigkeit heeft geen eigen inhoud maar valt in concreto met de ware zedelijkheid saam, Theol. Ethik § 114—126; de kerk gaat daarom ook over in den staat § 440. Sedert heeft deze ethische richting grooten invloed verkregen. Het ethische wordt beurtelings als grondslag (Neokantianen), inhoud

(Ethischen onder de Vermittelungstheologen en onder de Modernen), of zelfs als geheele vergoeding (Morale indépendante. De ethische beweging in de religie) van de religie beschouwd. De ethische richting onder de Vermittelungstheologen trad in het voetspoor van Schleiermacher en Rothe, cf. mijne Theol. van D. Ch. de la Saussaye, Leiden 1884. bl. 20 v. Hier te lande zocht Hoekstra den grondslag van het godsdienstig geloof in de practische rede, in den wil, Bronnen en grondslagen van 't godsd. geloof 1864 bl. 23 v. 49 v. 63 v. De bij hem zich aansluitende ethische Modernen omschrijven den godsdienst als toewijding aan het zedelijk ideaal, als reine zedelijkheid, Dr. Hooijkaas, God in de geschiedenis 1870. Godsdienst volgens de beginselen der ethische richting onder de Modernen, vier voorlezingen van Hooijkaas, Hooijkaas Herderschee, Oort en van Hamel, 's Bosch 1876. cf. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 1887 bl. 116 v. Rauwenhoff zelf stelt het wezen van de religie in het geloof aan eene zedelijke wereldorde, Wijsb. v. d. godsd. 373 v. Verwant daarmede is de leer der Morale Indépendante, cf. C. Coignet, La morale indépendante dans son principe et dans son objet, Paris 1863. Vacherot, La religion, Paris 1869 cf. Bibl. v. mod. Theol. 1870 I 333 v. Caro, La morale indép. Paris 1876. E. Bersier, sur la question de la mor. indép. in de Handelingen der Ev. Alliantie 1867. Cramer, Christendom en Humaniteit 1871 bl. 159 v. en evenzoo die ethische beweging, welke uit Amerika in Engeland en Duitschland is doorgedrongen, en onverschillig voor allen godsdienst geen dogma erkent dan de liefde tot het goede. Zie W. M. Salter, De godsdienst der moraal, holl. door Dr. Hugenholtz 1889, cf. Lamers, De godsd. evenmin moraal als metaphysica 1885. Bibl. v. mod. Theol. 1887, 4e st. bl. 579. Kuenen in de Hervorming 1888, antwoord van Salter ib. 15 Dec. 1888. Dr. Felix Adler, Die ethischen Gezellschaften, Berlin, Dümmler 1892. Die ethische Bewegung in Deutschland, vorbereitende Mittheilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer u. Frauen zu Berlin, ib. 1892. St. Coit, Die ethische Bewegung in der Religion, vom Verf. durchges. Uebersetzung v. Gizycki. Leipzig, Reisland 1890. Daartegen: Dr. M. Keibel, Die Religion u. ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus. Halle, Pfeffer, 1892. Ook Otto Dreyer, Undogmatisches Christenthum, Braunschweig 1888; Egidy, Ernste Gedanken, Leipzig 1890 (cf. Gids Mei 1893);

H. Drummond, Summum Bonum, Pax Vobiscum, The spiritual law in the natural world; Tolstoi, Vernunft u Dogma, Wie ist mein Leben? beide bij Otto Janke, Berlin. Worin besteht mein Glaube, Leipzig 1885 enz. ijveren voor een ondogmatisch, practisch, zedelijk Christendom, een Christendom der Bergrede.

12. Nu lijdt het geen twijfel dat godsdienst en zedelijkheid met elkaar in 't nauwste verband staan. Die verwantschap blijkt ten eerste hieruit dat de religie zelve eene zedelijke verhouding is. De religie berust wel op eene mystieke unie van God en mensch, maar is zelve geen substantieele gemeenschap van beiden, maar een ethische relatie van den mensch tot God. God heeft geen religie; maar Gods inwoning in den mensch kweekt van zijne zijde die relatie tot God, welke wij religie noemen, Hoekstra, Wijsg. Godsdienstleer I 57v. 64. Deze relatie is daarom van ethischen aard; zij is geregeld in die zelfde lex moralis, welke ook de andere verhoudingen des menschen tot zijne medeschepselen bepaalt; alle religieuse handelingen des menschen zijn zedelijke plichten, en heel de religie is een zedelijk gebod. Omgekeerd is het zedelijk leven ook weer een dienst Gods. Weduwen en weezen te bezoeken Jak. 1 : 27, is geen in eigenlijken zin godsdienstige handeling, maar kan toch godsdienst heeten, omdat de godsdienst zich daarin betoonen en bevestigen moet. De scholastiek maakte daarom onderscheid tusschen actus eliciti en actus imperati van de religie, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 81 art. 1. Geloof zonder werken, zonder liefde, is een dood geloof. De liefde tot God bewijst zich voor ons in de liefde tot den naaste Jer. 22 : 16. Jes. 1 : 11 v. 1 Joh. 2 : 3 v. Jak. 2 : 17 enz. Heel ons leven behoort een dienst Gods te wezen. Het opschrift: Ik ben de Heere uw God, staat ook boven de geboden der tweede tafel. Liefde is het ééne groote beginsel, dat de gansche wet vervult, Rom. 13 : 13. De zedewet is één organisch geheel, zoodat wie één gebod overtreedt, de geheele wet schendt Jak. 2 : 10. De naaste moet om Gods wil bemind worden, en de zonde tegen den naaste is ook eene zonde tegen God. Deze verhouding van godsdienst en zedelijkheid maakt het reeds duidelijk, dat de zedelijkheid nooit den inhoud noch ook den grondslag der religie uitmaken kan. In weerwil toch van hunne innige verwantschap, zijn beide wezenlijk onderscheiden. Godsdienst is

altijd eene verhouding tot God, zedelijkheid tot de menschen; godsdienst heeft tot principe de πιστις, zedelijkheid de ἀγαπη; godsdienst openbaart zich in die religieuse handelingen, welke samen een cultus in- en externus vormen, zedelijkheid betoont zich in de daden van gerechtigheid, barmhartigheid, eerlijkheid enz. tegenover den naaste; de religie is geregeld in de eerste, de zedelijkheid in de tweede tafel der wet. Dit onderscheid tusschen religie en ethos kan door het pantheïsme niet gehandhaafd worden, omdat God hier niet een eigen, van de wereld onafhankelijk bestaan heeft; eene persoonlijke relatie tusschen God en mensch is er hier niet mogelijk; de liefde tot God kan zich dan niet anders uiten dan in de liefde tot den naaste. Ook het deïsme kan, wegens de loochening der gemeenschap van God en mensch, geen eigenlijke religie kweeken. Er is nog wel geloof aan God, maar geen dienen van God anders dan in de vervulling der zedelijke geboden. Maar op theïstisch standpunt staat de mensch in relatie tot de wereld maar ook in eene eigene, onderscheidene relatie tot God als een persoonlijk wezen. Religie is daarom iets wezenlijk anders dan zedelijkheid en openbaart zich in eene eigen reeks van daden. Indien dit echter zoo is, dan kan ook de moraal niet de grondslag der religie zijn, maar moet omgekeerd deze de basis vormen voor gene. De relatie tot God is dan de primaire en de centrale, welke alle andere verhoudingen des menschen bepaalt. Zoowel historisch als logisch is de moraal altijd in de religie gegrond. De religie dringt de zedelijke plichten aan, en de moraal zoekt de sanctie der religie. Eene autonome moraal komt in de werkelijkheid nergens voor. Overal en bij alle volken vindt de zedelijkheid haar laatsten grond en haar laatste doel in den godsdienst. De zedelijkheid verliest den bodem onder haar voet, als ze van de goddelijke autoriteit in de conscientie wordt beroofd. Alle Moral hat sich geschichtlich aus der Religion entwickelt, und wenn auch die so entwickelten geistigen Anlagen der Menschheit zur Sittlichkeit Dank ihrer Herkunft eine Zeit lang selbstständig fortbestehen können, wenn sie von ihrem Mutterboden abgelöst werden, so ist doch diese selbstständige Existenzfähigkeit zeitlich sehr begrenzt und schon in der zweiten Generation machen zich deutlich die Symptome des Verfalls der Sittlichkeit bemerkbar, E. v. Hartmann, Relig. philos. II 59. Materieel zijn natuurlijk lang niet alle verplichtingen en handelingen, die de menschen

voor zedelijk houden, in overeenstemming met den wil van God. Maar het formeele, dat wat allen plicht tot onvoorwaardelijken plicht maakt, wat den mensch in de conscientie bindt, dat is van God. Er is geen moraal zonder metaphysica. Menschen, gewoonten, zeden enz. kunnen niet absoluut verplichten in de conscientie. Dat kan God alleen. Daarom is het geweten sacrosanct en gewetensvrijheid een onverbiddelijke eisch en een onvervreemdbaar recht. De geboden en verboden, die niet vastliggen in de conscientie, worden niet als zedelijk gevoeld. Eene wet, die geen fundament heeft in het volksgeweten, is machteloos. Krachtens dit verband is er ook eene wederkeerige inwerking van godsdienst en zedelijkheid op elkander. Tijdelijk kunnen ze zoowel in een individu als in een volk uiteenvallen en zelfs met elkaar strijden. Maar ze kunnen niet rusten, voordat ze in harmonie en evenwicht zijn. Wat in de religie wordt goedgekeurd, kan in de moraal niet worden veroordeeld, en omgekeerd. De verhouding tot God en tot de menschen moet beide éénzelfde zedelijk karakter dragen, in éénzelfde zedewet geregeld zijn. Religie en moraal, cultus en cultuur moeten wortelen in éénzelfde beginsel. Dat is in het Christendom het geval. De liefde is de vervulling der wet, en de band der volmaaktheid. H. Schultz, Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältniss zu einander, religionsgeschichtlich untersucht (Stud. u. Kr. 1883 heft 1 s. 60—130). J. Köstlin, Rel. u. Sittl. (Stud. u. Kr. 1870). Pfleiderer, Moral u. Religion, Haarlem 1872. Rothe, Theol. Ethik § 114 f. Martensen, Die christl. Ethik 3e Aufl. 1878 I 19—33. Janet, La morale, Paris 1874 p. 596 s. Hoekstra, Godsdienst en zedelijkheid Theol. Tijdschr. II bl. 117 v. Id. Wijsg. Godsdienstleer I 251 v. Lamers, Godsd. en zedel. Amst. 1882. Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. I 166 f. C. Stage, Relig. u. Sittl. Vortrag. Berlin, Bibliogr. Bureau 1894. Lamers, De Wetenschap v. d. godsd. II 167 v. Hugenholtz, Studiën op godsdienst- en zedekundig gebied, Amst. 1884 I passim. Hartmann, Religionsphilosophie 2e Aufl. II 55—64. Siebeck, Handbuch der Rel. Phil. S. 243 f. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion, Basel 1881 S. 124 f. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. S. 96 f.

13. Eindelijk zijn er ook nog, die aan de religie eene plaats geven in het gevoel en daarvoor soms zelfs een afzonderlijk ver-

mogen in den mensch aannemen. Mysticisme en pietisme hadden in vroeger tijd daarvoor reeds den weg gebaand. Maar eerst door de Romantiek der vorige eeuw is deze opvatting een tijd lang tot heerschappij gekomen. De Romantiek was in het algemeen eene reactie van het vrije, ongebondene gemoedsleven tegen het objectieve, alles bindende en regelende klassicisme. Het subject verhief zich boven de wetten, die op ieder terrein van het leven aan zijn spontane uiting waren gesteld; de phantasie hernam hare rechten tegenover het verstand; de organische beschouwing kwam in de plaats van de mechanische; de idee van het worden verdrong die van het maken. Op elk gebied ging het oog open voor het vrije, het natuurlijke, het geniale; wording, groei, ontwikkeling was de wijze, waarop de dingen ontstonden; niet het nuttige maar het schoone, niet proza maar poezie, niet arbeid maar spel, niet Machwerk maar kunst had de hoogste waarde. De gemaniereerdheid van vroeger sloeg om in eene oppervlakkige sentimentaliteit. Zoodanig was de beweging, die in Engeland haar tolk vond in Young, Southey, Wordsworth, S. T. Coleridge. In Frankrijk werd ze ingeleid door Rousseau, die in zijne profession de foi du vicaire Savoyard (Emile, livre 4) heel zijne deistische dogmatiek en moraal opbouwt uit het gevoel: le sentiment est plus que la raison, notre sensibilité est antérieure à notre intelligence. In Duitschland opende Winckelmann de oogen voor de schoonheid der grieksche kunst; Lessing stelde tegen de poëzie van het Fransche klassicisme het genie van Shakespeare over; Herder wees in de historie de openbaring en werking aan der eeuwige, goddelijke natuur; Hamann, Claudius, Lavater, Stilling gingen uit van de rijke subjectiviteit en stelden deze tegenover de platte, mechanische opvatting van de Aufklärung; Kant en Fichte plaatsten het ik van den mensch op den voorgrond. Overal was er eene breuke met de objectiviteit; het subject werd absoluut principe. Onder dezen invloed beriep Jacobi zich op het gevoel, als het unmittelbare Vernehmen des Göttlichen. Religie is gevoel voor 't ware, schoone en goede; bewondering, liefde, achting voor het goddelijke; en zulk een gevoel is ons aangeboren als Grundtrieb der menschlichen Natur, Werke II 59 f. 194 f. enz. Het aesthetisch rationalisme van Jacobi werd door Fries en de Wette zoo uitgewerkt, dat ze eene strenge scheiding maakten tusschen de empirisch-mathematische wereldbeschouwing

des verstands en de ideale, aesthetisch-religieuse wereldbeschouwing des gevoels. Schleiermacher's opvatting van de religie is uit diezelfde romantische richting te verklaren. In de tweede rede uit zijne Reden über die Religion 1799 omschrijft hij de religie als het onmiddellijk bewustzijn van het zijn van al het eindige in en door het oneindige. Zij is geen weten en geen doen, geen metaphysica en geen moraal, maar gevoel van het oneindige. Object van dat gevoel is geen persoonlijk God, met wien de mensch in gemeenschap leeft, maar het universum, de wereld als geheel, als eenheid gedacht. En orgaan voor het gewaarworden van dat oneindige is niet verstand, rede of wil, maar het gevoel, de richting van het gemoed op en de zin voor het oneindige. Nader wordt dit gevoel niet omschreven. En nog vager is het antwoord op de vraag, wanneer dat gevoel bepaald religieus gevoel wordt. Schleiermacher antwoordt daarop in de 3e rede slechts in overdrachtelijke taal: men moet zijn gevoel zoo wijd mogelijk voor de wereld als geheel ontsluiten, alles in het eene en het eene in alles beschouwen, al het bijzondere opvatten als eene openbaring van het oneindige enz. Dit alles zegt niet veel; het schijnt, dat ten slotte ieder gevoel religieus is, hetwelk door het wereldgeheel wordt opgewekt en ons de hoogste eenheid openbaart. In elk geval is het religieus gevoel niet duidelijk tegenover het aesthetische begrensd. In de Glaubenslehre treffen we in den grond der zaak dezelfde opvatting aan. Ook hier is de vroomheid gevoel § 3, en wel volstrekt afhankelijkheidsgevoel § 4. Maar er is toch een dubbel verschil. In de Reden was God het geheel, in de Glaub. is Hij de absolute causaliteit der wereld; dienovereenkomstig was het gevoel daar zin voor het oneindige, en hier onmiddellijk zelfbewustzijn en volstrekte afhankelijkheid. God krijgt hier meer een eigen, van de wereld onderscheiden bestaan, en de religie daarom ook een eigen, van het gevoel voor de wereld, onderscheiden inhoud. Er is dus eenige toenadering tot het theisme te bespeuren. Maar de grondgedachte is toch in zoover dezelfde, als God niet transcendent gedacht wordt boven maar alleen immanent in de wereld, en het orgaan voor het goddelijke niet is de rede, het geweten enz. maar het gevoel. Deze opvatting der religie is niet alleen door sommige Vermittelungstheologen, zij het ook met wijziging overgenomen, maar wordt in beginsel gevonden bij allen, die naast de mechanische

nog eene aesthetische wereldbeschouwing trachten op te bouwen en daarin de religie opnemen of zelfs geheel laten opgaan. Lange Gesch. des Mater. S. 830 zegt, dat de kern der religie bestaat, niet in eene leer over God enz., maar in de verheffing des gemoeds boven de werkelijkheid en in de Erschaffung einer Heimath der Geister. Boven de wereld der feiten, die Welt des Seienden, bouwt de mensch door zijne phantasie eene Welt der Werthe, eene Welt der Dichtung. Pierson, Eene levensbeschouwing, huldigt eene dergelijke ideaalvorming; het gevoel des menschen, van buiten opgewekt, schept uit de voorstellingen, die het verstand uit de zinlijk waarneembare wereld verkrijgt, religieuse, ethische, aesthetische idealen, die wel geen onafhankelijk van ons bestaande realiteiten maar toch van groote waarde zijn voor ons leven, bl. 113—179. Opzoomer nam zelfs een afzonderlijk religieus gevoel aan en zag daarin de bron der religieuse voorstellingen, De weg der wetenschap, een handboek der logika 1851 § 15. De Godsdienst bl. 126—140. Het wezen der kennis, leerboek der logica § 14. Rauwenhoff acht het wezen der religie wel gelegen in het geloof aan eene zedelijke wereldorde maar schrijft toch den vorm der religie, vereering van een persoonlijk God, toe aan de phantasie. Cf. ook Guyau, L'irreligion de l'avenir, Paris, Alcan, 1887. Dr. R. Koch, Natur und Menschengeist, Berlin 1891 enz.

14. Ook bij deze opvatting is het zonder tegenspraak, dat het gevoel in de religie eene belangrijke plaats inneemt. Religieuse voorstellingen op zich zelve en zonder meer zijn nog geen religie; eerst dan ontstaat deze, wanneer de mensch tot het object dier voorstellingen in eene werkelijke, persoonlijke relatie treedt. En zulk eene persoonlijke verhouding tot God kan niet anders dan inwerken op het gevoel; zij laat den mensch niet koud en onverschillig, maar roert hem tot in het diepste van zijn gemoed; zij wekt in hem een sterk gevoel van lust en onlust en kweekt eene gansche reeks van aandoeningen, schuldbewustzijn, smart, berouw, leedwezen, droefheid, vreugde, blijdschap, vertrouwen, vrede, rust enz. De religie maakt de diepste en teederste aandoeningen wakker in het menschelijk hart. Geen macht is er, die dieper, algemeener, sterker aangrijpt en roert. Alle deze door de religieuse voorstellingen opgewekte aandoeningen, geven aan de religie warmte,

innigheid, leven, kracht, in tegenstelling met de doodigheid van het intellectualisme en de koudheid van het moralisme. Het hart is het centrum der religie.

Maar daarom is het gevoel nog niet de eenige religieuse functie, niet de eenige zetel en bron der religie. Het gevoel, hier genomen niet als een afzonderlijk vermogen, wat het niet is, maar als het geheel der hartstochten en aandoeningen, is uitteraard passief; het reageert alleen op datgene, wat door het bewustzijn er mede in aanraking wordt gebracht, en wordt dan tot een gevoel van lust of onlust. Het heeft niets in zichzelf en brengt niets uit zichzelf voort, maar beoordeelt de dingen, de voorstellingen, die van buiten komen, alleen daarnaar of ze aangenaam of onaangenaam zijn. Op zichzelf is het gevoel, is elke aandoening noch goed noch kwaad, noch waar noch onwaar. Dit zijn kategorieën niet eigenlijk van de aandoeningen, maar van de voorstellingen. Van de aandoeningen kunnen ze alleen gebruikt worden, inzoover deze door ware of onware voorstellingen worden opgewekt, en door goede of kwade wilsrichtingen worden begeleid. In de religie is daarom ook niet het gevoel, maar het geloof, de religieuse voorstelling, het eerste; maar dat geloof werkt dan ook in op het gevoel. Wanneer echter, gelijk bij Schleiermacher, het gevoel van het geloof, van de religieuse voorstelling wordt losgemaakt en tot eigen en eenige bron en zetel van de religie wordt gemaakt, dan verliest het gevoel zijne qualiteit, wordt het geheel onafhankelijk van de kategorie van waar en onwaar, van goed en kwaad, en is eigenlijk elk gevoel als zoodanig reeds religieus, waar, goed en schoon. En dat was de schromelijke fout van heel de romantiek.

Natuurlijk ligt dan ook de dwaling voor de hand, om het religieus gevoel te verwarren en te vereenzelvigen met het zinnelijk en met het aesthetisch gevoel. Uit de historie is aan ieder de verwantschap en de overgang bekend van religieuse en zinnelijke liefde. Maar even gevaarlijk is de vermenging van religieus en aesthetisch gevoel, van godsdienst en kunst. Beide zijn wezenlijk onderscheiden. Religie is leven, werkelijkheid; de kunst is ideaal, schijn. De kunst kan de klove niet dempen tusschen ideaal en werkelijkheid. Zij heft ons wel een oogenblik boven de werkelijkheid, en doet ons leven in het rijk der idealen. Maar dit heeft alleen plaats in de phantasie. De werkelijkheid blijft er

dezelfde om. De kunst toont ons wel in de verte het rijk der heerlijkheid, maar zij brengt er ons niet in en maakt er ons geen burgers van. Zij verzoent niet onze schuld, zij droogt niet onze tranen, zij troost ons niet in leven en sterven. Zij maakt het Dort niemals Hier. Dat doet de religie alleen. Zij is en geeft realiteit. Zij schenkt leven en vrede. Zij poneert het ideaal als waarachtige werkelijkheid en maakt er ons deelgenoot van. Daarom kan het aesthetisch gevoel nooit het religieus gevoel, de kunst nooit de religie vervangen. Wel staan beide in verband. Religie en kunst zijn van den aanvang af nauw verbonden geweest; het verval der eene bracht dat der andere mede; de laatste drijfkracht der kunst lag in de religie. Cf. G. Portig, Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss, Iserlohn 1879—'80. I 5. 85. 90. 225 enz. Paulsen, System der Ethik, Berlin, Hertz 1889 S. 434 f. In de religie, bepaald ook in den cultus, heeft de phantasie haar recht en haar waarde. Beim religiösen Process ist allerdings auch die Phantasie betheiligt, aber nicht als Erzeugingsprincip, sondern nur als Belebungsprincip. Die Einbildungskraft kan immer nur bereits gegebene Stoffe und Triebe gestalten, aber nie kan sie die Religion selbst erst schaffen, Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 91. Maar de Schaubühne is allerminst voor moralische Anstalt (Schiller) geschikt. Het theater kan de kerk en Lessings Nathan den Bijbel niet vervangen (Strauss). Idealen en scheppingen der phantasie zijn geen vergoeding voor de realiteit, die de religie biedt. Het religieus gevoel, hoe innig en diep het overigens ook zijn moge, is dan alleen zuiver, wanneer het door ware voorstellingen opgewekt wordt, Hartmann, Religionsphilosophie II 27—55. S. Hoekstra, Godsdienst en Kunst 1859. Lamers, Wetenschap v. d. godsd. II 164 v. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. S 97 f.

15. Resultaat is derhalve, dat de religie niet tot één van 's menschen vermogens beperkt is, maar den ganschen mensch omvat. De verhouding tot God is een totale en centrale. Wij moeten God liefhebben met geheel ons verstand en met geheel onze ziel en met al onze krachten, enz. Juist wijl God God is, eischt hij ons geheel op, naar ziel en lichaam, met alle vermogens en in al onze relatiën. Wel is er orde ook in deze verhouding van den mensch tot God. Ook hier bestaat en werkt

iedere faculteit in den mensch naar haar eigen aard. De kennis is het eerste; geen rechte dienst van God zonder rechte kennis. Ignoti nulla cupido. Onbekend is onbemind. Die tot God gaat, moet gelooven, dat Hij is en een belooner dergenen die Hem zoeken, Hebr. 11 : 6. Het geloof is uit het gehoor, Rom. 10 : 13, 14. De Heidenen kwamen tot afgoderij en ongerechtigheid, omdat ze God niet in erkentenis hielden, Rom. 1 : 18 v. Maar die kennisse Gods dringt door in 't hart en wekt daar allerlei aandoeningen van vreeze en hope, droefheid en vreugde, schuldgevoel en vergeving, ellende en verlossing, gelijk ze heel de Schrift door, bovenal in de psalmen, ons worden geteekend. En door het hart heen werkt ze weder op den wil; het geloof openbaart zich in de liefde, in de werken, Jak. 1 : 27. 1 Joh. 1 : 5—7. Rom. 2 : 10, 13. Gal. 5 : 6. 1 Cor. 13, enz. Hoofd, hart en hand worden gelijkelijk, schoon ieder op zijne wijze, door de religie in beslag genomen; zij neemt den ganschen mensch, ziel en lichaam, in haar dienst. Daarom komt de religie ook met alle andere machten der cultuur in aanraking, inzonderheid met wetenschap, zedelijkheid en kunst. Proudhon zei eenmaal: il est étonnant, qu' au fond de toutes les choses nous retrouvons la théologie. Maar Donoso Cortes heeft daarop terecht geantwoord: dans ce fait il n'y a rien d'étonnant que l'ètonnement de Mr. Proudhon. De religie als verhouding tot God wijst de plaats aan, waarin de mensch tegenover alle andere schepselen staat. Zij bevat dogma, wet en cultus en staat daarom met wetenschap, zedelijkheid en kunst in nauw verband. Ze omvat den ganschen mensch, in zijn denken, gevoelen en handelen, in zijn gansche leven, overal en ten allen tijde. Er valt niets buiten de religie. Zij breidt haar macht uit over heel den mensch en de menschheid, over gezin en maatschappij en staat. Zij is de grondslag van het ware, het goede en schoone. Zij brengt eenheid, samenhang, leven in wereld en geschiedenis. Uit haar namen wetenschap, zede en kunst haar oorsprong; tot haar keeren ze weer en vinden ze rust. Zij is het begin en het einde, de ziel van alles, het hoogste en diepste. Wat God voor de wereld is, dat is de religie voor den mensch, Staudenmaier, Encyklopädie der theol. Wiss. 1834 S. 114 f. 146.

En toch is ze van alle machten der cultuur onderscheiden en bewaart ze tegenover die alle hare zelfstandigheid. De religie *is*

centraal, wetenschap, zede en kunst zijn partieel. De religie omvat den ganschen mensch, maar wetenschap, zede, kunst wortelen in de verschillende vermogens van verstand, wil en gemoed. De religie bedoelt niets minder dan eeuwige zaligheid in de gemeenschap met God; wetenschap, zede en kunst zijn tot de schepselen beperkt en willen dit leven verrijken door het ware en goede en schoone. Zoo is dan de religie met niets gelijk te stellen; zij neemt in 't leven en de geschiedenis der menschheid eene eigene en zelfstandige, eene eenige en allesbeheerschende plaats in. Haar onmisbaarheid kan zelfs daaruit worden bewezen, dat de mensch op hetzelfde oogenblik dat hij de religie als een waan verwerpt, toch een of ander creatuur weer maakt tot zijn God, en op andere wijze vergoeding zoekt voor zijne religieuse behoefte, in den dienst der menschheid (Comte), in zedelijk idealisme (Salter), in ideaalvorming (Lange, Pierson), in spiritisme, theosophie (Mad. Blavatzky, Mrs. Besant), of in andere religies zooals het Buddhisme, Mohammedanisme enz. Cf. H. Druskowitz, Moderne Versuche eines Religionsersatzes. Heidelberg 1886. Id. Zur neuen Lehre. 1888.

C. Oorsprong der religie.

16. Van den oorsprong der religie is er nog evenmin als van dien der taal eene bevredigende verklaring. De afleiding der religie uit vrees, uit priesterbedrog, uit onkunde, is nog wel altijd in sommige atheistische kringen gangbaar, maar vindt toch geene wetenschappelijke verdediging. Darwin, de Afstamming des menschen, vert. door Dr. Hartogh Heys van Zouteveen 3e dr. 1884 I p. 127 v. zoekt de religie in kiem, embryonisch, reeds bij de dieren, in de liefde bijv. welke een hond gevoelt voor zijn meester, en die gepaard gaat met een gevoel van ondergeschiktheid en vrees. Maar deze analogie gaat om verschillende redenen niet op. Vooreerst weten wij van het inwendig, psychisch leven der dieren weinig af; verder is godsdienst altijd verbonden met vereering, cultus, en eene godsdienstige handeling, zooals gebed, offer enz. komt bij de dieren niet voor; en voorts zijn er in de dieren ongetwijfeld zekere eigenschappen van trouw, aanhankelijkheid enz., maar deze maken toch nog evenmin de religie uit, als diezelfde eigenschappen onder menschen tegenover elkander reeds

religie zijn; het eigenlijk object der religie, eene bovenzinlijke macht, is aan de dieren geheel onbekend. Het blijft daarom vooralsnog bij het woord van Lactantius, Instit. div. 7, 9 religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis, cf. Hegel, Vorlesungen über die Religion I 207. Abr. d. A. v. d. Hoeven, De godsdienst het wezen van den mensch. 1848. bl. 29 v. Hartmann, Religionsphil. I S. 3—11. Saussaye, Lehrb. d. Relig. gesch. I 10 f. Lamers, Wet. v. d. godsd. II 150 v. Hoekstra, Wijsg. godsdienstleer I 1 v. De verklaring der religie uit het animisme, E. B. Tylor, Primitive Culture 1872, uit het feticisme, Fr. Schultze, Der Fetischismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte 1871, en uit de vereering der voorouders, H. Spencer, Ecclesiastical Institutions, being part VI of the principles of sociology, Londen 1886, § 583 etc. gaat uit van de geheel willekeurige onderstelling, dat de laagste vormen van religie de primitieve zijn, en houdt begeleidende verschijnselen van de religie voor haar wezen. Ook de poging van Max Müller, bv. in zijn De oorsprong en de ontwikkeling van den godsdienst nagegaan in den godsdienst van Indië, Utrecht 1879, om den godsdienst af te leiden uit het gevoel van het oneindige, heeft terecht weinig ingang gevonden; de waarneming van het eindelooze in de natuur leidt immers op zichzelf en zonder meer nog volstrekt niet tot het begrip van het oneindige en nog veel minder tot de vereering van den Oneindige, van God. Even onaannemelijk is de hypothese, welke den oorsprong der religie zoekt in den causaliteitsdrang, in de behoefte des menschen aan eene verklaring van wereld en leven, cf. Peschel, Völkerkunde 1881 S. 244 f. Voigt, Fundamentaldogm. 1874 S. 94 f., want religie is in weerwil van alle verwantschap essentieel van metaphysica en philosophie verschillend en beantwoordt aan geheel andere behoeften van den mensch. En eindelijk zijn er ook weinigen meer, die met Cicero de nat. deor. 1,15. 2,5. Sextus Emp. 9,18 en de optimistische rationalisten der vorige eeuw de religie laten ontstaan uit de kinderlijke poezie, het dankbaar gevoel, de naieve vreugde, welke bij den onschuldigen natuurmensch werden opgewekt door de heerlijke en zegenrijke natuur, en die hem opleidden tot de erkenning en vereering van een bovennatuurlijk wezen, hetwelk dat alles schonk, cf. nog Pfleiderer, Relig. phil. II 24 f.; de wetenschap ziet tegenwoordig in die schildering van de onschuld der natuur-

menschen en van de schoonheid en weldadigheid der natuur niets anders dan eene poetische idylle. De werkelijkheid toont ons overal een moeielijken struggle for life.

Daarom heerscht er thans dan ook eene gansch andere voorstelling over den oorsprong der religie. De natuur staat menigmaal vijandig tegen den mensch over. Zij heeft het met haar stormen en onweders, met haar verzengende hitte en snerpende koude, met haar woedende krachten en onbeteugelde elementen op het bestaan en het leven van den mensch toegelegd. Hij ziet zich voortdurend verplicht, om tegenover haar zijn leven te beschermen, zijn bestaan te handhaven. Maar hij is zwak en machteloos. En zoo roept hij dan in het bange conflict tusschen zichzelf en de natuur, tusschen zelf- en noodgevoel, eene onzienlijke macht te hulp, die boven de natuur staat en hem helpen kan in den strijd. De mensch wil gelukkig zijn, maar hij is het niet en kan het ook door eigen kracht niet worden; daarom tracht hij in den godsdienst al die persoonlijke machten gunstig voor zich te stemmen, welke naar zijne voorstelling in de natuurverschijnselen aanwezig zijn. Deze verklaring van den godsdienst heeft het eigenaardige, dat zij de religie laat ontstaan niet uit theoretische maar bepaald uit practische motieven; niet uit voorstellingen, maar uit aandoeningen van vrees, angst, noodgevoel enz. Zij is in zoover een terugkeer tot het primus in orbe deos fecit timor van Petronius. Voorts wordt zij reeds aangetroffen bij Hume, cf. Stud. u. Krit. 1890, 2tes Heft S. 245, en in het Système de la nature, cf. Stöckl, Gesch. der neueren Philos. 1883 I 386, maar is vooral in den nieuweren tijd in zeer wijden kring aangenomen als de beste oplossing van de vraag naar den oorsprong der religie. Toch komt zij niet bij allen in denzelfden vorm voor. Sommigen zeggen, dat de godsdienst ontstond uit den Selbsterhaltungstrieb in het algemeen; de mensch wil in den godsdienst eenig goed deelachtig worden, welk goed dit ook zij, een zinnelijk, physisch, egoistisch goed of ook een zedelijk, geestelijk goed; hij wil in één woord een gelukkig leven, bevrijding van physisch of ook van ethisch kwaad. Zoo W. Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung Bonn 1886. Ed. Zeller, Ursprung u. Wesen der Religion (Vorträge und Abhandlungen, II 1877 S. 1—83). J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion, Basel, Bahnmaier 1881. S. 38 f. H. Siebeck,

Lehrb. der Religionsphilos. 1893 S. 58 f. Anderen zoeken den oorsprong der religie bepaald in de ethische Selbstbehauptung, in het handhaven des menschen van zijne zedelijke vrijheid en waarde tegenover de noodwendigheid en den dwang der physische wereld. Kant postuleerde op deze wijze reeds op grond van 's menschen zedelijke natuur het bestaan van een God, die de wereld der noodwendigheid dienstbaar maken kon aan die der vrijheid, de natuurwet aan de zedewet, de physis aan den ethos. En op dezelfde wijze redeneeren Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung, 2e Aufl. III 1883 S. 186. W. Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle, Niemeyer 1879. S. 267 f. cf. ook Rauwenhoff, Wijsbeg. v. d. godsd. 94 v. Eindelijk zijn er ook nog, die in de religie niet alleen een ethisch maar ook een mystisch element erkennen, en die haar daarom niet min of meer in eene vrije wilsdaad maar in de natuur van den mensch gegrond achten; de mensch zoekt volgens dezen in den godsdienst wel zeker ethische Selbstbehauptung, maar toch ook nog iets anders en meer, n.l. gemeenschap met, leven in God, en daardoor juist ook vrijheid tegenover de wereld; de religie is allereerst eene verhouding tot God, en daarna tot de wereld. Zoo Pfleiderer, Religionsphilosophie, 2e Aufl. Berlin 1883. II 28 f. Id. Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre. 3e Aufl. Berlin, Reimer 1886 § 10. Lipsius, Lehrb. der ev. prot. Dogm. 2e Aufl. 1879 § 18. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. S. 99 f.

17. Toch kan deze verklaring van den godsdienst, hoe algemeen ook aangenomen, niet bevredigen. Ten eerste blijft hier de Godsidee onverklaard. Gewoonlijk zegt men, dat de onontwikkelde, kinderlijke natuurmensch tusschen het persoonlijke en onpersoonlijke geen onderscheid maakt, de krachten in de natuur zich denkt naar analogie van zichzelf en alle dingen door zielen, geesten bewoond acht. Grondslag en onderstelling voor de religie is dan de zoogenaamde animistische wereldbeschouwing. Maar vooreerst is het zeer onwaarschijnlijk, dat het voor de hand liggend onderscheid tusschen persoonlijke wezens en onpersoonlijke dingen aan de eerste menschen onbekend is geweest. Vervolgens is het geloof aan zielen en geesten, die in de natuurverschijnselen wonen en werken, op zichzelf nog geen religie; religieus object

worden deze zielen of geesten eerst dan, wanneer het begrip van het goddelijke erop overgebracht wordt. Er moet in den mensch een zeker besef van de godheid worden aangenomen, om de zielen en geesten, die hij aanwezig dacht in de krachten der natuur, te kunnen maken tot voorwerp van zijne religieuse vereering. Wel tracht de psychologische methode de orde om te keeren; de natuurmensch heeft volgens haar zich eerst tot eene of andere persoonlijk gedachte natuurkracht in eene religieuse verhouding geplaatst, en later daaruit het begrip van het goddelijke geabstraheerd, Hartmann, Religionsphil. I. 15. Maar in elk geval gaat het zoo niet toe bij de historische menschen; allen ontvangen eerst door onderwijs en opvoeding het begrip der Godheid en ontwikkelen op grond daarvan eene religieuse verhouding. En er is geen enkel bewijs, dat het bij de eerste menschen anders toegegaan is of ook anders toegaan kon. Eene religieuse verhouding tot eene of andere macht onderstelt altijd reeds de Godsidee; en deze blijft bij de bovengenoemde methode onverklaard. Daarbij komt, dat ook het ontstaan der religie in subjectieven zin bij deze psychologische analyse onbegrijpelijk blijft. Laat het geloof aan persoonlijke wezens in de natuur gegeven zijn; maar waarom is en vooral wanneer wordt het zoeken van eenig zinnelijk of zedelijk goed bij die wezens tot religie? Religie ontstaat er toch eerst dan, wanneer niet in het algemeen hulp wordt gevraagd, gelijk menschen die ook bij elkander en in de kunst en de wetenschap zoeken, maar wanneer op eene gansch bijzondere wijze geloof, vertrouwen, besef van afhankelijkheid ten opzichte van eene onzienlijke goddelijke macht in het hart wordt gewekt. Religie onderstelt altijd eene zekere onderscheiding tusschen God en wereld, tusschen de macht van een wezen boven en de ondergeschikte krachten in de natuur. Wel kan dan die goddelijke macht als inwonende in de natuurverschijnselen worden gedacht, maar object van de religieuse vereering is toch nooit de natuurkracht in zichzelve maar het goddelijk wezen, dat in haar zich openbaart en werkt. Het grootste bezwaar tegen de boven genoemde verklaring ligt echter hierin, dat God bij haar niets anders wordt dan een helper in den nood, een wezen, wiens bestaan is uitgedacht om den mensch een of ander goed te verschaffen. De godsdienst wordt een middel, om de zinnelijke of zedelijke, maar altijd toch egoïstische behoeften

van den mensch te bevredigen. Egoïsme is de bron en de oorsprong der religie geweest, Hartmann, Religionsphil. I 27. De eerste vorm, waarin deze verklaring van den oorsprong van den godsdienst boven werd weergegeven, spreekt dit duidelijk en onverholen uit. Bij den tweeden vorm wordt de godsdienst niet uit zinnelijke maar zedelijke behoeften afgeleid; de Godheid is geen product van eudaemonistische wenschen maar postulaat der practische rede. Echter geeft dit in het wezen der zaak weinig verschil. Het subjectieve en egoïstische uitgangspunt wordt niet overwonnen; God blijft een dienaar van den mensch. De derde vorm tracht dit egoïsme te vermijden, door in de religie een mystiek element te erkennen en alzoo God te maken tot het rechtstreeksche object van de religieuse vereering; maar ook hier is deze mystiek er later bijgekomen, zij is niet het beginsel en de oorsprong der religie geweest. Bij de bovengenoemde verklaring, in welken vorm zij ook wordt voorgedragen, staat de mensch altijd eerst in verhouding tot de wereld; en uit het conflict met die wereld wordt de religie en de Godsidee geboren. God komt dus op de derde plaats te staan; Hij wordt een Wunschwesen, een product van 's menschen egoïsme, een hulpmiddel in den strijd tegen de natuur. De verwantschap van al deze verklaringen met die van Feuerbach springt duidelijk in het oog. Maar waarom, zoo kan er gevraagd worden, stelt de mensch met de in de natuur aanwezige krachten zich niet tevreden? Waarom zoekt hij niet in wetenschap, kunst, nijverheid enz., in al de factoren der cultuur, de hulp, die hij in den strijd tegen de natuur behoeft? Hoe is het te verklaren, dat de mensch aan de goden, scheppingen van zijn wenschen, gelooven blijft, ook waar zij zoo menigmaal hem teleurstellen en overlaten aan eigen lot? Vanwaar dat hij alles, ook het dierbaarste dat hij heeft, aan zijne goden ten offer brengt en niets te kostbaar acht voor hunne vereering? Hoe komt het eindelijk, dat hij de goden dienen blijft, ook als door andere middelen en wegen zijne heerschappij over de natuur zich gaandeweg uitbreidt? Indien de bovengenoemde verklaring van den oorsprong der religie de juiste is, dan boet zij tegenover kunst en wetenschap hare zelfstandigheid in en is haar einde bereikt, zoodra de mensch op andere wijze zich redden kan.

18. Maar, afgedacht van deze speciale bezwaren, er is tegen de methode zelve, waarnaar de oorsprong der religie onderzocht wordt, ernstige bedenking. Wat wil het zeggen, dat het ontstaan der religie wetenschappelijk moet worden verklaard? Het kan niet beduiden, dat de godsdienst van den eersten mensch óf van de eerste menschen historisch wordt nagevorscht. Want de historie der godsdiensten laat ons hier volkomen in den steek; de historische methode is onbruikbaar. De godsdienstvormen der laagste, wilde volken voor de oorspronkelijke te houden; daartoe ontbreekt, gelijk ook meer en meer wordt ingezien, alle recht. De methode kan dus geen andere dan de psychologische zijn, en deze kan uitteraard het nooit verder brengen dan tot eene hypothese, die aannemelijk schijnt en bij gebrek aan beter een tijd lang in eene algemeene instemming zich verheugen mag. Maar welke is de vraag, die deze psychologische methode bij het zoeken naar den oorsprong der religie zich stelt? Toch geen andere dan deze: uit welke oorzaken en krachten in den mensch of in de menschheid is de religie voortgekomen? Er moet dus naar dat punt worden gezocht, wo noch nicht religiöse Lebenskräfte des Menschen zu dem Lebenskeim der Religion sich verbinden? Holsten, bij Rauwenhoff 50. Hypothetisch moet dus een mensch worden aangenomen, zoo onontwikkeld en barbaarsch, dat er van religie bij hem nog geen sprake is. Een oorspronkelijk, ingeschapen semen religionis mag op dit standpunt niet worden erkend. Want dan is dit oorspronkelijk gevoel, of hoe men het anders noemen wil, een wetenschappelijk onverklaard iets, eene soort mystieke openbaring, eene onderstelling reeds van datgene wat men zoekt te verklaren, Dr. Bruining, Gids Juni 1884. De psychologische methode eischt dus, dat de religie verklaard wordt uit factoren in den mensch, die op zich zelve niet religieus zijn, maar die door zekere verbinding, onder inwerking der natuur van buiten, de religie doen ontstaan. Maar zulk een godsdienstlooze mensch is een puur Gedankending, eene even ijle en ledige abstractie als de natuurmensch van Rousseau en van de aanhangers van het contract social; in de werkelijkheid heeft hij nimmer bestaan. De godsdienst zelve wordt zoo geheel een product van het toeval, evenals de moraal bij Darwin. Een „bloot toeval", zegt Prof. Rauwenhoff 97. cf. 193, 250, 263 kon er den mensch toe brengen, om een of ander ding uit de natuur tot een god voor zich te

maken. Eene andere verbinding van de factoren, en er ware nimmer religie geweest. Daarmee verliest de religie haar zelfstandige plaats, haar algemeenheid en noodzakelijkheid; zelfs haar waarde en haar recht zijn dan niet meer te handhaven. Want het is niet waar, wat Zeller, Vorträge und Abhandl. II 57 f. beweert, dat de waarde der religie onafhankelijk is van de wijze van haar ontstaan; indien de oorsprong der religie toevallig is, verliest zij den vasten grondslag, waarop zij rusten moet. En ook haar recht van bestaan wordt dan op ernstige wijze bedreigd. Want indien de religie zoo wordt verklaard, dat het bestaan Gods daarbij in het geheel niet behoeft te worden aangenomen, dan is zij, ook al ware haar ontstaan psychologisch eene noodzakelijkheid, metaphysisch toch niets anders dan eene absurditeit. De psychologische methode tracht inderdaad de religie te begrijpen zonder het bestaan Gods. De mensch is louter natuurwezen, natuurproduct. Hij is het, die door allerlei omstandigheden geleid wordt tot de religie en de Godsidee voortbrengt. God schept den mensch niet, de mensch schept God. De religie subjectiva is de bron der religio objectiva. De mensch bepaalt, of hij en hoe hij God dienen wil. De psychologische methode is hierdoor geoordeeld; zij is in beginsel met het wezen der religie in strijd en vernietigt daarom het verschijnsel, dat zij te verklaren heeft, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl, eine kritische Studie von L. Stählin, Leipzig 1888 S. 245 f. Vergelijk verder over den oorsprong van den godsdienst Rauwenhoff, Theol. Tijdschr. 1885 bl. 257 v. Id. Wijsb. v. d. godsd. bl. 37—109. Saussaye, Lehrb. der Rel. Gesch. I 21 f. en de daar aangeh. litteratuur. Siebeck, Lehrb. der Rel. Philos. 43 f. Hoekstra, Wijsg. Godsdienstleer I 136 v.

D. Resultaat.

19. Het voorafgaand onderzoek dwingt ons tot het kiezen van een ander uitgangspunt en tot het volgen van eene andere methode. Het wezen en de oorsprong der religie zijn bij de historische en psychologische methode niet te verklaren; haar recht en waarde kan daarbij niet worden gehandhaafd. Het gaat niet aan, om de religie te begrijpen zonder God. God is de groote onderstelling van den godsdienst. Zijn bestaan en openbaring is de

grondslag, waarop alle religie rust. Nu heet het wel onwetenschappelijk, om bij de verklaring van eenig verschijnsel tot God terug te gaan; en inderdaad mag Hij ook niet dienstdoen als asylum ignorantiae. Maar het is toch eene arme wetenschap, die met God geen rekening houden mag en alle dingen zoekt te verklaren buiten en zonder Hem. Bij de wetenschappelijke verklaring van den godsdienst geldt dit in dubbelen zin. Want God is hier het eigenlijke en direkte object. Zonder Hem is alle religie eene ongerijmdheid. De keuze staat hier slechts tusschen deze twee, dat of de religie eene dwaasheid is, wijl God niet bestaat of volstrekt onkenbaar is, of dat zij waarheid is maar dan het bestaan en de openbaring onverbiddelijk en in streng logischen en wetenschappelijken zin eischt en onderstelt. Wie het eerste niet aanvaarden kan, wordt gedwongen het tweede aan te nemen en God te erkennen als het principium essendi van alle religie. Er is godsdienst, alleen omdat God is en van schepselen gediend wil worden. Dan alleen, als het bestaan Gods vaststaat, is wezen en oorsprong, recht en waarde der religie te begrijpen.

Maar de religie eischt nog meer. Zij onderstelt niet alleen, dat God bestaat, maar ook dat Hij zich op de eene of andere wijze openbaart en kennen doet. Alle godsdiensten hebben dit begrip van openbaring. Het wordt niet van buiten af aan de religie opgedrongen, maar vloeit uit haar oorsprong en wezen vanzelve voort. Er is geen religie zonder openbaring; openbaring is het noodwendig correlaat der religie. Het wezen der religie bestaat niet alleen subjectief in eene religieuse gezindheid, die zich naar welgevallen uit, maar ook in eene religio objectiva, in een dogma, moraal en cultus, die daarom alleen gezag hebben voor den geloovige, wijl zij naar zijne overtuiging den wil en den dienst Gods bevatten. De oorsprong der religie is historisch niet aan te wijzen en psychologisch niet te verklaren, maar wijst noodzakelijk naar de openbaring als haar objectieven grondslag heen. Het onderscheid tusschen religie aan de eene en wetenschap en kunst aan de andere zijde doet ons datzelfde begrip van openbaring aan de hand. De natuur, de wereld rondom ons heen is de bron onzer kennis en artis magistra. Maar in de religie komt diezelfde wereld nog onder een ander gezichtspunt in aanmerking, n.l. als openbaring Gods, als bekendmaking zijner eeuwige kracht en goddelijkheid. Het is den mensch in de religie om iets gansch

anders te doen dan in wetenschap en kunst. In de religie zoekt hij niet eene vermeerdering van zijne kennis noch eene bevrediging van zijne phantasie, maar een eeuwig leven in de gemeenschap met God, eene reëele verandering van zijn, eene bevrijding van zonde en ellende. Het is hem in de religie om God zelven te doen, omdat hij beseft, dat hij in God alleen rust en vrede vinden kan. Daarom eischt de religie een andere bron dan wetenschap en kunst; zij onderstelt eene openbaring, die God zelven tot hem komen doet en in gemeenschap met Hem brengt. De religie is in haar wezen en oorsprong een product van openbaring. Langzamerhand begint dit ook erkend te worden. De wijsbegeerte van den godsdienst, die het begrip der openbaring een tijd lang geen ernstige bespreking waardig keurde en het alleen aan eene negatieve kritiek onderwierp, wordt gedwongen er mede te rekenen. De opvatting van die openbaring is nog zeer verschillend en soms zeer onjuist; maar het feit spreekt toch sterk, dat velen dit begrip weder opnemen en er een positieven zin aan trachten toe te kennen, cf. Pfleiderer, Grundriss § 13 f. Rauwenhoff, Wijsb. 46. Hartmann, II 69 f. Biedermann, Dogm. I 264. Lipsius, Dogm. § 53. Nitzsch, Dogm. 127. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 136 v. enz. De H. Schrift gaat van het bestaan en van de openbaring Gods uit. God laat zich niet onbetuigd, en daarom is er van 's menschen zijde een zoeken, of hij Hem vinden en tasten mocht. Openbaring was er volgens de Schrift zoowel voor als na den val. Openbaring is het principium cognoscendi externum van de religie.

Als wezen en oorsprong van de religie alzoo uit openbaring worden verklaard, mag dit niet in den sociniaanschen zin worden verstaan, alsof de religie niet in 's menschen natuur ware gegrond maar uit eene uitwendige meedeeling van leer ware ontstaan, Fock, Der Socin. 291 f. In dat geval zou Schelling, Philos. der Mythol. I 141 terecht de opmerking hebben gemaakt: wäre der ursprüngliche Mensch nicht an sich schon Bewusstseyn von Gott, müsste ihm ein Bewusstseyn von Gott erst durch einen besonderen Actus zu Theil werden, so müssten die, welche diess annehmen, selbst einen ursprünglichen Atheïsmus des menschlichen Bewusstseyns behaupten. De religie ware dan een donum superadditum, niet wezenlijk eigen aan de menschelijke natuur. Maar de mensch is mensch wijl hij het beeld Gods is; hij is

terstond als mensch een religieus wezen. De godsdienst is niet het wezen van den mensch, gelijk des Amorie van der Hoeven Jr. zich minder juist uitdrukte, want de religie is geen substantia maar een habitus of virtus; maar zij is toch eene wezenlijke eigenschap van de menschelijke natuur, zoo vanzelve met haar gegeven en zoo onafscheidelijk aan haar verbonden, dat zij door de zonde wel is verwoest, maar niet uitgeroeid is kunnen worden. Daarom is de religie ook algemeen en heeft ze ook zoo groote macht in het leven en de geschiedenis. Of men wil of niet, altijd stuit men ten slotte in den mensch op een zekeren godsdienstigen aanleg. Men kan dien verschillend noemen, semen religionis, sensus divinitatis (Calvijn), godsdienstig gevoel (Schleiermacher, Opzoomer), geloof (Hartmann, Relig. Philos. II 67) enz., maar altijd is het toch eene zekere vatbaarheid van de menschelijke natuur, om het goddelijke gewaar te worden, waar het wijsgeerig onderzoek naar de religie toe terugkeeren en in eindigen moet. Daarachter kan het niet doordringen. Want één van beide: de godsdienst is wezenlijk eigen aan de menschelijke natuur en dus met deze van huis uit gegeven, of de mensch was oorspronkelijk geen religieus wezen, dus ook geen mensch maar een dier en heeft zich langzamerhand tot een godsdienstig wezen ontwikkeld; en dan is de godsdienst toevallig en een voorbijgaand moment in het proces der evolutie. De vraag, waartoe het wijsgeerig onderzoek ten slotte afdaalt, is deze: is de mensch van den aanvang af mensch, beeld Gods, Gode verwant, een godsdienstig wezen geweest, of heeft hij langzamerhand daartoe zich ontwikkeld? Is cultuur of ruwe, woeste natuur de eerste toestand van het menschelijk geslacht geweest? Is de aanvang der menschheid absoluut of relatief? Cf. Schelling, Vorles. über die Meth. des akad. Studiums, Werke I 5 S. 286 f. Wie de religie in haar wezen handhaven wil, en ze beschouwt en erkent als eene wezenlijke eigenschap van de menschelijke natuur, neemt den aanvang van den mensch absoluut en laat hem van huis uit Gode verwant en godsdienstig aangelegd zijn. Zulk een kan ook geen bezwaar meer hebben tegen den status integritatis, waarin de Schrift den eersten mensch laat optreden. Volgens de Schrift is de mensch van het eerste oogenblik van zijn bestaan af mensch geweest, naar Gods beeld geschapen, en dus van datzelfde oogenblik af ook een religieus wezen. De religie is er

niet later bijgekomen door afzonderlijke schepping of in den langen weg der evolutie, maar ligt in het naar Gods beeld geschapen zijn van den mensch vanzelf opgesloten. Wel is die oorspronkelijke toestand door de zonde bedorven en verwoest, maar de mensch blijft toch Gode verwant, hij is *θεου γενος* en blijft Hem zoeken, of hij Hem tasten en vinden mocht. Aan de objectieve openbaring Gods correspondeert dus in den mensch eene zekere facultas, aptitudo zijner natuur, om het goddelijke op te merken. God doet geen half werk. Hij schept het licht niet alleen, maar ook het oog, om dat licht te aanschouwen. Aan het uitwendige beantwoordt het inwendige. Het oor is aangelegd op de wereld der tonen. De logos in de schepselen correspondeert met den logos in den mensch en maakt wetenschap mogelijk. Het schoone in de natuur vindt weerklank in zijn schoonheidsgevoel. En zoo is er niet alleen eene uitwendige, objectieve, maar ook eene inwendige subjectieve openbaring. Gene is het principium cognoscendi externum van de religie, en deze het principium cognoscendi internum. Beide principia staan ten nauwste met elkaar in verband, zooals het licht met het oog, de gedachte in de wereld met de rede in den mensch. De vraag, welk van beide het eerst is geweest, de uitwendige of de inwendige openbaring, is geheel overbodig. In hetzelfde moment, dat God zich openbaarde aan den mensch doordat Hij hem schiep naar zijn beeld, kende deze God en diende Hem en omgekeerd. En de ware, echte religie kan alleen bestaan in eene volkomene harmonie van de inwendige met de uitwendige openbaring; waarlijk religieus, beeld Gods, dienstknecht Gods, kind Gods, mensch in vollen zin is hij, die God, gelijk Hij is en zich door openbaring kennen doet, liefheeft met geheel zijn hart en met geheel zijne ziel en met al zijne krachten. Evenals in de wetenschap, zijn er dus ook in de religie drieërlei principia te onderscheiden. Er is religie, omdat God God is en als God door zijne redelijke schepselen gediend wil worden. Daartoe openbaart Hij zich aan den mensch in woord en daad — principium cognoscendi externum, en maakt hem subjectief bekwaam om door die openbaring God te kennen en lief te hebben — principium cognoscendi internum. De vormen, waarin de openbaring uit- en inwendig geschiedt, kunnen gewijzigd worden overeenkomstig den verschillenden toestand, waarin de mensch als creatura mutabilis ver-

keeren kan. Zij zijn andere in den status integritatis en corruptionis, in den status gratiae en gloriae. Maar de drie principia blijven dezelfde. Er is geen religie, dan doordat God zich objectief en subjectief kennen doet aan den mensch. En wederom vinden deze principia ook bij de religie hun grondslag in het trinitarisch wezen Gods. Het is de Vader, die in den Zoon en door den Geest zich openbaart. Niemand kent den Vader, dan wien het de Zoon door den Geest wil openbaren, Mt. 11 : 27, Joh. 16 : 13, 14, 1 Cor. 2 : 10. Cf. Schleiermacher, Der Christ. Gl. § 4. Schelling, Philosophie u. Religion, (Sämmtl. Werke Abth I. Bd. VI 26 f. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Sämmtl. Werke, Abth. II. Bd. 1—4. I 74 f. 119 f. Ulrici, Gott und die Natur, 2e Aufl. Leipzig 1866 S. 767 f. J. A. Dorner, Christ. Glaubenslehre, Berlin, Hertz. 1879 I S. 552 f. Aug. Dorner, Ueber das Wesen der Religion, Stud. u. Krit. 1883 s. 217 f. J. T. Beck, Vorles. über Christl. Glaubenslehre, Gütersloh 1887 I 149 f. 186 f. M. Kähler, Wissenschaft der Christl. Lehre, Erl. 1883 I 122. J. Köstlin, Der Glaube, sein Grund, Wesen und Gegenstand. Gotha 1859 S. 13 f. Id. Der Ursprung der Religion. Stud. u. Krit. 1890 S. 213—294. Id. Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung. Berlin 1893 S. 54 f. Gloatz, Spekulative Theologie, Gotha 1883 I 1 S. 130 f. Heman, Der Ursprung der Religion, Basel 1886. C. Pesch, Der Gottesbegriff, Freiburg 1885. Dr. T. Cannegieter, De taak en methode der Wijsb. v. d. godsd. 1886. Dr. Francken in Geloof en Vrijheid 1887 aflev. 1, 2. Drijber ib. 1890 afl. 5. bl. 426—455. Pressensé, Les Origines 449 S.

HOOFDSTUK II.

Principium externum.

---

§ 9. Algemeene Openbaring.

A. Begrip der openbaring.

1. De religie, in haar wezen en oorsprong onderzocht, leidt zelve tot het begrip der openbaring heen. De geschiedenis der godsdiensten doet ons dit begrip kennen als het noodzakelijk correlaat van alle religie. De wijsbegeerte van den godsdienst kan dit begrip niet langer met stilzwijgen voorbij gaan. Maar de wijze, waarop de openbaring in theologie en philosophie wordt opgevat, is niet altijd met dat begrip zelf in overeenstemming. Het begrip openbaring brengt een zekeren inhoud mede, welke in zijne waarheid erkend moet worden, om van openbaring nog te kunnen blijven spreken. Het mag niet gebezigd worden als eene vlag, die eene valsche lading dekt. In de eerste plaats is openbaring een door en door religieus begrip; niet de wijsbegeerte, maar de godsdienst, niet de rede maar de historie doet het ons aan de hand. Aan de wetenschap en de wijsbegeerte moet dus het recht worden ontzegd, om apriori dit begrip te bepalen en daarnaar de historische en religieuse verschijnselen, die onder den naam van openbaring worden samengevat, pasklaar te maken. Het spreekt van zelf, dat wijsgeerige systemen zooals het pantheisme en het materialisme dit begrip niet in zijn recht kunnen erkennen. In deze stelsels is er voor openbaring geene plaats. Beide zijn krachtens hun beginsel onbekwaam, om de openbaring en alzoo ook de religie, met wie ze onverbrekelijk verbonden is, naar waarde te beoordeelen. Als God niet bestaat en naar

Feuerbach's gezegde, Wesen des Christenthums, 2e Aufl. 401, het geheim der theologie de anthropologie is, dan is religie en openbaring daarmede vanzelf geoordeeld en niets dan eene hallucinatie van den menschelijken geest. En evenzoo kan het pantheisme uit den aard der zaak aan de openbaring geene realiteit toekennen. Als God en mensch in substantie één zijn, is er eene relatie van den mensch tot God, gelijk die in de religie tot stand komt, niet mogelijk meer. De religie is dan hoogstens het tot zelfbewustzijn komen van God in den mensch, de terugkeer van het Absolute tot zichzelf in het menschelijke bewustzijn. Openbaring kan hier niets anders zijn dan een naam voor de religie in den mensch, van haar objectieve zijde beschouwd. Zoo zegt b.v. Ed. von Hartmann, Religionsphilosophie II 71, 75 u. s. w., dat openbaring objectief en geloof subjectief één en dezelfde akte zijn, van de goddelijke en van de menschelijke zijde opgevat. Eene uitwendige, objectieve openbaring is er dan niet. Openbaring is niets dan het wonen en werken Gods in iederen mensch. Daargelaten nu de vraag, of ook hierin niet eene waarheid ligt opgesloten en de objectieve openbaring niet subjectief in de illuminatie zich voltooien moet, is het toch duidelijk, dat de openbaring naar de idee, welke de religie en de historie der godsdiensten ons kennen doen, hierbij geheel te loor gaat. De religie immers is altijd eene relatie van den mensch tot een Goddelijk persoon, wiens objectief en reëel bestaan voor het religieus bewustzijn boven allen twijfel verheven is. Zoodra de mensch twijfelen gaat aan het onderscheiden en zelfstandig bestaan van het voorwerp zijner vereering, is het met zijne religie gedaan. Deze verhouding van den mensch tot God in de religie is van ethischen aard (boven bl. 193). Religie is geen physische of metaphysische gemeenschap van God en mensch, gelijk zoo dikwerf gezegd wordt. Zij bestaat niet in eene wezenseenheid, eene unio of communio physica van den mensch met God. Zij is geene substantie van den mensch, en maakt zijn wezen, zijne essentia niet uit. De religie onderstelt juist altijd, dat God en mensch, ofschoon verwant, toch onderscheiden zijn. En zij zelve bestaat dan, niet in eene verhouding van God tot den mensch, want God heeft geen religie, maar in eene verhouding van den mensch tot God. Deze verhouding is uitteraard niet physisch, metaphysisch, realis, maar ethisch, moreel van aard. Zij bestaat daarin dat de

mensch God kent en liefheeft en voor Hem leeft, Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss, Würzburg 1856 I S. 1—10. Hoekstra, wijsg. Godsdienstleer I 57 v. 64. Godsdienst onderstelt wel, dat God en mensch in verwantschap en in goeden zin ook in gemeenschap met elkander staan, maar is zelf toch niet twee- maar eenzijdig. Hoe innig godsdienst en openbaring dan ook met elkander samenhangen, zij zijn toch twee; zij zijn niet twee zijden van eene en dezelfde zaak, maar wezenlijk en zakelijk van elkander verschillend. Gelijk het oog en het licht, het oor en de toon, de logos in ons en de logos buiten ons verwant en toch onderscheiden zijn; zoo is het ook met de religie en de openbaring. Het is op religieus gebied evenals op elk ander terrein. Wij komen naakt in de wereld en brengen niets mede. Wij ontvangen al ons voedsel zoowel in geestelijken als in natuurlijken zin van buiten. En ook in de religie komt de inhoud van buiten door openbaring tot ons.

2. Openbaring, gelijk dit begrip door de religie ons aan de hand wordt gedaan en hier nog in den ruimsten zin genomen wordt, is alle aktie, welke van God uitgaat, om den mensch te brengen en te houden in die eigenaardige relatie tot Hem, welke met den naam van religie aangeduid wordt. Het komt er hierbij allereerst op aan, om deze openbaring altijd en overal op te vatten als eene aktie, als eene daad van Gods zijde. God doet nooit iets onbewust; Hij doet alles met gedachte en heeft bij alles een doel. Openbaring is nooit eene onbewuste emanatie, eene onwillekeurige doorschijning Gods in zijne werken; maar altijd een bewust, vrij, actief zich kenbaar maken aan den mensch. Religie en openbaring rusten beide naar heur aard op den grondslag van het theisme, d. i. op het geloof, dat God en mensch niet afgescheiden maar wel onderscheiden bestaan. Sterk gesproken, heeft openbaring steeds tot onderstelling, dat er twee werelden zijn, eene bovennatuurlijke en eene natuurlijke, eene hemelsche en eene aardsche. En nu is openbaring elke werking, die van die andere onzienlijke wereld in deze zienlijke wereld uitgaat, om den mensch te doen bedenken de dingen, die boven zijn. De wijzen en vormen, waaronder God zich openbaart, kunnen verschillend zijn, evenals de eene mensch aan den ander zich in verschillende manieren kan kenbaar maken. God kan recht-

streeks en onmiddellijk zich openbaren; en Hij kan daarbij van gewone of buitengewone middelen zich bedienen. Deze vormen zijn in zekeren zin van ondergeschikte, wijl van instrumenteele beteekenis. Maar altijd is de openbaring, hetzij ze op gewone of ongewone wijze tot ons komt, eene daad van Gods zijde. Wie ze zoo verstaat, is in beginsel supranaturalist, hij moge de mogelijkheid van het wonder aannemen of niet. De kwestie van het naturalisme en het supranaturalisme wordt niet eerst bij de zoogenaamde bovennatuurlijke openbaring, maar wordt eigenlijk reeds hier bij den ingang, bij het begrip der openbaring in algemeenen zin, beslist. Het deisme is onhoudbaar. Er is maar keuze tusschen het theisme en het pantheisme (materialisme). Het pantheisme heeft geene openbaring en daarom ook geen religie meer. Het theisme is vanzelf supranaturalistisch, niet in de historische beteekenis van dat woord, maar in dezen zin, dat het eene ordo supra hanc naturam erkent en eene werking van gene wereld in deze aanneemt. Religie, openbaring, supranaturalisme, theisme staan en vallen met elkaar. Het doel der openbaring is geen ander, dan om religie te wekken en te kweeken in den mensch. Alles, wat dit bedoelt en daaraan dienstbaar is, is openbaring in eigenlijken zin. De openbaring valt saam met alle werken Gods in natuur en genade. Zij omvat de gansche schepping en herschepping. Al wat er is en geschiedt, is voor den vrome een middel, om hem op te leiden tot God. De gewone definities, dat de openbaring bestaan zou in mededeeling van leer of van leven enz. blijken reeds hier veel te eng te zijn. Het is er God bij zijne openbaring om te doen, om den mensch te stellen in eene religieuse verhouding tot Hem. De religie omvat echter den ganschen mensch met al zijne vermogens en krachten. In de openbaring nadert God tot den geheelen mensch, om hem geheel te winnen voor zijn dienst der liefde. Ja, de openbaring kan niet ten doel hebben, om den enkelen mensch in eene religieuse verhouding tot God te plaatsen. De menschheid is één geheel. Zij is het voorwerp van Gods liefde. De openbaring heeft dus tot einddoel, om de menschheid zelve als één geheel te maken tot een koninkrijk, tot een volk Gods. De openbaring is geen geisoleerd feit, dat in de geschiedenis op zichzelf staat. Zij is een systeem van daden Gods, beginnend met de schepping, eindigend in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde. Zij is onderwijzing,

opvoeding, leiding, regeering, vernieuwing, vergeving enz., zij is dat alles te zamen. Openbaring is al wat God doet, om de menschheid te herscheppen tot zijn beeld en gelijkenis.

B. Algemeene en bijzondere openbaring.

3. De christelijke theologie kwam er spoedig toe, om in deze openbaring eene gewichtige onderscheiding te maken. Eenerzijds kon de samenhang en de overeenstemming van de religie der Christenen en den godsdienst der Heidenen, van theologie en philosophie, niet geheel worden ontkend; en andererzijds was het Christendom toch een eigen, zelfstandige godsdienst, in elk opzicht van dien der Heidenen verschillend. Zoo werd men geleid tot de onderscheiding van de revelatio (religio, theologia) naturalis en supernaturalis. Zakelijk wordt zij reeds bij de oudste kerkvaders aangetroffen. Justinus Martyr spreekt van eene *ἀνθρωπειος διδασκαλια*, die verkregen wordt door *το ἐμφυτον παντι γενει ἀνθρωπων σπερμα του λογου* en van eene *γνωσις και θεωρια*, die alleen door Christus ons deel wordt, Apol. II 8, 10, 13. Tertullianus heeft eene afzonderlijke verhandeling de testimonio animae, en spreekt van eene kennis Gods uit de werken der schepping, en van eene andere meer volledige door mannen, met Gods Geest vervuld, Apolog. II c. 18. Irenaeus spreekt meermalen in denzelfden zin, adv. haer. II c. 6, 9, 28. III 25. IV 6. Augustinus erkent eene openbaring Gods in de natuur, de Gen. ad. litt. 4, 32, de civ. Dei 8, 11 sq. 19, 1 enz. maar stelt naast de ratio de auctoritas, de fides, c. Acad. 3,20 de util. cred. 11, die alleen tot de ware kennisse Gods leidt, Conf. 5,5, 7,26, de civ. 10,29. Bij Damascenus, de fide orthod. I. c. 1 sq. draagt deze onderscheiding al het karakter van een dogma. Ook de latere indeeling van de theologia naturalis in insita en acquisita is reeds bij de oudste kerkelijke schrijvers te vinden. Tertullianus beroept zich op het inwendig getuigenis der ziel en op de beschouwing van Gods werken. Augustinus zegt uitdrukkelijk, dat God uit de zienlijke dingen kan worden gekend, de Gen. ad. litt. 4,32 maar wijst vooral op het zelfbewustzijn en de zelfkennis als den weg tot de eeuwige waarheid, de vera relig. 72, de mag. 38, de trin. 4,1. Damascenus, de fide orth. I c. 1 en 3, stelt de ingeschapene en de verkregene ken-

nisse Gods reeds duidelijk naast elkaar. Niet zoo spoedig waren de grenzen tusschen beide soorten van openbaring afgebakend. Langen tijd beproefde men nog, om de christelijke dogmata uit natuur en rede te bewijzen. Augustinus trachtte de triniteit, de trin. lib. 9—15, Anselmus in zijn Cur deus homo de menschwording en voldoening, Albertus Magnus, cf. Stöckl, Philos. des M. A. II. 384 f., en Thomas, S. c. Gent. II. 15 sq. de schepping aposteriori te bewijzen. Het verst ging hierin Raymund de Sabunde, die in zijn Liber naturae sive creaturarum, later ten onrechte Theologia naturalis genoemd (ed. van J. Sighart, Solisbaci, 1852 zonder den proloog, die 1595 werd veroordeeld) heel de christelijke geloofsleer uit de natuur des menschen trachtte op te bouwen, zonder hulp van Schrift en traditie en met vermijding der scholastische methode. Maar deze rationeele argumentatie was toch maar eene hulp, die achteraan kwam; de dogmata stonden apriori vast op grond der openbaring; adjuvantur in fide invisibilium per ea, quae facta sunt, Lombardus, Sent. I dist. 3, 6. cf. 2, 1. Overigens werd de kennis, welke uit de natuur verkregen kon worden, tot eenige articuli mixti beperkt, die zich concentreerden om de drie begrippen God, deugd en onsterfelijkheid, Thomas, S. c. Gent. Lib. 1—3. De onderscheiding tusschen de theol. naturalis en supernaturalis werd echter in de scholastiek hoe langer hoe strakker gespannen en ging in eene volstrekte tegenstelling over. Door de natuurlijke openbaring was er van God en goddelijke zaken eenige streng wetenschappelijke kennis te verkrijgen; Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 5, cf. Bellarminus, Controv. IV p. 277 sq. Thomas is hiervan zoo vast overtuigd, dat hij de vraag opwerpt, of in dat geval het aannemen van deze uit de natuur bekende waarheden dan niet al zijn verdienste verliest. Gelooven is toch alleen verdienstelijk, als het geen weten is maar een voor waar aannemen op gezag, eene daad des verstands ex motu voluntatis motae per gratiam, ib. II 2 qu. 2 art. 9. Het antwoord op die vraag luidt, dat het weten inderdaad de ratio fidei vermindert; maar dat toch altijd in den geloovige de ratio caritatis blijft, d. i. de gezindheid, om het gewetene ook steeds weer op Gods gezag als waar aan te nemen, ib. II 2 qu. 2 art. 10; en deze gezindheid, om de articuli mixti op gezag te gelooven, blijft om bijzondere omstandigheden (zie straks onder N° 7), ook altijd

noodig. Aan deze kennis uit de natuur en rede is nu door de bovennatuurlijke openbaring de kennis der mysteria toegevoegd, maar deze rust uitsluitend op gezag en is en blijft van het begin tot het einde eene zaak des geloofs. De mysteriën des Christendoms behooren tot eene orde, die niet om eene toevallige reden, door de zonde, maar die uitteraard voor ieder mensch, ook voor den zondeloozen mensch, ja zelfs voor de engelen in eigenlijken zin bovennatuurlijk is en daarom nooit anders dan door openbaring gekend worden kan. Bij de bijzondere openbaring komt deze eigenaardige Roomsche leer nader ter sprake. Maar hier zij reeds opgemerkt, dat weten en gelooven, ratio en auctoritas, natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring bij Rome dualistisch naast elkander staan. Rome erkent dus eenerzijds het recht van het rationalisme op het terrein van de natuurlijke openbaring en veroordeelt het excessieve supranaturalisme, dat ook in de articuli mixti geen kennis mogelijk acht dan door openbaring. En andererzijds huldigt het het supranaturalisme op het terrein van de mysteriën zoo streng mogelijk en veroordeelt het alle rationalisme, dat apriori of aposteriori in de dogmata aan het gezag en aan het geloof zoekt te ontkomen en ze in weten tracht te doen overgaan. Het verwerpt beide Tertullianus en Origenes en veroordeelt zoowel het traditionalisme van de Bonald als het rationalisme van Hermes (boven bl. 94 v). De Roomsche kerk belijdt, volgens het Vaticanum, sess. III Const. Dogm. de fide cath. cap. 2, Deum.... naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse, maar dat het Gode behaagd heeft, alia, eaque supernaturali via, se ipsum ac aeterna voluntatis decreta humano generi revelare.

4. De Reformatie heeft deze onderscheiding van revelatio naturalis en supernaturalis overgenomen en er toch in beginsel eene geheel andere beteekenis aan gegeven. Wel namen de Hervormers eene openbaring Gods in de natuur aan. Maar de mensch was door de zonde zoo verduisterd in zijn verstand, dat hij ook deze openbaring niet recht kon kennen en verstaan. Er was dus tweeërlei noodig, n. l. dat God die waarheden, welke op zich zelve uit de natuur kenbaar zijn, ook weer in de bijzondere openbaring opnam; en dat de mensch, om God wederom op te merken in de natuur, eerst door Gods Geest moest worden verlicht. Om de algemeene openbaring Gods in de natuur te verstaan,

was objectief de bijzondere openbaring in de H. Schrift van noode, welke daarom door Calvijn met eene bril werd vergeleken, en subjectief had de mensch behoefte aan het oog des geloofs, om God te aanschouwen ook in de werken zijner handen. Even belangrijk was de wijziging, door de Reformatie in de opvatting der bovennatuurlijke openbaring aangebracht. Deze was niet in de eerste plaats daarom bovennatuurlijk, wijl zij an sich tot eene andere orde behoorde en het verstand ook van den zondeloozen mensch en van de engelen te boven ging; maar bovennatuurlijk was ze vooral daarom, wijl zij de gedachten en wenschen van den zondigen, gevallen mensch verre overtrof, gelijk later zal worden aangetoond. Bij de Hervormers verloor de theologia naturalis dus hare rationeele zelfstandigheid. Ze werd niet afzonderlijk behandeld maar opgenomen in de christelijke geloofsleer, Zwingli, Comm. de vera et falsa relig. Op. ed. Schuler et Schulthess III 156 sq. Calvijn, Inst. I c. 1—5. Polanus, Synt. Theol. I cap. 10. Martyr, Loci Comm. loc. 2 etc. Maar verschillende oorzaken waren er, die dit reformatorisch beginsel tegenhielden in zijne ontwikkeling en volledige toepassing. Er was excessus, overspanning, aan de ééne zijde. Het Anabaptisme verwierp geheel de ordo naturalis en trachtte op revolutionaire wijze een koninkrijk der hemelen op aarde te stichten. De Socinianen verwierpen de theologia naturalis geheel en al, en leidden alle Godskennis uit openbaring af, Catech. Racov. qu. 46—49. Fock, Der Socin. 307 f. Luther kwam door zijne bestrijding van de scholastieke leer, naturalia mansisse integra, zoover, dat hij aan Aristoteles, aan de rede, aan de philosophie in theologicis alle recht van spreken verbood en de Vernunft in religieuse dingen stock-, starr- und gar blind noemde, Köstlin, Luthers Theologie II 287 f. Luthardt, Ethik Luthers, 14 f. Strauss, Glaubenslehre I 311 f. De strenge Lutheranen volgden den Meester; en de Formula Concordiae, ofschoon erkennend dat humana ratio seu intellectus naturalis hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet, II Pars. Sol. Decl. II. de lib. arb., J. T. Müller, Die symb. Bücher der ev. luth. K. 5e Aufl. 1882 S. 589, legt toch zoo eenzijdig op de duisternis en de onmacht van den natuurlijken mensch in zaken van religie den nadruk, dat de samenhang en het verband van de bijzondere met de algemeene openbaring geheel

wordt verbroken; de mensch is in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem niets meer dan een lapis, truncus aut limus, ib. bij Müller S. 594.

De reactie daartegen kon niet uitblijven. Bij het Anabaptisme en het Socinianisme sloeg het excessieve supranaturalisme in rationalisme om. Luther was gedwongen, wijl hij aan de rede toch niet alle inzicht en oordeel ontzeggen kon, om eene scherpe scheiding te maken tusschen het geestelijke en het wereldlijke, het hemelsche en het aardsche, het eeuwige en het tijdelijke, Köstlin, Luthers Theol. II 244 f. En op zijn voetspoor maakten de Luth. theologen onderscheid tusschen duo hemisphaeria, quorum unum inferius, alterum superius; in aardsche dingen is de rede nog vrij en tot veel goeds in staat, hier is zij tot op zekere hoogte zelfstandig en van het geloof onafhankelijk, Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 192 f. Ook Calvijn, ofschoon door zijne leer van de gratia communis in veel gunstiger conditie dan Luther, kwam toch niet altijd de oude dualistische tegenstelling van de revelatio naturalis en supernaturalis te boven, Inst. II, 2, 12, 13. De rede kreeg daardoor weer eenige zeggenschap naast het geloof. Het scheen, dat zij niet altijd door het geloof moest worden geleid, maar op een, zij het ook nog zoo klein en onverschillig gebied, vrij en onafhankelijk was. Met dit haar toegestaan, althans niet ernstig betwiste recht heeft ze winste gedaan; gaandeweg heeft zij haar macht uitgebreid. Eerst in burgerlijke zaken, dan in de wetenschap, straks in de philosophie, en eindelijk ook in de theologie verheft zij zich naast en tegenover het geloof. Alsted gaf eene Theol. naturalis 1615 afzonderlijk uit, en telde als haar inhoud een zevental dogmata op: deus est, super omnia diligendus, honeste vivendum est, quod tibi non vis fieri alteri ne feceris, suum cuique tribuendum est, nemo laedendus est, plus est in bono communi positum quam in particulari, cf. Praecognita 1623 p. 37—114. Vele Geref. theologen volgden dit voorbeeld, vooral toen de philosophie van Cartesius aan invloed won, Doedes, Inl. tot de leer van God, 2e dr. 1880 bl. 200 v. Door het Engelsche deisme en het Duitsche rationalisme nam de theologia naturalis of rationalis zoo in macht en aanzien toe, dat zij de theologia revelata als geheel onnoodig verwierp. Herbert van Cherbury 1581—1648, gaf aan de religio naturalis vijf artikelen tot inhoud: esse deum summum, coli debere, virtutem pietatem-

que esse praecipuas partes cultus divini, dolendum esse ob peccata ab iisque resipiscendum, dari ex bonitate justitiaque divina praemium vel poenam tum in hac vita tum post hanc vitam, Lechler, Gesch. des engl. Deismus 42. Maar nadat zij de theologia revelata gebannen had, is zij op haar beurt ook zelve geoordeeld. Kant betoogde in zijne kritiek der zuivere rede, dat deze tot de zinnelijk-waarneembare verschijnselen beperkt is en noch tot het bovenzinnelijke noch tot het bovennatuurlijke doordringen kan. De geschiedenis der godsdiensten toonde aan, dat geen enkele godsdienst aan de revelatio naturalis genoeg had, dat er nergens eene religio naturalis bestond en dat alle godsdiensten positief waren. En de kritiek der Schrift ondermijnde de revelatio supernaturalis en wischte de grenzen tusschen haar en de revelatio naturalis uit. De overtuiging werd daardoor algemeen, dat er, om eenige kennis van God te bekomen, een andere weg dan die der rede en der wetenschappelijke bewijsvoering moest worden ingeslagen, n.l. die des geloofs of der zedelijke ervaring of der phantasie. De theologia en religio naturalis, en daarmede ook de revelatio naturalis verloor hare waarde. De bewijzen voor Gods bestaan, de ziel, de onsterfelijkheid werden prijsgegeven en gebannen uit de dogmatiek. Pierson, Eene levensbeschouwing 83, zeide zelfs, dat onderwijs in de theol. naturalis aan de rijkshoogescholen eene wanbesteding was van 's lands penningen. Desniettemin is ze in de wet op het hooger onderwijs toch weer onder den naam van geschiedenis der leer aangaande God en van wijsbegeerte van den godsdienst opgenomen. Prof. Doedes verwierp ze in zijne Encyclopaedie bl. 190 v., maar behandelde ze toch feitelijk weer in zijne Inleiding tot de leer van God, 2e dr. 1880 en De Leer van God 1871. Alles wijst er op, gelijk in den locus de Deo zal worden aangetoond, dat de bewijzen voor Gods bestaan weer in waarde rijzen. De goede gedachte, die er ligt in de oude theologia naturalis, wordt langzamerhand weer beter erkend.

5. De Schrift kent wel het begrip van eene vaste natuurorde, maar maakt toch bij de openbaring tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke geen onderscheid. Zij bezigt voor beide dezelfde woorden, b.v. גלה, *φανερουν* en *ἀποκαλυπτειν* ook voor de revelatio naturalis Job 12 : 22, 33 : 16, 36 : 10 ; Rom. 1 : 18,

19. Nösgen, Beweis des Glaubens, Nov. 1890 S. 416—417 maakt daarom ten onrechte bezwaar, om aan de openbaring Gods in de natuur reeds den naam van openbaring te geven. Eigenlijk is op het standpunt der Schrift alle openbaring, ook die in de natuur, bovennatuurlijk. Het woord zelf sluit ook niets in aangaande de wijze, waarop iets openbaar wordt, maar zegt alleen, dat iets, hetwelk verborgen was, aan het licht treedt. Op religieus terrein duidt het aan, dat God een eigen, zelfstandig, van de natuur onderscheiden leven bezit en nu uit zijne verborgenheid op eene of andere wijze voor het oog van redelijke schepselen te voorschijn treden kan. Van openbaring kan dus in eigenlijken zin alleen spreken, wie het supranatureele, een ordo supra hanc naturam erkent; en elk, die het woord in dezen zin bezigt, is in beginsel supranaturalist, ook al neemt hij slechts eene openbaring aan op natuurlijke wijze. De onderscheiding van revelatio naturalis en supernaturalis is niet ontleend aan de aktie Gods, die in de eene en in de andere openbaring zich uit, maar aan de wijze, waarop die openbaring geschiedt, n.l. per of praeter hanc naturam. In oorsprong is alle openbaring supranatureel. God werkt altijd Joh. 5 : 17. Dat werken Gods is naar buiten begonnen met de schepping. De creatie is de eerste revelatie Gods, aanvang en grondslag van alle volgende openbaring. Het bijbelsch begrip der openbaring wortelt in dat der schepping, Oehler, Theol. des A. T. 1882 S. 21. Door de schepping is God het eerst voor schepselen naar buiten getreden en heeft Hij zich aan schepselen geopenbaard. Als God de wereld schept door zijn Woord en levend maakt door zijn Geest, dan liggen daarin reeds de grondlijnen van alle volgende openbaringen geteekend. Maar aan de schepping sluit terstond de voorzienigheid zich aan. Ook deze is eene almachtige en alomtegenwoordige kracht en daad Gods. Al wat is en geschiedt, is een werk Gods in eigenlijken zin, en voor den vrome eene openbaring van zijne deugden en volmaaktheden. Zoo beziet de Schrift natuur en geschiedenis. Schepping, onderhouding en regeering zijne ééne machtige, voortgaande openbaring Gods. Geen natuurpoezie heeft die van Israel overtroffen of geëvenaard, Pierson, Geestel. Voorouders I Israel bl. 389 v. Alles in de natuur spreekt den vrome van God. De hemelen vertellen Gods eer, het uitspansel zijner handen werk. Gods stem is op de groote wateren. Die stem verbreekt de cederen, dreunt

in den donder, loeit in den stormwind. Het licht is zijn kleed, de hemel zijn gordijn, de wolken zijn wagen. Zijn adem schept en vernieuwt het aardrijk. Hij regent en geeft zonneschijn over rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Loof en gras, regen en droogte, vruchtbare en onvruchtbare jaren en alle dingen komen den geloovige niet bij geval toe maar van Gods vaderlijke hand. De natuur- en geschiedbeschouwing der Schrift is religieus en daarom ook supranatureel.

Voor de Schrift hangen zelfs religie en bovennatuurlijke openbaring ten nauwste saam. Zij verhaalt van zulk eene openbaring niet eerst na, maar ook reeds vóór den val. De verhouding van God en mensch in den status integritatis wordt als een persoonlijke omgang geteekend. God spreekt tot den mensch Gen. 1 : 28—30, geeft hem een gebod dat hij van nature niet weten kon Gen 2 : 16 en voegt als met eigen hand de vrouw ter hulpe hem toe, Gen. 2 vs. 22. Ook het foedus operum is niet in dien zin een foedus naturae, dat het vanzelf uit 's menschen natuurlijken aanleg opkomt, maar is eene vrucht van bovennatuurlijke openbaring. En wijl het foedus operum nu niets anders is dan de vorm der religie bij den naar Gods beeld geschapen mensch die het hoogste nog niet had verkregen, zoo kan gezegd worden, dat de Schrift de zuivere religie zich niet denken kan zonder revelatio supernaturalis. Het bovennatuurlijke strijdt niet met 's menschen natuur, noch met de natuur der schepselen; het behoort, om zoo te spreken, tot het wezen van den mensch. De mensch is beeld Gods en Gode verwant, en door de religie staat hij tot God in eene rechtstreeksche verhouding. De aard dezer verhouding sluit in, dat God zich aan den naar zijn beeld geschapen mensch beide objectief en subjectief openbare. Er is geen religie zonder traditie, dogma, cultus; en deze alle zijn met het begrip van openbaring saamgeweven. Alle religies zijn dan ook positief en berusten niet alleen op natuurlijke maar altijd ook op werkelijke of vermeende bovennatuurlijke openbaring. En alle menschen erkennen van nature het supranatureele. Het naturalisme is evenals het atheïsme eene vondst der wijsbegeerte, maar het heeft geen steun in de menschelijke natuur. Zoolang de religie zal behooren tot het wezen van den mensch, zal de mensch ook zijn en blijven supranaturalist. Elk geloovige, van welke richting ook, hij moge naturalist zijn met zijn hoofd, hij is toch supranaturalist met zijn hart. Wie

uit de religie, dus uit het gebed, uit de gemeenschapsoefening met God het supranatureele bannen wil, doodt de religie zelve. Want religie onderstelt werkelijke verwantschap en gemeenschap met God en is met hart en ziel supranaturalistisch. Zij is onafscheidelijk van het geloof, dat God supra naturam staat en dat Hij met haar doen kan naar zijn welbehagen, dat Hij de natuurorde dienstbaar maakt aan de zedelijke orde, de rijken der wereld aan het koninkrijk der hemelen, de physis aan den ethos. Er is daarom terecht gezegd, dat de bede om een rein hart even supranaturalistisch is als die om een gezond lichaam (Pierson). De theïst, die waarlijk theïst wil zijn en toch de bovennatuurlijke openbaring bestrijdt, is met deze ontkenning er nog volstrekt niet af. Hij moet of terug naar het deïsme of pantheïsme, of hij moet vooruit en ook de mogelijkheid der bovennatuurlijke openbaring aannemen. Er is geen religio naturalis. De rationalistische trilogie is onhoudbaar. De eenig ware tegenstelling van de erkenning van het supranatureele is dan ook niet het rationalistisch deïsme, maar het naturalisme, d. i. het geloof, dat er geen andere hoogere kracht bestaat dan die in de tegenwoordige natuurorde aanwezig is 'en zich openbaart. Maar dan valt ook alle recht, om aan den triumf van het goede, aan de eindelijke zegepraal van het rijk Gods, aan de macht van de zedelijke wereldorde te gelooven. Want het goede, het ware, de zedelijke wereldorde, het rijk Gods zijn zaken, die in zichzelf geen macht hebben, om zich te realiseeren. De hoop, dat de menschen ze tot heerschappij zullen brengen en voor de macht der waarheid zwichten zullen, wordt iederen dag door de ervaring teleurgesteld. Dan alleen is hun triumf verzekerd, als God een persoonlijk, almachtig wezen is en heel de schepping, trots allen tegenstand, heenleiden kan tot het door Hem beoogde doel. De religie, de moraal, de erkenning van eene bestemming voor menschheid en wereld, het geloof aan de zegepraal van het goede, de theïstische wereldbeschouwing, het geloof aan een persoonlijk God zijn alle onlosmakelijk met het supranaturalisme verbonden. De idee van God en van de religie involveert die van de openbaring. Pierson, Gods wondermacht en ons geestelijk leven 1867 bl. 10 v. 36 v. James Orr, The christian view of God and the world, Edinb. 1893 p. 60 etc. 91 etc. Cf. Rauwenhoff, Wijsbeg. v. d. godsd. 530 v.

6. Bovennatuurlijke openbaring mag echter niet met onmiddellijke openbaring vereenzelvigd worden. De onderscheiding van middellijke en onmiddellijke openbaring is telkens in verschillenden zin genomen. Onmiddellijk werd vroeger elke openbaring genoemd, die zonder tusschenpersoon tot den ontvanger zelven kwam; en middellijk die, welke door engelen of menschen aan anderen werd overgebracht, Witsius, Misc. Sacra I. 16. Inzoover nu de openbaring tot profeten en apostelen meest persoonlijk kwam, daarentegen tot ons slechts komt door hunne geschriften heen, kon de eerste als revelatio immediata tegen de laatste, als revelatio mediata, worden overgesteld. Bij de rationalistische en moderne theologen hebben deze benamingen dikwerf een geheel anderen zin ontvangen, en daardoor de verwarring in de opvatting der openbaring doen toenemen, Rothe, zur Dogm. 55 f. 64 f. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 163 f. In strikten zin is er geen onmiddellijke openbaring, noch in de natuur noch in de genade. Altijd bedient God zich van een middel, hetzij uit de schepselen genomen hetzij vrij gekozen, waardoor Hij zich aan menschen openbaart. Door teekens en symbolen doet Hij hen zijne tegenwoordigheid gevoelen; door daden verkondigt Hij hun zijne deugden; door spraak en taal maakt Hij hun zijn wil en gedachte bekend. Zelfs waar Hij door zijn Geest inwendig zich openbaart in het bewustzijn, geschiedt deze openbaring toch altijd organisch en dus langs middellijken weg. De afstand tusschen Schepper en schepsel is veel te groot, dan dat de mensch God rechtstreeks gewaarworden kan. Finitum non est capax infiniti. Of er in den status gloriae eene visio Dei per essentiam zal zijn, kan eerst later worden onderzocht. Maar in deze bedeeling is alle openbaring middellijk. Gelijk God is en spreekt in zichzelven, kan Hij door geen schepsel worden aanschouwd of verstaan. Openbaring is daarom altijd eene daad van genade; in haar daalt God tot zijn schepsel af, dat naar zijn beeld is gemaakt. Alle openbaring is anthropomorphisme, is eene zekere menschwording Gods. Zij geschiedt altijd in zekere vormen, in bepaalde modi. In de revelatio naturalis zijn zijne goddelijke en eeuwige gedachten op creatuurlijke wijze in de schepselen neergelegd, zoodat ze door den mensch denkende kunnen verstaan worden. En bij de revelatio supernaturalis bindt Hij zich aan ruimte en tijd, neemt Hij aan menschelijke taal en spraak, en bedient zich van creatuurlijke

middelen, Gen. 1:28, 2:16 v., 21 v., 3:8 v. En door deze media heen vernam en verstond de mensch God even goed en even duidelijk, als nu de vrome de sprake Gods verneemt in heel de natuur. Zoo weinig onmogelijk en bedriegelijk de openbaring Gods in natuur en geschiedenis is voor den geloovige, is het ook de bovennatuurlijke openbaring, waarbij God van ongewone middelen zich bedient, maar waarvoor Hij ook op bijzondere wijze de oogen opent. Natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring gaan dus naar de leer der Schrift in den status integritatis saam. Zij zijn geen tegenstelling maar vullen elkander aan. Zij zijn beide middellijk en aan bepaalde vormen en middelen gebonden. Zij berusten beide op de gedachte, dat God in genade zich nederbuigt tot den mensch en hem gelijkvormig wordt. En zij hebben beide deze modi, dat God zijne tegenwoordigheid gevoelen, zijne stemme hooren, zijne werken aanschouwen doet. Door verschijning, woord en daad maakte God van den aanvang af aan menschen zich openbaar.

Opmerkelijk is het nu, dat de zonde, die door den eersten mensch intreedt in de wereld, in het feit zelf der openbaring geen verandering brengt. God blijft zich openbaren; Hij trekt zich niet terug. Allereerst wordt ons door heel de Schrift heen eene revelatio naturalis geleerd. Gods openbaring is begonnen in de schepping en zet in de onderhouding en regeering aller dingen zich voort. Hij openbaart zich in de natuur rondom ons henen; spreidt daarin zijne eeuwige kracht en goddelijkheid ten toon, en bewijst in zegeningen en oordeelen beurtelings zijne goedheid en zijn toorn, Job 36, 37. Ps. 29, 33:5, 65, 67:7, 90, 104, 107, 145, 147. Jes. 59:17—19. Mt. 5:45. Rom. 1:18. Hd. 14:16. Hij openbaart zich in de geschiedenis van volken en personen Deut. 32:8. Ps. 33:10, 67:5, 115:16. Spr. 8:15, 16. Hd. 17:26. Rom. 13:1. Hij openbaart zich ook in het hart en geweten van een iegelijk mensch Job 32:8, 33:4. Spr. 20:27. Joh. 1:3—5, 9, 10. Rom. 2:14, 15, 8:16. Deze openbaring Gods is algemeen, op zichzelve waarneembaar en verstaanbaar voor iederen mensch. Natuur en geschiedenis zijn het boek van Gods almacht en wijsheid, van zijne goedheid en rechtvaardigheid. Alle volken hebben deze openbaring tot op zekere hoogte erkend. Zelfs de afgoderij onderstelt, dat in de schepselen Gods δυναμις en θειοτης zich openbaart. Wijsgeeren, natuuronderzoekers en

geschiedvorschers hebben menigmaal op treffende wijze van deze openbaring Gods gesproken, b. v. Xenophon, Memor. I 4, 5. Cicero, de nat. deor. II 2, de divinat. II 72. Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur, 2 Th. Gütersloh 1881. Door de christelijke theologie is deze algemeene openbaring ten allen tijde eenparig aangenomen en verdedigd, Iren. adv. haer. II 6. Tertull. de testim. animae, adv. Marc. I 10. August. de civ. Dei 8 : 9 sq. 19 : 1, de trin. 4 : 20 enz. Joh. Damasc. de fide orthod. I c. 1 en 3. Thomas, S. c. Gent. lib. 1—3. S. Theol. I qu. 2 enz., cf. verder H. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II S. 27—45. Inzonderheid door de Geref. theologen werd deze algemeene openbaring gehandhaafd en hoog gewaardeerd, Calv. Inst. I c. 4 en cf. voorts Schweizer, Gl. der ev. K. I 241 f. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. S. 1 f. Scholten, Leer der Herv. Kerk I[4] 304—326. Doedes, Inleiding tot de leer van God 2[e] dr. bl. 107—252.

Maar volgens de Schrift is deze algemeene openbaring niet in strikten zin natuurlijk alleen, maar bevat zij ook bovennatuurlijke elementen. De openbaring, die terstond na den val geschiedt, draagt een supranatureel karakter Gen. 3 : 8 v. en wordt door traditie het eigendom der menschheid. De oorspronkelijke kennis en dienst Gods blijft nog langen tijd in min of meer zniveren toestand bewaard. Aan Kain wordt genade geschonken voor recht; zelfs wordt hij de vader van een geslacht, dat met de cultuur een aanvang maakt, Gen. 4. Het verbond, dat na den zondvloed met Noach en in hem met heel de nieuwe menschheid opgericht wordt, is een verbond der natuur en toch niet natuurlijk meer, maar vrucht van ongehoudene bovennatuurlijke genade, Gen. 8 : 21, 22. 9 : 1—17. Meermalen gewaagt de Schrift van wonderen, die God gewrocht heeft voor de oogen der Heidenen, in Egypte, Kanaan, Babel enz., en van bovennatuurlijke openbaringen, die aan niet-Israelieten ten beurt gevallen zijn, Gen. 20, 30, 40, 41. Richt. 7. Dan. 2 : 4 enz. Eene werking van bovennatuurlijke krachten in de heidenwereld is apriori noch onmogelijk noch zelfs onwaarschijnlijk. Er kan waarheid liggen in het beroep op openbaringen, dat aan alle godsdiensten gemeenschappelijk is. En omgekeerd is niet alles wat tot het terrein der bijzondere genade behoort, in strikten zin bovennatuurlijk. Er verloopen gansche perioden in de geschiedenis van Israel, vele dagen en jaren in het leven van Jezus, en evenzoo in het leven der apos-

telen, waarin geene bovennatuurlijke openbaring plaats heeft en die toch een gewichtig deel vormen in de historia revelationis. Als Jezus den armen het evangelie verkondigt, is dit van geen minder gewicht, dan wanneer Hij kranken geneest en dooden opwekt. Zijn sterven, dat natuurlijk schijnt, is van geen mindere beteekenis dan zijne bovennatuurlijke geboorte. Daarom is de onderscheiding van natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring niet identisch met die van algemeene en bijzondere. Ter aanduiding van de tweeërlei openbaring, die aan de heidensche religies en aan de religie der Schrift ten grondslag ligt, is de laatste onderscheiding te verkiezen boven de eerste.

C. Ongenoegzaamheid der algemeene openbaring.

7. Deze revelatio generalis is echter om verschillende redenen onvoldoende. Ook hierin zijn alle christelijke theologen eenstemmig. Irenaeus adv. haeres. 2, 28 betoogt tegenover de gnostieken de beperktheid der menschelijke kennis. Justinus Martyr, Dial. c. Tryph., inleiding, Tertullianus, de an. c. 1. Lactantius, Instit. div. 3, 1. 4, 1. Arnobius, adv. nat. I, 38. II, 6. schilderen de zwakheid der rede in zeer sterke kleuren. Augustinus ontkent niet, dat er ook bij de Heidenen eenige waarheid is, waarmede de Christenen hun winst kunnen doen, de doctr. chr. 2, 60. Maar de philosophie is niet de ware weg tot de zaligheid. Ze kan slechts weinigen en slechts weinig leeren, de trin. 13, 12. de civ. 12, 20. de util. cred. 10, 24. Ze kent wel het doel, maar niet den weg, die tot het doel leidt, Conf. 5, 5. 7, 26. de civ. 10, 29. Dikwerf leidt ze op een dwaalweg en houdt de waarheid in ongerechtigheid onder, de trin. 13, 24, zoekt ze niet op vrome wijze, Conf. 5, 4, mist de liefde die tot kennis der waarheid noodig is, de civ. 9, 20, wordt door haar eigen superbia verhinderd in de kennis der waarheid, want alleen humilitas is de weg ten leven, de civ. 2, 7. Daarom is er nog een andere weg tot de waarheid noodig, nl. de auctoritas, de vera relig. c. 24. de mor. eccl. 1, 2. Thomas S. Theol. I qu. 1 art. 1. S. c. Gent. I, 4. betoogt de noodzakelijkheid der openbaring zelfs voor de door de rede gekende articuli mixti. De Roomsche kerk heeft de insufficientia der theol. nat. duidelijk uitgesproken in de voorrede van den Catech. Romanus, en in

't Vaticanum sess. 3 cap. 2 de revelatione, en can. 2, 2—4. En de Protest. theologen oordeelden over deze insufficientia der algemeene openbaring niet anders, Calv. Inst. I. 5 § 11 sq. en cap. 6. Heidegger, Corpus Theol. I § 9—13. Trigland, Antapologia cap. 17. Owen, *Θεολογουμενα* I cap. 6. Turret. Theol. Elenct. I qu. 4. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 61 39. De genoegzaamheid der algemeene openbaring en der daarop gebouwde religio naturalis werd in vroeger tijd alleen geleerd door de Pelagianen, die drieërlei weg tot de zaligheid aannamen, n.l. de lex naturae, lex Mosis en lex Christi. Ook waren er in de christelijke kerk altijd enkele theologen, die gunstiger over de Heidenen oordeelden en ook aan de mogelijkheid hunner zaligheid geloofden, zooals Justinus, Clemens Alex. Erasmus, Zwingli enz. cf. Vossius, Historia Pelag. 1655 p. 383 sq. Maar bij dezen rustte dit geloof meestentijds niet op de leer van de genoegzaamheid der algemeene openbaring, maar op de onderstelling, dat God ook met zijne bijzondere genade onder de Heidenen hetzij dan in of na dit leven werkte. Daarentegen werd de volkomen genoegzaamheid der algemeene openbaring en van de natuurlijke religie in de 18e eeuw geleerd door de deïsten en rationalisten, zooals Cherbury, Tindal, Collins, Rousseau, Kant enz. Litt. bij Lechler, Gesch. des engl. Deïsmus 1841 en art. Deïsmus in Herzog². Bretschneider, System. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe 1841 S. 35 f. Clarisse, Encycl. 1835 p. 405 sq. Doedes, Inleiding tot de Leer van God 1880 bl. 197 v.

Over de insufficientia der algemeene openbaring kan er haast geen twijfel bestaan. Ten eerste blijkt ze daaruit, dat deze openbaring ons hoogstens eenige kennis verschaft van Gods bestaan en van sommige zijner eigenschappen, zooals goedheid en gerechtigheid; maar ze laat ons volstrekt onbekend met den persoon van Christus, die alleen is de weg tot den Vader, Mt. 11 : 27. Joh. 14 : 6, 17 : 3. Hd. 4 : 12. De algemeene openbaring is daarom onvoldoende voor den mensch als zondaar; zij weet van geen genade en vergeving; menigmaal is zij zelfs eene openbaring van toorn, Rom. 1 : 20. Genade en vergeving, die het wezen der religie moeten zijn, is een daad van welbehagen, niet van natuur en noodzakelijkheid. De algemeene openbaring kan hoogstens eenige waarheden doen kennen, maar brengt geen feiten, geen geschiedenis, en verandert dus niets in het zijn. Zij verlicht het bewust-

zijn eenigszins en beteugelt de zonde, maar zij herschept de natuur van mensch en wereld niet. Zij kan vrees inboezemen, maar geen vertrouwen en liefde, Shedd, Dogm. Theol. I 66, 218. In de tweede plaats is de kennis, welke de algemeene openbaring verschaffen kan, niet alleen gering en onvoldoende, maar ze is ook onzeker, steeds met dwaling vermengd, en voor verreweg de meeste menschen onbereikbaar. De geschiedenis der philosophie is eene geschiedenis van elkander afbrekende systemen geweest; en is bij de Grieken in het skepticisme, in de Middeleeuwen in het nominalisme, en thans in het agnosticisme geëindigd. De voor de religie noodzakelijkste waarheden, bestaan en wezen Gods, oorsprong en bestemming van mensch en wereld, zonde en vergeving, loon en straf zijn beurtelings geleerd en bestreden. Er is in de philosophie over al deze vragen geen genoegzame zekerheid te verkrijgen. Cicero, Tusc. 1,5 vraagt daarom terecht: ex philosophis nonne optimus et gravissimus quisque confitetur multa se ignorare, multa sibi etiam atque etiam esse discenda? Maar ook al kwamen sommige denkers tot eenige ware en zuivere kennis, zij was nog altijd met allerlei dwaling vermengd. Elk wijsgeerig systeem heeft zijne leemten en gebreken. Plato, wiens systeem volgens Augustinus, de civ. 8,5 het naast aan het Christendom verwant is, verdedigt het te vondeling leggen van zwakke kinderen, de paederastie, gemeenschap van vrouwen enz. Zelfs in de moraal is er groot verschil en onzekerheid; vérité en deça des Pyrenées, erreur au delà (Pascal). Nescio quomodo nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum, Cic. de divin. 2,58. En al waren de wijsgeeren ook in het bezit geweest van de schoonste en zuiverste leer, de autoriteit zou hun toch hebben ontbroken, om haar onder het volk ingang te verschaffen. Dikwerf sluiten zij daarom zelf in de practijk van het leven toch weer bij het volksgeloof en de volkszeden zich aan; of zij trekken met een Odi profanum vulgus et arceo van het volk in hoogheid zich terug. Hun onderlinge strijd en de tegenstelling tusschen hun leer en leven verzwakte hun invloed. En al ware ook dit alles nog niet het geval geweest, dan zou toch de leer der wijsgeeren nooit de religie van het volk hebben kunnen worden of blijven, omdat in zaken van religie een intellectueel clericalisme en eene wetenschappelijke hierarchie onverdragelijk is. Daarom had Thomas volkomen gelijk, als hij zeide, dat ook zelfs in die

waarheden, welke de algemeene openbaring ons kennen doet, nog openbaring en autoriteit van noode is, omdat die kennis slechts voor weinigen geschikt is, te langen tijd van onderzoek vereischen zou en ook dan nog onvolkomen en onzeker bleef, S. Theol. I qu. 1 art. 1, II 2 qu. 2 art. 4. S. contra Gent. I, 4. In de derde plaats wordt het onvoldoende der natuurlijke openbaring duidelijk aangetoond door het feit, dat geen enkel volk met de zoogenaamde religio naturalis is tevreden geweest. De algemeene religie der deïsten, de moralische Vernunftreligion van Kant, de pietas en obedientia van Spinoza, zijn alle niets dan pure abstracties, die in de werkelijkheid nooit hebben bestaan. Zelfs al waren de vijf artikelen van Herbert of de rationalistische trilogie van Kant volkomen zeker en streng wetenschappelijk bewijsbaar geweest, dan nog zouden ze tot het stichten van eene religie, van een kerk onbekwaam zijn geweest. Want religie is iets wezenlijk anders dan wetenschap, zij heeft een andere bron en grondslag. De achttiende eeuw kon in zulke redewaarheden en ijdele abstracties behagen vinden. De negentiende eeuw met haar historischen zin heeft spoedig ingezien, dat zulk een religio naturalis nergens bestond en ook nergens bestaan kan. Thans wordt algemeen toegestemd, dat alle godsdiensten positief zijn en rusten op openbaring, Schleiermacher, Glaub. § 10 Zusatz. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 4, 500. Id. Unterricht in der christl. Religion³ S. 20. Frank, System der chr. Wahrheit. I² 512 f. Doedes, Encyclopaedie 190.191. W. Bender, Zur Geschichte der Emancipation der natürl. Theol., Jahrb. f. prot. Theol. 1883 S. 529—592. R. Rütschi, Die Lehre von der natürlichen Religion u. vom Naturrecht, Jahrb. f. prot. Theol. 1884 S. 1—48. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 19 v.

D. Waarde der algemeene openbaring.

8. Daarmede heeft echter de algemeene openbaring niet hare waarde en beteekenis verloren. Ten eerste is ze van groote beteekenis voor de heidenwereld. Zij is de vaste en blijvende grondslag der heidensche godsdiensten. De H. Schrift velt over het Ethnicisme een gestreng oordeel en verklaart zijn oorsprong uit afval van de zuivere kennisse Gods. Wel bleef deze kennis, die 's menschen oorspronkelijk eigendom was, nog een tijd lang

nawerken Gen. 4 : 3. 8 : 20, en openbaarde de schepping Gods eeuwige kracht en goddelijkheid, Rom. 1 : 20. Maar de menschen, verdwaasd in hunne gedachten en verduisterd in hun hart, hebben God kennende Hem als God niet verheerlijkt of gedankt. Daarbij is de verwarring der spraak en de verstrooiïng der volken Gen. 11 zeker ook voor de ontwikkeling van het polytheïsme van grooten invloed geweest, Orig. c. Cels V. Aug. de civ. Dei 16 : 6. Schelling, Einleitung in die philos. der Mythologie I 94 f. Delitzsch, Comm. op Gen. 11. Auberlen, De goddelijke openbaring I 187 v. Fabri, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission 1859. Herzog² 12 : 108. Het Hebr. גּוֹי, de door afkomst en taal verbondene menigte, natie, naast עַם het door eenheid van bestuur verbondene volk wijst hier ook op. Want גּוֹיִם, gr. ἔθνη wordt doorgaans van de heidensche volken gebruikt, en beteekent niet alleen volken maar ook heidenen; het woord heeft eene nationale maar tegelijk ook eene ethisch-religieuse beteekenis, evenals het lat. pagani en ons heidenen. De eenheid Gods en dus ook de reinheid der religie ging bij de splitsing der menschheid in volken te loor. Ieder volk kreeg zijn eigen, nationalen god. En toen eenmaal het begrip van de eenheid en de absoluutheid Gods was te loor gegaan, konden naast dien éénen nationalen god andere machten langzamerhand als goden erkend en vereerd worden; de idee van het goddelijke wordt onzuiver en daalt, de verschillende natuurmachten treden op den voorgrond en stijgen in beteekenis; de grens tusschen het goddelijke en het creatuurlijke wordt uitgewischt; en de religie kan zelfs ontaarden in animisme en feticisme, in tooverij en magie. Het karakter der heidensche godsdiensten bestaat dan ook volgens de Schrift in afgoderij. De heidensche goden zijn afgoden, zij bestaan niet, zij zijn leugen en ijdelheid Jes. 41 : 29, 42 : 17, 46 : 1 v. Jer. 2 : 28. Ps. 106 : 28. Hd. 14 : 15, 19 : 26. Gal. 4 : 8. 1 Cor. 8 : 5. In die religies werkt zelfs eene daemonische macht Deut. 32 : 17. Ps. 106 : 28. 1 Cor. 10 : 20 v. Apoc. 9 : 20. De toestand, waarin de heidenwereld buiten de openbaring aan Israel, buiten Christus verkeert, wordt beschreven als duisternis Jes. 9 : 1, 60 : 2. Luk. 1 : 79. Joh. 1 : 5. Ef. 4 : 18, als onwetendheid Hd. 17 : 30. 1 Petr 1 : 14. Rom 1 : 18 v.; als ingebeelde ijdele wijsheid 1 Cor. 1 : 18 v., 2 : 6, 3 : 19 v.; als zonde en ongerechtigheid Rom 1 : 24 v., 3 : 9 v.

De heidenwereld is in haar oorsprong, karakter en bestemming een ontzachlijk probleem. Op zichzelve is de oplossing, welke de Schrift ervan geeft, niet alleen niet ongerijmd, maar zij beveelt zich zelfs door haar eenvoud en hare natuurlijkheid aan. Toch heeft de philosophie, zoowel die van de historie als van de godsdiensten, zich met die oplossing niet tevreden gesteld en eene andere beschouwing voorgedragen, welke lijnrecht tegen die der Schrift overstaat. Wel vindt de verheerlijking van den kinderlijken toestand der volken, gelijk die in de vorige eeuw gebruikelijk was, thans geene instemming meer. Maar de theorie der evolutie, die thans ter verklaring dienst doet, is evenzeer met de Schrift in strijd. Gelijk de natuurwetenschap het levende uit het levenlooze, het organische uit het anorganische, den mensch uit het dier, het bewuste uit het onbewuste, het hoogere uit het lagere tracht afteleiden, zoo zoekt de godsdienstwetenschap van den nieuweren tijd den godsdienst uit een vroegeren godsdienstloozen toestand en de zuivere religie uit de primitieve vormen van feticisme, animisme enz. te verklaren. D. Hume is daarmede reeds begonnen in zijne Natural history of religion. Bij Hegel paste zij geheel in het kader zijner pantheïstische philosophie, Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1832. En sedert heeft ze hoe langer hoe meer verbreiding en verdediging gevonden, Buckle, History of civilization in England 1858. W. E. H. Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe 1865. E B. Tylor, Researches into the early history of mankind and the development of civilization 2d ed. 1870. Id. Primitive Culture 1872. Sir John Lubbock, Prehistoric times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages 1865. Id. The origin of civilization and the primitive condition of man 1870. H. Spencer, The principles of sociology 1876—'82. F. von Hellwald, Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 3e Aufl. 1883. O. Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens 1873. G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Natürvolker 1880. Ed. von Hartmann, Religionsphilosophie, Leipzig. O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf geschichtl. Grundlage, 2e Aufl. 1883—84. H. Siebeck, Lehrb. der Religionsphilosophie 1893. A. Reville, Prolégomènes de l'histoire des religions, Paris 1881.

C. P. Tiele, De plaats v. d. godsd. der natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis 1873. Id. Over de wetten der ontwikkeling van den godsdienst, Theol. Tijdschr. 1874. Id. Gesch. v. d. godsd. 1876 enz. Hoe algemeen deze leer der evolutie echter ook aangenomen zij, in elk geval heeft zij nog geen hoogeren rang dan dien van eene hypothese. Maar zij verklaart de verschijnselen niet. In de natuurwetenschap stuit zij nog altijd af op de feiten van leven, bewustzijn, spraak, taal, wil enz. En in de godsdienstwetenschap blijft het ontstaan en het wezen, de waarheid en de waarde der religie protest tegen haar indienen. Dat voorts de natuurvolken den oorspronkelijken toestand der menschheid vertegenwoordigen, dat feticisme en animisme de oudste godsdienstvormen zijn, en dat de eerste menschen gelijk waren aan kinderen of wilden, zijn meeningen, die voldoenden grond missen en daarom ook hoe langer hoe meer tegenspraak ontmoeten. Schelling nam in zijne Philosophie der Mythologie und Offenbarung een relatief monotheïsme als oorspronkelijk aan. Max Müller erkent een zoogenaamd henotheïsme als primitieven godsdienst, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion S. 292 f. Deutsche Rundschau Sept. 1878. Cf. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 95 v. 191 v. en Hoekstra, Wijsg. Godsd. 146 v. Ook de meening, dat de verschillende godsdiensten opeenvolgende momenten zijn in één ontwikkelingsproces, is veel minder waarschijnlijk dan die, welke ze houdt voor ontaardingen van eene soort, Kähler, Wiss. der chr. Lehre I 185. De leer der Schrift over den oorsprong en het wezen van het Ethnicisme wordt daarom meer of minder beslist nog verdedigd door Lüken, Die Einheit des Menschengeschlechts und dessen Ausbreitung über die ganze Erde 1845. Doedes, De toepassing van de ontwikkelingstheorie niet aan te bevelen voor de gesch. der godsd. 1874. E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung 1878. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, Gütersloh 1879. Id. Art. Polytheismus in Herzog². Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, 3 vol. 1880—84. Diestel, der Monoth. des Heidenthums, Jahrb. f. deutsche Theol. 1860 s. 669—759. A. Tholuck, Der sittliche Charakter des Heidenthums 3e Aufl., Werke VIII 1865 s. 1—91. J. N. Sepp, Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum, 3 Theile Regensburg 1853. C. Pesch, Gott und

Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. Freiburg 1890. Formby-Krieg, Der Monotheïsmus der Offenbarung und das Heidenthum. Mainz 1880. Ebrard, Apologetik, 2e Aufl. Gütersloh 1878—80. II 521 f. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie, 4 vol. James Orr, The Christian view of God and the world, Edinburgh, Elliot 1893 p. 141, 193, 431, 466, 501. S. H. Kellogg, The genesis and growth of religion, New-York and London 1892. Cf. Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Rel. gesch. S. 7 f. 23 f.

9. Maar, hoe streng de Schrift ook oordeele over het karakter van het heidendom, juist de algemeene openbaring die zij leert stelt ons in staat en geeft ons recht, om al de elementen van waarheid te erkennen, die ook in de heidensche religies aanwezig zijn. De studie der godsdiensten stond vroeger uitsluitend in dienst der dogmatiek en apologetiek. De godsdienststichters, zooals Mohammed, werden eenvoudig voor bedriegers, vijanden Gods, handlangers des duivels gehouden. Cf. Dr. Snouck Hurgronje, De Islam. Gids 1886 II 239 v. Maar sedert die godsdiensten nauwkeuriger bekend zijn geworden, is deze verklaring onhoudbaar gebleken; zij was beide met de historie en met de psychologie in strijd. Naar de H. Schrift is er ook onder de heidenen eene openbaring Gods, eene verlichting van den Logos, eene werking van Gods Geest, Gen. 6:17, 7:15. Ps. 33:6, 104:30, 139 vs. 2. Job 32:8. Pred. 3:19. Spr. 8:22 v. Mal. 1:11, 14. Joh. 1:9. Rom. 2:14. Gal. 4:1—3. Hd. 14:16, 17; 17 vs. 22—30. Vele kerkvaders, Just. Martyr, Apol. 1,47, Clemens Alex. Strom. I 7 e. a. namen eene werkzaamheid van den Logos in de heidenwereld aan. Augustinus spreekt meermalen zeer ongunstig over de heidenen, maar erkent toch ook, dat zij de waarheid in schaduw zagen, de civ. 19,1 de trin. 4.20, dat de waarheid hun niet ten eenenmale verborgen was, de civ. 8:11 v. en dat wij dus met het ware in de heidensche philosophie onze winste moeten doen en het ons moeten toeëigenen, de doctr. chr. 2,60. Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere, de spir. et. litt.

c. 27.28. Ook vele niet-reinen erkennen veel waars, Retract. I c. 4. Thomas zegt niet alleen, dat de mensch als redelijk wezen, zonder bovennatuurlijke genade, de veritates naturales kennen kan, S. Theol. I 2 qu. 109 art. 1. maar getuigt ook II 2 qu. 172 art. 6, dat het onmogelijk is esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis, en beroept zich daarbij op de woorden van Beda en Augustinus: nulla falsa est doctrina, quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. De Gereformeerden waren er nog beter aan toe door hunne leer van de gratia communis. Hierdoor werden ze eenerzijds voor de dwaling van het Pelagianisme behoed, dat de sufficientia der theol. naturalis leerde en de zaligheid verbond aan de onderhouding der lex naturae; maar konden zij toch andererzijds al het ware en schoone en goede erkennen dat ook in de heidenwereld aanwezig was. Wetenschap, kunst, zedelijk, huiselijk, maatschappelijk leven enz. werden uit die gratia communis afgeleid en met dankbaarheid erkend en geprezen, Calv. Inst. II, 2. § 12 v. II 3. § 3 v. Zanchius, Opera VIII 646 sq. Wttewrongel, Christ. Huishoudinge I 288—299. Witsius, Oec. foed. III 12. § 52. Id. Twist des Heeren met zijn wijngaart cap. 19. Turret. Theol. El. 10 : 5. Vossius, Hist. Pelag. 3 : 3. Pfanner, Systema Theol. Gentilis cap. 22 § 33. Trigland, Antapologia cap. 17. Moor, Comm. in Marckii Comp. IV 826—829. Cf. mijne rede over De algemeene Genade, Kampen 1894. Gewoonlijk werd deze werking der gratia communis nu wel gezien in 't zedelijk en verstandelijk, maatschappelijk en staatkundig leven, maar minder dikwijls in de religies. Dan werd alleen van eenige religio naturalis, insita en acquisita gesproken, maar het verband tusschen deze en de religies niet aangetoond. De godsdiensten werden uit bedrog of daemonische invloeden afgeleid. Maar niet alleen in wetenschap en kunst, in moraal en recht, maar ook in de religies is er eene werking van Gods Geest en van zijne algemeene genade op te merken. Calvijn sprak terecht van een semen religionis, een sensus divinitatis, Inst. I, 3, 1—3. I, 4, 1. II, 2, 18. Immers, de godsdienststichters waren geen bedriegers en geen werktuigen van Satan, maar mannen die religieus aangelegd voor hun tijd en voor hun volk een roeping hadden te vervullen, en op het leven der volken een gunstigen invloed hebben uitgeoefend. De verschillende godsdiensten, met hoeveel dwaling ook ver-

mengd, hebben tot op zekere hoogte de religieuse behoeften bevredigd en troost in de smart van het leven geschonken. Niet alleen kreten van wanhoop, maar ook tonen van vertrouwen, hoop, berusting, vrede, onderwerping, lijdzaamheid enz. komen ons uit de heidenwereld tegen. Al de elementen en vormen, die essentieel zijn aan de religie, Godsbegrip, schuldbewustzijn, behoefte aan verlossing, offerande, priesterschap, tempel, cultus, gebed enz. komen verbasterd maar komen toch zoo ook in de heidensche godsdiensten voor. Zelfs ontbreekt het hier en daar niet aan onbewuste voorzeggingen en treffende verwachtingen van een betere en zuiverder religie. Daarom staat het Christendom niet uitsluitend antithetisch tegen het heidendom over; het is er ook de vervulling van. Het Christendom is de ware maar daarom ook de hoogste en zuiverste religie, het is de waarheid van alle godsdiensten. Wat in het Ethnicisme caricatuur is, is hier het levende origineel. Wat daar schijn is, is hier wezen. Wat daar gezocht wordt, is hier te vinden. Het Christendom is de verklaring van het Ethnicisme. Christus is de Beloofde aan Israel en de Wensch aller heidenen. Israel en de gemeente zijn uitverkoren ten bate der menschheid. In Abrahams zaad worden alle geslachten der aarde gezegend. Zie behalve de bovengenoemde werken van Fabri, Sepp, Tholuck e. a. ook nog Clemens Alex. Strom. 1, 1. 4, 5. 6, 8. Coh. ad gentes § 6. Orig. c. Cels. 4, 4. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 184. Philippi, Kirchl. Gl. I 2. Beck, Einleitung in das Syst. der christl. Lehre 2e Aufl. 1870 S. 45 f. Saussaye in mijne Theol. van Prof. Dr. Ch. d. l. S. bl. 31 v. 46 v. 83 v. V. von Strauss und Torney, Das unbewust Weissagende im vorchristl. Heidenthum (Zeitfr. des christl. Volkslebens VIII). Staudenmaier, Encycl. der theol. Wiss. 1835 § 428 v. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 134 f. Kuyper, Encycl. III 445 v. 563 v.

10. Maar de revelatio generalis heeft niet alleen voor de heidenwereld, maar ook nog in en voor de christelijke religie beteekenis. Haar waarde is echter niet daarin gelegen, dat zij ons eene theologia of religio naturalis, een moralischen Vernunftglauben verschaft, die op zich zelve voldoende zou wezen en al het positieve in den godsdienst zou kunnen missen. Zulk een religio naturalis wordt er nergens gevonden en is ook niet be-

staanbaar. Evenmin is het de bedoeling der revelatio generalis dat de Christen uit haar zijn eerste kennis over God, wereld en mensch zou putten, om deze dan later aan te vullen met de kennis van Christus. Ritschl en zijne volgelingen stellen het zoo voor, alsof de dogmaticus in de loci de Deo en de homine de stof alleen nam uit de revelatio generalis, en dan de stof voor de volgende loci eerst putte ging uit de H. Schrift. De dogmaticus zou dan eerst staan buiten en voor het christelijk geloof, en dan bij de latere dogmata in dat geloof zijne positie nemen, Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 4. Maar dit is de methode van de reformatorische dogmatiek althans in den beginne niet geweest. Als de Christen zijn geloof belijdt in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde, dan is dat in den vollen zin christelijk geloof. En de dogmaticus ontdoet zich niet eerst van dit zijn geloof, om uit de algemeene openbaring eene redelijke leer over God en den mensch saam te stellen en deze later met de openbaring in Christus aan te vullen. Maar hij put zijne kennis enkel en alleen uit de revelatio specialis, d. i. uit de H. Schrift. Deze is zijn principium unicum. Maar hij beperkt deze bijzondere openbaring niet tot den persoon van Christus, gelijk die in enkele gedeelten der Schrift, bijv. in de Synopt. Evangeliën of alleen in de Bergrede geteekend wordt. De gansche openbaring, die in de Schrift is samengevat, is eene revelatio specialis, welke in Christus tot ons komt. Christus is middelpunt en inhoud van heel die bijzondere openbaring, welke bij het Paradijs begint en in de Apocalypse zich voltooit. De bijzondere revelatie heeft nu de algemeene erkend en gewaardeerd, en heeft ze zelfs overgenomen en als het ware geassimileerd. En zoo doet ook de Christen, zoo ook de dogmaticus. Hij staat in het christelijk geloof, in de revelatio specialis en ziet van daar uit ook in de natuur en geschiedenis. En nu ontdekt hij daar sporen van dienzelfden God, dien hij in Christus leerde kennen als zijn Vader. Juist als Christen, door het geloof, ziet hij de openbaring Gods in de natuur veel beter en duidelijker, dan hij ze vroeger opmerken kon. De psychische mensch verstaat de sprake Gods in de natuur en de geschiedenis niet. Hij doorzoekt het gansch heelal, zonder God te vinden. Maar de Christen, gewapend met de bril der H. Schrift, R. de Sabunde, Theol. Natur. in den Prologus, Calvijn, Inst. I 6, 1.,

ziet God in alles en alles in God. Daarom treffen we in de Schrift eene natuurpoëzie en eene geschiedbeschouwing aan, zooals die nergens wordt gevonden. De geloovige vindt dus met zijne christelijke belijdenis ook in de wereld zich terecht; hij is er geen vreemdeling in, en ziet daar geen andere macht heerschen, dan die hij ook in Christus als zijn Vader aanroept. Door die algemeene openbaring voelt hij zich in de wereld thuis; het is Gods vaderlijke hand, uit welke ook in het natuurlijke alle dingen hem toekomen.

In die algemeene openbaring heeft hij verder een vasten bodem, waarop hij alle niet-christenen ontmoeten kan. Hij heeft eenzelfden grondslag met hen gemeen. Door zijn christelijk geloof moge hij eene geïsoleerde positie innemen, hij moge zijne geloofsovertuigingen niet aan anderen kunnen bewijzen; in de algemeene openbaring heeft hij toch een aanknoopingspunt met al wie den naam van mensch draagt. Gelijk de klassieke propaedeuse eene gemeenschappelijke basis legt bij alle mannen van wetenschap, zoo houdt de algemeene openbaring alle menschen saam trots alle verschil van religie. Subjectief is bij den geloovige de kennisse Gods uit de natuur posterieur aan die uit de H. Schrift. Wij worden allen in een bepaalden positieven godsdienst geboren. Alleen het oog des geloofs ziet God in de schepping; ook hier geldt, dat slechts de reine van hart God ziet. Maar objectief gaat toch de natuur aan de genade, de revelatio generalis aan de revelatio specialis vooraf. Gratia praesupponit naturam. De ontkenning, dat de religio en theologia naturalis voldoende is en een eigen, zelfstandig bestaan heeft, doet niets te kort aan het feit, dat er uit de schepping, uit natuur en geschiedenis, uit hart en geweten eene sprake Gods komt tot iederen mensch. Aan de macht der revelatio generalis ontkomt niemand.. De religie behoort tot het wezen van den mensch. De idee en de existentie Gods, de geestelijke zelfstandigheid en de eeuwige bestemming van den mensch, oorsprong en doel der wereld, de zedelijke wereldorde en haar eindelijke triumf zijn problemen, die den menschelijken geest geen rust laten. Het metaphysische Bedürfniss laat zich niet onderdrukken. De wijsbegeerte zoekt altijd weer er aan te voldoen. Het is de revelatio generalis, die deze behoefte levendig houdt. Zij belet, dat de mensch zich verlage tot een dier. Zij bindt hem aan de bovenzinlijke wereld. Zij

handhaaft in hem het besef, dat hij naar Gods beeld is geschapen en geen ruste vindt dan in God. De revelatio generalis bewaart de menschheid, opdat en totdat zij door Christus gevonden en hersteld wordt. Inzoover werd de theologia naturalis vroeger terecht eene praeambula fidei, eene goddelijke voorbereiding en opvoeding tot het Christendom genoemd. De algemeene openbaring is de grondslag, waarop de bijzondere zich verheft.

En eindelijk komt de rijke beteekenis der algemeene openbaring nog daarin uit, dat zij natuur en genade, schepping en herschepping, de Welt der Wirklichkeit en de Welt der Werthe met elkander in onverbrekelijk verband houdt. Zonder de algemeene openbaring verliest de bijzondere den samenhang met heel het kosmische zijn en leven. Dan ontbreekt de schakel, die het rijk der natuur en het koninkrijk der hemelen aan elkander verbindt. Wie met de kritische philosophie de revelatio generalis ontkent, doet vergeefsche moeite, om langs den weg der practische Vernunft of der phantasie te herwinnen, wat hij verloor. Hij heeft het steunpunt voor zijn geloof verloren. Het religieuse leven staat los naast het gewone, menschelijke zijn; het beeld Gods wordt een donum superadditum; de religie wordt evenals bij de Socinianen vreemd aan de menschelijke natuur; het Christendom wordt een sectarisch verschijnsel en van zijne katholiciteit beroofd; de genade staat vijandig tegenover de natuur. Consequent is het dan, om met de ethische modernen eene radikale scheiding aan te nemen tusschen de macht van het goede en de natuurmacht. Ethos en physis liggen totaal gescheiden. De wereld der Wirklichkeit en die der Werthe hebben niets met elkander te maken. In beginsel wordt het Parsisme, het Manichaeisme vernieuwd. Daarentegen handhaaft de revelatio generalis de eenheid van natuur en genade, van wereld en Godsrijk, van de natuurlijke en de zedelijke orde, van schepping en herschepping, van physis en ethos, van deugd en geluk, van heiligheid en zaligheid, en in dit alles de eenheid van het goddelijk Wezen. Het is eenzelfde God, die in de algemeene openbaring zich aan niemand onbetuigd laat en die in de bijzondere openbaring zich kennen doet als een God van genade. Algemeene en bijzondere openbaring werken dus op elkander in. Praemisit Deus naturam magistram, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae discipulus naturae (Tertullianus). Natura praecedit gratiam, gratia

perficit naturam. Ratio perficitur a fide, fides supponit naturam. Cf. Hofstede de Groot, Institutio theol. nat. ed. 4. 1861. Scholten, Leer der Herv. Kerk, 4e dr. I bl. 270 v. Kuyper, Nat. Godskennis, Uit het Woord III. Voigt, Fund. dogm. 172 f.

---

§ 10. Bijzondere Openbaring.

A. Middelen der bijzondere openbaring.

1. De historie leert, dat geen enkele religie aan de algemeene openbaring genoeg heeft. Ook de christelijke religie beroept zich op eene bijzondere openbaring. De Schrift is het boek der revelatio specialis. De woorden, waarmede zij het begrip der openbaring uitdrukt, zijn voornamelijk deze: גלה ontdekken, ni. ontdekt worden, zich vertoonen, verschijnen, geopenbaard worden, Gen. 35 : 7; 1 Sam. 2 : 27, 3 : 21; Jes. 53 : 1, 56 : 1; Hos 7 : 1, enz. ראה zien, ni. gezien worden, zich vertoonen, schijnen, Gen. 12 : 7, 17 : 1, 18 : 1, enz.; ידע kennen, ni. pi. hi. hithp. bekend maken, onderwijzen, Num. 12 : 6; *ἐπιφαίνειν* verschijnen Luk. 1 : 79; Tit. 1 : 11; subst. *ἐπιφάνεια*, verschijning, vooral van Christus in zijne wederkomst 2 Thess. 2 : 8; 1 Tim. 6 : 14; 2 Tim. 4 : 1; Tit. 2 : 13; 2 Tim. 1 : 10 van Christus' eerste komst; *ἐμφανίζειν* openbaar, zichtbaar maken, pass. zich vertoonen, verschijnen Mt. 27 : 53; Joh. 14 : 21, 22; *γνωρίζειν* bekend maken Luk. 2 : 15; Rom. 9 : 22; Ef. 3 : 3, 5, 10; *δηλοῦν* bekend maken 1 Petr. 1 : 11; 2 Petr. 1 : 14; *δεικνύναι* toonen Joh. 5 : 20; *λαλεῖν* spreken Hebr. 1 : 1, 2 : 2, 5 : 5; vooral ook *ἀποκαλύπτειν* en *φανεροῦν*. Beide woorden zijn niet te onderscheiden als subjectieve, inwendige verlichting en objectieve, uitwendige vertooning of openbaarmaking, gelijk Scholten, L. H. K. 4e dr. I 165 v. 299. Dogm. Christ. Initia I 26 sq. meende; want *ἀποκαλύπτειν* wordt meermalen van objectieve openbaring gebezigd Luk. 17 : 30; Rom. 1 : 17, 18, 8 : 18; Ef. 3 : 5; 2 Thess. 2 : 3, 6, 8; 1 Petr. 1 : 5, 5 : 1. Ook ligt het onderscheid niet daarin, dat *φανεροῦν* de algemeene openbaring Gods in de natuur, en *ἀποκαλύπτειν* de bijzondere openbaring der genade aanduidt, Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche

durch die Apostel, 5te Aufl. Gotha, Perthes 1862 S. 131 f. want φανερουν wordt menigmaal van de bijzondere openbaring gebezigd Joh. 17 : 6; Rom. 16 : 26; Col. 1 : 26; 1 Tim. 3 : 16; 2 Tim. 1 : 10, enz.; en ἀποκαλυπτειν komt Rom. 1 : 18 ook van de algemeene openbaring voor. Een constant verschil in het gebruik van beide woorden laat zich in het N. T. moeilijk aanwijzen. Maar etymologisch geeft ἀποκαλυπτειν te kennen het wegnemen van het bedeksel, waardoor een voorwerp verborgen was, en φανερουν het openbaar maken van eene zaak, die verborgen of onbekend was. Bij het eerste valt daarom de nadruk op het uit den weg ruimen van de verhindering, die het kennen van het verborgene belette; op het mysterieus karakter van datgene, hetwelk tot dusver niet ingezien werd; en op de goddelijke daad, die dat deksel wegnam en het mysterie deed verstaan. Het tweede woord wijst in het algemeen aan, dat iets, hetwelk verborgen en onbekend was, nu openbaar is geworden en in het licht is getreden. Ἀποκαλυψις neemt de oorzaak weg, waardoor iets verborgen was; φανερωσις maakt de zaak zelve openbaar. Daarmede hangt saam, dat φανερωσις altijd van objectieve, ἀποκαλυψις beide van objectieve en subjectieve openbaring wordt gebezigd; dat φανερωσις meermalen èn de algemeene èn de bijzondere openbaring aanduidt, maar ἀποκαλυψις meest altijd de bijzondere en slechts eene enkele maal de algemeene. En beide woorden zijn dan van γνωριζειν en δηλουν wederom zoo onderscheiden, dat de beide eerste de dingen in 't licht doen treden, onder de waarneming brengen, en de beide laatste ze ten gevolge daarvan nu ook maken tot inhoud van ons denkend bewustzijn. Cf. Dr. F. G. B. van Bell, Disput. theol. de patefactionis christianae indole ex vocabulis φαν. et ἀποκ. in libris N. T. efficienda 1849. Niermeyer, Gids 1850 I 109—149. Rauwenhoff, De zelfstandigheid van den Christen 1857. Cramer, Jaarb. v. wet. Theol. 1870 bl. 1—70. Cremer, Wörterbuch s. v. Herzog² 12, 654. Voigt, Fundamentaldogm. 201 f. Van Leeuwen, Prol. van Bijb. Godg. 41 v.

De christelijke religie komt dus daarin met alle historische godsdiensten overeen, dat zij zich beroept op openbaring. Maar de overeenkomst strekt zich nog verder uit, tot in de vormen en wijzen toe, waarop de openbaring geschiedt. Alle openbaringsmiddelen kunnen tot een drietal worden herleid. In de eerste plaats verlangt het religieus geloof een God van nabij en niet van verre

Hd. 17 : 27; het was daarom ten allen tijde overtuigd van verschijning der goden in eene of andere gedaante, onder een of ander teeken, op eene of andere plaats. Heilige plaatsen, heilige tijden, heilige beelden zijn er bijna in iederen godsdienst. De goden zijn niet aan de menschen gelijk en leven niet met hen op gelijken voet; het profane gebied is van het gewijde afgezonderd; maar de goden wonen toch bij en onder de menschen op bepaalde plaatsen, in bijzondere voorwerpen, en deelen hun zegen op bepaalde tijden mede. De idololatrie, opgevat in den ruimsten zin, is geboren uit de behoefte aan een God van nabij, Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Rel. gesch. I 54 f. 114 f. In de tweede plaats is aan alle religies het geloof eigen, dat de goden op een of andere wijze hunne gedachte en hun wil openbaren, hetzij door menschen als hun organen, zooals waarzeggers, orakels, droomers, doodenvragers, geestenzieners, enz. hetzij kunstmatig en uitwendig door de sterren, de vlucht der vogels, de ingewanden der offerdieren, het spelen der vlam, de lijnen der hand, het toevallig opslaan en openvallen van een boek, enz., μαντικη, divinatio. Nemo vir magnus sine afflatu divino unquam fuit, Cic. de nat. deor. 2, 66, cf. Cicero de divinatione, Plutarchus, de defectu oraculorum, A. Bouché — Le clercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, 4 vol. 1879—82. Saussaye t. a. p. 93 f. En eindelijk is in alle godsdiensten het geloof aanwezig aan bijzondere tusschenkomst en hulp der goden in tijden van nood; algemeen verbreid is de magie, d. i. die kunst, waardoor menschen met mysterieuse middelen, heilige woorden, formulen, amuletten, dranken, enz. de goddelijke kracht aan zich dienstbaar maken en wonderbare werkingen te voorschijn brengen, Ennemoser, Gesch. der Magie, 2e Aufl. Leipzig 1844. Alfr. Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge 1860. Lenormant, Les sciences occultes en Asie, 2 vol. 1874—'75. Saussaye ib. Theophanie, mantiek en magie zijn de wegen, waarlangs alle openbaring tot den mensch komt. Dit algemeen religieus geloof aan verschijning, voorspelling en wonder is zeker niet, in elk geval niet uitsluitend, uit bedrog of daemonische werking, noch ook uit onbekendheid met de natuurorde te verklaren, maar is een noodzakelijk element in alle religie. De religieuse behoefte zoekt bevrediging; en waar ze deze niet vindt in eene haar tegenkomende, reëele openbaring Gods, zoekt

ze haar in den weg der ἐθελοθρησκεία. Zij neemt die geheimzinnige krachten in den mensch zelf of buiten hem in de natuur in dienst, welke hem in rapport kunnen brengen met eene bovennatuurlijke wereld. De superstitie is de bastaardvorm der echte religie. Het bijgeloof is de caricatuur van de πίστις. De hedendaagsche verschijnselen van spiritisme, theosophie, telepathie, magnetisme, hypnotisme, enz. strekken hiervan ten bewijze, en toonen misschien ook aan, dat er in de zoogenaamde nachtzijde van de menschelijke natuur krachten verscholen liggen, welke een meer onmiddellijk rapport bewerken kunnen met eene bovenzinlijke wereld en in elk geval het geloof aan zoodanig rapport, zonder de hypothese van opzettelijk bedrog enz. genoegzaam kunnen verklaren. There are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy (Shakespeare). Cf. art. Modern Bijgeloof in Tijdspiegel Jan. 1895. De H. Schrift schijnt aan dergelijke verschijnselen niet alle realiteit te ontzeggen, Gen. 41 : 8; Ex. 7 : 8; Deut. 13 : 1, 2; Mt. 7 : 22, 24 : 24; 2 Thess. 2 : 9; 2 Tim. 3 : 8; Apoc. 13 : 13—15. Maar de religie in O. en N. T. wil beslist met alle deze godsdienstige verschijnselen niets gemeen hebben. Zij staat er principieel tegenover. Zij erkent noch duldt ze, zij verbiedt ze ten stelligste Lev. 19 : 26, 31, 20 : 27; Num. 23 : 23; Deut. 18 : 10, 11; Hd. 8 : 9, 13 : 6, 16 : 16, 19 : 13 v.; Gal. 5 : 20; Apoc. 21 : 8, 22 : 15. Profeten en apostelen komen er ten sterkste tegen op, om op gelijke lijn geplaatst te worden met de heidensche waarzeggers en toovenaars. Er moge soms, b. v. in de verschijningen aan de aartsvaders, overeenstemming van vorm zijn, maar er is verschil in wezen. Theophanie, mantiek, magie zijn evenals offerande, tempel, priesterschap, cultus, enz. essentieele elementen in de religie. Ze komen daarom in alle godsdiensten, ook in dien van Israel, en in het Christendom voor. Ook de christelijke religie heeft haar offerande Ef. 5 : 2, haar priester Hebr. 7, haar tempel 1 Cor. 3 : 16, enz. Het onderscheid tusschen het Christendom en de andere godsdiensten ligt niet daarin, dat al deze noodzakelijke elementen der religie daar ontbreken, maar is hierin gelegen, dat alwat in 't Heidendom voorkomt in caricatuur, in Israel tot schaduw en beeld, en hier tot waarachtige, geestelijke realiteit is geworden. Daardoor laat zich verklaren, dat Israels godsdienst eenerzijds in vorm, besnijdenis, offer, tabernakel, priesterschap,

enz. zooveel overeenkomst vertoont met de heidensche godsdiensten en andererzijds principieel ervan onderscheiden is, zoodat alleen uit Israel de Messias is voortgekomen. Dit principieel onderscheid ligt hierin, dat in de H. S. het initiatief in de religie niet genomen wordt door den mensch, maar door God. In de heidensche godsdiensten is het de mensch, die God zoekt, Hd. 17 : 27; hij tracht op allerlei wijze God tot zich te doen neerdalen, en trekt Hem neer in het stof Rom. 1 : 23; hij poogt door allerlei middelen macht over God te verkrijgen. Maar in de Schrift is het altijd God, die den mensch zoekt. Hij schept hem naar zijn beeld. Hij roept hem na den val. Hij behoudt Noach. Hij verkiest Abraham. Hij geeft aan Israel zijne wetten. Hij roept en bekwaamt de profeten. Hij zendt zijn Zoon. Hij zondert de apostelen af. Hij oordeelt eens levenden en dooden. Het Ethnicisme leert ons den mensch kennen, in zijne rusteloosheid, in zijn ellende, in zijn onvrede, en ook in zijne edele aspiratiën, in zijne eeuwige behoeften; den mensch beide in zijne armoede en zijn rijkdom, in zijne zwakheid en in zijne kracht; het Ethnicisme kweekt zijn edelste vrucht in het humanisme. Maar de H. Schrift leert ons God kennen in zijn komen tot en zoeken van den mensch, in zijne ontferming en genade, in zijn recht en zijne liefde. Maar theophanie, profetie en wonder zijn ook hier de middelen, waardoor God zich openbaart en geeft aan den mensch, Oehler, Ueber das Verhältniss der altt. Prophetie zur heidn. Mantik 1861. Id. Altt. Theologie 1882 S. 29 f. 753 f. Tholuck, Die Propheten u. ihre Weissagungen 1860 § 1. Staudenmaier, Encycl. § 231 f. § 271 f. Schultz, Altt. Theologie, 4e Aufl. Göttingen 1889 S. 226 f.

2. Theophanie (Angelophanie, Christophanie). Meermalen is er in de H. Schrift sprake van eene verschijning Gods; soms zonder eenige nadere omschrijving, Gen. 12 : 7, 17 : 1, 22, 26 : 2, 24, 35 : 9; Ex. 6 : 2. cf. ook Gen. 11 : 5; Ex. 4 : 24, 12 : 12, 23, 17 : 6; Num. 23 : 4, 16; 1 Sam. 3 : 21; 2 Sam. 5 : 24; maar elders in den droom, Gen. 20 : 3, 28 : 12 v. 31 vs. 24; 1 Kon. 3 : 5, 9 : 2; of ook in het profetisch visioen, 1 Kon. 22 : 19 v. Jes. 6. Ezech. 1 : 4 v., 3 : 12 v., 8 : 4 v., 10 : 1 v., 43 : 2 v., 44 : 4; Am. 7 : 7, 9 : 1; Dan. 7 : 9 v. Luk. 2 : 9; 2 Petr. 1 : 17; en menigvuldiger nog in wolken van rook

en vuur als teekenen van zijne tegenwoordigheid; zoo aan Abraham, Gen. 15 : 17 v., aan Mozes, Ex. 3 : 2, 33 : 18 v., op Sinaï, Ex. 19 : 9, 16 v., 24 : 16, cf. vs. 9—11, Deut. 5 : 23, 9 : 15; Hebr. 12 : 28, over het volk, Ex. 13 : 21 v., 14 : 19—24, 40 vs. 38; Num. 9 : 21, 14 : 14; Deut. 1 : 33; Neh. 9 : 12, 19; Ps. 78 : 14, boven den tabernakel, Ex. 33 : 9, 40 : 34 v. Lev. 9 : 23; Num. 9 : 15—23, 11 : 17, 25, 12 : 5, 17 : 7, 20 : 6; Deut. 31 : 15; Ps. 99 : 7; Jes. 4 : 5, en in het heilige der heiligen Ex. 25 : 8, 22, 29 : 45, 46; Lev. 16 : 2, 26 : 11, 12; Num. 7 : 89, cf. ook nog aan Elia 1 Kon. 19 : 11 v. Deze verschijningen onderstellen geene lichaamlijkheid Gods, Ex. 20 : 4, 33 : 20; Deut. 4 : 12, 15, maar zijn zinnelijk waarneembare teekenen, waardoor zijne tegenwoordigheid kenbaar wordt, gelijk ook de H. Geest op den Pinksterdag zich kenbaar maakt door wind en vuur. Er is daarbij ook niet te denken aan eene emanatie van deze wolk uit het goddelijk Wezen, maar aan eene in creatuurlijke vormen zich openbarende tegenwoordigheid Gods. In die teekenen wordt de goddelijke heerlijkheid, כָּבוֹד, δοξα openbaar, Ex. 16 : 20, 24 : 17; Lev. 9 : 6, 23, 24; Num. 14 : 10, 16 : 19, 20 : 6; en daarom wordt die heerlijkheid ook beschreven als een verterend vuur Ex. 24 : 7; Lev. 9 : 23, 24 en als eene wolk 1 Kon. 8 vs. 10, 11; Jes. 6 : 4. Maar God verschijnt niet alleen in onpersoonlijke teekenen; ook in persoonlijke wezens bezoekt Hij zijn volk. Omgeven en gediend door vele duizenden Engelen Jes. 6 vs. 2, 6, zendt Hij dezen in menschelijke gedaante naar deze aarde heen, om zijn woord en wil bekend te maken. Zij komen reeds voor in Gen. 18, 19, 28 : 12, 32 : 1, 2; Deut. 33 : 2; Job 33 : 23; 1 Kon. 13 : 18 en hebben volgens Hd. 7 : 53; Gal. 3 vs. 19 ook bij de wetgeving gediend, maar zijn middelaars der openbaring vooral na de Ballingschap, Dan. 8 : 13, 9 : 11, 10 : 5; Zach. 1 : 7—6 : 5. Nog vaker treden ze op in het N. Test.; ze zijn tegenwoordig bij de geboorte van Jezus, Mt. 1 : 20, 2 : 13, 19; Luk. 1 : 11, 2 : 9, telkens in zijn leven, Joh. 1 : 52; Mt. 4 : 6, bij zijn lijden, Mt. 26 : 53; Luk. 22 : 43, bij zijne opstanding en hemelvaart, Mt. 28 : 2, 5; Luk. 24 : 23; Joh. 20 : 12; Hd. 1 : 10. In de geschiedenis der apostelen komen ze meermalen voor Hd. 5 : 19, 8 : 26, 10 : 3, 11 : 13, 12 : 7, 23 : 9, 27 : 23; Apoc. 22 vs. 6, 16. En bij zijne wederkomst wordt Christus door de Engelen vergezeld Mt. 16 : 27, 25 : 31; Mk. 8 : 38; Luk. 9 : 26; 1 Thess.

3 : 13 enz. Onder al deze gezanten Gods neemt de מַלְאַךְ יְהוָה eene bijzondere plaats in. Hij verschijnt aan Hagar, Gen. 16 : 6—13, 21 : 17—20; aan Abraham, Gen. 18, 19, 22, 24 : 7, 40; aan Jakob, Gen. 28 : 13—17, 31 : 11—13, 32 : 24—30 cf. Hos. 12 : 4; Gen. 48 : 15, 16; aan en ten tijde van Mozes, Ex. 3 : 2 v. 13 : 21, 14 : 19, 23 : 20—23, 32 : 34, 33 : 2 v. cf. Num. 20 : 16; Jes. 63 : 8, 9, en voorts nog Jos. 5 : 13, 14; Richt. 6 : 11—24, 13 : 2—23. Deze Malak Jhvh is geen onzelfstandig symbool, noch ook een geschapen engel, maar eene persoonlijke, adaequate openbaring en verschijning Gods, van Hem onderscheiden, Ex. 23 : 20—23, 33 : 14 v.; Jes. 63 : 8, 9, en toch met Hem één in naam Gen. 16 : 13, 31 : 13, 32 : 28, 30, 48 : 15, 16; Ex. 3 : 2 v., 23 : 21; Richt. 13 : 1, 2; in macht Gen. 16 : 10, 11, 21 : 18, 18 : 14, 18; Ex. 14 : 21; Richt. 6 : 21; in verlossing en zegening, Gen. 48 : 16; Ex. 3 : 8, 23 : 20; Jes. 63 : 8, 9; in aanbidding en eere, Gen. 18 : 3, 22 : 12; Ex. 23 : 21. Na de verlossing uit Egypte treedt de Malak Jhvh terug. God woont onder zijn volk in den tempel 1 Kon. 8 : 10 v.; 2 Chron. 7 : 1 v.; Ps. 68 : 17, 74 : 2, 132 : 13 v., 135 : 21. Daarheen gaat het zielsverlangen van Israels vromen uit, Ps. 27 : 4, 42, 43, 48, 50, 63 : 3, 65, 84, 122, 137. Maar deze theophanie is onvolkomen. God woont niet in een huis met handen gemaakt 1 Kon. 8 : 27; Jer. 7 : 4; Mich. 3 : 11; Hd. 7 : 48, 17 : 24. In het heilige der heiligen mocht slechts de hoogepriester eenmaal 's jaars ingaan. De theophanie bereikt in het O. T. nog niet haar einde en haar doel. Daarom wordt er nog eene andere en heerlijker komst van God tot zijn volk verwacht, zoowel tot verlossing als tot gericht, Ps. 50 : 3, 96 : 13; Jes. 2 : 21, 30 : 27, 40 v. passim. Mich. 1 : 3, 4 : 7; Zeph. 3 : 8; Joel 3 : 17; Zach. 2 : 10 v.; 14 : 9. De Engel des verbonds treedt wederom op in de profetie Zach. 1 : 8—12, 3; en zal komen tot zijnen tempel Mal. 3 : 1. De theophanie bereikt haar hoogtepunt in Christus, die de *ἄγγελος*, *δοξα*, *εἰκων*, *λογος*, *υἱος του θεου* is, in wien God ten volle is geopenbaard en ten volle geschonken, Mt. 11 : 27; Joh. 1 : 14; 14 : 9; Col. 1 : 15, 2 : 19, enz. Door Hem en den Geest, dien Hij uitzendt, wordt het wonen Gods onder en in zijn volk reeds nu waarachtige, geestelijke realiteit Joh. 14 : 23; Rom. 8 : 9, 11; 2 Cor. 6 : 16. De gemeente is het huis Gods, de tempel des H. Geestes, Mt. 18 : 20; 1 Cor. 3 : 16, 6 : 19;

Ef. 2 : 21. Maar ook deze inwoning Gods in de gemeente van Christus is nog niet het laatste en hoogste. Zij bereikt haar volle verwezenlijking eerst in het nieuwe Jeruzalem. Dan is de tabernakel Gods bij de menschen, en Hij zal bij hen wonen, en zij zullen zijn volk zijn en God zelf zal bij hen en hun God zijn. Zij zullen zijn aangezicht zien en zijn naam zal op hunne voorhoofden wezen, Mt. 5 : 8; 1 Cor. 15 : 28; 1 Joh. 3 : 2; Openb. 21 : 3; 22 : 4. Cf. art. Theophanie en Schechina in Herzog². Art. Wolken- u. Feuersäule in Winer, Bibl. Realwört. Trip, Die Theophanieen in den Geschichtsbüchern des A. T. Leiden 1858 en de daar aangehaalde litt. Schultz, Altt. Theol. 4e Aufl. 1889 S. 507 f. Oehler, Altt. Theol. 2te Aufl. 1882 S. 195 f. Smend, Lehrb. der altt. Religionsgeschichte 1893 S. 42 f. Weber, System der altsynag. palästin. Theologie, Leipzig 1880 S. 179 f. Cremer, Wörterb. s. v. δοξα. Delitzsch, Bibl. Psychol. 2e Aufl. 1861 S. 49 f. Keerl, Die Lehre des N. T. von der Herrlichkeit Gottes. Basel 1863. Van Leeuwen, Bijb. Godg. 72 v.

3. Profetie. Onder profetie verstaan wij hier de mededeeling Gods van zijne gedachten aan den mensch. Dikwerf wordt hiervoor de naam van inspiratie gebezigd; en in zooverre ook juister, als het begrip van profetie ruimer is dan dat van inspiratie en ook de verkondiging van die gedachten aan anderen omvat. Maar inspiratie is op grond van 2 Tim. 3 : 16 vooral van de beschreven openbaring gebruikelijk. En het woord profetie werd vroeger meermalen in onzen zin gebezigd, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 171 art. 1. Het sluit ook in het ontvangen der gedachten van God, omdat een profeet alleen is, wie Gods woord verkondigt. En het doet beter dan inspiratie de bedoeling Gods uitkomen, waarmede Hij zijne gedachten meedeelt, n.l. dat de mensch zelf een profeet zij, een verkondiger van zijne deugden. De gedachten Gods nu, welke in de profetie worden medegedeeld, kunnen betrekking hebben op het verleden, gelijk in de historische boeken der Schrift of op het heden of op de toekomst. Maar altijd stelt de profetie de gedachten Gods tegenover die der menschen, zijne waarheid tegenover hun leugen, zijne wijsheid tegenover hun dwaasheid. Deze mededeeling van Gods gedachten aan den mensch kan volgens de Schrift plaats hebben op verschillende wijze. Soms spreekt God zelf op hoorbare wijze, in menschelijke stem

en taal, Gen. 2 : 16, 3 : 8—19, 4 : 6—16, 6 : 13, 9 : 1, 8 v., 32 : 26 v.; Ex. 19 : 9 v.; Num. 7 : 89; Deut. 5 : 4; 1 Sam. 3 : 3 v.; Mt. 3 : 17, 17 : 5; Joh. 12 : 28, 29. Op vele plaatsen wordt God sprekende voorgesteld, zonder nadere omschrijving van de wijze, waarop dat spreken heeft plaats gehad, uit- of inwendig, in droom of visioen, enz. Het vertrouwelijkst karakter draagt dit spreken Gods bij Mozes, die niet verschrikt noch nedervalt als God tot hem spreekt, maar met wien God sprak van mond tot mond, en omging als een vriend met zijn vriend, Num. 12 : 6—8; Ex. 33 : 11, 34 : 29; Deut. 5 : 5, 18 : 15, 18; 2 Cor. 3 : 7; Gal. 3 : 19; Hebr. 3 : 5. Cf. Thomas S. Theol. II 2 qu. 174 art. 4. Witsius, de proph. I 7. Episcopius, Instit. Theol. III 2. De Joden spraken later van eene Bath-Kōl, eene hemelsche stem, waardoor God zich openbaarde; maar deze stond lager dan de vroegere profetie, en was gekomen nadat de geest der profetie had opgehouden, Weber, System der altsyn. pal. Theol. 187, Herzog² 2, 130. Maar dikwerf sluit God in de mededeeling zijner gedachten zich bij die lagere vormen aan, onder welke ook bij de Heidenen de goden gedacht werden hun wil bekend te maken. Er is dan in den vorm eene bijna volkomene overeenstemming. Daartoe behooren vooral het lot, de Urim en Thummim, de droom en het visioen. Het lot werd bij vele gelegenheden gebruikt, op den grooten verzoendag Lev. 16 : 9, bij verdeeling van het land, Jos. 13 : 6, 14 : 2 enz., Neh. 11 : 1; van de Levietensteden, Jos. 21 : 4; van buit Joel 3 : 3; Nah. 3 : 10; Ob. 11; van kleederen, Mt. 27 : 35; Joh. 19 : 23; bij beslissing in moeilijke gevallen, Jos. 7; 1 Sam. 14 : 42; Spr. 16 : 33, 18 : 18; Jon. 1 : 7; bij verkiezing tot een ambt, 1 Sam. 10 : 19; Hd. 1 : 26; 1 Chron. 24 : 5; Luk. 1 : 9, enz.; ook het Godsoordeel, Num. 5 : 11—31 kan hierbij gerekend worden, Herzog² 8 762. De Urim en Thummim, LXX δηλώσις καὶ ἀλήθεια, Vulg. doctrina et veritas, licht en recht, komen 7 maal voor Ex. 28 : 30; Lev. 8 : 8; Num. 27 : 21; Deut. 33 : 8; 1 Sam. 28 : 6; Ezra 2 : 63; Neh. 7 : 65. De U. en Th. zijn niet met de 12 edele steenen op den borstlap des hoogepriesters identisch, gelijk Josephus Ant. III, 8, 9 en velen na hem meenen, maar waren volgens Ex. 28 : 30 en Lev. 8 : 8 voorwerpen, die in den borstlap verborgen werden, Philo, Vita Mosis 3. Maar hoe ze Gods wil deden kennen, door glinstering van de steenen,

door eene stem, door inspiratie, enz., en ook waarin ze bestonden, in twee steenen met het tetragrammaton, of in beeldjes, of in eene van edele gesteenten gemaakte halsketen, of in steenen om te loten, is geheel onbekend. De laatste meening heeft in den nieuweren tijd steun gekregen in den door Thenius 1842 naar de LXX veranderden tekst van 1 Sam. 14:41. De U. en Th. zouden dan loten geweest zijn met ja en neen en ook gebruikt zijn Richt. 1:1, 20:18; 1 Sam. 22:10, 15, 23:6, 9—11, 30:7 v.; 2 Sam. 2:1, 5:19, 23. Maar daarbij zijn antwoorden, niet van ja en neen, maar van lange omschrijving en uitweiding Richt. 20:27; 1 Sam. 30:7 v.; 2 Sam. 5:23, 21:1; Richt. 1:1, 20:18; 2 Sam. 2:1, vooral 1 Sam. 10:22^{b}; 2 Sam. 5:23; 1 Chron. 14:14, niet goed te verklaren. De U. en Th. behoorden echter zeker wel tot eene zelfde categorie van openbaring als het lot; zij komen vooral voor in den tijd van Salomo en schijnen dan plaats te maken voor de eigenlijke profetie. Cf. art. U. en Th. in Herzog^{2}. Winer Realwört. Riehm, Wörterb. Keil, Archaeol. § 35. De Wette-Räbiger, Archaeol. S. 281 f. Oehler, Altt. Th. S. 334 f. Schultz, Altt. Th. 257 f. Dosker, Presbyt. and Ref. Rev. Oct. 1892 p. 717 etc.

Vervolgens komen droomen in de H. Schrift als openbaringsmiddel voor. Daarvoor werden zij in de gansche oudheid gehouden, Homerus, Od. 19:560 v. Il. 1:63, 2:22, 56. Aristoteles, *περι της καθ ὑπνον μαντικης*. Cicero, de divinatione 1:29. Philo, de somniis, enz. Herzog^{2} 15:733. En nog wordt door velen groote waarde aan droomen gehecht, Splittgerber, Schlaf und Tod, 2e Aufl. 1881 I 66—205. Nu wist men ten allen tijde, dat droomen ook zeer bedriegelijk waren. Homerus Od. 19:560 v. Arist. t. a. p., en ook de H. S. wijst telkens op het ijdele der droomen Ps. 73:20; Job 20:28; Jes. 29:7; Pred. 5:2, 6; Sirach 31:1 v., 34:1 v.; en schrijft ze dikwerf aan de valsche profeten toe Jer. 23:25, 29:8; Mich. 3:6; Zach. 10:2. Maar toch bedient God zich telkens van droomen om zijn wil bekend te maken, Num. 12:6; Deut. 13:1—6; 1 Sam. 28:6, 15; Joel 2:28 v.; zij komen bij Israelieten, maar ook meermalen bij niet-Israelieten voor Gen. 20, 31, 40 41; Richt. 7; Dan. 2, 4 en behelzen of een woord, eene mededeeling Gods, Gen. 20:3, 31:9, 24; Matth. 1:20, 2:12, 19, 22, 27:19; of een voorstelling der phantasie, die dan meermalen

verklaring behoeft Gen. 28. 37 : 5, 40 : 5, 41 : 15; Richt. 7 : 13; Dan. 2, 4. Litter. bij Herzog² 15 : 734. G. E. W. de Wijs, De droomen in en buiten den Bijbel 1858. Witsius, de proph. I cap. 5.

Met den droom is het visioen verwant Gen. 15 : 1, 11; 20 : 7; Num. 12 : 6. Reeds de namen רֹאֶה, חוֹזֶה, נָבִיא; en misschien ook צֹפֶה waarmede de profeet genoemd wordt, Kuenen, De Profeten I 49, 51 v. 97. Id. Godsd. v. Isr. I 212. Id. Hist. Cr. Ond. II² 5 v. König, Der Offenbarungsbegriff I 71 f. Delitzsch, Genesis³ 634. Schultz, Altt. Th. 239. Smend, Lehrb. 79 f., en de namen מַרְאֶה en חָזוֹן voor het profetisch gezicht duiden waarschijnlijk aan, dat het visioen een niet ongewoon middel der openbaring was. Maar deze woorden hebben dikwerf hunne oorspronkelijke beteekenis verloren en worden ook gebruikt, als er geen eigenlijk gezicht meer plaats heeft, 1 Sam. 3 : 15; Jes. 1 : 1; Ob. 1; Nah. 1 : 1, enz. Visioenen worden in de Schrift telkens vermeld en beschreven, van Genesis af tot in de Apoc. toe. Gen. 15 ; 1, 46 : 2; Num. 12 : 6, 22 : 3, 24 : 3; 1 Kon. 22 : 17—23; Jes. 6, 21 : 6; Jer. 1 : 24; Ezech. 1—3, 8—11, 40; Dan. 1 : 17, 2 : 19, 7, 8, 10; Amos 7—9; Zach. 1—6; Matth. 2 : 13, 19; Luk. 1 : 22, 24 : 23; Hd. 7 : 55, 9 : 3, 10 : 3, 10, 16 : 9, 22 : 17, 26 : 19; 1 Cor. 12—14; 2 Cor. 12 : 1; Apoc. 1 : 10, enz. Het visioen was menigmaal van eene zekere geestvervoering vergezeld. Muziek, dans en extase gaan saam; profetie en poezie zijn verwant, 1 Sam. 10 : 5 v., 19 : 20—24; 2 Kon. 3 : 15; 1 Chr. 25 : 1, 25; 2 Chr. 29 : 30. Als de hand des Heeren op de profeten valt, Jes. 8 : 11; Ezech. 3 : 14, 11 : 5 of de Geest over hen komt, geraken zij menigmaal in een toestand van verrukking Num. 24 : 3; 2 Kon. 9 : 11; Jer. 29 : 26; Hos. 9 : 5, en vallen ter aarde Num. 24 : 3, 15, 16; 1 Sam. 19 : 24; Ezech. 1 : 28, 3 : 23, 43 : 3; Dan. 10 : 8—10; Hd. 9 : 4; Apoc. 1 : 17, 11 : 16, 22 : 8. In dien toestand worden hun de gedachten Gods in symbolischen vorm te zien of te hooren gegeven. In beelden en gezichten wordt hun zijn raad geopenbaard Jer. 1 : 13 v., 24 : 1 v.; Am. 7—9; Zach. 1—6; Apoc., enz.; vooral aangaande de toekomst, Num. 23 v.; 1 Kon. 22 : 17; 2 Kon. 5 : 26, 8 : 11 v.; Jer. 4 : 23 v., 14 : 18; Ezech. 8; Am. 7, enz. Ook hooren zij in dien toestand allerlei stemmen en geluiden, 1 Kon. 18 : 41; 2 Kon. 6 : 32; Jes. 6 : 3, 8; Jer. 21 : 10, 49 : 14; Ezech. 1 : 24, 28, 2 : 2, 3 : 12; Apoc. 7 : 4, 9 : 16, 14 : 2,

19 : 1, 21 : 3, 22 : 8, enz. Zelfs worden zij in den geest opgenomen en verplaatst, Ezech. 3 : 12 v., 8 : 3, 43 : 1; Dan. 8 : 2; Matth. 4 : 5, 8; Hd. 9 : 10, 10, 11, 22 : 17, 23 : 11, 27 : 23; 2 Cor. 12 : 2: Apoc. 1 : 9, 12, 4 : 1, 12 : 18. Daniel was na het ontvangen van een visioen eenige dagen krank, 7 : 28, 8 : 27. Toch was de extase waarin de ontvangers der openbaring menigmaal verkeerden, geen toestand, waarbij het bewustzijn geheel of gedeeltelijk was onderdrukt. Zoodanig was wel de toestand, waarin de grieksche μάντεις hunne godspraken gaven, Tholuck, Die Propheten u. s. w. 64 f. En Philo, Quis rer. div. heres, Just. Martyr, Dial. c. Tryph. c. 135. Coh. ad Graecos c. 37. Athenagoras, Leg. pro Christ. c. 8. Tertul. adv. Marc. 4, 22 en in den nieuweren tijd Hengstenberg in de eerste uitgave zijner Christol. des A. T. III. 2. 158 f. hebben de extase der profeten alzoo opgevat. Maar dezen ontvangen visioenen niet in slapenden maar in wakenden toestand, niet alleen in de eenzaamheid, maar ook in anderer bijzijn, Ezech. 8 : 1. Onder het visioen blijven zij zichzelf bewust, zien, hooren, denken, spreken, vragen en antwoorden Ex. 4—6, 32 : 7 v.; Jes. 6; Jer. 1; Ezech. 4—6 enz. en later herinneren zij zich alles en deelen het nauwkeurig mede, König, Der Offenbarungsbegriff, I 160 f. II 83 f. Kuenen, De profeten I 96 v. Oehler, Altt. Theol. § 207 f. Orelli in Herzog² 16 : 724. Daarom werd de psychische gesteldheid der profeten onder het visioen door de meeste theologen gehouden voor eene zelfbewuste, geestelijke aanschouwing, voor eene alienatio mentis a sensibus corporis, en niet voor eene alienatio a mente; zoo o. a. door Orig. de princ. III, 3, 4, August. ad Simplic. II qu. 1. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 175. Witsius, de proph. I c. 4. Buddeus, Inst. theol. dogm. I, 2, 5 en in den nieuweren tijd door Hävernick en Keil in hunne inleiding op het O. T. Oehler, Altt. Theol. § 210. Tholuck, Die Propheten S. 64 f. Kueper, Das Profetenthum des Alten Bundes S. 51 f. Orelli bij Herzog² 16, 724. König, Offenb. II 132 f. Alleen heeft König, ten einde de objectiviteit te handhaven, daaraan de eigenaardige meening toegevoegd, dat alle visioenen uitwendig, lichamelijk en zinnelijk waarneembaar waren. Inderdaad zijn vele verschijningen als Gen. 18, 32, Ex. 3, 19, enz. naar de bedoeling der schrijvers voor objectief te houden. Er is onderscheid tusschen theophanie en visioen. Maar toch zijn de bovengemelde

visioenen, 1 Kon. 22 : 17 v.; Jes. 6; Jer. 1; Ezech. 1—3; Dan.; Amos 7—9; Zach. 1—6, enz. zeker inwendig en geestelijk. Vele zijn van dien aard, dat ze niet zinnelijk voorstelbaar en waarneembaar zijn. König gaat te ver, als hij van het uitwendige der openbaring hare objectiviteit en waarheid laat afhangen, en geen inwerking van Gods Geest in den geest des menschen denken kan, dan door de uitwendige zintuigen heen. Hij vergeet dat er ook wel hallucinaties zijn van gezicht en gehoor, dat het uitwendige als zoodanig zelfbedrog nog niet buitensluit en dus de zekerheid der openbaring door haar uitwendig karakter alleen niet voldoende bewezen wordt, Orelli bij Herzog² 16 : 724 f. Kuenen H. C. O. II² 13. Van Leeuwen, Bijb. Godg. 62 v. Borchert, Die Visionen der Propheten, Stud. u. Krit. 1895, 2^tes Heft.

Als laatste vorm der openbaring moet nog genoemd worden de inwendige verlichting. Hengstenberg, Christol. des A. T. III² 2 S. 158 cf. ook Kueper, Das Proph. 53 f. meende, dat de extase de gewone toestand was, waarin de profeet bij het ontvangen der openbaring verkeerde. Maar dit gevoelen is door velen, o. a. door Riehm, Mess. Weissagung² S. 15 f. König, Der Off. begriff II 48 f. 83 f. 132 f. bestreden en thans algemeen verworpen. De extase is niet de regel, maar de uitzondering, Kuenen, Prof. I 98. H. C. O² II 11. De meeste openbaringen aan de profeten ook in 't O. T. hadden plaats zonder eenig visioen, bijv. bij Jesaja, Hagg., Mal., Ob., Nah., Hab., Jerem., Ezech. Wel wordt dan voor de Godspraak nog dikwerf het woord „gezicht" gebezigd, maar dit geschiedt ook daar waar er niets wordt gezien Jes. 1 : 1, 2 : 1; Amos 1 : 1; Hab. 1 : 1, 2 : 1; 1 Sam. 3 : 15; Ob. 1; Nah. 1 : 1 enz. De openbaring geschiedt dan inwendig door den Geest, als Geest der openbaring. Wel heeft König, Der Off. I 104 f. 141 f. 155 f. beweerd, dat de Geest niet is principe der openbaring maar alleen principe der illuminatie, d. i. dat Jahveh openbaart maar de Geest slechts voor die openbaring subjectief ontvankelijk maakt; König kwam hiertoe, wijl hij ook daardoor de objectiviteit en uitwendigheid der openbaring handhaven wilde en den subjectieven Geest wilde binden aan 't objectieve woord van Jahveh. Maar Num. 11 : 25—29; Deut. 34 : 9. 1 Sam. 10 : 6, 19 : 20 v.; 2 Sam. 23 : 2; 1 Kon. 22 : 24; 1 Chron. 12 : 18, 28 : 12; 2 Chron. 15 : 1, 20 : 14 v., 24 : 20; Neh. 9 : 30; Jes. 11 : 1, 30 : 1, 42 : 1, 48 : 16, 59 : 21, 61 : 1, 63 : 10 v., Ezech.

2 : 2, 3 : 24, 8 : 3, 11 : 5, 24; Micha 3 : 8; Hos. 9 : 7; Joël 2 : 28; Zach. 7 : 12, laten zich niet uitsluitend van eene formeele, subjectieve bekwaammaking des Geestes verstaan; zij leeren duidelijk, dat de profeten niet alleen door maar uit den Geest spraken, dat de profetie voortkwam uit den Geest in hen. Er was ook wel eene den profeet subjectief bekwaam makende werkzaamheid des Geestes, maar deze is niet de eenige; zij is niet van de andere openbarende werkzaamheid zoo streng te scheiden als König doet, zij is op Königs standpunt, waar de openbaring geheel uitwendig is, ook onnoodig, Kuenen H. C. O² 14. En de leugengeest 1 Kon. 22 : 22 leert duidelijk, dat de Geest bron van 't woord is, Herz.² 16 : 721. De Joodsche theologie zag in den Geest niet alleen de bron der verlichting, maar ook van de openbaring en profetie. Weber, System der altsyn. pal. Theol. 184—187. Het N. Test. verklaart even duidelijk, dat de O. T. profeten spraken uit en door den Geest Gods, Hd. 28 : 25; 1 Petr. 1 : 11; 2 Petr. 1 : 21. Wel echter is er onderscheid in de wijze, waarop de H. Geest in O. en N. T. de openbaring innerlijk meedeelt. Onder het O. T. daalt de H. Geest van boven en momentaan op iemand neer. Hij komt over de profeten, Num. 24 : 2; 1 Sam. 19 : 20, 23; 2 Chr. 15 : 1, 20 : 14; wordt vaardig over hen, Richt. 14 : 19, 15 : 14; 1 Sam. 10 : 6; valt op hen, Ez. 11 : 5; trekt hen aan als een kleed, Richt. 6 : 34; 1 Chr. 12 : 18; de hand, d. i. de kracht des Heeren grijpt hen aan, Jes. 8 : 11; Ez. 1 : 3, 3 : 22, 8 : 1, 37 : 1, 40 : 1. Tegenover deze werking des Geestes zijn de profeten dan ook meest passief; zij zwijgen, vallen ter aarde, ontzetten zich, en verkeeren voor een tijd in een abnormen, extatischen toestand. De Geest der profetie is nog niet het blijvend bezit van de profeten; er is nog scheiding en afstand tusschen beiden; en de stand der profeten staat nog afgezonderd tegenover het volk. Heel de profetie is nog onvolkomen. Zij ziet daarom ook vooruit en verwacht een profeet, op wien de Geest des Heeren rusten zal Deut. 18 : 18; Jes. 11 : 2, 61 : 1; ja zij voorspelt de vervulling van Mozes' wensch, dat al het volk des Heeren profeten mochten zijn Num. 11 : 29; en getuigt van eene toekomstige woning van Gods Geest in alle kinderen des Heeren, Jes. 32 : 15, 44 : 3, 59 : 21; Joël 2 : 28; Ez. 11 : 19, 36 : 27, 39 : 29. In het N. T. verschijnt de hoogste, de eenige, de waarachtige profeet. Hij is als Logos de volle en voltooide openbaring Gods, Joh. 1 : 1

v. 18, 14:9, 17:6; Col. 2:9. Hij ontvangt geen openbaring van boven of buiten, maar is zelf de bron der profetie. De H. Geest komt niet over Hem en valt niet op Hem neer. Hij woont in Hem zonder mate Joh. 3:34. Uit dien Geest is Hij ontvangen, door dien Geest spreekt, handelt, leeft en sterft Hij, Mt. 3:16, 12:28; Luk. 1:17, 2:27, 4:1, 14, 18; Rom. 1:4; Hebr. 9:14. En dien Geest schenkt Hij aan zijne discipelen, niet alleen als Geest der wedergeboorte en heiliging maar ook als Geest der openbaring en verlichting, Mk. 13:11; Luk. 12:12; Joh. 14:17, 15:26, 16:13, 20:22; Hd. 2:4, 6:10, 8:29, 10:19, 11 vs. 12, 13:2, 18:5, 21:4; 1 Cor. 2:12 v.; 12:7—11. Door dien Geest worden nog wel bijzondere personen bekwaamd tot het ambt van profeet, Rom. 12:7; 1 Cor. 14:3; Ef. 2:20, 3:5 enz. Ook de eigenlijke voorspelling ontbreekt in 't N. T. niet, Mt. 24; Hd. 20:23, 21:8; 1 Cor. 15; 2 Thess. 2. Apoc. Maar alle geloovigen zijn toch de zalving des Geestes deelachtig, 1 Joh. 2:20; en zijn van den Heere geleerd, Mt. 11:25—27; Joh. 6:45. Allen zijn profeten, die de deugden des Heeren verkondigen, Hd. 2:17 v.; 1 Petr. 2:9. De profetie als eene bijzondere gave zal te niet gedaan worden, 1 Cor. 13:8. In het nieuwe Jeruzalem zal de naam Gods op aller voorhoofden zijn. De leugen is er volkomen buitengesloten, Apoc. 21:27, 22:4, 15. Litteratuur over de profeten en de profetie bij Schultz Altt. Theol. 4e Aufl. 213 f; en verder König, Der Offenbarungsbegriff des A. T. Leipzig, Hinrichs 1882. Kuenen, Hist. crit. Onderzoek, 2e uitg. 1889 II bl. 1 v. Smend, Lehrbuch der altt. Religionsgesch. 1893. S. 79 f. Kuyper, Encycl. II 362 v. 429 v. C. H. Cornill, Der israel. Prophetismus, Strassburg 1894.

4. Wonderen. Gelijk de mensch, behalve door zijne verschijning en zijn woord, ook door zijne daden zich kennen doet, zoo openbaart zich God ook niet alleen door zijn woorden maar ook door zijne werken. Woord en daad staan in nauw verband. Gods woord is een daad, Ps. 33:9; en zijn doen is een spreken, Ps. 19:2, 29:3; Jes. 28:26. Beide, woord en daad, verzellen elkaar in schepping zoowel als in herschepping. Gemeenlijk gaat het woord vooraf, als belofte of als bedreiging, maar het bevat de daad als in kiem in zich. Zijn woord keert niet ledig weer, maar doet wat Hem behaagt, Jes. 55:10, 11. Het woord eischt de daad;

het wonder verzelt de profetie; niet alleen het bewustzijn, ook het zijn moet vernieuwd worden. De woorden, waarmede in de Schrift de daden, de werken Gods worden aangeduid, zijn verschillend. Naar hunne uitwendige verschijning zijn ze נִפְלָאוֹת Ex. 3:20, 34:10; Ps. 71:17; פֶּלֶא Ex. 15:11; Jes. 25:1, insignia, ingentia, of מוֹפְתִים Ex. 4:21, 7:19; Ps. 105:5, splendidum quid, beide gr. *τερατα*, iets bijzonders, ongewoons, dat van de gewone gebeurtenissen zich onderscheidt. Zij heeten גְּבוּרוֹת Deut. 3:24; Ps. 21:14, 54:3, 66:7, *δυναμεις*, גְּבוּרוֹת Ps. 8:7, 19:2, 103:22; Jes. 5:19 of גְּדֻלּוֹת Ps. 9:12, 77:13 *ἐργα μεγαλεια*, om de groote, goddelijke kracht, die er zich in openbaart. Vooral worden ze ook genoemd אוֹתוֹת Ex. 3:12, 12:13, enz. omdat ze een bewijs en teeken zijn van de tegenwoordigheid Gods. Die werken Gods zijn allereerst op te merken in zijne schepping en onderhouding. Al Gods werken zijn wonderen. Ook de werken der natuur worden menigmaal in de Schrift met den naam van wonderen aangeduid, Ps. 77:13, 97:3, 98:1 107:24, 139:14. Daaruit mag echter niet met Scholten, Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme Leiden 1867 bl. 9 v. worden afgeleid, dat de H. Schrift geen onderscheid kent tusschen natuur en wonder. Zeker, de gedachte, dat een wonder in strijd zou zijn met de wetten der natuur en dus onmogelijk zou wezen, komt niet op. Veeleer gaat heel de Schrift uit van het geloof, dat voor God niets te wonderlijk is, Gen. 18:14; Deut. 8:3 v.; Mt. 19:26. Maar daarom ontbreekt het niet aan eene onderscheiding tusschen de gewone orde der natuur en de buitengewone machtsdaden Gods. Het O. T. kent eene vaste orde der natuur, ordinantiën die voor hemel en aarde gelden, die vastliggen in het bestel des Heeren, Gen. 1:26, 28, 8:22; Ps. 104:5, 9, 119:90, 91, 148:6; Pred. 1:10; Job 38:10 v.; Jer. 5:24, 31:25 v., 33:20, 25. En het N. T. maakt een even duidelijk onderscheid, Mt. 8:27, 9:5, 24, 33, 13:54; Luk. 5:9, 7:16, 8:53; Joh. 3:2, 9:32, enz. Wonderen zijn een בְּרִיאָה eene schepping, iets nieuws, dat anders nooit gezien wordt, Ex. 34:10; Num. 16:30. De feiten, die in de H. S. als wonderen zijn vermeld, worden ook door ons nog als wonderen beschouwd; over de qualificatie dier feiten is er geen verschil, Cf. Herzog² 17:360. Pierson, Gods wondermacht en ons geestelijk leven 1867 bl. 10 v. Gloatz in Stud.

u. Krit. 1886, 3tes Heft S. 403 f. W. Bender, Der Wunderbegriff des N. T. Frankf. 1871 S. 100 f. Schultz, Altt. Theol. 577 f. Voorts erkent de Schrift wel, dat ook buiten de openbaring ongewone krachten kunnen werken en ongewone dingen kunnen geschieden, Ex. 7 : 11, 22, 8 : 7, 18, 9 : 11; Mt. 24 : 24; Apoc. 13 : 13 v.; een teeken of wonder is op zichzelf dus niet genoeg tot verzegeling van een profeet, Deut. 13 : 1—3. Maar toch is het alleen Israels God, die wonderen doet, Ps. 72 : 18, 77 : 15, 86 : 10, 136 : 4. Soms brengt Hij die wonderen zelf rechtstreeks tot stand; soms bedient Hij zich van menschen of engelen. Maar altijd is het God, die ze doet. Zijne δυναμις wordt daarin openbaar, Luk. 5 : 17, 14 : 19; Mk. 7 : 34; Luk. 11 : 20; Joh. 3 : 2, 5 : 19 v., 10 : 25, 32; Hd. 2 : 22, 4 : 10. Het is de Geest des Heeren, die ze werkt, Mt. 12 : 28; Hd. 10 : 38.

De wonderen hebben hun aanvang en hun grondslag in de schepping en onderhouding aller dingen, welke een voortdurend werk en wonder Gods is, Ps. 33 : 6, 9; Joh. 5 : 17. Al wat geschiedt, heeft zijn laatsten grond in den wil en de macht van God. Niets kan Hem wederstaan. Hij doet met 't heir des hemels naar zijn welbehagen, Jes. 55 : 8 v. Ps. 115 : 3. Deze macht en vrijheid Gods wordt gepredikt door de natuur, Jer. 5 : 22, 10 : 12, 14 : 22, 27 ; 5; Jes. 40 : 12, 50 : 2, 3; Ps. 33 : 13—17, 104; Job 5 : 9 v., 9 : 4 v., enz. maar komt vooral uit in de geschiedenis van zijn volk, Deut. 10 : 21, 11 : 3, 26 : 8, 29 : 2, 32 : 12 v.; Ps. 66 : 5 v., 74 : 13 v., 77 : 15 v., 78 : 4 v., 135 : 8 v.; Jes. 51 : 2, 9; Jer. 32 : 20 v.; Hd. 7 : 2 v. In deze geschiedenis treden vooral de wonderen op. Ze geschieden met verschillend doel. Nu eens, om de goddeloozen te straffen, Gen. 6 : 6 v., 11, 19; Ex. 5 v.; Lev. 10 : 1; Num. 11 : 30 v., 14 : 21, 16 : 1 v., 21 : 6, enz. Mt. 8 : 32, 21 : 19; Hd. 13 : 11, enz. Dan, om Gods volk te redden en te verlossen, om heil en genezing aan te brengen, zooals de plagen in Egypte, de doortocht door de Roode Zee, de wonderen in de woestijn, de genezingen van Jezus. Meermalen hebben zij ook de rechtstreeksche of zijdelingsche bedoeling, om de zending der profeten, de waarheid van hun woord, en alzoo het geloof aan hun getuigenis te bevestigen, Ex. 4 : 1—9; Deut. 13 : 1 v.; Richt. 6 : 37 v.; 1 Sam. 12 : 16 v.; 1 Kon. 17 : 24; 2 Kon. 1 : 10, 20 : 8; Jes. 7 : 11, enz.; Mt. 14 : 33; Luk. 5 ; 24; Joh. 2 : 11, 3 : 2, 5 : 36, 6 : 14,

7 : 31, 9 : 16, 10 : 38, 12 : 37; Hd. 2 : 22, 10 : 38, enz. Profetie en wondergave gaan samen. Al de profeten en ook de apostelen hebben het bewustzijn, wonderen te kunnen doen. Mozes is groot ook in zijne wonderen geweest, Ex. 5—15; Deut. 34 : 10—12. Zijne zonde bestond eenmaal in twijfel aan Gods wondermacht, Num. 20 : 10 v. Om Elia en Eliza groepeert zich een cyclus van wonderen, 1 Kon. 17—2 Kon. 13. Bij de latere profeten nemen de wonderen niet zoo groote plaats meer in. Dikwerf bedienen zij zich van zoogenaamde symbolische handelingen, om daarmede hunne profetie te bevestigen en als het ware aanvankelijk te realiseeren, 1 Kon. 11 : 29—39, 20 : 35 v., 22 : 11; Jes. 7 : 3, 8 : 1, 20 : 2 v., 21 : 6, 30 : 8; Jer. 13, 16, 18, 19, 25 : 15, 27, 28 : 10 v., 32 : 6, 43 : 8; Ezech. 4, 5, 6 : 11, 7 : 23, 12 : 3, 17 : 1; Hos. 1—3; Hd. 21 : 10 v., Schultz, Altt. Theol. 250 f. Smend, Lehrb. der altt. Rel. Gesch. 88. König, Der Offenbarungsbegriff II 111 f. Maar toch worden ook van hen nog wonderen verhaald en hebben ze de overtuiging, wonderen te kunnen doen, Jes. 7 : 11, 16 : 14, 21 : 16, 38 : 7 cf. 2 Kon. 20; Jer. 22 : 12, 30, 28 : 16, 29 : 22, 36 : 30, 37 : 7 v.; Dan. 1—6. Maar al die wonderen in het O. T. hebben niet bewerkt eene verhefling, eene vernieuwing der natuur. Zij hebben hunne werking gehad. Zij hebben de menschheid beurtelings gestraft en gezegend, en in ieder geval voor den ondergang bewaard. Ze hebben in Israel een eigen volk gecreëerd, uit de dienstbaarheid van Egypte verlost, voor de samenvloeiing met de Heidenen bewaard, en als volk Gods beschermd tegenover de neerdrukkende macht der natuur. Maar zij waren momentaan, gingen voorbij, verminderden in werking en werden vergeten. Het leven nam zijn gewoon verloop. De natuur scheen te zegepralen. Toen verhief de profetie hare stem en zij sprak, dat Israel niet onder kon gaan en vervloeien in 't natuurleven der Heidenen. God zal op nieuw en in grootere heerlijkheid tot zijn volk komen. God zal zijn verbond niet vergeten, het is een eeuwig verbond, Ps. 89 : 1—5; Jes. 54 : 10. Met dat komen Gods gaat de oude tijd over in den nieuwen. Dat is het keerpunt in de wereldgeschiedenis. Het is de יום יהוה, de Dag des Heeren, waarop Hij zijn heerlijkheid openbaren en zijne wondermacht ten toon spreiden zal. God geeft dan wonderteekenen aan den hemel, Am. 8 : 8 v.; Joel 2 : 30. Heel de natuur, hemel en aarde, zullen bewogen

worden, Am. 9 : 5; Jes. 13 : 10, 13, 24 : 18—20, 34 : 1—5; Joel 2 : 2, 10, 3 : 15; Mich. 1 : 3 v.; Hab. 3 : 3 v.; Nah. 1 : 4 v.; Ezech. 31 : 15 v., 32 : 7 v., 38 : 19 v. Het gericht zal gaan over de goddeloozen, Jes. 24 : 16 v. enz. maar het zal ook louteren en bevrijden. God zal zijn volk redden door zijne wonderen, Jes. 9 : 3, 10 : 24 v., 11 : 15 v., 43 : 16—21, 52 : 10, 62 : 8. Hij doet wat nieuws op de aarde, Jes. 43 : 19, brengt Israel weer uit den dood, Ezech. 37 : 12—14, en doet het deelen in eene volheid van geestelijke en stoffelijke zegeningen. Vergeving der zonden, heiligheid, een nieuw verbond, Jes. 44 : 21—23, 43 : 25; Ezech. 36 : 25—28; Jer. 31 : 31 v.; Zach. 14 : 20, 21, maar ook vrede, veiligheid, welvaart zal zijn deel zijn. Zelfs de natuur zal veranderen in een paradijs, Hos. 2 : 17 v.; Joel 3 : 18; Jer. 31 : 6, 12—14; Jes. 11 : 6—8, 65 : 25; Ezech. 34 : 29, 36 : 29 v.; Zach. 8 : 12. Er komt een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, en de vorige dingen zullen niet meer gedacht worden, Jes. 65 : 17, 66 : 22. Deze Jom Jhvh, deze יוֹם יְהוָה הַבָּא, *αἰων μελλων*, in tegenstelling met den יוֹם יְהוָה, *αἰων οὑτος*, is naar de voorstelling der Schrift met het N. Test. aangebroken. De komst van Christus is het keerpunt der tijden. Een nieuwe wondercyclus groepeert zich om zijn persoon. Hij is zelf het absolute wonder, van boven neergedaald en toch de waarachtige, volkomene mensch. In Hem is in beginsel de schepping weer hersteld, uit haar val wederom opgeheven tot haar vroegere heerlijkheid. Zijne wonderen zijn *σημεια* van de tegenwoordigheid Gods, bewijs van den Messiaanschen tijd, Mt. 11 : 3—5, 12 : 28; Luk. 13 : 16, een deel van zijn Messiaanschen arbeid. In Christus treedt eene goddelijke *δυναμις* op, die sterker is dan alle verdervende en verwoestende macht der zonde. Deze macht valt Hij aan, niet alleen in de peripherie, door ziekten en kwalen te genezen en allerlei wonderen te doen; maar Hij dringt tot in haar centrum door, breekt en overwint ze. Zijne menschwording en voldoening, zijne opstanding en hemelvaart zijn de groote verlossingsdaden Gods. Zij zijn de principieele herstelling van het rijk der heerlijkheid. Deze heilsfeiten zijn geen middelen alleen, om iets te openbaren, maar zij zijn de openbaring Gods zelve. Het wonder wordt hier tot historie, en de historie zelve is een wonder. De persoon en het werk van Christus is de centrale openbaring Gods; alle andere openbaring groepeert zich daar om-

heen. Maar ook na Jezus' heengaan zet zijne wondermacht in de discipelen zich voort, Mt. 10; Mk. 16 : 18; Luk. 8. En niet alleen in de Handelingen worden vele wonderen verhaald, 2 : 43, 3 : 5, 5 : 12—16, 6 : 8, 8 : 6, 7, 13, 9 : 34, 40, 13 : 11, 14 : 3, 16 : 18, 19 : 11, 20 : 10, 28 : 5, 8; maar ook Paulus legt getuigenis af van deze wondermacht der apostelen, Rom. 15 : 18, 19; 1 Cor. 12 : 9, 10; 2 Cor. 12 : 12; Gal. 3 : 5, cf. Hebr. 2 : 4. Een tijd lang zet deze wondermacht zich nog voort in de gemeente. Maar ze is opgehouden, als het Christendom gevestigd is en de kerk het voorwerp is, waarin God de wonderen zijner genade verheerlijkt, Aug. de civ. 22 : 8, de util. cred. 16, de vera relig 25. De geestelijke wonderen zijn het, in welke God thans zijne macht en zijne heerlijkheid openbaart, Luther bij Köstlin, Luthers Theol. II 249 v. 341 v. Scholten, L. H. K. I 143. Toch wijst de Schrift heen naar eene toekomst, waarin het wonder op nieuw zijne werking zal doen. De *αἰων μελλων* voleindt zich eerst in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont. Dan is het wonder geworden tot natuur. Ethos en physis zijn verzoend. Het koninkrijk Gods en het koninkrijk der wereld is een, Op. 21—22. Cf. Oehler Theol. des A. T. 1882 S. 210 f. Schultz, Altt. Theol. 270 f. 534 f. 577 f. Smend, Lehrb. der Altt. Rel. Gesch. 88 f. W. Bender, Der Wunderbegriff des N. T. Frankf. a/M. 1871. Ph. Schaff, Jezus Christus, het wonder der geschiedenis 1867. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der Chr. K. 5e Aufl. 1862 S. 49 f. 154 f. 336 f. Tholuck, Vermischte Schriften, Hamb. 1839 I 28 f.

B. Begrip der bijzondere openbaring.

5. Het openbaringssysteem, dat de Schrift ons kennen doet, is in de christelijke theologie al te veel miskend en verwaarloosd. Eerst in den nieuweren tijd is het begrip en het wezen der openbaring voorwerp van dieper onderzoek geworden. Vroeger werd daaraan geen behoefte gevoeld. Tusschen de Christenen en de Heidenen was de mogelijkheid der openbaring niet in geschil. Strijd was er alleen over de waarheid van die openbaring, welke in O. en N. Test. werd geleerd. En deze werd op allerlei gronden door de apologeten tegenover de aanvallen vooral van Celsus en Porphyrius betoogd. Overigens kwamen de

gedachten over de openbaring neer op dit schema: God kan alleen door God worden gekend. Alle kennis en dienst Gods berust dus op openbaring zijnerzijds. Maar de openbaring Gods in natuur en geschiedenis is onvoldoende. Daarom is er eene bijzondere openbaring noodig, die in Christus haar hoogtepunt bereikt, Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I² 420 f. 436 f. 453 f. De volgende theologen, vooral ook de scholastici, besteedden alle zorg aan het bepalen en omschrijven van de verhouding tusschen natuur en openbaring, weten en gelooven, philosophie en theologie, maar dachten het begrip der openbaring niet in en brachten het ook slechts in het voorbijgaan ter sprake, cf. Thomas S. Theol. I qu. 57 art. 5 ad 3. II 2 qu. 2 art. 6. III qu. 55 art. 3. Ook de Protest. theologen hebben aan dit begrip te weinig aandacht gewijd. Zij vereenzelvigden de openbaring terstond met de H. Schrift en ontkwamen niet geheel aan de abstract-supranaturalistische en eenzijdig-intellectualistische opvatting, welke allengs in de theologie van haar gevormd was. Cf. Gerhard, Loci Theol. I § 12. Calovius, Isagoge ad theol. p. 101 sq. 142 sq. Polanus, Synt. Theol. VI 9. Maresius, Syst. Theol. I § 15 sq. Heidegger, Corpus Theol. XII 46. Het Socinianisme dreef dit bovennatuurlijk en verstandelijk begrip van de openbaring op de spits, Fock, Der Socin. 296 f. 314 f. Het Remonstrantisme had wezenlijk dezelfde voorstelling, Limborch. Theol. Christ. II 9, 18. Tusschen het rationalisme en supranaturalisme was over het begrip der openbaring geen verschil; voor beide bestond zij in eene uitwendige mededeeling van leer. Het was niet te verwonderen, en ook ten volle verdiend, dat zulk een openbaringsbegrip de kritiek van het deïsme en rationalisme niet kon doorstaan. Wat was de religieuse waarde van eene openbaring, welke niets gaf dan eenige verstandelijke waarheid, die misschien later door de rede zelve nog gevonden zou zijn? Toch bleek het, dat men al te spoedig met het begrip der openbaring had afgerekend. Religie en revelatie toonden bij dieper historisch en wijsgeerig onderzoek eene veel nauwere verwantschap, dan men vroeger gemeend had. Zoo kwam het begrip der openbaring in de nieuwere theologie en philosophie weer meer tot eere en werden verschillende pogingen tot reconstructie beproefd.

Hamann, Claudius, Lavater, Herder, Jacobi e. a. wezen op de verwantschap van religie en kunst en brachten de openbaring

met de geniale inspiratie in verband. Het begrip der openbaring werd zoo uitgebreid, dat alles openbaring werd. Religie, poëzie, philosophie, geschiedenis, taal zijn verschillende uitingen van eenzelfde oorspronkelijk leven. Omnia divina et humana omnia. En in het midden van al deze openbaringen staat Christus; naar Hem wijst alles heen, om Hem groepeert zich alles, Ehrenfeuchter, Christenthum und moderne Weltanschauung, Göttingen 1876 S. 243 f. Ook Schleiermacher, Glaub. § 10, 13 verwierp beslist de rationalistische leer van de openbaring. Hij zocht haar eigenaardigheid niet in het al of niet bovennatuurlijk karakter, dat ze draagt, maar in het nieuwe en oorspronkelijke, waarmede een persoon of eene gebeurtenis in de historie optreedt. Openbaring is daarom verwant met poëtische en heroïsche bezieling, en bestaat feitelijk in het wekken van nieuwe, oorspronkelijke aandoeningen van het religieus gevoel. Door Schleiermacher werd die opvatting van de openbaring voorbereid, welke haar bestaan laat niet in meedeeling van leer maar van leven. Rothe, Zur Dogmatik 1862 S. 55—120 heeft aangaande de openbaring als inspiratie dezelfde gedachte, maar hij neemt daarbij als constitutief element van de openbaring nog eene uitwendige, historische manifestatie aan, opdat de inwendige openbaring, de inspiratie, niet magisch en mechanisch zij. De eigenaardigheden van het begrip der openbaring bij de theologen, die min of meer aan Schleiermacher zich aansluiten, bestaan dan vooral hierin: openbaring is van de theopneustie, van de H. Schrift te onderscheiden, de Schrift is niet de openbaring maar haar oorkonde; openbaring is een religieus, nader nog een soteriologisch begrip, met geniale, poëtische, heroïsche bezieling wel verwant maar niet identisch; zij is correlaat der religie alleen; uitgaande van God als Verlosser, heeft ze geen leer over allerlei physische, historische en metaphysische dingen tot inhoud, maar alleen religieus-ethische waarheid, zij is meedeeling van leven, zelfmededeeling Gods; zij is niet in strikten zin bovennatuurlijk, maar echt natuurlijk en menschelijk; zij is eindelijk niet alleen uitwendig (manifestatie), maar ook inwendig en geestelijk (inspiratie). Daarbij is er nog wel verschil over begin, omvang, einde der openbaring, maar in hoofdzaak is dit toch de opvatting, gelijk ze gevonden wordt bij Nitzsch, System der chr. Lehre § 22. Twesten I 341 f. Martensen § 11, 12. Lange I § 56 f. Dorner I 569 f. Frank, System der chr. Wahrheit 2e Aufl.

II 8 f. Kähler, Wiss. der chr. Lehre I 192 f. Saussaye, mijne theologie 35 v. Gunning en Saussaye, Het ethisch beginsel 21 v. enz. Maar niet alleen Schleiermacher en zijne school hebben het openbaringsbegrip tot nieuw leven gebracht, maar ook Schelling en Hegel hebben hetzelfde op hunne wijze beproefd. Door hen kreeg het rationalisme een speculatief karakter. Zij trachtten de christelijke openbaring niet door eene verstandskritiek te vernietigen, maar zochten speculatief de diepe idee op te sporen, welke aan haar en aan alle christelijke dogmata ten grondslag lag, en stelden zich alzoo als speculatief rationalisme tegenover het vulgaire rationalisme van vroeger tijd. Volgens Schelling in zijne eerste periode was heel de wereld de zelfopenbaring Gods. De natuur is de zichtbare geest, de geest de onzichtbare natuur. Gods wezen wordt den mensch kenbaar uit heel de natuur, vooral echter uit de ontwikkeling van den menschelijken geest in kunst, religie en wetenschap. En zoo leerde ook Hegel, dat God zich niet aan den mensch openbaart door eene voorbijgaande gebeurtenis in den tijd, maar Hij openbaart zich in den mensch zelf, en wordt zichzelf in den mensch bewust. En dit zichzelf bewust worden van God in den mensch, is het weten des menschen van God, is religie, Religionsphilosophie 1832 I 29. II 158. Encyclop. S. 576. Openbaring is bij Hegel dus gelijk met de noodwendige zelfopenbaring, met het zich zelf bewust worden van het Absolute in den menschelijken geest; de geschiedenis der godsdiensten is de geschiedenis van het tot zichzelf komen van het Absolute in het menschelijk bewustzijn, en bereikt haar hoogtepunt in het Christendom, dat de eenheid uitspreekt van God en mensch. Aan deze gedachte over de openbaring, als zelfmededeeling Gods aan een iegelijk mensch sluit in hoofdzaak die opvatting van de openbaring zich aan, welke wij vinden bij Marheineke, Grundlehren der chr. Dogm. § 206. Rosenkranz, Encycl. der theol. Wiss. 2e Aufl. 1845 S. 1 f. Erdmann, Glauben und Wissen 1837. Strauss, Glaubenslehre § 19. Feuerbach, Wesen des Christ. 2e Ausg. S. 174. Biedermann, Chr. Dogm. I 264 f. Pfleiderer, Grundriss § 16. Lipsius, Dogm. § 52, Philos. und Religion 1885 S. 266 f. Scholten, Initia, ed. 2. p. 26—39. L. H. K. I 165 v. 233, 299. Gemeenschappelijk is aan dezen de ontkenning van het bovennatuurlijk karakter der openbaring, maar overigens is er groot onderscheid over inhoud, uitgestrektheid en wijze. Van beide

groepen onderscheidt zich nog weer het begrip van openbaring in de school van Ritschl. Het eigenaardige van deze opvatting ligt hierin, dat er zeer weinig waarde gehecht wordt aan de onderscheiding van natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, dat nadruk gelegd wordt op het positief karakter van elke religie en op het historische, uitwendige in de openbaring, en dat voor het Christendom die historische openbaring vooral of zelfs uitsluitend gevonden wordt in den persoon van Christus, Ritschl Rechtf. u. Vers. III^3 190 f. 599 f. Kaftan, Wesen der chr. Religion 171 f. 295 f. Herrmann, Der Begriff der Offenbarung Giessen 1887. G. v. Schulthess—Rettberg, Der Gedanke einer göttlichen Offenbarung, Zurich 1893. Nitzsch, Lehrbuch der ev. Dogm. s. 131 f. Cf. de Groninger school hier te lande, Hofstede de Groot, De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid 42 v.

Aan een duidelijk en helder begrip van de openbaring ontbreekt het nog in de dogmatiek. Er is onder de theologen verschil over alles, wat bij dat begrip in aanmerking komt. Misschien is er eene grens te trekken, tusschen hen, die eene bovennatuurlijke of alleen eene natuurlijke openbaring aannemen. Maar ook dan rijst de vraag, of het bovennatuurlijk karakter der openbaring ligt in de wijze, waarop zij tot ons kwam, of in het nieuwe, oorspronkelijke van den inhoud (Schleiermacher). Waarin is verder de bovennatuurlijke openbaring onderscheiden van de natuurlijke openbaring in natuur en geschiedenis, vooral van de religieuse, poëtische, heroïsche inspiratie, die ook buiten het Christendom wordt aangetroffen en zoo dikwerf met de christelijke openbaring in verband is gebracht (Hamann, Herder, Jacobi, Schleiermacher)? Waar is vervolgens die bovennatuurlijke openbaring te vinden, ook in de religies der Heidenen, of alleen in Israel, of zelfs uitsluitend in den persoon van Christus (Schleiermacher, Ritschl). Hoever strekt zij zich uit na Christus, is zij tot Hem beperkt, of is ook de werking des H. Geestes in wedergeboorte, bekeering enz. nog onder het begrip van openbaring te rekenen (Frank)? Is haar inhoud in de eerste plaats kennis, zoodat zij het verstand verlicht (Hegel, Biedermann, Scholten), of is ze voornamelijk mystisch van aard, eene werking op het gemoed, eene aandoening, opwekking van het gevoel (Schleiermacher, Lipsius, Opzoomer, Ethischen)? Is bij de openbaring het uitwendige, het historische, de manifestatie, hetzij dan in natuur (Hegel, Scholten),

hetzij in de historie (Schelling, Ritschl), of bepaald ook als wonder (Rothe) de hoofdzaak, of ligt het zwaartepunt in het subject in de zelfopenbaring van den absoluten Geest, van God, aan den mensch (Biedermann, Lipsius)?

6. De openbaring, welke de Schrift ons kennen doet, bestaat niet in enkele onsamenhangende woorden en feiten, maar is één historisch en organisch geheel, een machtig wereldbeheerschend en wereldvernieuwend systeem van daden Gods. Zij treedt, gelijk wij zagen, in drie vormen op, theophanie, profetie en wonder, שְׁכִינָה, נְבוּאָה en בְּרִיאָה. Maar deze drie staan niet los naast elkaar; zij vormen één geheel en beoogen samen één doel. Reeds door de revelatio generalis laat God zich aan den mensch niet onbetuigd; Hij openbaart zich in natuur en geschiedenis, Hij spreekt in hart en geweten; Hij werkt wonderen van mogendheid. Ook de revelatio generalis mag openbaring heeten. Want in ruimen zin is openbaring alle actie, die van God uitgaat, om den mensch te stellen in eene religieuse verhouding tot Hem. Maar door de zonde wordt eene andere openbaring van noode, die wel in velerlei verband staat met de revelatio generalis maar die er toch wezenlijk, in vorm en inhoud, van onderscheiden is. Zij richt zich toch tot den gevallen mensch, en moet dus zijn eene openbaring van genade. De revelatio specialis is het zoeken Gods van en het komen Gods tot den mensch. Hij moet zich nu zoo openbaren en zoo spreken en zoo werken, dat de mensch weer vernieuwd wordt naar zijn beeld. Daarom komt God tot den mensch op menschelijke wijze. De menschwording is het centrale feit in de revelatio specialis, hetwelk licht verspreidt over heel haar gebied. Reeds in de schepping maakt God zich den menschen gelijk. Maar in de herschepping wordt Hij mensch en gaat in onzen toestand in. En deze menschwording, die de eigenlijke inhoud is van de revelatio specialis, neemt reeds in zekeren zin terstond na den val haar aanvang. De bijzondere openbaring Gods gaat in in de historie, en vormt eene geschiedenis, die de eeuwen doorloopt. Zij neemt zulk een historisch karakter aan, wijl de menschheid zelve, tot wie zij zich richt, alleen in den historischen vorm bestaat. Zij leidt haar leven mede, volgt haar op hare gangen, doorwandelt met haar de tijden tot den einde toe. Zij grijpt diep in het leven der schep-

ping terug, sluit aan de voorzienigheid zich aan en doet haar licht stralen door het prisma van menschelijke personen, toestanden en gebeurtenissen heen. Zij bedient zich van alle karakter en individualiteit, van alle aanleg en gave, die in de schepping gegeven zijn. Zij hult zich in de vormen van type en schaduw, van beeld en symbool, van kunst en poezie, van briefvorm en kroniek. Zij neemt in de religie de gebruiken over, die in andere godsdiensten gevonden worden, zooals besnijdenis en offerande, tempel en priesterschap. Zij acht zelfs lot en droom en visioen niet te gering om ze te bezigen als instrument. Zoo diep daalt het goddelijke in het menschelijke neer, dat de grenzen tusschen de openbaring en de pseudoreligie schijnen te worden uitgewischt. Godspraak en orakel, profetie en mantiek, wonder en magie schijnen elkander te naderen.

En toch is het een ander hart, dat in Israels religie klopt. De peripherische en atomistische beschouwing beroept zich op zulke feiten van overeenkomst tusschen de religie der Schrift en de godsdiensten der volken, maar zij verklaart de openbaring niet in haar karakter en beteekenis, en weet ten slotte met de Schrift geen raad. Daarom moet deze beschouwing wijken voor de centrale en organische, welke van uit het middelpunt het licht laat stralen tot aan den buitensten omtrek. En dat centrum is de menschwording Gods. Hij is het, die in de revelatio specialis nederdaalt en zich den menschen gelijk maakt. Subject van de bijzondere openbaring is in eigenlijken zin de Logos, de Malak Jhvh, de Christus. Hij is de middelaar der schepping, Joh. 1 : 3; Col. 1 : 15, maar ook der herschepping. *Τον γαρ δια της ἰδιας προνοιας και διακοσμησεως των ὁλων διδασκοντος περι του Πατρος, αὐτον ἡν και την αὐτην διδασκαλιαν ἀνανεωσαι*, Athan. de incarn. c. 14. Cf. Iren. adv. haer. IV 6. Hij is het subject der openbaring ook reeds in het O. Test., de engel des verbonds, die Israel leidde, Ex. 14 : 19, 23 : 20, 32 : 34, 33 : 2; Jes. 63 : 8, 9, de inhoud der profetie Joh. 5 : 39; 1 Petr. 1 : 11; Apoc. 19 : 10. Door theophanie, profetie en wonder bereidt Hij zijne komst in het vleesch voor. De O. Test. openbaring is de geschiedenis van den komenden Christus. Theophanie, profetie en wonder loopen op Hem uit. In Christus vallen ze saam. Hij is de openbaring, het woord, de kracht Gods. Hij toont ons den Vader, verklaart ons zijn naam, volbrengt zijn werk. De mensch-

wording is de afsluiting, het doel en het einde beide van Israels geschiedenis, en tevens het middelpunt van alle geschiedenis. Bis hierher und von daher geht die Geschichte (Joh. von Müller). De incarnatie is het Centralwunder; es ist das Wunder aller Wunder, da das Göttliche unmittelbar mit dem Menschlichen sich berührt, Ranke, Weltgeschichte VIII 72.

Als de openbaring Gods in Christus, in zijn persoon en werk, verschenen en in de Schrift beschreven is, treedt er eene andere bedeeling in. De H. Geest ging wonen in de gemeente; daarmede was het karakter der tijden veranderd. De *αἰὼν οὗτος* ging over in den *αἰὼν μέλλων*. Gelijk in de eerste periode alles op Christus voorbereid werd, zoo wordt nu alles van Hem afgeleid. Toen werd Christus gevormd tot het hoofd der gemeente, nu de gemeente tot het lichaam van Christus. Toen werd het Woord, de H. Schrift, af-, nu wordt het uitgewerkt. Maar toch neemt ook deze bedeeling eene plaats in in het systeem der openbaring. De openbaring is voortgezet, ofschoon gewijzigd naar den aard der bedeeling. De openbaring, als bedoelende en voortbrengende den Christus, heeft haar einde bereikt. Want Christus is er, zijn werk is volbracht, en zijn woord is voltooid. Nieuwe, constitutieve elementen van de revelatio specialis kunnen er niet meer bijkomen. De vraag is daarom ook van ondergeschikt belang, of in de christelijke kerk nog de gave der voorspelling en der wonderen voortduurt. De getuigenissen der kerkvaders zijn zoo talrijk en krachtig, dat voor de oudste tijden deze vraag moeilijk ontkennend kan beantwoord worden, Thomas II 2 qu. 178. Voetius, Disp. II 1002 sq. Gerhard, Loci, loc. 22 sectio 11. Dr. C. Middleton, A free inquiry into the miraculous powers, which are supposed to have subsisted in the Christian Church. 3 ed. Lond. 1749. Tholuck, Ueber die wunder der Kath. Kirche, Verm. Schriften I 28—148. J. H. Newman, Two essays on scripture miracles and on ecclesiastical, 2 ed. Lond. 1870. H. Müller, Natur und Wunder, Strassb. 1892 S. 182. Maar al zijn die gaven gebleven, de inhoud dier revelatio specialis, welke in Christus zich concentreert en in de Schrift is neergelegd, wordt er niet rijker door; en indien zij naar de gedachte van Augustinus, de civ. 22, 8, de util. cred. 16, de vera relig. 25 verminderd en opgehouden zijn, die openbaring wordt er niet armer door. Hoe dit echter ook zij, de revelatio specialis in Christus zet toch

in zekeren zin in deze bedeeling zich nog voort. Al is alle voorspelling in de christelijke kerk opgehouden en alle wonder in eigenlijken zin voorbij, de kerk zelve is van oogenblik tot oogenblik product der openbaring. De geestelijke wonderen duren voort. De genade Gods in Christus verheerlijkt zich in verlichting en wederbaring, in geloof en bekeering, in heiligmaking en bewaring. Christus is middelaar; het is Hem om de gemeente te doen; Hij kwam om de wereld te vernieuwen en de menschheid te herscheppen naar het beeld Gods. De revelatio specialis vindt haar doel in het tot stand brengen eener nieuwe orde van zaken. En daarom zet zij, in gewijzigden vorm, d. i. in geestelijken zin ook thans nog zich voort. Haar rustpunt vindt zij eerst in de epiphanie van Christus, in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont.

De openbaring naar de Schrift is dus een historisch proces, een organisch systeem, eene voortdurende goddelijke actie tot breking van de macht der zonde, tot stichting van zijn rijk, tot herstel van den kosmos, tot *ἀνακεφαλαιώσις τῶν πάντων ἐν Χριστῷ*, Ef. 1 : 10. In de theophanie stelt God zichzelf wederom als den eenigen en waarachtigen God tegenover de afgoden van 's menschen eigen versiering; in de profetie plaatst Hij zijne gedachte als de waarheid tegenover de leugen van Satan, en in het wonder betoont Hij zijne goddelijke kracht tegenover alle werken der ongerechtigheid. In de openbaring poneert en handhaaft God zijn Ik tegenover alle niet-ik, en brengt het trots allen tegenstand tot algemeene erkenning en tot volkomen triumf. Soteriologisch is dus heel de openbaring. Zij gaat uit van Christus, zoowel in O. al in N. T. Maar soteriologisch dan opgevat in den zin der Schrift, niet in religieus-ethischen zin, alsof de openbaring slechts religieuse en ethische waarheid bevatten zou; nog veel minder in intellectueelen zin, alsof de openbaring slechts in leer bestond. Maar soteriologisch in schriftuurlijken zin, zoo n. l. dat de inhoud der openbaring niet is leer of leven of aandoening des gemoeds maar dat ze is dat alles te zaam, een goddelijk werk, eene wereld van gedachten en daden, een ordo gratiae, die de ordo peccati op alle terrein bestrijdt en verwint. Doel der openbaring is niet alleen, om den mensch te leeren en zijn verstand te verlichten (rationalisme), om hem de deugd te doen beoefenen (moralisme), om religieuse aandoeningen in hem

te kweeken (mysticisme). Maar het doel Gods met zijne openbaring strekt zich veel verder en breeder uit. Het is geen ander dan om den mensch, de menschheid, de wereld aan de macht der zonde te onttrekken, en den Naam Gods weer te doen uitstralen in alle creatuur. De zonde heeft alles bedorven en verwoest, verstand en wil, ethische en physische wereld. En daarom is het ook de gansche mensch en heel de kosmos, om wiens redding en herstel het God met zijne openbaring te doen is. Soteriologisch is dus zeer zeker Gods openbaring, maar object van die σωτηρια is de kosmos, en niet alleen het ethische of de wil met uitsluiting van het verstand en niet het psychische alleen met uitsluiting van het somatische en physische, maar alles te zamen. Want God heeft allen onder de zonde besloten opdat Hij allen barmhartig zou zijn, Rom. 5 : 15 v., 11 : 32; Gal. 3 : 22.

C. De bijzondere openbaring en het Supranaturalisme.

7. Deze organische opvatting van de openbaring is in de christelijke kerk op tweeërlei wijze miskend geworden, zoowel door het supranaturalisme als door het naturalisme (rationalisme). Tegenover beide dient zij daarom nader in het licht gesteld en gehandhaafd te worden. Eerst tegenover het supranaturalisme, dat vooral in Rome is opgekomen en dan in verschillende richtingen binnen het Protestantisme nawerkt. De Schrift kent wel onderscheid tusschen den gewonen gang der dingen en buitengewone werken Gods, maar maakt toch nog niet de tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk. Deze komt eerst bij de kerkvaders voor. De bijzondere openbaring wordt met de bovennatuurlijke vereenzelvigd en tegenover de natuurlijke gesteld. Clemens Alex., Strom. 2, 2 spreekt reeds van ὑπερφυης θεωρια, die men verkrijgt door het geloof. Chrysostomus, Hom. 36 in Gen, noemt de wonderen ὑπερ φυσιν en φυσει μειζονα. Ambrosius, de mysteriis c. 9. stelt gratia, miraculum, mysterium tegenover de ordo naturae. Johannes Damascenus spreekt meermalen van de wonderen, zooals de ontvangenis van Christus, de eucharistie enz. als ὑπερ φυσιν, ὑπερ λογον και ἐννοιαν, de fide orthod. IV 12—15. Cf. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. I

82 f. Sedert heeft de onderscheiding van natuurlijk en bovennatuurlijk ingang gevonden en burgerrecht verkregen in heel de christelijke theologie. Zonder twijfel heeft deze onderscheiding ook recht van bestaan. De Schrift moge ze niet met zooveel woorden maken; zij erkent toch eene gewone orde der natuur en daarbij daden en werken, welke hun oorzaak alleen hebben in de macht Gods. De openbaring in de H. Schrift onderstelt, dat er nog eene andere, hoogere en betere wereld is dan deze natuur en dat er dus eene ordo rerum is supra hanc naturam. De begrippen van natuurlijk en bovennatuurlijk dienen daarom duidelijk te worden bepaald. Natuur, van nasci, worden, duidt in het algemeen datgene aan, wat zonder vreemde macht of invloed van buiten, alleen naar zijne inwendige krachten en wetten zich ontwikkelt. Natuur staat dan zelfs tegenover kunst, opvoeding, cultuur, geschiedenis, welke niet vanzelf, spontaan ontstaan, maar door menschelijk toedoen tot stand komen. Maar verder wordt het begrip natuur uitgebreid tot heel den kosmos, voor zoover deze niet van buiten maar van binnen uit, door immanente krachten en naar eigene ingeschapen wetten zich beweegt en ontwikkelt. Bovennatuurlijk is dan alwat de krachten der natura creata te boven gaat en zijne oorzaak niet heeft in de schepselen maar in de almacht Gods. In dezen zin werd de bijzondere openbaring in de christelijke theologie opgevat. In haar geheel genomen, had ze haar oorsprong in eene bijzondere daad Gods, welke niet in den gewonen gang der natuur maar in eene eigene, daarvan onderscheiden, orde van zaken zich had geopenbaard. Daarbij werd dan verder nog onderscheid gemaakt tusschen het bovennatuurlijke in absoluten zin, als iets de kracht van alle creatuur te bovengaat, en het bovennatuurlijke in relatieven zin, als het de kracht van eene bepaalde oorzaak in de gegeven omstandigheden overtreft; en voorts ook nog tusschen het supernaturale quoad substantiam, als het feit zelf bovennatuurlijk is, b. v. de opwekking van een doode, en het supernaturale quoad modum, als alleen de wijze van doen bovennatuurlijk is, b. v. de genezing van een kranke zonder middelen, Thomas, S. c. Gent. III 101. Ook in deze onderscheidingen lag op zichzelve nog geen gevaar. Zelfs moeten zij tegenover eene wijsbegeerte, die het bovennatuurlijke ontkent of verzwakt, verdedigd worden. De uitdrukking bovennatuurlijk is n. l. in de latere theologie en

philosophie menigmaal in zeer gewijzigden zin verstaan, en beurtelings met het bovenzinlijke (Kant), het vrije (Fichte), het onbekende (Spinoza, Wegscheider), het nieuwe en oorspronkelijke (Schleiermacher), het religieus-ethische, het geestelijke (Saussaye), enz. vereenzelvigd. Maar zulk eene wijziging van de vaststaande en duidelijke beteekenis van een woord leidt tot misverstand. Indien men met bovennatuurlijk niets anders bedoelt dan het bovenzinlijke, het ethische, enz., doet men beter den term te vermijden. En de verwarring wordt nog grooter, als men het natuurlijke en het bovennatuurlijke dooreen mengt en aan deze fusie dan den naam van het Geistleibliche, Godmenschelijke, enz. geeft. Het begrip natuur omvat al het geschapene, niet alleen de stof, de materie, maar ook ziel en geest; niet alleen het physische maar ook het psychische, het religieuse en het ethische leven, voor zoover het uit den menschelijken aanleg vanzelf opkomt; niet alleen zienlijke, maar ook onzienlijke, bovenzinnelijke dingen. Het bovennatuurlijke is niet met het oorspronkelijke, het geniale, het vrije, het religieuse, het ethische, enz. identisch, maar is de duidelijke en vaststaande naam alleen voor datgene, wat uit de krachten en naar de wetten der geschapene dingen niet is te verklaren. Tot zoover is de onderscheiding, tusschen natuurlijk en bovennatuurlijk, die in de christelijke theologie opkwam, volkomen juist, beslist, duidelijk, alle verwarring afsnijdend. Behoudens het gezegde boven bl. 230 v., is bijzondere openbaring, in haar drie vormen van theophanie, profetie en wonder, bovennatuurlijk in strikten zin.

Maar in de christelijke theologie werd het begrip van het bovennatuurlijke langzamerhand nog enger begrensd. Het werd eenerzijds van de schepping en andererzijds van de geestelijke wonderen der wedergeboorte enz. onderscheiden. De eerste onderscheiding werd gemaakt, omdat het bovennatuurlijke niet voor God, maar alleen voor ons bestaat en de gewone orde, door de schepping in het aanzijn geroepen, onderstelt. Van het bovennatuurlijke kan alleen gesproken worden, als de natuur vooraf reeds bestaat. En andererzijds werden wedergeboorte, vergeving, heiligmaking, unio mystica enz., wel voor rechtstreeksche daden Gods gehouden, maar toch niet tot de bovennatuurlijke openbaring gerekend, wijl zij niet ongewoon en zeldzaam zijn maar in de kerk tot de gewone ordo rerum behooren. De kerk zelve is wel

supranatureel maar toch geen wonder. Ook het bovennatuurlijke en het wonder zijn weer onderscheiden. Al het bovennatuurlijke is geen wonder, maar wel omgekeerd. Wonderen zijn niet alleen bovennatuurlijke, maar bovendien ook nog ongewone en zeldzame gebeurtenissen in natuur of genade. Zij geschieden niet alleen praeter ordinem naturae alicujus particularis, maar praeter ordinem *totius* naturae creatae. Engelen en duivelen kunnen in eigenlijken zin geen wonderen doen, maar alleen zulke dingen, die ons wonderlijk toeschijnen en geschieden praeter ordinem naturae creatae *nobis notae*, Thomas, S. Theol. I qu. 110 art. 4. S. c. Gent. I 6. III 112. Voetius, Disp. II. 973 sq. Thomas spreekt niet alleen van wonderen praeter en supra, maar ook contra naturam, qu. de miraculis, art. 2 ad 3, Müller, Natur u. Wunder, Strassburg 1892 S. 145. En Voetius zeide, dat wonderen wel niet zijn contra naturam universalem sed supra et praeter eam, maar toch ook soms konden zijn contra naturam aliquam particularem, Disp. II 973, cf. Gerhard, Loci Comm. Loc. 22 § 271 sq. En wonderen hadden dus de volgende kenteekenen: opus immediatum Dei, supra omnem naturam, in sensus incurrens, rarum, ad confirmationem veritatis, Voetius, ib. II 965. Gerhard, ib. loc. 22 § 271. Hoeveel goeds er nu ook wezen moge in deze door de scholastiek gemaakte bepalingen en onderscheidingen, ze brachten toch geen gering gevaar met zich. De bijzondere openbaring werd eenerzijds losgemaakt van de schepping en de natuur; al werd erkend, dat bovennatuurlijke openbaring niet eerst nu maar ook reeds voor den val had plaats gehad, Calovius, Isag. ad theol. p. 49, en dus op zichzelf niet in strijd kon zijn met de natuur, toch werd dit niet ingedacht. Andererzijds werd de bijzondere openbaring tegengesteld aan de geestelijke wonderen, de werken der genade, die voortdurend plaats hebben in de kerk van Christus en dus geïsoleerd van de herschepping en de genade. De bijzondere openbaring kwam dus geheel op zich zelve te staan, zonder verband met natuur en geschiedenis. Haar historisch en organisch karakter werd miskend. Zij ging niet in wereld en menschheid in, maar bleef buiten en boven haar zweven. Zij werd eindelijk opgevat als eene leer, als eene verkondiging van onbegrepen en onbegrijpelijke mysteriën, wier waarheid bevestigd was door de wonderen. Zij was en bleef in één woord een donum superadditum van den kosmos.

8. In Rome is dit supranaturalistisch en dualistisch stelsel consequent uitgewerkt. In God zijn er twee conceptiën van den mensch, van zijne natuur en bestemming. De mensch in puris naturalibus, zonder het beeld Gods, gelijk hij feitelijk na den val nog is, kan eene zuivere kennis van God hebben uit zijne werken, kan Hem dienen en vreezen en in eene normale, op zich zelf goede knechtsverhouding tot Hem staan, kan alle natuurlijke deugden beoefenen, ook zelfs de natuurlijke liefde tot God, en kan het alzoo brengen tot een zekeren staat van geluk in dit en in het toekomende leven. Brengt hij het zoover niet, dan is dat zijne eigene schuld en is dit te wijten aan het niet of slecht gebruiken van de hem geschonken natuurlijke krachten. Maar God wil aan den mensch nog eene hoogere, bovennatuurlijke, hemelsche bestemming geven. Dan moet hij daartoe aan den mensch verleenen dona superaddita zoowel voor als nu na den val. Hij moet hem schenken eene bovennatuurlijke genade, waardoor hij God op eene andere, betere, hoogere wijze kan kennen en liefhebben, betere en hoogere deugden kan beoefenen, en eene hoogere bestemming kan bereiken. Die hoogere kennis bestaat in de fides; die hoogere liefde in de caritas; die hoogere deugden zijn de theologische, geloof, hoop, liefde, welke essentiëel van de virtutes cardinales (intellectuales et morales) zijn onderscheiden; en die hoogere bestemming bestaat in het kindschap Gods, de geboorte uit God, de unio mystica, de gemeenschap aan de Goddelijke natuur, de θεωσις, deificatio, de visio Dei enz. Deze leer is in sommige uitspraken der kerkvaders reeds voorbereid, maar is toch eerst ontwikkeld door de scholastiek, vooral door Halesius, Summa universae Theol. II qu. 91 m. 1. a. 3. Bonaventura, Breviloquium V cap. 1. Thomas disp. de verit. qu. 27. S. Theol. I 2. qu. 62 art. 1. In den strijd tegen Bajus en Jansenius werd ze kerkelijk vastgesteld, Denzinger, Enchir. symbol. et definit. num. 882 sq. en door het Vaticanum nadrukkelijk uitgesproken, Sess. III cap. 2: revelatio absolute necessaria dicenda est, — — quia Deus infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda sc. bona divina, quae humanae mentis intelligentiam superant, met beroep op 1 Cor. 2 : 9. Cf. Canones II 3. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2e Aufl. 1872 II s 3—151. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. I 105 f. II 75 f. Scheeben, Handb. der kath. Dogm. II 1878 S.

240 f. Id. Natur u. Gnade Mainz 1861. Schäzler, Natur u. Gnade. Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschheit 2e Aufl. 1887 § 1 f.

Nu dient erkend te worden dat het onderscheid in den toestand vóór en na den val niet ligt in openbaring op zich zelve. Er was bovennatuurlijke openbaring ook in het paradijs, Gen. 1 : 28 v.; 2 : 16 v.; ze is dus niet door de zonde eerst noodzakelijk geworden. Zelfs was er ook in den status integritatis eene openbaring der genade, want ook toen was de relatie der liefde, waarin God zich stelde tot den mensch, een betoon van ongehoudene goedheid. Wat door de zonde dus noodzakelijk is gemaakt, is niet de openbaring op zichzelf, maar de bepaalde inhoud der openbaring, dat is de gratia specialis, de openbaring Gods in Christus, de ἐνσαρκωσις του θεου. Openbaring Gods is er noodig geweest ook voor de religie in den status integritatis. Maar de religio christiana is op eene bijzondere, bepaalde openbaring gegrond. Hierop heeft Paulus het oog als hij in 1 Cor. 2 vs. 4—16 spreekt van de wijsheid Gods, die altijd verborgen is geweest en in het hart des menschen niet is opgeklommen. Rome kan dit eigenlijk zelf niet ontkennen, tenzij het de leer aanvaarde, dat, in de onderstelling dat God aan den mensch een finis supernaturalis wilde schenken, heel de supranatureele orde, die er nu is in de incarnatie, de kerk, de sacramenten, ook zonder en buiten de zonde noodzakelijk zou geweest zijn. Daarmede zou echter het soteriologisch karakter der openbaring geheel te loor gaan, de val zijn beteekenis verliezen en de zonde hoegenaamd geene verandering hebben gebracht. De leer van den finis supernaturalis heeft dan ook in de Roomsche kerk altijd veel tegenspraak ontmoet, bij Bajus, Jansenius, Hirscher, Hermes, Günther; maar ze hangt ten nauwste saam met heel het Roomsche systeem, dat gebouwd is niet op de religieuse tegenstelling van zonde en genade, maar op het graadonderscheid in het goede, op de rangordening der schepselen en der deugden, op de hierarchie in physischen en in ethischen zin. De Reformatie had echter maar ééne idee, ééne conceptie van den mensch, nl. die van beelddrager Gods, en deze gold voor alle menschen. Als dat beeld in engeren zin verloren is, dan is daarmee heel de menschelijke natuur geschonden, en kan de mensch geen religie en geen ethos meer hebben, welke aan den eisch Gods en aan zijne eigene idee beantwoorden. Dan is zijne religie en zijne deugd, hoe schoon

ze schijnen, toch in den wortel bedorven. Er is geen religio naturalis. Alle religies zijn superstities geworden. Maar daarom is de religio christiana ook essentieel één met de religio vera in den status integritatis. De Gereformeerden dreven dit zoover, dat ze zeiden dat ook Adam de kennis der triniteit en het geloof had gehad, dat ook toen de Logos mediator was geweest, niet reconciliationis maar uniomis, dat ook toen de H. Geest de auteur van alle deugd en kracht was enz. De ware gedachte lag erin, dat de wil van God geen willekeur is, die beurtelings deze en dan die idee van den mensch zich vormt; dat de conceptie van den mensch, de natuur van het beeld Gods, en dus ook de religio ééne moet zijn. En daaruit volgde dan eindelijk, dat de openbaring niet absoluut maar relatief, niet quoad substantiam maar quoad modum noodzakelijk was. De religio is ééne voor en na den val; dat ze echter christiana is, dat is noodzakelijk geworden door de zonde. De religio christiana is middel, geen doel; Christus is middelaar, maar het einde is *ὁ θεος τα παντα ἐν πασιν*, 1 Cor. 15 : 28.

Daarmede is nu verder gegeven, dat de openbaring niet absoluut kan staan tegenover de natuur. Bij Rome is er quantitatieve tegenstelling; de religio naturalis is essentieel verschillend van de religio supernaturalis; beide staan naast elkaar; het zijn twee geheel verschillende concepties, twee gansch onderscheiden systemen en ordeningen; de ordo gratiae heft zich hoog op boven de orde naturae. Maar de Reformatie heeft die quantitatieve tegenstelling in eene qualitatieve omgezet. De openbaring staat niet tegenver de natuur, maar tegenover de zonde. Dat is de macht, die de openbaring zoekt te breken, maar de natuur herstelt zij en voltooit zij. De schepping zelve is reeds openbaring. Openbaring was er voor den val. Openbaring is er ook nu nog in alle werken van Gods handen in natuur en geschiedenis. Zijne eeuwige kracht en Goddelijkheid worden uit de schepselen verstaan en doorzien. Analogieën van profetie en wonder zijn er ook buiten de revelatio specialis. De inspiratie der helden en kunstenaars, de wondere krachten, die soms aan 't licht treden, kunnen tot opheldering en bevestiging dienen van de openbaringsfeiten, in de Schrift vermeld. Zelfs de mantiek en magie in de heidensche godsdiensten zijn verschijnselen, die als caricatuur nog gelijkenis toonen met het oorspronkelijk beeld in de open-

baring. Ja, deze grijpt zelve als het ware in de natuur terug, sluit zich daarbij aan en bereidt zich daarin voor. De gratia communis wijst naar de gratia specialis heen, en deze neemt gene in dienst. Natura commendat gratiam, gratia emendat naturam. Even creation itself is built up on redemption lines, Orr, The christian view of God and the world, p. 323. Zie verder mijne rede over De algemeene Genade, Kampen 1894.

D. De bijzondere openbaring en het Naturalisme

9. De principieele bestrijding van de openbaring nam eerst een aanvang in de nieuwere philosophie. Spinoza behoudt het woord openbaring nog wel en acht ze zelfs noodzakelijk, Tract. theol.—polit. cap. 15, 27, maar hij verstaat daaronder niets anders, dan dat de eenvoudigen de ware religie, het woord Gods, niet door het licht der rede kunnen vinden, maar op gezag moeten aannemen, ib. cap. 15, 44. cap. 4, 22—37. Overigens erkent Spinoza geen openbaring in eigenlijken zin; alle decreta Dei zijn aeternae veritates en met de leges naturae identisch, ib. cap. 4, 37; 3, 8; 6, 9, etc.; profetie en wonder werden aan eene scherpe kritiek onderworpen en op natuurlijke wijze verklaard, ib. cap. 1—6. Deze kritiek werd door het deïsme en rationalisme voortgezet. Maar het rationalisme kan in verschillende vormen optreden en wisselt telkens van beteekenis, cf. Kant, Religion innerhalb usw. ed. Rosenkranz S. 185. Wegscheider, Instit. Theol. § 7 d. § 11—12. Bretschneider, Syst. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe, § 34. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. S. 141 f. In de eerste plaats wordt met rationalisme die richting aangeduid, welke wel eene bovennatuurlijke openbaring aanneemt, maar de beslissing over de echtheid en den zin dier openbaring opdraagt aan de rede; daartoe behoorden vele Cartesiaansche theologen, zooals Roell, Wolzogen, G. W. Duker, en ook Leibniz, Wolff e. a. Vervolgens is rationalisme de naam voor die meening, welke nog wel een bovennatuurlijke openbaring mogelijk acht, maar alleen van zulke waarheden, welke de rede vroeger of later toch ook zou hebben kunnen vinden. De openbaring is dan slechts tijdelijk en toevallig van noode; ze dient slechts als voorbereiding en opvoeding voor de algemeene heer-

schappij der Vernunftreligion; ze geeft slechts spoediger en gemakkelijker, wat de rede anders bij langer en moeilijker weg zou hebben bereikt. Zoodanig is het begrip der openbaring bij Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts 1780, Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung 1792, en Kant, Religion usw. 1793. In de derde plaats staat als rationalisme die theologie bekend, welke alle bovennatuurlijke openbaring ontkent, maar toch wel aanneemt dat God door bijzondere schikkingen zijner Voorzienigheid personen heeft toegerust en wegen heeft gebaand, die de menschheid brengen kunnen tot eene betere en zuiverder kennis der religieuse waarheid. Van dezen is Wegscheider de voornaamste representant, Instit. theol. I § 12 p. 58, en voorts Röhr, Henke, Gabler, Paulus, Gesenius, enz. En eindelijk wordt de naam van rationalisme nog gegeven aan die richting, welke sedert het midden der 17e eeuw naturalisme, in Engeland deisme heette en ook atheisme, materialisme werd genoemd, en die alle openbaring ontkennend, de religio naturalis voor volkomen voldoende hield. Daartoe behooren Spinoza, Lud. Meyer, Voltaire, Rousseau, Reimarus, Nicolai, enz.

De argumenten, door dit rationalisme tegen de openbaring ingebracht, komen hierop neer: Openbaring is allereerst onmogelijk van de zijde Gods, want zij zou meebrengen, dat God veranderlijk was, dat zijne schepping onvolmaakt en gebrekkig was en daarom verbetering behoefde; en dat Hij zelf, anders een Deus otiosus, dan alleen werkte, wanneer Hij werkt op buitengewone wijze. Voorts is openbaring ook onmogelijk van de zijde der wereld, wijl de wetenschap hoe langer hoe meer tot de ontdekking is gekomen, dat deze altijd en overal door een onverbrekelijk systeem van wetten wordt beheerscht, hetwelk voor een bovennatuurlijk ingrijpen Gods geen ruimte laat; de wetenschap gaat van dit causaal verband der dingen uit en kan ook niet anders; het supranaturalisme maakt de wetenschap onmogelijk, stelt willekeur in plaats van regel; naarmate de wetenschap dan ook is voortgeschreden, hebben alle verschijnselen hun supranatureel karakter verloren; er bestaat zelfs geen recht, om tegen alle ervaring in een verschijnsel voor supranatureel te houden; le surnaturel serait le surdivin. Vervolgens is openbaring, ook al ware zij geschied, toch voor den ontvanger zelven en nog meer voor degenen, die na hem leven, onherkenbaar en onbe-

wijsbaar: hoe is het ooit uit te maken dat eene profetie of een wonder van God, en niet b. v. van den duivel, herkomstig is? Waaraan is eene openbaring kenbaar voor hem, die ze ontvangt en voor hen, die later leven? Zulke criteria zijn er niet aan te geven. Zij, die eene openbaring aannemen, gelooven dus alleen op menschelijk gezag, en hangen in de hoogste en gewichtigste zaken van menschen af. Que d'hommes entre Dieu et moi! En eindelijk, openbaring strijdt met de menschelijke rede; want wat men ook zeggen moge, alle openbaring, die supra rationem is, is daardoor ook contra rationem, zij onderdrukt dus de rede en leidt tot dweeperij; maar bovendien, indien de openbaring iets meedeelt dat supra rationem is, dan kan ze ook nooit worden opgenomen en geassimileerd en blijft ze steeds als een onbegrepen mysterie buiten ons bewustzijn staan; en indien ze iets meedeelt, wat de rede zelve had kunnen vinden, dan is ze onnoodig, geeft hoogstens slechts eerder en lichter wat anders toch verkregen zou zijn, en berooft de rede onnoodig van haar kracht en energie. Cf. Wegscheider, Instit. theol. § 10—12. Bretschneider, Handbuch der Dogm. 4e Aufl. I 188—329. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 141 f. 165.

10. De openbaring, welke in de H. Schrift is neergelegd, is een lastig feit voor elk die haar ontkent. Want ook wie hare mogelijkheid en werkelijkheid bestrijdt, moet toch streven naar eene verklaring van haar historisch ontstaan. Uit bedrog is zij niet voortgekomen, evenmin als de religie. Het geloof aan openbaring is niet iets willekeurigs of toevalligs, dat slechts onder bijzondere omstandigheden hier of daar voorkomt, maar is wezenlijk eigen aan alle religie. Zoo eenvoudig, als het rationalisme het zich soms voorstelde, is de kwestie van de openbaring niet. Dit blijkt al dadelijk daaruit, dat alle pogingen, van naturalistische zijde aangewend, om de bijbelsche wonderverhalen op natuurlijke wijze te verklaren, tot dusver schipbreuk hebben geleden. Als de openbaring, in al hare vormen, van theophanie, profetie en wonder, niet werkelijk bovennatuurlijk is maar slechts in dien zin van God herkomstig is, als alle werkzaamheid des menschen in Hem haar laatste oorzaak heeft; dan is men genoodzaakt, om of tot de zoogenaamde materieele of tot de formeele interpretatie der wonderverhalen de toevlucht te nemen.

Dat is, men kan eenerzijds de feiten tot op zekere hoogte onaangetast laten en voor waarheid aannemen; men zoekt deze feiten dan te verklaren uit de onkunde des volks aangaande de natuurlijke oorzaken en uit de religieuse behoefte om alles direct aan God toe te schrijven, Spinoza, Tract. theol. pol. cap. 1 en 6. Hase, Dogm. § 19. Leben Jesu § 15. Strauss, Glaub. I 280. Scholten, Supranat. in verband met Bijbel, Christ. en Prot. 1867, bl. 8 v.; of men verklaart ze physisch uit onbekende natuurkrachten, Kant, Religion ed. Rosenkranz 101. Morus, Epitome Theol. Christ. p. 23. Schweizer, Glaub. der ev. ref. K. I 324 f.; of psychologisch uit eene bijzondere virtuositeit, om het toekomstige vooruit te gevoelen, Bretschneider, Dogm. I S. 300. Hase, Dogm. § 137, en om kranken zonder middelen te genezen, Weisse, Philos. Dogm. I S. 115. Ammon, Gesch. des Lebens Jesu 248.; of teleologisch uit zoodanige schikking en ordening der in de natuur liggende, physische en psychische, krachten, dat zij een ongewoon resultaat teweegbrengen en tot erkenning van Gods voorzienigheid en tot geloof aan den prediker aansporen, Wegscheider, Inst. Theol. § 48. Bretschneider, Dogm. I 314. Of men kan andererzijds oplossing zoeken in de formeele of genetische verklaring, d. i. in eene bijzondere opvatting van de berichten aangaande de openbaring; men roept dan te hulp de Oostersche voorstelling en inkleeding, en de accommodatie van Jezus en de apostelen naar de volksvoorstellingen, cf. Bretschneider, Syst. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe, 4e Aufl. S. 135 f. Herzog² art. Accomodation; of men zoekt raad bij de allegorische, Woolston, Discourses on the miracles of our Saviour 1727; of bij de natuurlijke, Paulus van Heidelberg, Philol.-krit. u. histor. Commentar über das N. T. 1800—1804. Leben Jesu 1828. Exeg. Handbuch über die 3 ersten Evang. 1830—33; of bij de mythische, Eichhorn, Gabler, G. L. Bauer, Strauss, Leben Jesu 1835; of bij de symbolische verklaring, A. D. Loman, Gids Febr. 1884. Cf. Wegscheider, Instit. Theol. S. 214. Bretschneider, System. Entw. S. 248 f. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniss II 156 f. 335 f. 405 f.

Maar al deze verklaringen hebben weinig succes gehad. De Schrift is nu eenmaal niet naturalistisch of rationalistisch te duiden. De openbaringsfeiten zelve, welke de Schrift ons meedeelt, staan aan al dergelijke pogingen in den weg. Want wel is waar, dat de openbaring in de Schrift, in vorm velerlei overeenkomst

heeft, met die, waarop andere godsdiensten zich beroepen; toch staat zij er in beginsel tegenover, zij maakt tusschen deze en zichzelve een beslist onderscheid; zij schrijft welbewust en volkomen verzekerd haar oorsprong alleen toe aan eene buitengewone werking Gods. De Schrift verbiedt alle waarzeggerij en tooverij, Num. 19:16, 31, 20:6, 27; Deut. 18:10 v.; Jes. 8:9; Jer. 27:9; Hd. 8:9 v., 13:8 v., 19:13; Apoc. 21:8, 22:15. Profeten en apostelen willen daarmede niets te maken hebben. Zij staan er lijnrecht tegenover en volgen geen kunstig verdichte fabelen, 2 Petr. 1:16. De profetie is voortijds niet voortgebracht door den wil eens menschen, maar de H. Geest heeft de profeten gedreven, 2 Petr. 1:21; 1 Cor. 2:11, 12. Het wonder is een σημειον van de tegenwoordigheid Gods. De klare zelfbewustheid, die wij allerwege bij de profeten aantreffen, en de volkomen heldere zelfgetuigenis, die de openbaring overal in de Schrift vergezelt, bieden een onoverkomelijk struikelblok voor de naturalistische verklaring. Ook de psychologische methode Strauss, Glaub. I 77. Kuenen, De profeten I 106 v., kan aan deze zelfbewustheid en zelfgetuigenis van profeten en apostelen, ja van Christus zelven, geen recht laten wedervaren. Dankbaar mag erkend worden, dat de moderne opvatting van de openbaring er geen oogenblik meer aan denkt, om de profeten en apostelen voor opzettelijke bedriegers te houden. Maar zij kan toch niet ontkomen aan de conclusie, dat al deze mannen arme bedrogenen en ter goeder trouw dwalenden waren, wijl zij zich beriepen op eene vermeende openbaring en optraden met eene ingebeelde goddelijke autoriteit. De kwestie staat immers niet zoo, alsof de openbaring alleen zekere feiten bevat, wier interpretatie zij aan ons inzicht overlaat. Maar zij werpt zelve op die feiten een eigenaardig licht; zij heeft, om zoo te zeggen, over die feiten eene eigene beschouwing en eene eigene theorie. In de openbaring der Schrift gaan woord en feit, profetie en wonder altijd hand aan hand. Beide zijn noodig, opdat zoowel het bewustzijn als het zijn worde herschapen en heel de kosmos van de zonde worde verlost. The light needs the reality and the reality needs the light, to produce — — — the beautiful creation of His grace. To apply the kantian phraseology to a higher subject, without God's acts the words would be empty, without His words the acts would be blind, Dr. Vos, The idea of biblical theology

as a science and as a theol. discipline, New-York, Randolph and Co. 1894 p. 15. Zie ook Kuyper, Uit het Woord I 1873 bl. 69—160. Beide, woord en feit, zijn in de openbaring zoo innig saamgeweven, dat het eene niet aangenomen of verworpen kan worden zonder het ander. Elke poging, om de openbaringsfeiten naturalistisch te verklaren, is tot dusver dan ook altijd geëindigd met de erkenning, dat er tusschen de supranatureele wereldbeschouwing der Schrift en die der naturalisten eene diepe klove gaapt en verzoening onmogelijk is. De Hoogleeraar Scholten leverde hiervan een treffend voorbeeld. Eerst nam hij de uitspraken van den johanneïschen Jezus nog als waarheid aan. Toen trachtte hij die uitspraken te verklaren naar zijne gewijzigde inzichten, en de exegese dienstbaar te maken aan zijne heterodoxe dogmatiek. En eindelijk in 1864 erkende hij open, dat de wereldbeschouwing van den vierden evangelist eene andere dan de zijne was. Het Evangelie naar Johannes 1864 bl. III—VI. Elke negatieve richting erkent ten slotte, dat de openbaring der Schrift in de orthodoxie nog het zuiverst opgevat en weergegeven wordt. Het radikalisme laat de Schrift voor wat ze is en heeft met de openbaring afgedaan. Daarmede is de vraag tot haar diepste beginsel herleid. De al of niet erkenning van de openbaring wordt beslist door onze geheele levens- en wereldbeschouwing. Niet de historische kritiek maar de zelfkritiek, niet de wetenschap maar het geloof, niet het hoofd maar het hart geeft hierbij den doorslag. Uit het hart komt ook voort het onverstand, Mk. 2 : 22. Ons denken wortelt in ons zijn. Operari sequitur esse (Schopenhauer). Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Unser Denksystem ist oft nur die Geschichte unseres Herzens (Fichte). Dat de al of niet erkenning van de openbaring ter laatster instantie eene vraag is des geloofs, wordt voldoende daardoor bewezen, dat geen van beide, noch de supranatureele noch de naturalistische opvatting in staat is, om alle moeilijkheden uit den weg te ruimen of alle bezwaren op te lossen. De naturalistische beschouwing schijnt sterk te zijn, als ze enkele wonderverhalen op zich zelf neemt en isoleert van het geheel; maar dat geheel zelf, het systeem der openbaring en daarin weder de persoon van Christus blijven voor haar een onoplosbaar raadsel en een steen des aanstoots. Omgekeerd is het der supranatureele beschouwing nog niet gelukt, om alle

bijzondere feiten en woorden der openbaring in te voegen in de orde van het geheel. Maar hier is toch de overeenstemming met de openbaring in haar geheel, het inzicht in haar systeem, de conceptie van hare machtige harmonie. Ware nu de erkenning van de openbaring eene wijsgeerige stelling, zij zou betrekkelijk van weinig gewicht zijn. Maar er is een diep religieus belang mede gemoeid. De religie zelve hangt met de openbaring saam. Wie deze prijsgeeft, verliest ook de religie, die op haar is gebouwd. De openbaring der Schrift en de religie der Schrift staan en vallen met elkaar.

11. De wereldbeschouwing, welke tegenover die der Schrift staat en principieel alle openbaring bestrijden moet, kan het best met den naam van monisme worden aangeduid. Het monisme, zoowel in zijn pantheistischen als in zijn materialistischen vorm, streeft er naar, om alle krachten, stoffen en wetten, die er in de natuur zijn op te merken, tot ééne enkele kracht, stof en wet te herleiden. Het materialisme neemt alleen qualitatief gelijke atomen aan, die overal en altijd naar dezelfde mechanische wetten werken en door verbinding en scheiding alle dingen en verschijnselen doen worden en vergaan. Het pantheisme erkent evenzoo niets dan ééne enkele substantie, die in alle schepselen dezelfde is en overal naar dezelfde logische wetten zich wijzigt en vervormt. Beide worden bezield door eenzelfden drang, door den drang en de zucht naar eenheid, die eigen is aan den menschelijken geest. Maar terwijl het materialisme de eenheid van stof en wet, welke in de physische wereld heerscht, zoekt terug te vinden in alle andere, historische, psychische, religieuse, ethische, enz. verschijnselen en alzoo alle wetenschappen tracht te maken tot natuurwetenschap; beproeft het pantheisme, om alle verschijnselen, ook de physische, uit den geest te verklaren en alle wetenschappen om te zetten in geesteswetenschap. Beide zijn naturalisme, inzoover zij misschien nog voor het bovenzinlijke maar in elk geval niet voor het bovennatuurlijke eene plaats inruimen, en voor wetenschap en kunst, voor religie en moraal aan dezen kosmos, aan het diesseits genoeg hebben, Strauss, Der alte u. der neue Glaube, 2e Aufl. I 211 f. E. Haeckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 6e Aufl. Bonn 1893. Konrad Dieterich, Philosophie u. Naturwissenschaft, ihr neuestes Bündniss und die

monistische Weltanschauung, 2tes Ausg. Freiburg 1885. Dr. M. L. Stern, Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus. T. Pesch, Die grossen Welträthsel, 2e Aufl. Herder, Freiburg II 8 f. Stöckl, Lehrbuch der Philos. II 1887 S. 117 f. Schanz, Apologie des Christ. I 1887 S. 249 f. De wereldbeschouwing der Schrift en van heel de christelijke theologie is eene gansch andere. Zij is niet monisme maar theisme, niet naturalistisch maar supranatureel. Volgens deze theistische wereldbeschouwing is er eene veelheid van substanties, van krachten en stoffen en wetten. Zij tracht er niet naar, om de onderscheidingen van God en wereld, geest en stof, psychische en physische, ethische en religieuse enz. verschijnselen uittewisschen, maar om de harmonie te ontdekken, die alle dingen saam houdt en verbindt, en die uitvloeisel is van de scheppende gedachte Gods. Niet eenerleiheid of eenvormigheid, maar eenheid in de verscheidenheid is het doel van haar streven. In weerwil van alle pretensies van het monisme heeft deze theistische wereldbeschouwing recht en reden van bestaan. Immers, het is aan het monisme niet gelukt, om alle krachten en stoffen en wetten tot ééne enkele te herleiden. Het materialisme stuit op de psychische verschijnselen (Du Bois Reymond, Die sieben Welträthsel), en het pantheisme kan den overgang niet vinden van het denken tot het zijn en weet met de veelheid geen raad. Het zijn zelf is een mysterie, een wonder. Dat er iets is, en vanwaar het is, dwingt den denkenden geest verwondering af, en deze is daarom terecht de aanvang der philosophie genoemd. En hoe meer dat zijn wordt ingedacht, des te meer neemt de verwondering toe, want binnen den kring van het zijn, van den kosmos zien wij verschillende krachten optreden, in de mechanische, vegetatieve, animale, psychische wereld, en voorts in de religieuse en ethische, aesthetische en logische verschijnselen. De schepping toont ons eene opklimmende orde. De wetten van de onderhouding der kracht, van de causaliteit en van de continuiteit (natura non facit saltus) worden wel ten dienste van het monisme geinterpreteerd en misbruikt. Maar desniettemin treden er telkens in de natuur krachten op, die uit de lagere niet zijn te verklaren. Reeds in de mechanische natuur heerscht de causaliteit slechts in hypothetischen zin. Gelijke oorzaken hebben gelijke werkingen, maar alleen onder gelijke omstandigheden. In het organische treedt eene kracht op, die niet uit het anorganische

herkomstig is. Schon das Thier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur und noch mehr der Geist gegen das Leben, gegen die bloss empfindende Natur, Hegel, Philos. der Rel., Werke XII 256. In het verstand, in den wil, in religie, moraal, kunst, wetenschap, recht, geschiedenis zijn er krachten werkzaam, die van de mechanische wezenlijk verschillen. De poging, om al deze verschijnselen mechanisch te verklaren, is tot dusver ijdel gebleken. De geestelijke wetenschappen hebben tot nog toe hare zelfstandige plaats behouden. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I 1883 S. 5 f. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Aus dem Engl. Leipzig 1886 S. 18 f. Schoon ongaarne, moet Prof. Land, Inleiding tot de Wijsb. 328 toch erkennen, dat de wetenschap vooralsnog genoodzaakt is, dualistisch en zelfs pluralistisch te blijven.

Elk van die krachten werkt naar haar eigen aard, naar haar eigen wet en op haar eigen wijze. De krachten verschillen en daarom ook hare werkingen en de wijze, waarop zij werken. De idee van natuurwet is eerst langzamerhand opgekomen. Vroeger verstond men onder lex naturae een ethischen regel, die van nature bekend was. Later is deze term in zeer oneigenlijken zin op de natuur overgedragen, want niemand heeft die wetten aan de natuur voorgeschreven en niemand is bij machte om ze te gehoorzamen of te overtreden. Vandaar, dat er over begrip en beteekenis der natuurwetten nog altijd groot verschil heerscht. Im 17ten Jahrhundert giebt Gott die Naturgesetze, in 18ten thut es die Natur selbst, und im 19ten besorgen es die einzelnen Naturforscher (Wundt). Maar zooveel staat vast, dat de zoogenaamde natuurwetten zelve geene kracht zijn, die heerschappij voert over de verschijnselen, maar niets dan eene, dikwerf zeer gebrekkige en altijd feilbare beschrijving van de wijze, waarop de in de natuur liggende krachten werken. Eene natuurwet zegt alleen, dat bepaalde krachten, onder gelijke omstandigheden, op dezelfde wijze werken, Ed. Zeller, Vorträge, IIIe Sammlung S. 194 f. Wundt, Philos. Studien III 195 f. IV 12 f. Hellwald, Culturgeschichte, 3e Aufl. I 32. Hartmann, Philos. des Unbewussten, 9e Aufl. II 96. Lotze, Mikrokosmos, 4e Aufl. I 31 f. II 50 f. III 13 f. Art. Naturgesetz in Herzog². De regelmatigheid der verschijnselen berust dus ten slotte op de onveranderlijkheid van de verschillende krachten, die in de natuur werken en van

de laatste elementen of substanties, waaruit zij samengesteld is. De wetten verschillen, naarmate die elementen en krachten onderscheiden zijn. De mechanische wetten zijn andere dan de physische; de logische wederom andere dan de ethische en aesthetische. In physischen zin maakt geven armer, in ethischen zin maakt het rijker. De wetten der natuur, d. i. van den ganschen kosmos, van alle creatuur zijn daarom ook geen cordon om de dingen, zoodat er niets indringen of uitkomen kan, maar slechts eene formule voor de wijze, waarop naar onze waarneming iedere kracht werkt naar haar aard. Al deze elementen en krachten met de hun inwonende wetten worden naar de theistische wereldbeschouwing van oogenblik tot oogenblik in stand gehouden door God, die de laatste en hoogste, intelligente en vrije causaliteit van alle dingen is. Zij hebben als creatuur geen bestand in zichzelve. Het is Gods alomtegenwoordige en eeuwige kracht, die alles onderhoudt en regeert. In Hem, in zijne gedachte en in zijn bestuur, ligt de eenheid, de harmonie, die alle dingen in de rijkste verscheidenheid saamhoudt en verbindt en ze henenleidt tot één doel. Daardoor is er unitas, mensura, ordo, numerus, modus, gradus, species in de schepselen, gelijk Augustinus telkens zegt. Aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit, August. de civ. 12, 2. God is in alles present. In Hem leven en bewegen zich en zijn alle dingen. Natuur en geschiedenis zijn zijn werk. Hij werkt altijd, Joh. 5 : 17. Alles openbaart ons God. Zijn vinger moge in de eene gebeurtenis voor ons duidelijker zijn op te merken dan in de andere; de reine van hart ziet God in al zijne werken. Wonderen zijn dus volstrekt niet noodig, om ons God te doen kennen als onderhouder en regeerder van het heelal. Alles is zijn daad. Niets geschiedt er zonder zijn wil. Hij is met zijn wezen in alle dingen tegenwoordig. En daarom is alles ook eene openbaring, een woord, een werk Gods.

12. Met zulk eene wereldbeschouwing is eene bovennatuurlijke openbaring volstrekt niet in strijd. De natuur bestaat hier toch geen enkel oogenblik onafhankelijk van God, maar leeft en beweegt zich in hem. Alle kracht, die erin optreedt, is van Hem afkomstig en werkt naar de wet, die Hij erin gelegd heeft. God staat niet buiten de natuur en is niet door eene omheining van wetten van haar afgesloten, maar is in haar tegenwoordig en

draagt haar door het woord zijner kracht. Hij werkt van binnen uit, en kan nieuwe krachten doen optreden, die van de bestaande in aard en werking onderscheiden zijn. En deze hoogere krachten doen de lagere niet te niet, maar nemen toch naast en tegenover haar eene eigene plaats in. De menschelijke geest tracht ieder oogenblik de lagere natuurkrachten in haar werking tegen te gaan en over haar te heerschen. Heel de cultuur is eene macht, waardoor de mensch heerscht over de natuur. Kunst en wetenschap zijn een triumf van den geest over de stof. Evenzoo treedt er in de openbaring, in profetie en wonder, eene nieuwe goddelijke kracht op, die wel in den kosmos eene eigene plaats inneemt maar met de lagere krachten in hare wetten volstrekt niet strijdt. Van eene zoogenaamde opheffing der natuurwetten door de wonderen is geen sprake. Eene Durchlöcherung der natuur is er niet. Thomas zei reeds: quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est unius rei ad aliam, de pot. qu. 6 art. 1, bij Müller, Natur und Wunder 133. Ja zelfs de ordo causae ad suum effectum wordt niet te niet gedaan; ofschoon het vuur in den oven de drie jongelingen niet verbrandt, in dat vuur bleef toch de ordo ad comburendum. Er wordt door het wonder geen verandering aangebracht in de krachten, die in de natuur liggen, noch in de wetten, waarnaar zij werken. Het eenige, wat er in het wonder geschiedt, is, dat de werking der in de natuur aanwezige krachten op een bepaald punt wordt geschorst, doordat er eene andere kracht intreedt, die werkt naar eene eigene wet en eene eigene werking voortbrengt. De wetenschap heeft daarom van het supranatureele niets te vreezen. Maar iedere wetenschap blijve op haar terrein en matige zich niet het recht aan, om aan de andere de wet te stellen. Het is het recht en de plicht der natuurwetenschap, om binnen haar gebied te zoeken naar de natuurlijke oorzaken der verschijnselen. Maar zij heersche niet over de philosophie, als deze onderzoek doet naar den oorsprong en de bestemming der dingen. Zij erkenne ook het recht en de zelfstandigheid van religie en theologie, en ondermijne den grondslag niet, waarop deze rusten. Want hier komen religieuse motieven voor het geloof aan eene openbaring aan het woord, waarover de natuurwetenschap als zoodanig niet oordeelen kan. Ook bij de verschillende wetenschappen ligt het doel niet in de eenerleiheid maar in de

harmonie. De theologie eere de natuurwetenschap, maar make zelve op gelijke behandeling aanspraak. Elke wetenschap blijve op haar eigen terrein. De uitwissching der grenzen heeft reeds al te veel verwarring gesticht. Daaruit is ook de bewering van Hume, Voltaire, Renan voortgekomen, dat er nog nooit een wonder voldoende is geconstateerd, en dat de constante ervaring niet door enkele getuigenissen omvergestooten kan worden. Renan, Vie de Jésus, p. LI zegt: nous ne disons pas, le miracle est impossible, nous disons, il n' y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté, en weigert aan een wonder te gelooven, zoolang niet eene commissie van allerlei wetenschappelijke mannen, physiologen, chemici enz. een zoodanig feit hebbe onderzocht en na herhaalde proefneming als een wonder hebbe geconstateerd. Bij zulk eene voorwaarde is het wonder apriori geoordeeld: want bij de wonderen der Schrift wordt de gelegenheid tot zulk een experiment noch aan Renan noch aan iemand onzer geschonken. De wonderen behooren nu eenmaal tot de historie; en in de historie geldt eene andere methode dan in de natuurkunde. Hier is het experiment op zijne plaats. Maar in de historie moeten wij het met getuigenissen doen. Indien echter op historisch gebied de methode van het experiment moet ingevoerd en toegepast worden, is er geen enkel feit, dat de proef kan doorstaan. Dan is het met alle historie gedaan. Daarom blijve iedere wetenschap op haar eigen terrein en onderzoeke daar naar haar eigen aard. Met het oor kan men niet zien, met de el niet wegen, en met het experiment kan men de openbaring niet beproeven, Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, 3e ed. 1890 I 73. II 294.

Voorts wordt de natuur, de kosmos, nog veel te veel opgevat als eene machine, die kant en klaar is en nu door ééne kracht wordt gedreven en altijd naar ééne wet zich beweegt. Het deïsme had deze onbeholpen voorstelling, maar nog altijd wordt ze onbewust door velen gedeeld en doet ze bij de bestrijding der openbaring dienst. Maar de natuur, de kosmos, is geen stuk werk, dat klaar is en nu zekere zelfstandigheid bezit; maar zij is φυσις, natura in eigenlijken zin, zij wordt altijd, zij bevindt zich in eene voortdurende teleologische ontwikkeling, zij wordt in opeenvolgende perioden eene goddelijke bestemming te gemoet gevoerd. In zulk eene conceptie van de natuur zijn wederom de wonderen volkomen op haar plaats. Hellwald zegt op de laatste

bladzijde zijner Kulturgeschichte, dat alle leven op aarde eens ondergaan zal in de eeuwige rust van den dood en eindigt dan met de troostlooze woorden: Dann wird die Erde, ihrer Atmosphäre und Lebewelt beraubt, in mondgleicher Verödung um die Sonne kreisen, wie zuvor, das *Menschengeschlecht* aber, seine Kultur, sein Ringen und Streben, seine Schöpfungen und Ideale sind *gewesen*. Wozu? Natuurlijk zou in een stelsel, dat met zulk eene onbeantwoorde vraag eindigt, openbaring en wonder niets zijn dan eene absurditeit. Maar de Schrift leert ons, dat de openbaring daartoe dient, om de schepping, die verdorven wierd door de zonde, te herscheppen tot een koninkrijk Gods. Hier neemt de openbaring eene volkomen geëvenredigde en teleologische plaats in in het wereldplan, dat God zich gevormd heeft en dat Hij in den loop der tijden realiseert. In dien zin zeide reeds Augustinus, portentum fit non contra naturam sed contra quam est nota natura, de civ. 21,8. c. Faustum 29,2. 26,3. De uitdrukking is menigmaal in verkeerden zin geïnterpreteerd ten behoeve van eene theologie, die de wonderen trachtte te begrijpen als werking van eene kracht, die van nature in den mensch of in de natuur aanwezig is of ook door de wedergeboorte of het geloof in hem hersteld wordt. Deze eigenaardige opvatting komt reeds bij Philo en het Neoplatonisme voor, heeft dan telkens bij verschillende christelijke theologen weerklank gevonden, bij Scotus Erigena, Paracelsus, Cornelius Agrippa, Böhme, Oetinger, cf. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II. 182 f. 361 f. en wordt nu en dan ook in de Vermittelungstheologie aangetroffen, Twesten, Vorles. I. 370 f. II. 171 f. Martensen, Dogm. § 16 f. Schleiermacher, Glaub. § 13,1 § 129. Sack, Apologetik S. 137 f. Lange, Philos. Dogm. § 64. Saussaye, mijne Theol. van Ch. d. l. S. 36 v. Gunning, Blikken in de openbaring II 37 v. Openbaring, inspiratie en wonder behoort dan tot den oorspronkelijken aanleg van de menschelijke natuur. Wel is die aanleg door de zonde verzwakt, maar hij komt toch nog voor den dag in de poëtische en heroische inspiratie, in het magnetisme en andere verwante verschijnselen. Langs ethischen weg, door vereeniging met God, door ascetische reiniging, door wedergeboorte enz. kan echter deze aanleg vernieuwd en versterkt worden. Alle geloovigen zijn dus eigenlijk geïnspireerd en kunnen wonderen doen. Si humana natura non peccaret eique,

qui eam condiderat, immutabiliter adhaereret, profecto omnipotens esset, Erigena, de div. nat. 4,9. Wonderen zijn volgens Zimmer, Ueber den allgem. Verfall des menschl. Geschlechts III n. 90 f., Zeichen des über die Herrschaft der Natur erhobenen Menschen, in welchem die Herrlichkeit des ersten Menschenpaares vor seiner Sünde dargestellt wird. Als de ziel in liefde op God is gericht, zegt Böhme, so mag sie Wunder machen, was sie will. In verwanten zin liet C. Bonnet, Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme, Geneve 1771, profetie en wonder van te voren in de natuur gepraeformeerd zijn en door werking der gewone natuurkrachten tot stand komen. Sommige theologen in de vorige eeuw spraken daarom van rationes seminales, primordiales en radicales der wonderen. Maar deze poging tot verklaring der wonderen kan niet worden geaccepteerd. Zij verwart het natuurlijke met het bovennatuurlijke, het supranatureele met het religieus-ethische en wischt de grenzen uit tusschen profetie en mantiek, wonder en magie, inspiratie en illuminatie. Zoo mag ook de bovengenoemde uitdrukking van Augustinus niet worden verklaard. Onder de natura nota verstaat hij de natuur in onzen zin. En met het oog hierop zegt hij zelfs, dat het wonder is contra naturam, evenals Thomas en Voetius dat later deden (boven bl. 275). Maar datzelfde wonder is nu van den beginne af door God opgenomen in de natuur in ruimer zin, d. i. in de door God bepaalde bestemming der dingen, in het goddelijk wereldplan, F. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder, Berlin 1865. Dezelfde gedachte werd later ook door Leibniz uitgesproken, Theodicée § 54. 207. God heeft van den beginne aan de wonderen in zijn wereldplan opgenomen en brengt ze te zijner tijd tot stand; de wonderen zijn niet te verklaren par les natures des choses créées, maar des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Volgens Leibniz liggen de wonderen dus niet keimartig, potentieel in de natuurkrachten opgesloten, gelijk Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. S. 146 Leibniz verklaart, maar zijn constitueerende elementen in het wereldplan Gods. In zoover behooren de wonderen zeer zeker tot de natuur. Zij komen niet van buiten af in den bestaanden kosmos in, om dezen te verstoren, maar zij zijn in de wereldidee zelve opgenomen en dienen tot herstel en volmaking van de gevallen natuur. Ja, ook zonder de zonde zou er voor profetie en wonder

in de wereld plaats zijn geweest. Het bovennatuurlijke is niet eerst door den val noodzakelijk geworden. Niet de openbaring en het wonder op zichzelf, alleen het soteriologisch karakter, dat beide thans dragen, is door de zonde veroorzaakt. In zoover is zelfs het wonder geen vreemd element, dat aan de gevallen schepping toegevoegd wordt. Openbaring en religie, profetie en wonder zijn op zichzelf geen dona superaddita. Zij zijn volkomen natuurlijk, in zoover als zij behooren tot de wereldidee Gods en tot het wereldplan, dat Hij in weerwil van allen tegenstand in den tijd tot uitvoering brengt.

Desniettemin vormt de openbaring eene orde van zaken, die van de gewone ordo naturae onderscheiden is; een systeem van woorden en daden Gods, dat zelf door één beginsel wordt beheerscht en als een organisch geheel ons voor oogen treedt. De openbaring is geen einzelner Akt Gottes in der Zeit, geïsoleerd van heel de natuur, Strauss, Glaub. I 274, maar is eene wereld op zich zelve, van de natuur onderscheiden en toch op haar aangelegd, met haar verwant, voor haar bestemd. In dit systeem der openbaring, dat bij het paradijs begint en eerst in de parusie eindigt, is nog veel duister en onverklaard. Er kunnen hoofdlijnen getrokken worden. Beide in de historie der profetieën en der wonderen is er orde en gang te ontdekken. Ook de openbaring heeft hare eigene wetten en regelen. Het is de schoone taak der historia revelationis, om deze op te sporen, en het systeem te ontdekken, dat in haar geschiedenis verborgen ligt. Maar er zijn nog vele feiten, die in hunne eigenlijke beteekenis voor en samenhang met het geheel nog niet worden doorzien; nog vele woorden en daden, die onder geen regel te brengen zijn. Dit verwondere niet en mag allerminst als een grond voor het ongeloof worden geëxploiteerd. De philosophie der natuur en der geschiedenis is ook nog lang niet met haar arbeid gereed. Ook zij staat ieder oogenblik voor cruces, die zij niet te verklaren weet. Toch twijfelt daarom niemand aan de eenheid der natuur en aan het plan der geschiedenis. Met deze vergeleken, verkeert de openbaring zelfs in een gunstig geval. Haar hoofdlijnen staan vast. Zooals zij in het paradijs begint en in de parusie eindigt, vormt zij eene grootsche historie, die licht verspreidt over heel de natuur en geschiedenis en daarin naar Augustinus' woord het buitengewone door het gewone voor mateloosheid

behoedt en het gewone door het buitengewone adelt, bij Müller, Natur und Wunder 180. Zonder haar wandelen wij in het duister, gaan wij de eeuwige rust van den dood te gemoet en hebben wij geen antwoord op de vraag, waartoe alles geweest is. Maar met haar bevinden wij ons in eene wereld, die trots alle zondige macht der herstelling en der volmaking te gemoet wordt gevoerd. Israel de voorbereiding, Christus het centrum, de kerk de uitwerking, de parusie de kroon — dat is het snoer, dat de openbaringsfeiten met elkander verbindt.

Daarom is het geloof aan de bijzondere openbaring ten slotte eigenlijk één met het geloof aan eene andere en betere wereld dan deze. Indien deze wereld met de van nature haar inwonende krachten en wetten de eenige en de beste is, dan moeten wij het vanzelf ook met deze doen. Dan zijn de leges naturae gelijk aan de decreta Dei, dan is deze wereld de Zoon, de Logos, het eigenlijke beeld Gods, dan is in de ordo naturae, waarin wij leven, reeds de volle, adaequate openbaring van Gods wijsheid en macht, van zijne goedheid en heiligheid. Wat recht is er dan om te verwachten, dat het Dort toch eenmaal Hier worden zal, dat het ideaal in realiteit zal overgaan, dat het goede triumfeeren zal over het kwaad, en de Welt der Werthe eens heerschen zal over de Welt der Wirklichkeit? Evolutie brengt er ons niet. Nihil fit ex nihilo. Uit deze wereld wordt geen paradijs. Wat er niet in ligt, kan er niet uit voortkomen. Als er geen Jenseits is, geen God, die boven de natuur staat, geen ordo supernaturalis, dan is aan de zonde, aan de duisternis, aan den dood het laatste woord. De openbaring der Schrift doet ons eene andere wereld kennen van heiligheid en heerlijkheid, welke in deze gevallen wereld indaalt, niet als leer alleen maar ook als goddelijke *δυναμις*, als geschiedenis, als realiteit, als een harmonisch systeem van woorden en daden te zamen en die deze wereld opheft uit haar val en uit den status peccati door den status gratiae heen in den status gloriae henenleidt. De openbaring is het komen Gods tot de menschheid om eeuwiglijk bij haar te wonen. Litteratuur over de wonderen behalve de reeds genoemde: Köstlin, Jahrb. f. deutsche Wiss. 1864, 2tes Heft. S. 205—270 en art. Wunder in Herzog^{2}. Nitzsch, Syst. der chr. Lehre § 34. Twesten, Vorles I. 366 f. Martensen, Dogm. § 16 f. Lange, Dogm. I 471 f. Rothe, Zur Dogm. 80 f. Gloatz,

Ueber das Wunder, Stud. u. Kr. 1886, 3tes Heft. Dorner, Glaub. I 569 f. 583 f. Philippi, Kirchl. Glaub. I 25 f. Saussaye, mijne Theol. 36 v. Oosterzee, Dogm. I 205 v. Kuyper, Uit het Woord II 69 v. III 114 v. Encycl. II 369 v. 446 v. Müller, Natur und Wunder, Strassburg, Herder 1892 en de daar S. XV f. aangeh. litt., Gondal, Le miracle, Paris, Roger et Chernoviz 1894.

---

§ 11. De Heilige Schrift.

A. Openbaring en Schrift.

1. De historie der godsdiensten wijst niet alleen een innig verband aan tusschen religie en openbaring, maar verder ook tusschen openbaring en schrift. Magische formulen, liturgische teksten, ritueele tractaten, ceremonieele wetten, priesterlijke documenten, historische en mythologische litteratuur, enz. komen op religieus terrein bij alle cultuurvolken voor. Maar in nog enger zin is er van heilige schriften in de godsdiensten sprake. Vele volken hebben ook een boek of een verzameling van boeken, die goddelijk gezag bezitten en als regel gelden van leer en leven. Daartoe behooren de Shu-king der Chineezen, de Veda der Indiërs, de Tripitaka der Buddhisten, de Avesta der Perzen, de Koran der Mohammedanen, het Oude Testament der Joden en de Bijbel der Christenen. Samen zijn deze zeven door Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung der Religion 1880 S. 149 met den naam van de boekgodsdiensten aangeduid. Reeds dit verschijnsel wijst aan, dat openbaring en schrift niet in een toevallig, willekeurig verband kunnen staan. Zelfs biedt de geschiedenis van de leer van den Koran merkwaardige parallelen met die van het dogma der Schrift in de christelijke kerk, M. Th. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islâm tot op El-Ash'ari, Leiden 1875 bl. 96 v. Zie verder over de heilige boeken Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Rel. Gesch. I 137 f. Lamers, Wetenschap v. d. godsd. II 249 v. Max Müller, Theosophy or psychological religion 1893. Lecture 2: The value of the sacred books.

Nu zijn allereerst gedachte en woord, denken en spreken ten

innigste aan elkander verwant. Zij zijn wel niet, gelijk Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I 3e Aufl. 1875 S. 459, Das Denken im Lichte der Sprache, Leipzig 1888 S. 70—115 meent, identisch; want er is ook een denken, een bewustzijn, een besef, hoe onhelder ook, zonder woord. Homo enim nihil potest dicere, quod non etiam sentire possit; potest etiam aliquid sentire, quod dicere non possit, Augustinus, Serm. 117. c. 5. Maar het woord is toch eerst de voldragen, de tot zelfstandigheid en tot vollen wasdom gekomen en daarom ook de heldere, klare gedachte; een onontbeerlijk hulpmiddel voor het bewuste denken. De taal is de ziel der natie, de bewaardster van de goederen en schatten der menschheid, de band van menschen en volken en geslachten, de ééne groote traditie, die de menschenwereld, één in physis, ook één maakt in bewustzijn. Maar gelijk de gedachte zich belichaamt in het woord, zoo het woord wederom in het schrift. Ook de taal is niets dan een organisme van teekens, maar van hoorbare teekens. En het hoorbaar teeken zoekt uitteraard stabiliteit in het zichtbaar teeken, in het schrift. Het schrift is eigenlijk teekenkunst, en komt in dezen ruimen zin bij alle volken voor, maar heeft zich allengs van teeken- en beeldschrift, door woord- of begrippenschrift heen tot letterschrift ontwikkeld. Hoe ook verfijnd en in nauwkeurigheid toegenomen, het is onvolkomen. Ons denken, zegt Augustinus, de trin. 7, 4, de doctr. christ. 1, 6 blijft achter de zaak, ons denken achter ons spreken terug; en zoo ook is er een groote afstand tusschen woord en schrift. De klanken worden altijd slechts bij benadering in zichtbare teekens weergegeven. Het denken is rijker dan het spreken, en het spreken rijker dan het schrijven. Maar toch is het schrift van groote waarde en beteekenis. Schrift is het verduurzaamde, gegeneraliseerde en geaeterniseerde woord. Het maakt de gedachte tot eigendom van hen, die verre van ons en die na ons zijn, tot het gemeen goed der menschheid. Het schildert het woord af en spreekt tot de oogen. Het geeft lichaam en kleur aan de gedachte. Het schrift is de ἐνσαρχωσις van het woord.

Dat geldt in het algemeen. De Traditionalisten, de Bonald, Lamennais, Bautain gingen zeker te ver, als ze zeiden, dat de taal rechtstreeks van God afkomstig was, dat in de taal alle schatten der waarheid werden bewaard, en dat de mensch nu alle

waarheid uit en door de taal, de traditie, deelachtig werd, Stöckl, Lehrb. der neueren Philos. I 406 f. Maar er ligt toch eene goede gedachte in. En vooral op godsdienstig gebied krijgt woord en schrift eene hoogere beteekenis. De openbaring is in het Christendom eene historie. Zij bestaat in daden, gebeurtenissen, die voorbijgaan en weldra tot het verledene behooren. Zij is een actus transiens, temporair, momentaan zelfs, en heeft dezen tijdvorm, dit vergankelijke, met alle aardsche dingen gemeen. En toch bevat zij eeuwige gedachten, die niet alleen voor het oogenblik, waarin zij plaats had, en voor de personen, tot wie zij geschiedde, beteekenis hadden, maar die van waarde zijn voor alle tijden en voor alle menschen. Hoe is dit schijnbaar tegenstrijdige te vereenigen? Want het vreemde daarvan is schier altijd gevoeld. Het deisme in Engeland maakte er opmerkzaam op. Herbert van Cherbury sprak uit, dat alleen aan zulk eene openbaring geloof kon worden geschonken, die ons zelf onmiddellijk te beurt viel; openbaringen die anderen ontvangen hebben, zijn voor ons slechts geschiedenis, overlevering, en in geschiedenis kunnen wij het nooit verder brengen dan tot waarschijnlijkheid, de veritate 1656 p. 288, Lechler, Gesch. des engl. Deismus 49. Hobbes zei evenzoo, dat eene openbaring, die anderen hadden ontvangen, voor ons niet te bewijzen was, Leviathan ch. 32. Locke maakte hetzelfde onderscheid tusschen original and traditional revelation, Essay concerning human understanding IV ch. 18. Het deisme leidde daaruit af, dat de religio naturalis genoegzaam was. Het maakte scheiding tusschen feit en idee, het tijdelijke en het eeuwige, züfallige Geschichtswahrheiten en nothwendige Vernunftwahrheiten. En het speculatieve rationalisme van Hegel trad in het zelfde spoor; de idee stort zich niet uit in een enkel individu.

Nu is deze scheiding practisch onmogelijk gebleken. De losmaking der idee uit de historie komt in het Christendom, evenals in elke andere religie, op niets minder dan het verlies der idee zelve te staan. De stelling van Lessing in zijn geschrift Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden, heeft indertijd veel opgang gemaakt. Maar dat is alleen te verklaren uit den onhistorischen zin en de redevergoding der achttiende eeuw. De tegenwoordige eeuw heeft het dweepen met de noodwendige redewaarheden en het verachten van

de historie verleerd. Zij heeft de geschiedenis in haar dieperen zin en in hare eeuwige beteekenis leeren verstaan. Indien de feiten der geschiedenis toevallig waren, werd zij zelve een aggregaat van op zich zelf staande voorvallen, zonder orde, zonder samenhang, zonder plan. Dan was er geen geschiedenis meer en hare beoefening een ijdele, nuttelooze bezigheid. En dan volgt van zelve, dat ook de historie der openbaring al haar waardij verliest. Maar de geschiedenis is juist verwezenlijking van gedachten Gods, uitwerking van een raad Gods over zijne schepselen; er is eenheid, gang, orde, logos in. En zulk eene opvatting van de geschiedenis is eerst door het Christendom mogelijk geworden. Bij Grieken en Romeinen wordt die niet gevonden; er waren slechts volken, er was geen menschheid. De Schrift echter leert ons de eenheid kennen van het menschelijk geslacht; zij geeft ons de grootsche conceptie van eene wereldgeschiedenis. En in deze neemt zij zelve de eerste en de allesbeheerschende plaats in. De Geschichtswahrheiten zijn dus niet toevallig, en allerminst onder deze wederom de geschiedenis der openbaring. Zij is zoo noodzakelijk, dat zonder haar heel de geschiedenis en heel de menschheid uiteen valt. Zij is de draagster der Godsgedachten; de apocalypse van Gods voornemen, welke den apostel Paulus telkens weer met bewondering en aanbidding vervulde; de revelatio mysterii, zonder welke de mensch in het duistere rondtast. En aan de andere zijde zijn de Vernunftwahrheiten, waarvan Lessing sprak, ook alles behalve noodwendig. De kritiek van Kant heeft dat anders aangetoond. Juist ten aanzien van die nothwendige Vernunftwahrheiten heerscht er tegenwoordig algemeen een bedenkelijk scepticisme. De verhouding is dus juist omgekeerd. Het historische is in zijne eeuwige beteekenis doorzien en het rationeele in zijne veranderlijkheid aan het licht getreden.

Feit is dan ook, dat wij alles erven van de voorgeslachten. Wij brengen niets in de wereld, 1 Tim. 6:7. Physisch en psychisch, intellectueel en ethisch zijn we afhankelijk van de wereld om ons heen. En religieus is het niet anders. De openbaring, die in historie bestaat, kan niet anders dan in den weg der traditie, in den ruimsten zin, tot ons komen. Eene vraag, waarom niet aan elk mensch die openbaring geschonken wordt, Rousseau in zijn profession de foi, en Strauss, Glaub. I. 268 f. komt eigenlijk niet te pas. Ze onderstelt, dat de openbaring niets anders bevat

dan leer en vergeet, dat ze historie is en wezen moet. Het centrum der openbaring is de persoon van Christus. En Christus is een historisch persoon; zijne menschwording, zijn lijden en sterven, zijne opstanding en hemelvaart zijn voor geene herhaling vatbaar. Ja, het behoort juist tot de ἐνσαρκωσις, dat hij in de historie inga en leve in den vorm van den tijd. Hij zou ons niet in alles gelijk zijn geweest, indien hij niet aan tijd en ruimte, aan de wet van het worden zich onderworpen had. De openbaring, niet als leer maar als incarnatie kan uitteraard niet anders dan historie zijn, d. i. vallen in een bepaalden tijd en gebonden zijn aan eene bepaalde plaats. De incarnatie is de eenheid van het zijn, ἐγω εἰμι, Joh. 8 : 58, en het worden, σαρξ ἐγενετο, Joh. 1 : 14. Bovendien, ook in de openbaring volgt God de grondlijnen, die Hij voor het samenleven der menschen getrokken heeft. De menschheid is niet een aggregaat van individuen, maar een organisch geheel, waarin allen leven van elkaar. De openbaring volgt deze wet, de herschepping sluit bij de schepping zich aan. Gelijk we op elk terrein door middel van de traditie deel krijgen aan de goederen der menschheid, zoo ook in de religie. Ook dat behoort tot de idee der incarnatie. Zij is zelve een actus transiens, maar wordt door de traditie heen het eigendom en de zegen van alle menschen. Dat die openbaring echter nog tot zulk een klein geheel van menschen beperkt is, levert een moeilijk probleem op, dat later nog nader dient onderzocht te worden; maar dit op zichzelf ontroerend feit kan nooit voor degenen, die haar kennen, eene reden zijn om ze te verwerpen. Vele volken leven in een staat van ruwe barbaarschheid. Ook dat geschiedt naar den wil en het welbehagen Gods. Toch komt het in niemand op om daarom de zegeningen der beschaving te verachten. Rousseau dweepte met den natuurmensch, maar hij bleef stil in Frankrijk.

2. De drager van de ideale goederen der menschheid is de taal, en de σαρξ van de taal is het schrift. Ook hierbij sluit God in de openbaring zich aan. Om volkomen in te gaan in de menschheid en ten volle haar eigendom te kunnen worden, neemt de openbaring de μορφη, het σχημα aan van de Schrift. De Schrift is de dienstknechtsgestalte van de openbaring. Ja, het centrale feit der openbaring, n. l. de incarnatie, leidt naar de Schrift heen. In profetie en wonder daalt de openbaring zoo laag

neder en zoo diep af, dat ze zelfs de laagste vormen van het menschelijke, bepaaldelijk van het religieuse leven niet als middel versmaadt. De Logos zelf wordt niet ἄνθρωπος slechts, maar δοῦλος, σαρξ. En evenzoo neemt het woord der openbaring den onvolkomen, gebrekkigen vorm aan van het schrift. Maar zoo alleen wordt de openbaring het goed der menschheid. Het doel der openbaring is niet Christus; Christus is centrum en middel; het doel is, dat God wederom in zijn schepselen wone en in den kosmos zijne heerlijkheid openbare. Θεος τα παντα ἐν πασιν. Ook dit is in zekeren zin eene ἐνανθρωπησις του θεου, eene menschwording Gods. En om dat doel te bereiken, gaat het woord der openbaring over in schrift. Ook de Schrift is dus middel en instrument, geen doel. Zij vloeit voort uit de menschwording Gods in Christus, zij is in zekeren zin de voortzetting ervan, de weg, waarlangs Christus woning maakt in zijne gemeente; de praeparatio viae ad plenam inhabitationem Dei. Maar in deze inwoning Gods heeft ze dan ook haar τελος, haar einde en doel, 1 Cor. 15 : 28. Evenals heel de openbaring, is ook zij een actus transiens.

Daardoor wordt de verhouding duidelijk, waarin de Schrift staat tot de openbaring. De vroegere theologie liet de openbaring bijna geheel opgaan in de theopneustie, in de gave der Schrift. Zij bracht de openbaring slechts terloops ter sprake, en vatte haar veel te eng op. Het scheen, alsof er achter die Schrift niets lag. En de Schrift kwam geheel los en geisoleerd te staan. Zij wortelde niet in de historie. Het had er veel van, alsof ze plotseling uit den hemel was komen vallen. De machtige conceptie van de openbaring als eene geschiedenis, die bij den val begint en eerst in de parousie eindigt, was haar schier geheel vreemd. Deze beschouwing is onhoudbaar. Immers, de openbaring gaat in verre de meeste gevallen aan de theopneustie vooraf en is daarvan dikwerf door een langen tijd gescheiden. De openbaring Gods aan de aartsvaders, in de geschiedenis van Israel, in den persoon van Christus werd soms eerst eeuwen en jaren daarna beschreven; en ook de profeten en apostelen stellen hunne openbaringen dikwerf eerst geruimen tijd na de ontvangst te boek, bv. Jer. 25 : 13, 30 : 1, 36 : 2 v. Voorts waren vele personen, zooals Elia, Elisa, Thomas, Nathanael, enz. openbaringsorganen, die toch nimmer een boek schreven, dat in den kanon werd opgenomen;

anderen daarentegen ontvingen geene openbaringen en deden geen wonderen, en brachten ze toch wel in geschrifte, zooals bijv. de schrijvers van vele historische boeken. Verder had de openbaring plaats in verschillende vormen, droom, visioen, enz., en bedoelde de bekendmaking van iets dat verborgen was; de theopneustie was altijd eene inwerking van Gods Geest in het bewustzijn en had tot doel de garantie van den inhoud der Schrift. De nieuwere theologie maakte daarom terecht tusschen de openbaring en de Schrift onderscheid. Maar zij viel dikwerf in een ander uiterste. Zij maakte de Schrift zoo geheel en al van de openbaring los, dat deze niets meer werd dan een toevallig aanhangsel, een willekeurig toevoegsel, eene menschelijke oorkonde van de openbaring, die misschien nog wel nuttig maar in elk geval niet noodzakelijk was. In allerlei variatiën is dit thema bezongen. Niet de letter maar de Geest, niet de Schrift maar de persoon van Christus, niet het woord maar het feit is het principium der theologie. En Lessing kwam tot de bekende bede: o Luther! gij groote en heilige man, gij hebt ons verlost van het juk van den Paus, maar wie zal ons verlossen van het juk der letter, van den papieren Paus. Deze beschouwing is niet minder verkeerd en nog gevaarlijker dan de andere. Want openbaring en theopneustie vallen in vele gevallen geheel samen. Lang niet alles, wat in de Schrift is beschreven, werd te voren geopenbaard, maar kwam onder het schrijven zelf in het bewustzijn op, bijv. in de psalmen, de brieven, enz. Wie de theopneustie ontkent en de Schrift minacht, verliest ook voor een zeer groot gedeelte de openbaring; hij houdt niets dan menschelijke geschriften over. Voorts is ons de openbaring, ook waar ze in feit of woord voorafging aan de beschrijving, enkel en alleen door de H. Schrift bekend. Wij weten van de openbaringen Gods onder Israel en in Christus letterlijk niets, dan alleen uit de H. Schrift. Er is geen ander principium. Met de H. Schrift valt dus de gansche openbaring, valt ook de persoon van Christus. Juist omdat de openbaring historie is, is er geen andere weg om er iets van te weten, dan de gewone weg bij alle historie, dat is de getuigenis. Het getuigenis beslist voor ons bewustzijn over de realiteit van een feit. Geen gemeenschap met Christus dan alleen door de gemeenschap aan het woord der apostelen, Joh. 17 : 20, 21; 1 Joh. 1 : 3. De openbaring bestaat voor ons, voor de kerk aller eeuwen, slechts

in den vorm der H. Schrift. En eindelijk is de theopneustie, gelijk later blijken zal, eene eigenschap van de Schriften, een eigen en afzonderlijke daad Gods bij de vervaardiging der Schrift, en dus in zooverre ook zelve als openbaringsdaad te erkennen en te eeren. Verachting of verwerping van de Schrift is dus niet eene onschuldige handeling ten opzichte van menschelijke getuigenissen aangaande de openbaring, maar ontkenning van eene bijzondere openbaringsdaad Gods, en dus in beginsel loochening van alle openbaring.

Beide richtingen zijn dus eenzijdig, zoowel die, welke de openbaring ten bate der Schrift, als die de Schrift ten bate der openbaring miskennen. Daar komt de φανέρωσις, hier de θεοπνευστια niet tot haar recht. Ginds heeft men Schrift zonder schriften; hier heeft men geschriften zonder Schrift. Daar is eene verwaarloozing van de historie, hier eene minachting van het woord. De eerste richting vervalt in orthodox intellectualisme, de tweede loopt gevaar van anabaptistisch spiritualisme. De juiste beschouwing is deze, dat de Schrift noch met de openbaring vereenzelvigd noch ook van haar losgemaakt en buiten haar geplaatst wordt. De theopneustie is een element *in* de openbaring; eene laatste akte, waarin de openbaring Gods in Christus voor deze bedeeling afgesloten wordt; in zooverre dus het einde, de kroon, de verduurzaming en de publicatie der openbaring, medium, quo revelatio immediata mediata facta inque libros relata est, Baumgarten bij Twesten, Vorles. über die Dogm. I 402.

3. De openbaring toch, in haar geheel genomen, heeft haar einde en doel eerst bereikt in de parousie van Christus. Maar zij valt in twee groote perioden, in twee onderscheidene bedeelingen uiteen (boven bladz. 270). De eerste bedeeling strekte, om de volle openbaring Gods in te lijven in en tot een deel te maken van de geschiedenis der menschheid. Heel die oeconomie kan beschouwd worden als een komen Gods tot zijn volk, als een zoeken van een tabernakel voor Christus. Zij is dus overwegend eene openbaring Gods in Christus. Ze draagt een objectief karakter. Zij kenmerkt zich door buitengewone daden; theophanie profetie en wonder zijn de wegen, waarlangs God tot zijn volk komt. Christus is er het subject van. Hij is de Logos, die schijnt in de duisternis, komt tot het zijne, en vleesch wordt in

Jezus. De H. Geest was toen nog niet, overmits Christus nog niet was verheerlijkt. In deze bedeeling houdt de teboekstelling gelijken tred met de openbaring. Beide groeien van eeuw tot eeuw. Naarmate de openbaring voortschrijdt, neemt de Schrift in omvang toe. Als in Christus de volle openbaring Gods is gegeven, theophanie, profetie en wonder in Hem haar hoogtepunt hebben bereikt en de genade Gods in Christus aan alle menschen is verschenen, dan is tegelijk ook de voltooiing der Schrift daar. Christus heeft ons in zijn persoon en werk den Vader ten volle geopenbaard, daarom wordt in de Schrift die openbaring ons ten volle beschreven. De openbaring heeft in zekeren zin haar einde bereikt. De bedeeling des Zoons maakt plaats voor de bedeeling des Geestes. De objectieve openbaring gaat over in de subjectieve toeeigening. In Christus is midden in de historie door God een organisch centrum geschapen; vandaar uit worden thans in steeds wijder kring de cirkels getrokken, binnen welke het licht der openbaring schijnt. De zon, opgaande bestrijkt slechts een klein oppervlak der aarde met haar stralen; staande in het zenith, straalt zij over heel de aarde heen. Israel was slechts instrument der openbaring; het heeft zijn dienst verricht en valt weg, als het den Christus heeft voortgebracht, zooveel het vleesch aangaat; thans verschijnt de genade Gods aan alle menschen. De openbaring zet zich dus wel voort, maar op andere wijze en in andere vormen. De H. Geest neemt alles uit Christus; Hij voegt niets nieuws aan de openbaring toe. Deze is voltooid en daarom voor geen vermeerdering vatbaar. Christus is de Logos, vol van genade en waarheid; zijn werk is volbracht; de Vader zelf rust in zijn arbeid. Zijn werk kan niet aangevuld of vermeerderd worden door de goede werken der heiligen; zijn woord niet door de traditie; zijn persoon niet door den paus. In Christus heeft God zich ten volle geopenbaard en ten volle geschonken. Daarom is de Schrift ook voltooid, zij is het volkomene woord Gods. En toch, schoon op andere wijze, gaat de openbaring voort, want zij heeft haar einddoel niet in Christus, die middelaar is, maar in de nieuwe menschheid, in het wonen Gods bij zijn volk. Zij gaat voort in al hare drie vormen van theophanie, profetie en wonder. God komt tot en woont in de gemeente van Christus; waar twee of drie in zijn naam vergaderd zijn, is Hij in het midden. Hij doet wonderen altijd door; Hij vernieuwt haar door wedergeboorte,

heiligmaking en verheerlijking; de geestelijke wonderen houden niet op. God werkt altijd. Maar dat is niet genoeg. De wereld van het zijn niet alleen, ook die van het bewustzijn moet vernieuwd. In den Logos was het leven maar ook het licht der menschen; Christus is vol van genade maar ook van waarheid; de openbaring bestond in wonder maar ook in profetie. Woord en daad gingen saam in de eerste bedeeling, zij vergezellen elkaar ook in de oeconomie des H. Geestes. De H. Geest wederbaart maar verlicht ook. Maar gelijk de geestelijke wonderen geen nieuw element aan de objectieve openbaringsfeiten toevoegen maar slechts uitwerking zijn van het wonder van Gods genade, in Christus gewrocht; zoo ook is de profetie in de gemeente, de illuminatie des H. Geestes, geen openbaring van verborgenheden maar toepassing van de schatten der wijsheid en kennis, die in Christus begrepen zijn en in zijn woord zijn uitgestald. En beide deze werkzaamheden des H. Geestes gaan in deze bedeeling hand aan hand. Profetie en wonder, woord en feit, illuminatie en regeneratie, Schrift en kerk vergezellen elkander. Ook thans is de openbaring geen leer alleen, die het verstand verlicht, maar ook een leven, dat het hart vernieuwt. Zij is beide te zamen in onverbreekbare eenheid. De eenzijdigheden van het intellectualisme en mysticisme zijn beide te vermijden, want zij zijn beide eene miskenning van den rijkdom der openbaring. Wijl hoofd en hart, de gansche mensch in zijn zijn en bewustzijn moet vernieuwd worden, zet de openbaring zich in deze bedeeling voort in de Schrift en in de kerk te zamen. En beide staan daarbij in het allernauwste verband tot elkander. De Schrift is het licht der kerk, de kerk is het leven der Schrift. Buiten de kerk is de Schrift een raadsel, eene ergernis. Zonder wedergeboorte kan niemand haar kennen. Wie haar leven niet deelachtig is, kan haar zin en meening niet verstaan. En omgekeerd is het leven der kerk eene verborgenheid, als de Schrift er haar licht niet over schijnen laat. De Schrift verklaart de kerk, de kerk verstaat de Schrift. In de kerk bevestigt en verzegelt de Schrift hare openbaring, en in de Schrift leert de Christen, leert de kerk zichzelve verstaan, in hare verhouding tot God en de wereld, in haar verleden en heden en toekomst.

Daarom staat de Schrift ook niet op zichzelve. Zij mag niet deïstisch worden opgevat. Zij wortelt in eene historie van eeuwen

en is vrucht van de openbaring onder Israël en in Christus. Maar zij is toch geen boek uit lang vervlogene tijden, dat ons alleen met personen en gebeurtenissen van het verleden in verband brengt. De H. Schrift is geen dor verhaal en geen oude kroniek, maar zij is het altijd levende, eeuwig jeugdige woord, dat God nu in dezen tijd en altijd door tot zijn volk laat uitgaan. Zij is de altijd voortgaande sprake Gods tot ons. Zij dient niet alleen, om ons historisch te doen weten, wat er in het verledene is geschied. Zij heeft zelfs de bedoeling niet, om ons een historisch verhaal te leveren naar den maatstaf der getrouwheid, die in andere wetenschappen geeischt wordt. De H. Schrift is een tendenz-boek; al wat te voren geschreven is, is tot onze leering geschreven, opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften hope hebben zouden. De Schrift is door den H. Geest geschreven, opdat zij Hem dienen zou bij zijne leiding der kerk, bij de volmaking der heiligen, bij den opbouw van het lichaam van Christus. In haar komt God dagelijks tot zijn volk. In haar spreekt Hij tot zijne kinderen, niet uit de verte, maar van nabij. In haar openbaart Hij zich van dag tot dag aan de geloovigen in de volheid van zijn genade en waarheid. Door haar werkt Hij zijne wonderen van ontferming en trouw. De Schrift is het blijvend rapport tusschen hemel en aarde, tusschen Christus en zijne gemeente, tusschen God en zijne kinderen. Zij legt ons niet alleen vast aan het verleden, zij bindt ons aan den levenden Heer in de hemelen. Zij is de viva vox Dei, epistola Dei omnipotentis ad suam creaturam. Door het woord heeft God eenmaal de wereld geschapen, door het woord houdt Hij ze in stand; maar door het woord herschept Hij haar ook en bereidt ze tot zijne woning. De theopneustie is daarom ook eene blijvende eigenschap van de H. Schrift. Zij werd niet alleen getheopneusteerd in het moment, dat zij te boek werd gesteld; zij is theopneust. Divinitus inspirata est scriptura, non solum dum scripta est Deo spirante per scriptores; sed etiam dum legitur Deo spirante per scripturam et scriptura ipsum spirante, Bengel op 2 Tim. 3:16. Uit de openbaring voortgekomen, wordt zij door de theopneustie levendig gehouden en efficax gemaakt. Het is de H. Geest, die profetie en wonder, Schrift en kerk beide in stand houdt en in verband zet met elkaar, en die alzoo de parusie voorbereidt. Want als zijn en bewustzijn beide eens

geheel zullen vernieuwd zijn, dan heeft de openbaring haar einde. De Schrift is dan niet noodig meer. De theopneustie is dan het deel van alle kinderen Gods. Zij zullen allen door den Heere geleerd zijn en Hem dienen in zijnen tempel. Profetie en wonder zijn geworden tot natuur, want God woont onder zijn volk.

B. De leer der inspiratie.

4. De autoriteit der H. S. is door alle christelijke kerken erkend. Er is geen dogma, waarover meer eenheid bestaat, dan dat der H. Schrift. De genesis van dit geloof aan de H. Schrift is niet meer na te gaan. Het bestaat, zoover we teruggaan. In het O. T. staat het gezag van Jahveh's geboden en inzettingen, d. i. van de thora en evenzoo van de profeten reeds vast. Mozes en de profeten zijn onder Israel altijd mannen van goddelijke autoriteit geweest; hunne geschriften werden terstond als gezaghebbend erkend. De Joden hebben daarop eene leer der inspiratie gebouwd, zoo streng en exclusief mogelijk. De thora staat in de Schrift des O. T. bovenaan, zij is in haar inhoud identisch met de goddelijke Wijsheid, het beeld Gods, de dochter Gods, de op zich zelve voldoende, voor alle volken bestemde openbaring des heils, het hoogste goed, de weg ten leven. Als Israel niet gezondigd had, ware zij genoegzaam geweest. Maar nu zijn de schriften der profeten er later ter verklaring aan toegevoegd. Al die schriften zijn goddelijk, heilig, regel van leer en leven, en met een oneindigen inhoud. Niets is er overbodig in; alles heeft beteekenis, iedere letter, elk teeken, tot de gedaante en vorm van eene letter toe, want alles is van God afkomstig. Volgens Philo, de migr. Abrahae, en Josephus, Ant. 4, 6, 5. c. Ap. 1,7 verkeerden de profeten bij de inspiratie in een toestand van verrukking en bewusteloosheid, dien zij met de heidensche mantiek vergeleken en ook wel tot anderen dan de profeten uitbreidden, maar het goddelijk gezag der H. Schrift staat ook bij hen onwrikbaar vast. Alleen werd aan dat gezag feitelijk weer afbreuk gedaan door de traditie. De Schrift was n. l. op zich zelve onvoldoende. Naar de voorstelling der Joden was er ook nog eene mondelinge traditie, welke van God afkomstig, door Mozes, Aäron, de oudsten, de profeten, de mannen der groote synagoge aan de Schriftgeleerden was overgeleverd. Zij

werd eindelijk neergelegd in de Mishna en Gemara, welke nu als norma normata aan de norma normans is toegevoegd en met behulp vooral van dertien hermeneutische regelen met de Schrift in overeenstemming werd gebracht, Zunz, Die gottesd. Vorträge der Juden 1832 S. 37 f. Weber, System der altsyn. pal. Theol. 1880. S. 14 f. 78 f. Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, Leipzig, 1874. S. 437 f.

De christelijke gemeente verwierp nu met Jezus en de apostelen wel de geheele Joodsche traditie, maar erkende toch van den beginne af aan het goddelijk gezag der O. T. Schrift, Harnack, Dogm. gesch. I 39 f. 145 f. 244 f. De gemeente is nooit zonder Bijbel geweest. Zij ontving het O. Test. uit de hand der apostelen terstond met goddelijke autoriteit. Het christelijk geloof sloot van den aanvang af het geloot aan het goddelijk gezag des O. T. in zich. Clemens Romanus leert de inspiratie des O. T. zoo duidelijk mogelijk. Hij noemt de O. T. geschriften *τα λογια του θεου*, 1 Cor. 53, *τας γραφας, τας ἀληθεις τας δια πνευματος του ἁγιου*, ib. 45, voert plaatsen uit het O. T. aan met de formule: de H. Geest zegt, ib. 13 en zegt van de profeten: *οἱ λειτουργοι της χαριτος του θεου δια πνευματος ἁγιου ἐλαλησαν* ib. 8. Hij breidt de inspiratie ook tot de apostelen uit, en zegt, dat zij *μετα πληροφοριας πνευματος ἁγιου* uitgegaan zijn om te prediken, ib. 42, en dat Paulus aan de Corinthiërs *πνευματικως* geschreven heeft ib. 47. Overigens leveren de apost. vaders weinig stof voor het dogma der Schrift: de inspiratie zelve staat vast, maar over den omvang en de grenzen der inspiratie is er nog verschil; van de N. T. geschriften wordt weinig gesproken, en apocriefe worden soms als kanonische geciteerd. De Apologeten der 2e eeuw, Justinus, Coh. ad Graecos c. 8. en Athenagoras, Leg. pro Christo cap. 7. vergelijken de schrijvers bij een cither, lier of fluit, waarvan het goddelijk *πλῆκτρον* zich als van een orgaan bediende. De leer der apostelen staat met die van de profeten op één lijn; evenals Abraham, zoo gelooven wij *τῇ φωνῇ του θεου, τῇ δια τε των ἀποστολων του χριστου λαληθεισῃ παλιν και τῇ δια των προφητων κηρυχθεισῃ ἡμιν*, Just. Dial. 119. De Evangeliën deelen in dezelfde inspiratie als de profeten, *δια το τους παντας πνευματοφορους ἑνι πνευματι θεου λελαληκεναι*, Theoph. ad Autol. 3 n. 12. Bij Irenaeus is reeds de volle erkenning aanwezig van de inspiratie van beide Testa-

menten; Scripturae perfectae sunt, quippe a Deo et Spiritu ejus dictae, adv. haer. 2, 28., ze hebben één auteur en één doel, 4, 9. En voorts worden de H. Schriften door de kerkvaders aangehaald als *θεια γραφη, κυριακαι γραφαι, θεοπνευστοι γραφαι*, coelestes literae, divinae voces, bibliotheca sancta, chirographum Dei, enz. De schrijvers heeten *λειτουργοι της χαριτος του θεου, ὀργανα θειας φωνης, στομα θεου, πνευματοφοροι, χριστοφοροι, ἐμπνευσθεντες, θεοφορουμενοι*, Spiritu divino inundati, pleni enz. De acte der inspiratie wordt als een drijven, leiden enz., maar vooral dikwerf als een dicteeren des H. Geestes voorgesteld, Iren. l. c. Aug. de cons. Evang. 1, 54; de schrijvers waren de handen des H. G., Aug. ib., zij waren de auctores niet, maar alleen scriptores, scribae; auctor der H. Schrift is God alleen, Isidorus Hisp. lib. 1. de offic. c. 12, bij Dausch, Die Schriftinspiration 1891 S. 87. De Schrift is eene epistola omnipotentis Dei ad suam creaturam, Aug. in Ps. 20. Serm. 2, 1. Greg. Magnus, Epist. l. 4. ep. 31. Er is niets onverschilligs en niets overtolligs in, maar alles is vol van goddelijke wijsheid; nihil enim vacuum, neque sine signo apud Deum, Iren. adv. haer. 4, 21, 3. Vooral Origenes dreef dit sterk en zei, dat er geen tittel of jota vergeefsch was, dat er niets was in de Schrift, quod non a plenitudine divinae majestatis descendat, Homil. 2. 21. 39 in Jerem., en evenzoo Hieronymus, die zei: singuli sermones, syllabae, apices, puncta in divinis scripturis plena sunt sensibus et spirant caelestia sacramenta. De H. Schrift was daarom zonder eenig gebrek, zonder eenige dwaling, ook in chronologische, historische zaken, Theoph. ad Autol. 23, Iren. adv. haer. 3, 5. Wat de apostelen geschreven hebben, moet evenzoo worden aangenomen, alsof Christus zelf het geschreven had, want zij waren als het ware zijne handen, Aug. de cons. Evang. 1, 54. In zijn brief aan Hieronymus zegt hij vast te gelooven, dat geen der kanonische schrijvers scribendo aliquid errasse. Als er dus eene fout is, non licet dicere: auctor hujus libri non tenuit veritatem sed: aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis, c. Faust. 11, 5. Maar tegelijk werd de zelfbewustheid der schrijvers bij de inspiratie tegenover het Montanisme zoo sterk mogelijk geaccentueerd; voorafgaand onderzoek, onderscheid in ontwikkeling, gebruik van bronnen en van de herinnering, verschil in taal en stijl werd door Iren. Orig. Euseb.

August. Hieron. enz. volledig erkend; zelfs werd door sommigen een verschil in de wijze van inspiratie onder O. en N. T., of ook een verschil in graad van inspiratie naar den zedelijken toestand der schrijvers aangenomen, Novatianus, de trin. 4. Orig. c. Cels. 7. 4. Maar dat alles deed aan het geloof aan den goddelijken oorsprong en de goddelijke autoriteit der H. S. geen afbreuk. Deze stonden algemeen vast. Het practische gebruik der Schrift in de prediking, in de bewijsvoering, in de exegetische behandeling enz. bewijst dat nog meer en nog sterker dan de op zich zelf staande uitspraken. De kerk had in deze eerste periode meer te doen met de vaststelling van den kanon, dan met het begrip der inspiratie, maar verstond onder de kanonische juist divinae scripturae, Conc. Carth. 397 can. 47, en schreef aan deze alleen autoriteit toe, Conc. Tolet. 447, cf. Denzinger, Enchir. symb. et defin. nr. 49. 125. Joh. Delitzsch, de inspir. scripturae s., quid statuerint patres apostolici et apologetae sec. sec. Lips. 1872. Hagenbach, Dogm. Gesch. § 31 f. Rudelbach, Zeits. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche 1840. W. Rohnert, Die Inspiration der H. S. u. ihre Bestreiter, Leipz. 1889 S. 85 f. P. Dausch, Die Schriftinspiration, eine bibl. geschichtl. Studie, Freiburg 1891. S. 45 f. Koelling, Die Lehre von der Theopneustie, Breslau 1891. 84 f. Cramer, Godgel. Bijdragen IV 49—121. Dr. W. Sanday, Inspiration, eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration, Bampton lectures 1893.

5. De theologie der Middeleeuwen bleef bij de kerkvaders staan en heeft de leer der inspiratie niet verder ontwikkeld. Joh. Damasc., de fide orthod. 4, 17 brengt de Schrift slechts even ter sprake en zegt, dat wet en profeten, evangelisten en apostelen, herders en leeraars door den H. Geest gesproken hebben; en daarom is de Schrift theopneust. Erigena, de div. nat. I 66 sq. zegt, dat men in alle stukken de autoriteit der H. S. moet volgen want vera auctoritas rectae rationi non obsistit, maar ook omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Thomas behandelt de leer der H. Schrift evenmin als Lombardus, maar geeft zijne gedachte over de inspiratie toch in zijne leer over de profetie, S. Theol. II 2 qu. 171 sq. De profetie is bepaald eene gave des verstands en bestaat ten eerste

in inspiratio, d. i. in eene elevatio mentis ad percipienda divina, welke geschiedt Spiritu Sancto movente, en ten tweede in revelatio, waardoor de goddelijke dingen worden gekend, de duisternis en onkunde worden weggenomen en de profetie zelve wordt voltooid, qu. 171 art. 1. Nader bestaat de profetie in de gave van het lumen propheticum, waardoor de goddelijke dingen zichtbaar worden, evenals de natuurlijke dingen door 't natuurlijk licht der rede, ib. art. 2. Maar die openbaring verschilt; soms geschiedt ze onder bemiddeling van de zintuigen, soms door middel van de verbeeldingskracht, soms ook op zuiver geestelijke wijze, zooals bij Salomo en de apostelen, ib. qu. 173 art. 2. De profetie per intellectualem visionem staat in het algemeen hooger dan die per imaginariam visionem; als echter het lumen intellectuale geen bovennatuurlijke dingen openbaart, maar alleen de natuurlijk kenbare dingen op goddelijke wijze kennen en beoordeelen doet, dan staat zulk eene prophetia intellectualis beneden die visio imaginaria, welke bovennatuurlijke waarheid openbaart. De schrijvers der hagiographa schreven meermalen over zaken, die van nature kenbaar zijn, en ze spraken dan non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. Thomas erkent dus verschillende wijzen en graden van inspiratie. Hij zegt ook, qu. 176 art. 1, dat de apostelen de gave der talen kregen om het evangelie aan alle volken te kunnen prediken, sed quantum ad quaedam quae superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena, en zoo ook waren de apostelen genoegzaam met kennis toegerust voor hun ambt, maar kenden niet alles, wat er te kennen valt, b. v. arithematica enz. Maar eene dwaling of onwaarheid kan in de Schrift niet voorkomen, S. Theol. I qu. 32 art. 4. II 2 qu. 110 art. 4 ad 3. Het breedvoerigst wordt over de Schrift gehandeld door Bonaventura in het prooemium voor zijn Breviloquium, ed Freiburg 1881 p. 1—32: de H. Schrift heeft haar oorsprong niet uit menschelijk onderzoek, maar uit openbaring van den Vader door den Zoon in den H. Geest. Niemand kan haar kennen dan door het geloof, want Christus is haar inhoud. Zij is cor Dei, os Dei (des Vaders), lingua Dei (des Zoons), calamus Dei (des H. G.). Vier dingen komen van de Schrift vooral in aanmerking; hare latitudo: zij bevat vele deelen, O. en N. T., verschillende soorten

van boeken, wettelijke, historische, profetische enz.; hare longitudo: zij beschrijft alle tijden van de schepping af tot den oordeelsdag toe in de drie tijdperken van lex naturae, lex scripta en lex gratiae of in zeven aetates; hare sublimitas: zij beschrijft de verschillende hierarchieën, ecclesiastica, angelica, divina; hare profunditas: zij heeft eene multiplicitas mysticarum intelligentiarum. Hoe zeer de H. Schrift ook verschillende wijzen van spreken gebruikt, zij is altijd echt, er is niets onwaars in. Want de H. Geest, ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum. Daarom is het lezen en onderzoeken der H. S. zoo dringend noodig; en voor dit doel schreef Bonaventura zijn kostelijk Breviloquium. Duns Scotus voert in den Prologus voor zijne Sententiae wel verschillende gronden aan, waarop het geloof aan de H. S. rust, zooals de profetie, de innerlijke overeenstemming, de echtheid, de wonderen enz., maar behandelt de leer der H. S. niet. En ook overigens vinden we weinig stof voor het dogma der Schrift in de scholastiek. Er werd geen behoefte gevoeld aan eene bijzondere behandeling van den locus de S. Scr., wijl haar autoriteit vast stond en niemand ze bestreed. Zij had in de Middeleeuwen, althans formeel, eene onbetwiste heerschappij. Ze werd symbolisch voorgesteld als het water des levens, in lofspraken verheerlijkt, evenals het beeld van Christus vereerd en aangebeden, op de kostbaarste wijze overgeschreven, geïllustreerd, ingebonden en uitgestald. Ze had eene eereplaats op de conciliën, werd als eene reliquie bewaard, als amulet om den hals gedragen, met den gestorvene mede begraven, en als grondslag voor de eedsaflegging gebezigd. En ook werd ze veel meer, dan de Protestanten later meenden, gelezen, bestudeerd, verklaard en vertaald, Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, 3e ed. I 226 s. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, I 48 f. Herzog² 3, 545 f. Bestrijding van de Schrift was er niet. Ook Abaelard, Sic et Non, ed. Henke et Lindenkohl, Marb. 1851 p. 10.11 zegt niet, dat profeten en apostelen in het schrijven, maar alleen, dat zij soms als personen hebben gedwaald, met beroep op Gregorius, die dat ook van Petrus had erkend; de gratia prophetiae werd hun soms ontnomen, opdat ze nederig zouden blijven en erkennen zouden, dat ze dien Geest van God, qui mentiri vel falli nescit, slechts als gave ontvingen en bezaten. En evenmin is Agobard van Lyon

een bestrijder der inspiratie; alleen staat hij tegenover Fredegis van Tours eene meer organische opvatting voor, die verschil van taal en stijl, grammatische afwijkingen enz. erkent, Münscher — v. Coelln, Dogm. Gesch. II 1 S. 105. Kerkelijk werd de inspiratie en autoriteit der H. Schrift meermalen uitgesproken en erkend, Denzinger, Enchir. n. 296. 386. 367. 600.

6. Het Trentsche concilie verklaarde in sess. 4, dat de waarheid vervat is in de geschreven boeken en ongeschreven overleveringen, welke uit den mond van Christus door de apostelen zijn ontvangen of door dezelfde apostelen, Spirito Sancto dictante, als van hand tot hand zijn overgeleverd en tot ons gekomen zijn; en dat het daarom, naar het voorbeeld der vaderen alle boeken van O. en N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, en evenzoo de overleveringen .... tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas ... aanneemt en vereert. De inspiratie werd hier wel tot de traditie uitgebreid, maar toch ook duidelijk van de H. S. uitgesproken. Maar onder de Roomsche theologen kwam er spoedig groot verschil over den aard en den omvang der inspiratie. Zoowel het auctor utriusque testamenti als het dictare werd verschillend geinterpreteerd. De theologen der 16e eeuw waren over het algemeen nog de strengere richting van kerkvaders en scholastici toegedaan. Het waren meest aanhangers van Augustinus in de leer der genade, Jansenisten, Augustinianen en Dominikanen. De voornaamste onder deze richting zijn Melchior Canus, Loci theol. 1563, Bannez, Comment. in primam partem D. Thomae Lugd. 1788. Bajus en Jansenius, Billuart, Summa S. Thomae tom. 2. Wirceb. 1758, Rabaudy, Exerc. de Scriptura sacra; in deze eeuw nog Fernandez, diss. crit. theol. de verbali S. Bibl. inspiratione, maar voorts ook wel Jezuiten, zooals Tostatus, Costerus, Turrianus, Salmeron, Gregor de Valencia, De rebus fidei h. t. controv. Lugd. 1591 enz. Dezen leeren allen eene positieve inwerking van Gods Geest op de schrijvers, die zich ook tot de singula verba uitstrekte. Maar spoedig kwam er eene laxere richting op, en wel onder de Jezuiten. In het jaar 1586 openden Lessius en Hamelius hunne voorlezingen aan het Jezuitencollege te Leuven, en verdedigden daar o. a. de stellingen: 1° ut aliquis sit S. Scriptura, non est necessarium, singula ejus verba inspirata esse a Sp. S°. 2° non est necessarium,

ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Sp. S°. ipsi scriptori inspiratae. 3° liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) humana industria sine assistentia Sp. S¹. scriptus, si Sp. S^us postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra. Hier wordt de woordinspiratie verworpen, de onmiddellijke inspiratie ook van vele zaken, bv. van geschiedenis, die de schrijvers wisten, onnoodig geacht, en zelfs bij sommige boeken eene later door Bonfrerius zoo genoemde inspiratio subsequens of aposteriorische approbatie des H. G. voor voldoende gehouden. De faculteiten van Leuven en Douai veroordeelden de stellingen, maar andere keurden deze censuur weer af, en de paus nam geene beslissing. De twee eerste stellingen vonden veel ingang, maar de derde ging al te ver en werd slechts door weinigen overgenomen, o. a. door Bonfrerius, Frassenius, Richard Simon, Histoire critique du N. T. 1689 ch. 23, en in deze eeuw nog door den bisschop van Spiers, Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung, 3e Aufl. 1863. Eene andere richting wordt vertegenwoordigd door Mariana, Tract. varii VIII, El. du Pin, Dissert. préliminaire tom. I Paris 1701. J. Jahn, Introductio in libros Vet. Test. 1814 en vat de inspiratie op als eene louter negatieve assistentie des H. G., waardoor de schrijvers voor dwaling werden behoed. Beide deze richtingen hielden vast aan de feilloosheid der H. Schrift, maar vereenzelvigden deze feitelijke uitkomst met den goddelijken oorsprong der Schrift. Daarentegen werd de onfeilbaarheid in zaken, die niet in engeren zin religieus-ethisch waren, prijsgegeven en de inspiratie tot het eigenlijk dogmatisch-ethische beperkt door Erasmus, op Mt. 2, Hd. 10, en Apologia adv. monachos quosdam Hispanos, Abbé Le Noir, Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible Paris 1880, de Broglie, Langen in Bonn, Rohling, Natur und Offenbarung 1872. Verwant is daarmede de voorstelling van Holden, doctor der Sorbonne, in zijne Divinae fidei analysis 1770 en Chrismann, Regula fidei catholicae, die bij de geloofs- en zedewaarheden eene eigenlijke inspiratie aannamen maar bij den overigen inhoud der Schrift slechts zulk eene assistentie leerden, als welke alle geloovigen genieten. Van gelijke strekking is ook de opvatting in de Roomsche Tübinger school, wier vertegenwoordigers Drey, Apologetik 1838 S. 204 f. Kuhn, Einl. in die Dogmatik 1859 S. 9 f. Schanz, Apol. des Christ. II 318 f. enz.

onder invloed van Schleiermacher, de inspiratie in verband brachten met heel het organisme der openbaring, en in verschillende mate tot de verschillende deelen der Schrift zich lieten uitstrekken. De meeste Roomsche theologen na de Reformatie bewandelen een middenweg. Zij verwerpen eenerzijds de laxe inspiratie die alleen in negatieve assistentie of posterieure approbatie zou bestaan hebben, want dan waren alle besluiten der concilien, dan was al het ware geinspireerd te noemen. Anderzijds ontkennen zij ook de strenge inspiratio verbalis, volgens welke alle zaken niet alleen maar ook zelfs alle singula verba gedicteerd en ingegeven zijn, want vele zaken en woorden waren den schrijvers bekend en behoefden dus niet geinspireerd te worden; het verschil in taal en stijl, het gebruik van bronnen enz. bewijst ook de onjuistheid der verbale inspiratie. Eene inspiratio realis is dus genoeg, die soms bepaald openbaring, soms echter assistentie is. Deze theorie vinden wij bij Bellarminus, de Verbo Dei. I c. 14. cf. de Conc. II c. 12. XII c. 14. C. a Lapide op 2 Tim. 3 : 16. de Theologia Wirceburgensis, disp. 1 cap. 1. Marchini, de divinitate et canonicitate sacr. Bibl. Pars 1 art. 7. Liebermann, Instit. theol. ed. 8. 1857 I p. 385 sq. Perrone, Praelect. Theol. IX 1843 p. 66 sq. Heinrich, Dogm. I 382 f. Franzelin, Tractatus de div. Script. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I 50. H. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II 108 f. F. Schmid, de inspirationis Bibl. vi et ratione. Jansen, Praelect. theol. I 767 sq. Zie verder over deze verschillende theorieën van de inspiratie Perrone ib. IX 58 sq. Jansen, ib. 762 sq. P. Dansch, Die Schriftinspiration 1891. S. 145 f. Het Vaticanum droeg wel geen bepaalde theorie voor, maar veroordeelde toch beslist die van de inspiratio subsequens en de mera assistentia, en verklaarde, na het Trentsche besluit te hebben herhaald, dat de kerk die boeken voor heilig en kanoniek erkent, niet omdat zij sola industria humana concinnati, sua (d. i. der kerk) deinde autoritate sint approbati; noch ook, omdat zij revelationem sine errore contineant; maar daarom dat zij Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt. In can. 2, 4 noemt het concilie de boeken nog eens divinitus inspiratos. In cap. 3 de fide zegt het, dat fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur. Dit besluit laat aan duidelijkheid niets

te wenschen over. De Roomsche kerk vat de inspiratie op als eene positieve inwerking van Gods Geest en houdt de onfeilbaarheid der Schrift vast. En de encycliek van Leo XIII de studiis Scripturae sacrae 18 Nov. 1893 is geschreven in ditzelfde geloof.

7. De Hervormers namen de Schrift en hare theopneustie aan, gelijk hun die door de kerk was overgeleverd. Luther heeft nu en dan van uit zijn soteriologisch standpunt over sommige boeken, Esther, Ezra, Neh., Jakobus, Judas, Openb. een ongunstig oordeel geveld en kleinere onjuistheden toegegeven, maar toch aan de andere zijde de inspiratie in den strengsten zin vastgehouden en tot de letters toe uitgebreid. Bretschneider, Luther an unsere Zeit 1817. Schenkel, Das Wesen der Protest. II 56 f. Köstlin, Luthers Theologie II 246 f. W. Rohnert, Was lehrt L. von der Insp. der H. Schrift. Leipzig 1890. Fr. Pieper, Luthers doctrine of inspiration, Presbyt. and Ref. Rev. April 1893 p. 249—266. De Luthersche symbolen hebben geen afzonderlijk artikel over de Schrift, maar onderstellen haar goddelijken oorsprong en autoriteit allerwege, Conf. Aug. praef. 8. art. 7. Art. Smalc. II art. 2. 15. Form. Conc. Pars I Epit. de comp. regula atque norma 1. De Luthersche dogmatici, Melanchton in de praefatio voor zijne loci, Chemniz, Examen Conc. Trid. Loc. 1. Gerhard, Loci Theol. loc. 1. enz. hebben allen dezelfde opvatting. Niet eerst Quenstedt en Calovius, maar reeds Gerhard noemt de schrijvers Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarios, ib. loc. 1. cap. 2 § 18. Lateren hebben het beginsel slechts verder ontwikkeld en toegepast, Heppe, Dogmatik des deutschen Prot. I. 207—257. Hase Hutt. Rediv. § 38 f. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. cap. 4. Rohnert, Die Inspiration der H. Schrift 169 f. Koelling, Die Lehre von der Theopneustie 1891. S. 212 f. Bij de Gereformeerden treffen we dezelfde leer over de Schrift aan. Zwingli stelt het uitwendig woord dikwerf achter bij het inwendig, geeft historische en chronologische onnauwkeurigheden toe, en breidt de inspiratie soms tot heidensche schrijvers uit, Zeller, Das theol. System Zwingli's 137 f. Chr. Sigwart, Ulr. Zwingli 45 f. Maar Calvijn houdt de Schrift in vollen en letterlijken zin voor Gods woord, Instit. I. c. 7—8, Comm. op 2 Tim. 3 : 16 en 2 Petr. 1 : 20; hij erkent den brief aan de Hebreën wel niet voor paulinisch maar toch

voor kanoniek, en neemt Mt. 22 : 9, 23 : 25 eene fout aan, maar niet in de autographa. Cramer, De Schriftbeschouwing van Calvijn. Heraut. n°. 26 v. Moore, Calvins doctrine of holy Scripture, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1893 p. 49 etc. De Geref. confessies hebben meest een artikel over de H. Schrift en spreken haar goddelijk gezag duidelijk uit, I Helv. 1—3. II Helv. 1. 2. 13. 18. Gall. 5. Belg. 3. Angl. 6. Scot. 18 enz.; en de Geref. theologen nemen allen zonder onderscheid ditzelfde standpunt in, Ursinus, Tract. theol. 1584 p. 1—33. Zanchius, Op. VIII col. 319—451. Junius, Theses Theol. cap. 2. Polanus, Synt. Theol. I 15. Synopsis, disp. 2. Voetius, Disp. Sel. I. 30 sq. etc. Cramer, De roomsch-kath. en oudprot. Schriftbeschouwing. Heraut n°. 26 v. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. S. 9 f. Eene enkele maal is er eene zwakke poging tot meer organische beschouwing te bespeuren. De inspiratie bestond niet altijd in openbaring, maar, als het bekende zaken gold, in assistentia en directio; de schrijvers waren niet altijd passief, maar ook wel actief, zoodat ze hun eigen verstand, geheugen, oordeel, stijl gebruikten, maar zoo, dat ze toch door den H. G. werden geleid en voor dwaling behoed, Synopsis 3 : 7. Rivetus, Isag. seu introd. generalis ad Script. V. et N. T. cap. 2. Heidegger, Corpus Theol. loc. 2. § 33. 34, maar ook daarmede werd aan de goddelijkheid en onfeilbaarheid van de Schrift niet de minste afbreuk gedaan. De schrijvers waren geen auctores, maar scriptores, amanuenses, notarii, manus, calami Dei. De inspiratie was niet negatief maar altijd positief, een impulsus ad scribendum en eene suggestio rerum et verborum. Zij deelde niet alleen onbekende maar ook reeds bekende zaken en woorden mede, want de schrijvers moesten deze dan toch juist nu en juist zóó, niet alleen materialiter maar ook formaliter, niet alleen humane maar ook divine weten, Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 23, 24. Voetius, Disp. I 30. De inspiratie strekte zich uit tot alle chronol. histor. geogr. zaken, tot de woorden, zelfs tot vokalen en teekens. J. Buxtorf, Tract. de punctorum origine, antiquitate et auctoritate 1648. Anticritica 1653. Alsted, Praecognita Theol. p. 276. Polanus, Synt. Theol. I p. 75. Voetius, Disp. I 34. Cons. Helv. art. 2. Barbarismen en soloecismen werden in de H. S. niet aangenomen. Verschil van stijl werd verklaard uit den wil des H. G., die nu zoo en dan anders wilde schrijven, Quenstedt en Hollaz bij Rohnert, Die Inspir.

der H. Schrift 205. 208. Winer, Grammatik des N. T. Sprachidioms, 6e Aufl. 11 f. Voetius ib. Gomarus, Op. 601. Materialiter, wat letters, syllaben en woorden aangaat, is de Schrift e sensu creaturarum, maar formaliter, wat den sensus θεοπνευστον betreft, male creaturis accensetur, cum sit mens, consilium, sapientia Dei. Hollaz, Exam. ed. Teller p. 992, bij Dausch 112. In 1714 schreef Nitzsche in Gotha, volgens Tholuck, Vermischte Schriften II 86, eene dissertatie over de vraag, of de H. Schrift zelve God ware.

8. Maar toen de inspiratietheorie, evenals bij de Joden en de Mohammedanen, zoo haar uiterste consequentie getrokken had, kwam van alle kant de bestrijding op. Ook in vroegeren tijd ontbrak het niet aan kritiek op de Schrift. Jojakim verbrandde de rol van Baruch, Jer. 36. Apion vatte alle beschuldigingen saam, die door de Heidenen tegen de Joden werden ingebracht aangaande de besnijdenis, het verbod van zwijnenvleesch, den uittocht uit Egypte, het verblijf in de woestijn, enz. Josephus, contra Apionem, J. G. Muller, Des Flavius Josephus' Schrift gegen den Apion 1877. De Gnostieken, Manicheën en de hun verwante secten in de Middeleeuwen rukten het N. Test. los van het Oude, en schreven dit aan een lageren god, den demiurg, toe. Vooral Marcion in zijne Antitheses, en zijne leerlingen Apelles en Tatianus, uitgaande van de paulinische tegenstelling van gerechtigheid en genade, wet en evangelie, werken en geloof, vleesch en geest, richtten hun aanval tegen de anthropomorfismen, de tegenstrijdigheden, de onzedelijkheid van het O. T., en zeiden, dat een God, die toornt, berouw heeft, zich wreekt, jaloersch is, diefstal en leugen beveelt, nederdaalt, eene strenge wet geeft enz. niet de ware God kan zijn. Ook wezen ze met voorliefde op het groote verschil tusschen Christus, den waren Messias, en den Messias, gelijk de profeten hem verwachtten. Van het N. T. verwierp Marcion alle geschriften behalve die van Lukas en Paulus, en bedierf ook deze nog door verkorting en interpolatie, Tertullianus, adv. Marcionem. Epiphanius, Haer. 42. Irenaeus, adv. haer. passim. Harnack, Dogmengesch. I 226 f. Celsus zette dezen strijd op scherpzinnige wijze voort en leverde eene scherpe kritiek op de eerste hoofdstukken van Genesis, de scheppingsdagen, de schepping des menschen, de verzoeking, den

val, den zondvloed, de ark, Babels torenbouw, de verwoesting van Sodom en Gomorra, en voorts op Jona, Daniël, de bovennatuurlijke geboorte van Jezus, den doop, de opstanding, de wonderen en beschuldigde Jezus en de apostelen, bij gebrek aan betere verklaring, van bedrog. Porphyrius maakte een aanvang met de historische kritiek der Bijbelboeken; hij bestreed de allegorische exegese des O. T., schreef den Pentateuch aan Ezra toe, hield Daniël voor een product uit den tijd van Antiochus, en onderwierp ook vele verhalen in de Evangeliën aan een scherpe kritiek. Julianus heeft later al deze aanvallen tegen de Schrift in zijne *Λογοι κατα χριστιανων* nog eens vernieuwd. Maar daarmede was het einde der toenmalige kritiek bereikt. De Schrift kwam tot algemeene en onbetwiste heerschappij; de kritiek werd vergeten. Zij herleefde in de Renaissance, maar werd toen nog een tijd lang door de Reformatie en de Roomsche contra-reformatie bedwongen. Straks verhief ze zich op nieuw, in het rationalisme, het deïsme en de Fransche philosophie. Eerst richtte zij zich meer tegen den inhoud der Schrift in de rationeele achttiende eeuw; daarna meer tegen de echtheid der geschriften in de historisch gezinde negentiende eeuw. Porphyrius vervangt Celsus, Renan volgt na Voltaire, Paulus van Heidelberg maakt plaats voor Strauss en Baur. Maar het resultaat blijft altijd hetzelfde, de Schrift is een boek vol dwaling en leugen.

Ten gevolge van deze kritiek hebben velen de leer der inspiratie gewijzigd. Eerst wordt de inspiratie nog wel vastgehouden als eene bovennatuurlijke werking des H. G. bij het schrijven, maar tot het religieus-ethische beperkt; bij het chronologische, historische enz. wordt zij verzwakt of ontkend, zoodat hier grootere of kleinere fouten kunnen voorkomen. Het Woord Gods is te onderscheiden van de H. Schrift. Zoo leerden reeds de Socinianen. De schrijvers van O. en N. T. hebben wel geschreven divino spiritu impulsi eoque dictante, maar het O. T. heeft slechts historische waarde, alleen de leer is onmiddellijk geinspireerd, in het overige is een leviter errare mogelijk, Fock, Der Socin. 326 f. De Remonstranten namen hetzelfde standpunt in. Zij erkennen de inspiratie, Conf. art. 1, maar geven toe, dat de schrijvers zich soms minder exacte et praecise hebben uitgedrukt, Limborch, Theol. Christ. I c. 4 § 10, of soms ook in de circumstantiae fidei hebben gedwaald, Episcopius, Instit. Theol. IV 1 cap. 4,

of sterker nog bij de historische boeken geen inspiratie behoefden noch ontvingen, H. Grotius, Votum pro pace ecclesiae, Clericus, bij Dr. Cramer, De geschied. van het leerstuk der inspiratie in de laatste twee eeuwen 1887. bl. 24. Dezelfde leer over de inspiratie vinden wij dan bij S. J. Baumgarten, J. G. Töllner, Semler, Michaelis, Reinhard, Dogm. § 19. Vinke, Theol. Christ. Dogm. Comp. 1853 p. 53—57. Egeling, Weg der Zaligheid, 3e dr. II 612. enz. Maar deze theorie stuitte toch op vele bezwaren. De scheiding tusschen hetgeen ter zaligheid noodig is en het bijkomstig historische is onmogelijk, wijl leer en geschiedenis in de Schrift geheel zijn dooreengeweven. Zij doet te kort aan de bewustheid der schrijvers, die hun gezag volstrekt niet tot het religieus-ethische beperken maar uitbreiden tot den ganschen inhoud hunner geschriften. Zij is in strijd met het gebruik der Schrift door Jezus, de apostelen en heel de christ. kerk. Deze dualistische opvatting maakte daarom plaats voor eene andere, de dynamische van Schleiermacher, Christ. Gl. § 128—132. Zij bestaat hierin, dat de theopneustie van intellectueel op ethisch gebied wordt overgebracht. De inspiratie is niet in de eerste plaats eene eigenschap van de Schrift maar van de schrijvers. Dezen waren wedergeboren, heilige mannen; ze leefden in de nabijheid van Jezus, ondergingen zijn invloed, verkeerden in den heiligen kring der openbaring en werden alzoo vernieuwd, ook in hun denken en spreken. De inspiratie is de habitueele eigenschap der schrijvers. Hier deelen ook hunne geschriften in; ook zij dragen een nieuw, heilig karakter. Maar deze inspiratie der schrijvers is daarom niet essentieel, maar slechts gradueel van die van alle geloovigen onderscheiden, want alle geloovigen worden geleid door den H. Geest. Zij mag ook niet mechanisch worden opgevat, alsof zij slechts nu en dan en bij sommige onderwerpen het deel der schrijvers was. Gods Woord is niet mechanisch in de Schrift vervat gelijk de schilderij in de lijst, maar het doordringt en bezielt alle deelen der Schrift, gelijk de ziel alle leden des lichaams. Echter zijn niet alle deelen der Schrift deze inspiratie, dit woord Gods, in gelijke mate deelachtig; hoe dichter iets ligt bij het centrum der openbaring, hoe meer het ook den Geest Gods ademt. De Schrift is daarom tegelijk een goddelijk en een menschelijk boek, eenerzijds de hoogste waarheid bevattend en toch tevens zwak, feilbaar, onvolmaakt; niet de openbaring zelve maar oor-

konde der openbaring; niet het woord Gods zelf maar beschrijving van dat woord; gebrekkig in velerlei opzicht maar toch een voldoend instrument voor ons, om tot eene feillooze kennis van de openbaring te geraken. Ten slotte is ook niet de Schrift, maar de persoon van Christus of in het algemeen de openbaring het principium der theologie. Natuurlijk laat deze theorie der inspiratie zeer vele wijzigingen toe; de theopneustie kan in meer of minder innig verband tot de openbaring worden gesteld, de werking des H. Geestes kan meer of minder positief worden opgevat, de mogelijkheid van dwaling kan meer of minder ver worden toegegeven. Maar de grondgedachten blijven toch dezelfde; de inspiratie is in de eerste plaats eene eigenschap van de schrijvers en daarna van hunne geschriften, zij is niet een momentane akte of eene bijzondere gave des H. Geestes maar eene habitueele eigenschap, zij werkt zoo dynamisch, dat mogelijkheid van dwaling niet in alle deelen wordt uitgesloten. Deze theorie heeft de oude leer der inspiratie bijna geheel vervangen. Er zijn slechts weinige theologen meer, die niet in hoofdzaak haar hebben overgenomen. Zie Rothe, Zur Dogm. 121 f. Twesten, Vorles. I 401 f. Dorner, Glaub. I 620 f. Lange, Dogm. I § 76 f. Tholuck, art. Inspir. in Herzog[1]. Cremer, id. in Herzog[2]. Hofmann, Weiss. u. Erf. I 25 f. Id. Schriftbeweis, 2e Aufl. I 670 f. III 98 f. Beck, Vorles. über christl. Glaub. I 424—530, Einleitung in das System der christl. Lehre, 2e Aufl. § 82 f. Kahnis, Luth. Dogm. I 254—301. Frank, Syst. der chr. Gewissheit II 57 f. Id. Syst. der chr. Wahrheit, 2e Aufl. II. 409 f. Gess, Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel, Basel 1892. W. Volck, Zur Lehre von der H. Schrift, Dorpat 1885. Grau, Bew. d. Glaubens Juni 1890, S. 225 f. Zöckler, Bew. d. Gl. April 1892 S. 150 f. Kähler, Wiss. der chr. Lehre, 1884. S. 388 f. Kübel, Ueber den Unterscheid zw. der posit. u. der liber. Richtung in der mod. Theol. 2e Aufl. S. 216 f. Pareau et H. de Groot, Comp. dogm. et apol. Christ. 1848 p. 200 sq. H. de Groot, De Gron. Godgel. 1855 bl. 59 v. Saussaye, mijne Theol. van Ch. d. l. S. 49—61. Roozemeyer, Stemmen v. W. en Vr. Juli 1891. Dr. Is. van Dijk, Verkeerd Bijbelgebruik 1891. Daubanton, De theopneustie der H. Schrift 1882. Oosterzee, Dogmatiek § 35 v. Id. Theopneustie 1882. Doedes, Leer der zaligheid § 1—9. Id. De Ned. Geloofsbel. bl. 11—36. R. F. Horton, Inspiration and the Bible 4 ed. London

1889. C. Gore, Lux mundi, 13 ed. London 1892, p. 247. Farrar and others, Inspiration, a clerical symposium, 2 ed. Londen 1888. W. Gladden, Who wrote the Bible, Boston, Houghton 1891. C. A. Briggs, Inspiration and inerrancy, with papers upon biblical scholarship and inspiration by L. J. Evans and H. P. Smith, and an introduction by A. B. Bruce, London 1891. J. de Witt, Inspiration 1893 enz. Ook Ritschl en zijne school mag hier bijgenoemd worden, in zoover deze tegenover de bewustzijnstheologie op de objectieve openbaring in Christus nadruk legt en in verband daarmede ook de Schrift tracht te waardeeren, A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II² 9 f. W. Herrmann, Die Bedeutung der Inspirationslehre für die ev. Kirche, Halle 1882. Kaftan, Wesen der christl. Rel. 1881 S. 307 f. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 212—252. E. Haupt, Die Bedeutung der H. Schrift für den evang. Christen, Gütersloh 1891 enz. Maar deze theorie bevredigt noch de gemeente noch ook de zoogenaamde wetenschap. De kritische bezwaren tegen de Schrift gelden niet de peripherie maar het centrum zelf der openbaring. Daarom zijn anderen nog verder gegaan en hebben heel de inspiratie als eene bovennatuurlijke werking van Gods Geest ontkend. De Bijbel is eene toevallige verzameling van menschelijke geschriften, zij het ook geschreven door mannen met een diep religieus gemoed en ontstaan onder een volk, dat bij uitnemendheid het volk van den godsdienst mag heeten. Van openbaring en ingeving is er dan nog slechts in overdrachtelijken zin sprake. Hoogstens is er eene bijzondere leiding van Gods algemeene voorzienigheid in het ontstaan en de verzameling dier geschriften op te merken. De inspiratie is alleen gradueel verschillend van de religieuse bezieling, waarin alle vromen deelen, Spinoza, Tract. theol. polit. cap. 12. Wegscheider, Instit. theol. § 13. Strauss, Glaub. I 136 f. Schweizer, Glaub. I 43 f. 179 f. Biedermann, Dogm. § 179—208. Pfleiderer, Grundriss § 39 f. Lipsius, Dogm. § 179 f. Scholten, L.H.K. I 78 v. Toch is het opmerkelijk, dat al deze mannen nog tot op zekere hoogte de religieuse waarde der Schrift blijven erkennen. Zij zien in haar niet alleen eene bron voor de kennis van Israël en van het eerste Christendom, maar trachten haar ook nog te handhaven als een genademiddel tot kweeking van het religieus-ethische leven, cf. Bruining, Theol. Tijdschr. Nov. 1894 bl. 587 v. In zoover onderscheiden zij zich gunstig

van alle radikalen, die met de Schrift geheel hebben afgerekend, alle piëteit voor haar hebben uitgeschud en niets dan spot en verachting voor haar over hebben. Hiervan waren in de eerste eeuwen Celsus en Lucianus de tolken; tegen het einde der Middeleeuwen vond de lastering van de tres impostores ingang; in de 18e eeuw werd aan dezen haat tegen het Christendom uiting gegeven door Voltaire, die van 1760 af voor het Christendom geen anderen naam had dan l'infâme en sedert 1764 zijne brieven meest onderteekende met écrasez l'infâme; en in deze eeuw is deze vijandschap tegen Christus en zijn woord nog toegenomen en uitgebreid.

Tegenover al deze meer of min negatieve richtingen wordt de inspiratie der Schrift in positieven en vollen zin nog in deze eeuw erkend en verdedigd, behalve door Roomsche theologen, door I. da Costa, Over de godd. ingeving der H. S., uitgeg. door Ds. Eggestein, Rott. Bredée 1884. Dr. A. Kuyper, De Schrift het woord Gods, Tiel 1870. Id. De hedend. Schriftcritiek, Amst. 1881. Toorenenbergen, Bijdragen tot de verklaring, toetsing en ontwikkeling van de leer der Herv. Kerk, 1865, bl. 9 v. L. Gaussen, Theopneustie ou inspiration plénaire des S. Ecritures 1840. Id. Le Canon des S. Ecr. 1860. J. H. Merle d'Aubigné, L'autorité des Ecritures 1850. A. de Gasparin, Les écoles du doute et l'école de la foi 1853. Philippi, Kirchl. Glaub. 3e Aufl. 1883 I 125 f. Vilmar, Dogm. herausgeg. von Piderit, Gütersloh 1874 I 91 f. W. Rohnert, Die Inspiration der H. Schrift u. ihre Bestreiter, Leipzig 1889. Koelling, Die Lehre von der Theopneustie, Breslau 1891. Henderson, Divine Inspiration 1836. Rob. Haldane, The verbal inspiration of the old and new test. Edinb. 1830. Th. H. Horne, An introduction to the critical study and knowledge of the holy scriptures, 2e ed. London 1821 4 vol. vol. I. Eleazar Lord, The plenary inspiration of the holy Scripture, New-York 1858,'9. W. Lee, The inspiration of holy Scripture, its nature and proof. 3e ed. Dublin 1864. Hodge, System. Theol. I 151. Shedd, Dogm. Theol. I 61 B. Warfield, The real problem of inspiration, Presb. and Ref. Rev. Apr. 1893 p. 177—221. W. E. Gladstone, The impregnable rock of holy Scripture, 2 ed. London 1892.

C. De inspiratie naar de Schrift.

9. Het Oude Testament levert voor de leer der inspiratie de volgende belangrijke momenten: a) de profeten weten zich in een bepaald oogenblik van hun leven door den Heere geroepen, Exod. 3; 1 Sam. 3; Jes. 6; Jer. 1; Ezech. 1—3; Am. 3 : 7, 8, 7 : 15. De roeping ging menigmaal in tegen hun eigen wensch en begeerte, Ex. 3; Jer. 20 : 7; Am. 3 : 8, maar Jahveh is hun te sterk geweest. De overtuiging onder Israel was algemeen, dat de profeten gezanten Gods waren, Jer. 26 : 5, 7 : 15, door Hem verwekt en gezonden, Jer. 29 : 15; Deut. 18 : 15; Num. 11 : 29; 2 Chron. 36 : 15, zijne knechten, 2 Kon. 17 : 23, 21 : 10, 24 : 2; Ezra 9 : 11; Ps. 105 : 15 enz., staande voor zijn aangezicht, 1 Kon. 17 : 1; 2 Kon. 3 : 14, 5 : 16. b) Zij zijn zich bewust, dat Jahveh tot hen gesproken heeft, en zij van Hem de openbaring hebben ontvangen. Hij leert hen, wat zij spreken zullen, Ex. 2 : 12; Deut. 18 : 18, legt de woorden in hun mond, Num. 22 : 38, 23 : 5; Deut. 18 : 18, spreekt tot hen, Hos. 1 : 2; Hab. 2 : 1; Zach. 1 : 9, 13, 2 : 2, 7, 4 : 1, 4, 11, 5 : 5, 10, 6 : 4; Num. 12 : 2, 8; 2 Sam. 23 : 2; 1 Kon. 22 : 28. Vooral wordt de formule gebruikt: alzoo zegt de Heere, of: het woord des Heeren geschiedde tot mij, of: woord, godspraak, נְאֻם part. pass, het gesprokene van Jahveh. Heel de Oudtest. Schrift is vol van deze uitdrukking. Keer op keer wordt de profetische rede daardoor ingeleid. Zelfs wordt Jahveh telkens sprekende in den eersten persoon ingevoerd, Jos. 24 : 2; Jes. 1 : 1, 2, 8 : 1, 11; Jer. 1 vs. 2, 4, 11, 2 : 1, 7 : 1; Ezech. 1 : 3, 2 : 1; Hos. 1 : 1; Joël 1 : 1; Am. 2 : 1 enz. Eigenlijk is het Jahveh, die door hen spreekt, 2 Sam. 23 : 1, 2, die door hun mond spreekt, Ex. 4 : 12, 15; Num. 23 : 5, door hun dienst, Hagg. 1 : 1; 2 Kon. 17 : 13. Heel hun woord is gedekt door 't gezag van Jahveh. c) Deze bewustheid is bij de profeten zoo klaar en vast, dat zij zelfs de plaats en den tijd aangeven, waar Jahveh tot hen sprak en onderscheid maken tusschen tijden, waarin Hij wel en waarin Hij niet tot hen sprak, Jes. 16 : 13, 14; Jer. 3 : 6, 13 : 3, 26 : 1, 27 : 1, 28 : 1, 33 : 1, 34 : 1, 35 : 1, 36 : 1, 49 : 34; Ezech. 3 : 16, 8 : 1, 12 : 8; Hagg. 1 : 1; Zach. 1 : 1 enz. En daarbij is die bewustheid zoo objectief, dat zij zichzelf duidelijk onderscheiden van Jahveh;

Hij spreekt tot hen, Jes. 8 : 1, 51 : 16, 59 : 21; Jer. 1 : 9, 3 : 6, 5 : 14; Ez. 3 : 26 enz., en zij luisteren met hun ooren en zien met hun oogen, Jes. 5 : 9, 6 : 8, 21 : 3, 10, 22 : 14, 28 : 22; Jer. 23 : 18, 49 : 14; Ezech. 2 : 8, 3 : 10, 17, 33 : 7, 40 : 4, 44 : 5; Hab. 3 : 2, 16; 2 Sam. 7 : 27; Job 33 : 16, 36 : 10, en nemen de woorden van Jahveh in zich op, Jer. 15 : 16; Ezech. 3 : 1—3. d) Vandaar dat zij eene scherpe tegenstelling maken tusschen wat God hun geopenbaard heeft en hetgeen er opkomt uit hun eigen hart, Num. 16 : 28, 24 : 13; 1 Kon. 12 : 33; Neh. 6 : 8; Ps. 41 : 6, 7. Zij leggen den valschen profeten juist ten laste, dat dezen spreken uit eigen hart, Ezech. 13 : 2, 3, 17; Jer. 14 : 14, 23 : 16, 26; Jes. 59 : 13, zonder gezonden te zijn, Jer. 14 : 14, 29 : 9; Ezech. 13 : 6, zoodat zij leugenprofeten, Jer. 23 : 32; Jes. 9 : 14; Jer. 14 : 14, 20 : 6, 23 : 21, 22, 26, 31, 36, 27 : 14; Ezech. 13 : 6 v.; Mich. 2 : 11; Zeph. 3 : 4; Zach. 10 : 2 en waarzeggers zijn, Jes. 3 : 2; Mich. 3 : 5 v. Zach. 10 : 2; Jer. 27 : 9, 29 : 8; Ezech. 13 : 9, 12, 21 : 26, 28, 34; Jes. 44 : 25. König II 163—167. Herzog² 16,726. e) De profeten zijn zich eindelijk bewust, sprekende of schrijvende, niet hun eigen woord maar het woord des Heeren te verkondigen. Trouwens, het woord werd hun niet geopenbaard voor henzelf, maar voor anderen. Zij hadden geene vrijheid om het te verbergen. Zij moèten spreken, Jer. 20 : 7, 9; Exod. 3, 4; Ezech. 3; Amos 3 : 8; Jona, en spreken dus niet naar menschelijke gunst of berekening, Jes. 56 : 10; Mich. 3 : 5, 11. Daarom zijn zij juist profeten, sprekers in Jahvehs naam en van zijn woord. En daarbij weten zij dan, te moeten geven alwat zij ontvangen hebben, Deut. 4 : 2, 12 : 32; Jer. 1 : 7, 17, 26 : 2, 42 : 4; Ezech. 3 : 10. En uit een zelfden drang mag en moet ook het schrijven der profeten worden afgeleid. De letterlijke teksten, waar een bevel tot schrijven wordt gegeven, zijn weinige, Ex. 17 : 14, 24 : 3, 4, 34 : 27; Num. 33 : 2; Deut. 4 : 2, 12 : 32, 31 : 19; Jes. 8 : 1, 30 : 8; Jer. 25 : 13, 30 : 1, 36 : 2, 24, 27—32; Ezech. 24 : 1; Dan. 12 : 4; Hab. 2 : 2 en slaan maar op een zeer klein gedeelte der O. T. Schrift. Maar de schriftelijke opteekening is wel een later, maar toch noodzakelijk stadium in de geschiedenis van het profetisme. Vele profetieën zijn zeker nooit uitgesproken maar waren wel bestemd om gelezen en overdacht te worden. De meeste zijn met zorg, zelfs met kunst bewerkt en toonen reeds door hun vorm

voor het schrift bestemd te zijn. De opteekening der Godspraken werd geleid door de gedachte, dat Israël niet meer door daden te redden was, dat nu en in verre geslachten de dienst van Jahveh door woord en redelijke overtuiging ingang moest vinden, Kuenen, Prof. I 74, II 345 v. Zij gingen schrijven omdat zij zich richten wilden tot anderen, dan alleen degenen, die hen hooren konden. f) Tusschen het ontvangen en het gesproken of geschreven woord bestaat verschil. Er zou niets vernederends voor de profeten in liggen, indien zij het ontvangen woord zoo letterlijk mogelijk hadden opgeteekend. Maar de openbaring ging voort ook in 't moment der theopneustie en wijzigde en voltooide de vroegere openbaring, en deze werd dus vrij gereproduceerd. Maar daarom juist eischen de profeten voor hun geschreven woord dezelfde autoriteit als voor 't gesproken woord. Zelfs maken de tusschenredenen der profeten tusschen de eigenlijke woorden van Jahveh in, bv. Jes. 6, 10 : 24—12 : 6, 31 : 1—3, 32, of de uitwerking van een woord van Jahveh door den profeet, 52 : 7—12, 63 : 15—64 : 12 daarop geene uitzondering. De overgang van het woord van Jahveh in het woord van den profeet en omgekeerd is menigmaal zoo plotseling, en beide zijn zoo ineengestrengeld bijv. Jer. 13 : 18 v., dat scheiding niet mogelijk is. Zij hebben dezelfde autoriteit, Jer. 36 : 10, 11, 25 : 3. Jesaia noemt 34 : 16 zijne eigene opgeteekende profetieën het Boek van Jahveh. g) De profeten leiden hunne openbaring niet af uit de wet. Ofschoon uit hun geschriften de omvang der thora niet kan bepaald worden, toch onderstelt de profetie eene thora. Alle profeten staan op den grondslag eener wet, zij plaatsen zich met hun tegenstanders op eene gemeenschappelijke basis. Zij onderstellen allen een door God met Israel gesloten verbond, eene genadige verkiezing van Israel, Hos. 1 : 1—3, 6 : 7, 8 : 3; Jerem. 11 : 6 v., 14 : 21, 22 : 9, 31 : 31 v.; Ezech. 16 : 8 v.; Jes. 54 : 10, 56 : 4, 6, 59 : 21. De profeten zijn niet de scheppers van een nieuwen godsdienst, van een ethisch monotheïsme geweest, Kuenen, Prof. II 335 v. De verhouding van Jahveh tot Israel was nimmer gelijk aan die van Kamos tot Moab, Kuenen, Godsd. van Israel I 222. De profeten gewagen nooit van zulk eene tegenstelling tusschen hun religie en die des volks. Zij erkennen, dat het volk schier alle eeuwen door aan afgoderij zich schuldig heeft gemaakt; maar zij beschouwen dat altijd en eenparig als ontrouw en afval, zijn gaan er van uit, dat het volk beter wist. Zij

knoopen met het volk aan dezelfde openbaring, aan dezelfde historie zich vast. Zij spreken uit de overtuiging, dat zij met het volk denzelfden dienst Gods gemeen hebben, dat Jahveh hen verkoren en geroepen heeft tot zijn dienst. Daarin vinden zij hun kracht, en daarom toetsen zij het volk aan de van rechtswege tusschen hen en Jahveh bestaande verhouding, Hos. 12 : 14; Mich. 6 : 4, 8; Jes. 63 : 11; Jer. 7 : 25 enz., König, Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte 1884 S. 15 f. 38 f. De thora duidt niet alleen onderwijzing Gods in het algemeen aan, maar is meermalen ook de naam voor de reeds bestaande, objectieve openbaring van Jahveh, Jes. 2 : 3; Mich. 4 : 2; Am. 2 : 4; Hos. 8 : 1, 4 : 6; Jer. 18 : 18; Ezech. 7 : 26; Zeph. 3 : 4. Het verbond Gods met Israel, op welks grondslag de profeten met heel het volk staan, sluit vanzelf ook allerlei inzettingen en rechten in, en de profeten spreken daarom telkens van geboden, Jes. 48 : 18; Jer. 8 : 13, inzettingen Jes. 24 : 5; Jer. 44 : 10, 23; Ezech. 5 : 6, 7, 11 : 12, 20, 18 : 9, 17, 20 : 11 v., 36 : 27, 37 : 24; Am. 2 : 4; Zach. 1 : 6; Mal. 3 : 7, 4 : 4; rechten, Ezech. 5 : 7, 11 : 12 enz. Deze thora moet hebben bevat de leer van de eenheid van Jahveh, van zijne schepping en regeering aller dingen, het verbod der afgoderij, en andere godsdienstige en zedelijke geboden, en voorts ook allerlei ceremonieele (sabbat, offer, reinheid enz.) en historische (schepping, uittocht uit Egypte, bondssluiting enz.) bestanddeelen. Over den omvang der thora vóór het profetisme moge verschil kunnen bestaan, de verhouding van wet en profeten kan niet worden omgekeerd, zonder met heel de geschiedenis van Israel en het wezen van het profetisme in botsing te geraken. De profeet onder Israel was als het ware die lebendige Stimme des Gesetzes und der Vermittler seiner Erfüllung (Staudenmaier). De meest negatieve kritiek ziet zich gedwongen, om de persoonlijkheid van Mozes en zijn monotheisme, het verblijf in Egypte, den uittocht, de verovering van Kanaän enz. nog als historisch aan te nemen, ofschoon hun bij hunne kritiek van den Pentateuch alle grond daartoe ontbreekt, cf. bijv. Smend, Lehrb. der altt. Rel. S. 13 f. h) Het is apriori waarschijnlijk, dat bij een volk, zoo lang reeds met de schrijfkunst bekend, Herzog² 13, 689 f. de wet ook reeds lang in geschreven vorm zal hebben bestaan. In Hos. 8 : 12 schijnt dit ook uitgesproken te zijn, Bredenkamp, Gesetz und Proph. 21 f. König, Der Offenbarungsbegriff II 333 f.

Deze thora had van den aanvang af gezag onder Israel. Van twijfel of bestrijding is niets bekend. Mozes nam onder alle profeten eene geheel eenige plaats in, Ex. 33 : 11; Num. 12 : 6—8; Deut. 18 : 18; Ps. 103 : 7, 106 : 23; Jes. 63 : 11; Jer. 15 : 1 enz. Hij stond tot Jahveh in eene bijzondere relatie; de Heere sprak met hem als een vriend met zijn vriend. Hij was de Middelaar des O. Testaments. Overal schrijft de wet zich zelve een goddelijken oorsprong toe. Het is Jahveh, die door Mozes aan Israel de thora gegeven heeft. Niet alleen de tien woorden Ex. 20 en het Bondsboek Ex. 21—23; maar ook alle andere wetten worden uit een spreken Gods tot Mozes afgeleid. Elk oogenblik komt in de wetten van den Pentateuch de formule voor: de Heere zeide of sprak tot Mozes. Ieder hoofdstuk haast begint er mede, Ex. 25 : 1, 30 : 11, 17, 22, 31 : 1, 32 : 9 enz.; Lev. 1 : 1, 4 : 1, 6 : 1 enz.; Num. 1 : 1, 2 : 1, 3 : 44, 4 : 1 enz. En Deuteronomium wil niets geven dan wat Mozes tot de kinderen Israels gesproken heeft, Deut. 1 : 6, 2 : 1, 2, 17, 3 : 2, 5 : 2, 6 : 1 enz. i) De historische boeken des O. T. zijn alle door profeten en in profetischen geest geschreven, 1 Kron. 29 : 29; 2 Kron. 9 : 29, 20 : 34 enz. De profeten verwijzen in hunne toespraken en geschriften niet alleen herhaaldelijk naar Israels geschiedenis, maar zij zijn het ook, die deze bewaard, bewerkt en ons overgeleverd hebben. Maar zij bedoelen daarmede geenszins, om ons een getrouw en aaneengeschakeld verhaal te verschaffen van de lotgevallen van het Israelietische volk, gelijk andere geschiedschrijvers dat beoogen. De profeten stellen zich ook in de historische boeken des O. T. op den grondslag der thora en beschouwen en beschrijven van uit haar standpunt de geschiedenis van Israel, Richt. 2 : 6—3 : 6; 2 Kon. 17 : 7—23, 34—41. De historische boeken zijn de commentaar in feiten van het verbond Gods met Israel. Zij zijn geen geschiedenis in onzen zin maar profetie, en willen naar een anderen maatstaf beoordeeld zijn dan de geschiedboeken der andere volken. Het is hun niet daarom te doen, dat wij nauwkeurige kennis zouden verkrijgen van Israels geschiedenis, maar dat wij in de historie van Israel de openbaring Gods, zijne gedachte en zijn raad zouden verstaan. De profeten zijn altijd verkondigers van het woord van Jahveh, zoowel waar zij achterwaarts zien in de historie als wanneer zij vooruit blikken in de toekomst. j) Wat eindelijk de in engeren zin poëtische boeken betreft, die in den

kanon zijn opgenomen, deze dragen alle evenals de andere O. T. geschriften een religieus-ethisch karakter. Zij onderstellen de openbaring Gods als haar objectieven grondslag en laten de uitwerking en toepassing zien van die openbaring in de verschillende toestanden en verhoudingen van het menschelijk leven. De Prediker schetst de ijdelheid der wereld zonder en tegenover de vreeze des Heeren. Job houdt zich bezig met het probleem van de gerechtigheid Gods en het lijden der vromen. De Spreuken schilderen ons de ware wijsheid in hare toepassing op het rijke menschenleven. Het Hooglied bezingt de innigheid en de kracht der liefde. En de Psalmen doen in den spiegel van de ervaringen der vromen Gods menigvuldige genade ons zien. De lyrische en didactische poezie treedt onder Israel in den dienst van de openbaring Gods. Volgens 2 Sam. 23 : 1—3 sprak David, de liefelijke in zangen Israels, door den Geest van Jahveh en was diens woord op zijne tong. k) Naarmate de verschillende geschriften des O. T. ontstonden en bekend werden, werden zij ook als gezaghebbend erkend. De wetten van Jahveh werden in het heiligdom gelegd, Ex. 25 : 22, 38 : 21, 40 : 20 ; Deut. 31 : 9, 26 ; Jos. 24 : 25 v. ; 1 Sam. 10 : 25. De dichterlijke voortbrengselen werden bewaard, Deut. 31 : 19 ; Jos. 10 : 13 ; 2 Sam. 1 : 18 ; de Psalmen werden reeds vroeg ten behoeve van den cultus verzameld, Ps. 72 : 20 ; van de Spreuken legden de mannen van Hizkia reede eene tweede verzameling aan, Spr. 25 : 1. De profetieën werden veel gelezen, Ezechiel kent Jesaia en Jeremia, latere profeten beroepen zich op de voorafgaande. Daniel, cap. 9 : 2 kent reeds eene verzameling van profetische geschriften, waartoe ook Jeremia behoorde. In de na-exilische gemeente staat het gezag van wet en profetieën vast, gelijk uit Ezra, Haggai en Zacharia duidelijk blijkt. Jezus ben Sirach stelt wet en profeten zeer hoog, cap. 15 : 1—8, 24 : 23, 39 : 1 v. ; cap. 44—49. In de voorrede maakt zijn kleinzoon gewag van drie deelen, waarin de Schrift is gesplitst. De LXX bevat verschillende apocriefe geschriften, maar deze getuigen zelve voor het gezag der kanonische boeken, 1 Makk. 2 : 50 ; 2 Makk. 6 : 23 ; Wijsh. 11 : 1, 18 : 4 ; Baruch 2 : 28 ; Tob. 1 : 6, 14 : 7 ; Jezus Sir. 1 : 5, 17 : 12, 24 : 23, 39 : 1, 46 : 15, 48 : 25 enz. Philo citeert alleen kanonische boeken. Het vierde boek van Ezra cap. 14 : 18—47 kent de indeeling in 24 boeken. Josephus, c. Ap. 1, 8, telt 22 boeken in drie deelen. Omnium consensu was

de Oudtestamentische kanon van Philo en Josephus aan den onzen gelijk, G. Wildeboer, Het ontstaan van den Kanon des O. V. 1889 bl. 126 v. 134. Strack in Herzog² 7, 429.

10. Deze kanon des Ouden Testaments bezat voor Jezus en de apostelen, evenals voor hunne tijdgenooten, goddelijke autoriteit. Dit blijkt duidelijk uit de volgende gegevens: a) de formule, waarmede het O. T. in het N. wordt aangehaald, is verschillend maar bewijst altijd, dat het O. T. voor de schrijvers van het N. T. van goddelijken oorsprong is en een goddelijk gezag draagt. Jezus haalt soms eene plaats uit het O. T. aan met den naam van den schrijver, bijv. van Mozes, Mt. 8 : 4, 19 : 8; Mk. 7 : 10; Joh. 5 : 45, 7 : 22; Jesaia, Mt. 15 : 7; Mk. 13 : 14; David, Mt. 22 : 43; Daniël, Mt. 24 : 15, maar citeert menigmaal ook met de formule: er staat geschreven, Mt. 4 : 4 v., 11 : 10; Luk. 10 vs. 26; Joh. 6 : 45, 8 : 47, of: de Schrift zegt, Mt. 21 : 42; Luk. 4 : 21; Joh. 7 : 38, 10 : 35, of ook naar den auctor primarius, d. i. God of den H. Geest, Mt. 15 : 4, 22 : 43, 45, 24 : 15; Mk. 12 : 26. De Evangelisten bezigen dikwerf de uitdrukking: hetgeen gesproken is door den profeet, Mt. 1 : 22, 2 : 15, 17, 23, 3 : 3 enz. of door den Heere of door den H. Geest, Mt. 1 vs. 22, 2 : 15; Luk. 1 : 70; Hd. 1 : 16, 3 : 18, 4 : 25, 28 : 25. Johannes citeert gewoonlijk bij den auctor secundarius, cap. 1 : 23, 46, 12 : 38. Paulus spreekt altijd van de Schrift, Rom. 4 : 3, 9 : 17, 10 : 11, 11 : 2; Gal. 4 : 30; 1 Tim. 5 : 18 enz., die soms zelfs geheel persoonlijk wordt voorgesteld, Gal. 3 : 8, 22, 4 : 30; Rom. 9 : 17. De brief aan de Hebreën noemt meest God of den H. Geest als auctor primarius, 1 : 5 v., 3 : 7, 4 : 3, 5, 5 : 6, 7 : 21, 8 : 5, 8, 10 : 16, 30, 12 : 26, 13 : 5. Deze wijze van citeeren leert klaar en duidelijk, dat de Schrift des O. V. voor Jezus en de apostelen wel uit verschillende deelen samengesteld en van verschillende schrijvers afkomstig was, maar toch één organisch geheel vormde, dat God zelven tot auteur had. b) Meermalen wordt dit goddelijk gezag der O. T. Schrift door Jezus en de apostelen ook beslist uitgesproken en geleerd, Mt. 5 : 17; Luk. 16 : 17, 29; Joh. 10 : 35; Rom. 15 : 4; 1 Petr. 1 : 10—12; 2 Petr. 1 : 19, 21; 2 Tim. 3 : 16. De Schrift is eene eenheid, die noch in haar geheel noch in haar deelen gebroken en vernietigd kan worden. In den laatst aangehaalden tekst wordt

de vertaling: iedere theopneuste Schrift is ook nuttig, gedrukt door het bezwaar, dat dan achter ὠφέλιμος het praedikaat ἐστιν niet had kunnen ontbreken, Hofmann, Weiss. u. Erf. I 43. De overzetting: iedere schrift, gansch in het algemeen, is theopneust en nuttig, wordt door den aard der zaak uitgesloten. Er blijft dus slechts keuze tusschen de beide vertalingen: de gansche Schrift, of: iedere Schrift, n. l. die in τα ἱερα γραμματα, vs. 15 begrepen is, is theopneust. Zakelijk geeft dit geen verschil, en met het oog op plaatsen als Mt. 2:3; Hd. 2:36; 2 Cor. 12 vs. 12; Ef. 1:8, 2:21, 3:15; Col. 4:12; 1 Petr. 1:15; Jak. 1:2 schijnt πας zonder artikel toch ook wel geheel te kunnen beteekenen. c) Nooit staan Jezus of de apostelen kritisch tegenover den inhoud van het O. T., maar zij aanvaarden dien geheel en zonder voorbehoud. In alle deelen, niet alleen in de religieus-ethische uitspraken of in die plaatsen, waarin God zelf spreekt, maar ook in haar historische bestanddeelen wordt de Schrift des O. T. onvoorwaardelijk door hen als waar en goddelijk erkend. Jezus houdt bijv. Jes. 54 voor afkomstig van Jesaia, Mt. 13:14; Ps. 110 van David, Mt. 22:43, de Mt. 24:15 aangehaalde profetie van Daniël, en schrijft de wet aan Mozes toe, Joh. 5:46. De historische verhalen des O. T. worden telkens aangehaald en onvoorwaardelijk geloofd, bijv. de schepping des menschen, Mt. 19:4, 5; Abels moord, Mt. 22 vs. 35; de zondvloed, Mt. 24:37—39; de geschiedenis der aartsvaders, Mt. 22:32, Joh. 8:56; de verwoesting van Sodom, Mt. 11:23, Luk. 17:28—33; de brandende braambosch, Luk. 20:37; de slang in de woestijn, Joh. 3:14; het manna, Joh. 6:32; de geschiedenis van Elia, Luk. 4:25, 26; Naäman, ib., Jona, Mt. 12:39—41 enz. d) Dogmatisch is het O. T. voor Jezus en de apostelen sedes doctrinae, fons solutionum, πασης ἀντιλογιας περας. Het O. T. is vervuld in het Nieuwe. Het wordt meermalen zoo voorgesteld, alsof alles is geschied met het doel om de H. Schrift te vervullen, ἱνα πληρωθῃ το ῥηθεν, Mt. 1:22 en passim, Mk. 14:49, 15:28; Luk. 4:2, 24:44; Joh. 13:18, 17:12, 19:24, 36; Hd. 1:16; Jak. 2:23 enz. Tot in kleine bijzonderheden toe wordt die vervulling opgemerkt, Mt. 21:16; Luk. 4:21, 22:37; Joh. 15:25, 17:12, 19:28 enz.; alwat aan Jezus is geschied, is tevoren in het O. T. beschreven, Luk. 18:31—33. Jezus en de apostelen rechtvaardigen

hun gedrag en bewijzen hunne leer telkens met een beroep op het O. Test., Mt. 12 : 3, 22 : 32; Joh. 10 : 34; Rom. 4; Gal. 3; 1 Cor. 15 enz. En deze goddelijke autoriteit der Schrift strekt zich zoo ver voor hen uit, dat zelfs een enkel woord, ja een tittel en jota daardoor gedekt wordt, Math. 5 : 17, 22 : 45; Luk. 16 : 17; Joh. 10 : 35; Gal. 3 : 16. e) Desniettemin wordt het O. T. in het N. T. doorgaans naar de grieksche vertaling der LXX geciteerd. De schrijvers van het N. T., schrijvende in het grieksch en voor grieksche lezers, gebruikten gemeenlijk de vertaling, die aan dezen bekend en voor hen toegankelijk was. De citaten kunnen naar hunne verhouding tot den Hebr. tekst en tot de grieksche vertaling in drie groepen worden verdeeld. In sommige teksten is er afwijking van de LXX en overeenstemming met den Hebr. tekst, b.v. Mt. 2 : 15, 18, 8 : 17, 12 : 18—21, 27 : 46; Joh. 19 : 37; Rom. 10 : 15, 16, 11 : 9; 1 Cor. 3 : 19, 15 : 54. In andere is er omgekeerd overeenstemming met de LXX en afwijking van het Hebr., bijv. Mt. 15 : 8, 9; Hd. 7 : 14, 15 : 16, 17; Ef. 4 : 8; Hebr. 10 : 5, 11 : 21, 12 : 6. In eene derde groep van citaten is er min of meer belangrijke afwijking beide van LXX en Hebr. tekst, bijv. Mt. 2 : 6, 3 : 3, 26 : 31; Joh. 12 : 15, 13 : 18; Rom. 10 : 6—9; 1 Cor. 2 : 9. Ook verdient het opmerking, dat sommige boeken des O. T. nl. Ezra, Neh., Ob., Nah., Zef., Esth., Pred. en Hoogl. nooit in het N. T. worden aangehaald; dat er wel geen apocriefe boeken worden geciteerd maar toch in 2 Tim. 3 : 8; Hebr. 11 : 34 v.; Judas 9 v. 14 v., namen en feiten worden vermeld, die in het O. T. niet voorkomen; en dat enkele malen ook grieksche klassieken worden aangehaald, Hd. 17 : 18; 1 Cor. 15 : 33; Tit. 1 : 12. f). Wat eindelijk het materieel gebruik van het O. T. in het N. T. aangaat, ook hierin is er groot verschil. Soms dienen de citaten tot bewijs en bevestiging van eenige waarheid, bijv. Mt. 4 : 4, 7, 10, 9 : 13, 19 : 5, 22 : 32; Joh. 10 : 34; Hd. 15 : 16, 23 : 5; Rom. 1 : 17, 3 : 10 v., 4 : 3, 7, 9 : 7, 12, 13, 15, 17, 10 : 5; Gal. 3 : 10, 4 : 30; 1 Cor. 9 : 9, 10 : 26; 2 Cor. 6 : 17. Zeer dikwijls wordt het O. T. aangehaald ten bewijze, dat het in het N. T. vervuld *moest* worden en vervuld is; hetzij in letterlijken zin, Mt. 1 : 23, 3 : 3, 4 : 15, 16, 8 : 17, 12 : 18, 13 : 14, 15, 21 : 42, 27 : 46; Mk. 15 : 28; Luk. 4 : 17 v.; Joh. 12 : 38; Hd. 2 : 17, 3 : 22, 7 : 37, 8 : 32, enz., hetzij in typischen zin, Mt. 11 : 14, 12 : 39 v., 17 : 11;

Luk. 1:17; Joh. 3:14, 19:36; 1 Cor. 5:7, 10:4; 2 Cor. 6:16; Gal. 3:13, 4:21; Hebr. 2:6—8, 7:1—10, enz. Meermalen dienen de citaten uit het O. T. eenvoudig tot opheldering, toelichting, vermaning, vertroosting, enz., bijv. Luk. 2:23; Joh. 7:38; Hd. 7:3, 42; Rom. 8:36; 1 Cor. 2:16, 10:7; 2 Cor. 4:13, 8:15, 13:1; Hebr. 12:5, 13:15; 1 Petr. 1:16, 24, 25, 2:9. Bij dat gebruik worden wij door den zin, dien de N. T. schrijvers in den tekst des O. T. vinden, menigmaal verrast; zoo vooral in Mt. 2:15, 18, 23, 21:5, 22:32, 26:31, 27:9, 10, 35; Joh. 19:37; Hd. 1:20, 2:31; 1 Cor. 9:9; Gal. 3:16, 4:22 v.; Ef. 4:8 v.; Hebr. 2:6—8, 10:5. Deze exegese van het O. in het N. T. onderstelt bij Jezus en de apostelen de gedachte, dat een woord of zin veel dieper beteekenis en veel verdere strekking kan hebben, dan de schrijver er bij vermoed of er in neergelegd heeft. Dit is ook meermalen bij klassieke schrijvers het geval. Niemand zal meenen, dat Goethe bij het neerschrijven van zijne klassieke poëzie dat alles voor den geest heeft gehad, wat er nu in gevonden wordt. Hamerling heeft in zijn Epilog an die Kritiker, Poet. Werke, Tiel Campagne I 142 f. dit duidelijk uitgesproken. Bij de Schrift is dit nog in veel sterker mate het geval, wijl zij naar de overtuiging van Jezus en zijne apostelen den H. Geest tot auctor primarius heeft en een teleologisch karakter draagt, cf. ook Valeton, Theol. Stud. 1887 aflev. 6. Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend S. 236. Niet in die enkele bovengenoemde plaatsen slechts, maar in heel de opvatting en uitlegging van het O. Test., wordt het N. Test. gedragen door de gedachte, dat het Israelietische zijne vervulling heeft in het Christelijke. De gansche oeconomie des O. V. met al hare instellingen en rechten en in heel haar geschiedenis wijst henen naar de bedeeling des N. Verbonds. Niet het Talmudisme, maar het Christendom is de rechtmatige erfgenaam van de schatten des heils, aan Abraham en zijn zaad beloofd. Litt. over het O. T. in het N. T., Glassius, Philologia Sacra, ed. 6a 1691. Surenhusius, *Βιβλος καταλλαγης*, in quo sec. vet. theol. hebr. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca V. T. in N. T. allegata, Amst. 1713. J. Hoffmann, Demonstr. evang. per ipsum scripturarum consensum in oraculis ex V. T. in N. allegatis, Tub. 1773—81. Th. Randolph, The prophecies and other texts cited in the New Test.

compared with the Hebr. Original and with the Sept. version, Oxf. 1782. Dr. H. Owen, The modes of quotation used bij the evangelical writers explained and vindicated, Lond. 1789. F. H. Horne, An introduction to the critical study and knowledge of the holy Script. 4 vol. Lond. 1821 II 356—463. C. Sepp, De leer des N. T. over de H. Schrift des O. V. 1849. Tholuck, Das A. T. im N. 6e Aufl. 1877. Rothe, Zur Dogm. 184 f. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alt. u. n. Test. 1841. E. Haupt, Die altt. Citate in den vier Evang. 1871. Kautzsch, De V. T. locis a Paulo allegatis, 1869. E. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu 1873. Id. Die altt. Citate im N. T. 1878. K. Walz, Die Lehre der Kirche von der Schrift nach der Schrift selbst geprüft, Leiden 1884. Kuenen, De Profeten II 199 v. Caven, Our Lords testimony to the Old Test. Presb. and Ref. Rev. July 1892. A. Clemen, Der Gebrauch des A. T, im N. 1893. Kuyper, Encycl. II 378 v. Hans Vollmer, Die altt. Citate bei Paulus usw. Freiburg 1895.

11. Voor de inspiratie des N. T. vinden wij in de schriften der apostelen de volgende gegevens: a) Jezus' getuigenis geldt in heel het N. T. als goddelijk, waarachtig, onfeilbaar. Hij is de Logos, die den Vader verklaart, Joh. 1 : 18, 17 : 6; *ὁ μαρτυς ὁ πιστος και ἀληθινος*, Op. 1 : 5, 3 : 14; cf. Jes. 55 : 4, de Amen, in wien alle beloften Gods ja en amen zijn, Op. 3 : 14; 2 Cor. 1 : 20. Er is geen bedrog, *δολος*, in zijn mond geweest, 1 Petr. 2 : 22. Hij is de Apostel en Hoogepriester onzer belijdenis, Hebr. 3 : 1; 1 Tim. 6 : 13. Hij spreekt niet *ἐκ των ἰδιων*, gelijk Satan die een leugenaar is, Joh. 8 : 44. Maar God spreekt door Hem, Hebr. 5 : 1. Jezus is door God gezonden, Joh. 8 : 42 en spreekt niets dan wat Hij gezien en gehoord heeft, Joh. 3 : 32. Hij spreekt de woorden Gods, Joh. 3 : 34, 17 : 8 en geeft alleen aan de waarheid getuigenis, 5 : 33, 18 : 37. Daarom is zijne getuigenis waarachtig, Joh. 8 : 14, 14 : 6., door de getuigenis van God zelven bevestigd, 5 : 32, 37, 8 : 18. Niet alleen is Jezus in ethischen zin heilig en zonder zonde, Joh. 8 : 46, maar Hij is ook intellectueel zonder dwaling, leugen of bedrog. Het is volkomen waar, dat Jezus zich in engeren zin niet bewogen heeft op het gebied der wetenschap. Hij kwam op aarde om ons den Vader te verklaren en zijn werk te volbrengen. Maar

de inspiratie der Schrift, waarover Jezus zich uitspreekt, is geen wetenschappelijk probleem maar een religieuse waarheid. Indien Hij hierin gedwaald heeft, heeft Hij zich vergist op een punt, dat ten nauwste samenhangt met het religieuse leven, en kan Hij ook in religie en theologie niet meer erkend worden als onze hoogste profeet. De leer van het goddelijk gezag der H. Schrift vormt een gewichtig bestanddeel in de woorden Gods, die Jezus verkondigd heeft. Deze onfeilbaarheid was bij Jezus echter geene buitengewone, bovennatuurlijke gave; geen donum gratiae en geen actus transiens; maar habitus, natuur. Indien Jezus iets geschreven had, zou Hij daarbij geene bijzondere assistentie des H. G. hebben noodig gehad. Hij had de inspiratie als eene buitengewone gave niet noodig, wijl Hij den Geest ontving niet met mate, Joh. 3 : 34, de Logos was, Joh. 1 : 1 en de volheid Gods lichamelijk in Hem woonde, Col. 1 : 19, 2 : 9. b) Jezus heeft ons echter niets in geschrifte nagelaten, en Hij zelf is heengegaan. Zoo moest Hij dan zorg dragen, dat zijne waarachtige getuigenis onvervalscht en zuiver aan de menschheid werd overgegeven. Daartoe kiest Hij de apostelen uit. Het apostolaat is een buitengewoon ambt en een gansch bijzondere dienst in Jezus' gemeente. De apostelen zijn Hem bepaald door den Vader gegeven, Joh. 17 : 6, door Hemzelven uitverkoren, Joh. 6 : 70, 13 : 18, 15 : 16, 19 en op allerlei wijze door Hem voor hun toekomstige taak voorbereid en bekwaamd. Die taak bestond daarin, dat zij straks na Jezus' heengaan, als *getuigen* moesten optreden, Luk. 24 : 48; Joh. 15 : 27. Zij waren oor- en ooggetuigen van Jezus' woorden en werken geweest; zij hadden het woord des levens met de oogen aanschouwd en met de handen getast, 1 Joh. 1 : 1, en hadden nu deze getuigenis aangaande Jezus te brengen aan Israel en aan de geheele wereld, Mt. 28 : 19; Joh. 15 : 27, 17 : 20; Hd. 1 : 8. Maar alle mensch is leugenachtig, God alleen is waarachtig, Rom. 3 : 4. Ook de apostelen waren tot deze taak van getuigen onbekwaam. Zij waren dan ook de eigenlijke getuigen niet. Van hen bedient Jezus zich slechts als van instrumenten. De eigenlijke getuige, die trouw en waarachtig is als Hij zelf, is de H. Geest. Hij is de Geest der waarheid, en zal van Jezus getuigen, Joh. 15 : 26, en de apostelen kunnen eerst als getuigen optreden na en door Hem, Joh. 15 : 27. Die Geest wordt dan ook in bijzonderen zin aan de apostelen beloofd en geschonken,

Mt. 10 : 20 ; Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 7, 20 : 22. Vooral Joh. 14 : 26 leert dat duidelijk. De H. Geest *ὑπομνήσει ὑμας παντα ἃ εἰπον ὑμιν*. Hij zal de jongeren met hun personen en gaven, met hun herinnering en oordeel enz. in zijn dienst nemen. Hij zal aan de openbaring materieel niets nieuws toevoegen, wat niet reeds in Christus' persoon, woord en werk besloten ligt, want Hij neemt alles uit Christus en maakt de apostelen in zooverre alleen indachtig en leidt hen op die wijze in al de waarheid, Joh. 14 : 26, 16 : 13, 14. En deze getuigenis des H. Geestes door den mond der apostelen is de verheerlijking van Jezus, Joh. 16 : 14, gelijk Jezus' getuigenis eene verheerlijking was van den Vader, 17 : 4. c) Met dien Geest in bijzonderen zin toegerust, Joh. 20 : 22; Hd. 1 : 8; Ef. 3 : 5, treden de apostelen na den Pinksterdag ook openlijk als getuigen op, Hd. 1 : 8, 21, 22, 2 : 14, 32, 3 : 15, 4 : 8, 20, 33, 5 : 32, 10 : 39, 51, 13 : 31. In het getuigenis geven van wat zij gezien en gehoord hebben, ligt de beteekenis van het apostolaat. Daartoe zijn zij geroepen en bekwaamd. Daaraan ontleenen zij hun autoriteit. Daarop beroepen zij zich tegenover bestrijding en tegenstand. En God hecht weder aan hun getuigenis zijn zegel door teekenen en wonderen, en geestelijken zegen, Mt. 10 : 1, 9; Mk. 16 : 15 v.; Hd. 2 : 43, 3 : 2, 5 : 12—16, 6 : 8, 8 : 6 v., 10 : 44, 11 : 21, 14 : 3, 15 : 8, enz. De apostelen zijn van stonde aan, jure suo, de leiders der Jeruzalemsche gemeente, zij hebben opzicht over de gelooVigen in Samaria, Hd. 8 : 14, bezoeken de gemeenten, Hd. 9 : 32, 11 : 22, nemen besluiten in den H. Geest, Hd. 15 : 22, 28, en genieten eene algemeen erkende autoriteit. Zij spreken en handelen krachtens de volmacht van Christus. En otschoon Jezus nergens een expres bevel gaf om ook zijne woorden en daden op te teekenen — alleen in de Openb. is meermalen van een bevel tot schrijven sprake, 1 : 11, 19, enz. — de apostelen spreken in hun schrijven met dezelfde autoriteit; het schrijven is een bijzondere vorm van getuigen. Ook schrijvende, zijn zij getuigen van Christus, Luk. 1 : 2; Joh. 1 : 14, 19 : 35, 20 : 31, 21 : 24; 1 Joh. 1 : 1—4; 1 Petr. 1 : 12, 5 : 1; 2 Petr. 1 : 16; Hebr. 2 : 3; Op. 1 : 3, 22 : 18, 19. Hun getuigenis is getrouw en waarachtig, Joh. 19 : 35; 3 Joh. 12. d) Onder de apostelen staat Paulus weer op zichzelf. Hij ziet zich geroepen om tegen de Judaïsten zijn apostolaat te verdedigen, Gal. 1—2; 1 Cor. 1 : 10—4 : 21;

2 Cor. 10—13. Hij handhaaft tegenover die bestrijding, dat hij van moeders lijf is afgezonderd, Gal. 1 : 14; door Jezus zelf tot apostel is geroepen, Gal. 1 : 1; Jezus zelf persoonlijk heeft gezien, 1 Cor. 9 : 1, 15 : 8; met openbaringen en gezichten verwaardigd werd, 2 Cor. 12; Hd. 26 : 16; van Jezus zelf zijn Evangelie ontvangen heeft, Gal. 1 : 12; 1 Tim. 1 : 12; Ef. 3 : 2—8, en dus evengoed als de andere apostelen een zelfstandig en betrouwbaar getuige is, vooral onder de Heidenen, Hd. 26 : 16; ook zijn apostolaat is bevestigd met wonderen en teekenen, 1 Cor. 12 : 10, 28; Rom. 12 : 4—8, 15 : 18, 19; 2 Cor. 11 : 23 v.; Gal. 3 : 5; Hebr. 2 : 4; en met geestelijken zegen, 1 Cor. 15 : 10; 2 Cor. 11 : 5, enz. Hij is zich daarom bewust, dat er geen ander evangelie is dan 't zijne, Gal. 1 : 7; dat hij getrouw is, 1 Cor. 7 : 25; den Geest Gods heeft, 1 Cor. 7 : 40; dat Christus door hem spreekt, 2 Cor. 13 : 3; 1 Cor. 2 : 10, 16; 2 Cor. 2 : 17, 5 : 23; dat hij Gods woord verkondigt, 2 Cor. 2 : 17; 1 Thess. 2 : 13; tot zelfs in de uitdrukkingen en woorden toe, 1 Cor. 2 : 4, 10—13; en niet alleen als hij spreekt maar ook als hij schrijft, 1 Thess. 5 : 27; Col. 4 : 16; 2 Thess. 2 : 15, 3 : 14. Evenals de andere apostelen treedt Paulus meermalen met apostolische volmacht op, 1 Cor. 5; 2 Cor. 2 : 9, en geeft bindende bevelen, 1 Cor. 7 : 40; 1 Thess. 4 : 2, 11; 2 Thess. 3 : 6—14. En wel beroept hij zich eene enkele maal op het oordeel der gemeente, 1 Cor. 10 : 15. maar niet om zijne uitspraak aan haar goed- of afkeuring te onderwerpen, maar integendeel om door het geweten en het oordeel der gemeente, die immers ook den Geest Gods en de zalving van den Heilige heeft, 1 Joh. 2 : 20, gerechtvaardigd te worden. Zoo weinig maakt Paulus zich daarmede van het oordeel der gemeente afhankelijk, dat hij 1 Cor. 14 : 37 zegt, dat, indien iemand meent een profeet te zijn en den Geest te hebben, dit dan juist uitkomen zal in zijne erkentenis, dat hetgeen Paulus schrijft des Heeren geboden zijn.
e) Deze geschriften van de apostelen hadden van stonde aan autoriteit in de gemeenten, waar ze bekend waren. Ze werden spoedig verbreid en kregen daardoor steeds uitgebreider gezag, Hd. 15 : 22 v.; Col. 4 : 16. De Synoptische Evangeliën toonen eene zoo groote verwantschap, dat het eene geheel of gedeeltelijk aan de andere bekend moet geweest zijn. Judas is aan Petrus bekend, en 2 Petr. 3 : 16 kent reeds vele brieven van Paulus en

stelt ze met de andere Schriften op ééne lijn. Langzamerhand kwamen er vertalingen van N. T. geschriften ter voorlezing in de gemeente, Just. M. Apol. 1 : 67. In de eerste helft der tweede eeuw moeten deze reeds hebben bestaan, Papias bij Euseb. H. E. 3 : 39. Just. M. Apol. 1 : 66, 67. Een dogmatisch gebruik wordt er al van gemaakt door Athenagoras, de resurr. c. 16, die daar zijne redeneering bewijst met 1 Cor. 15 : 33; 2 Cor. 5 : 10. En Theophilus, ad Autol. 3 : 4 haalt teksten uit Paulus aan met de formule, *διδασκει, κελευει ὁ θειος λογος*. Irenaeus adv. haer. 3, 11, Tert. ad Prax. 15 en anderen, de Peschitto en het fragment van Muratori stellen het boven allen twijfel vast, dat in de 2e helft der 2e eeuw de meeste geschriften van het N. T. kanonisch gezag hadden en met de boeken des O. V. eene gelijke digniteit genoten. Over sommige boeken, Jak., Jud., 2 Petr., 2 en 3 Joh. bleef er verschil bestaan, Euseb. H. E. 3 : 25. Maar de bedenkingen tegen deze antilegomena werden in de 3e eeuw steeds minder. En de Synode van Laodicea in 360, van Hippo Regius in 393, en van Carthago in 397 konden ook deze antilegomena opnemen en den kanon sluiten. Deze besluiten der kerk waren geen eigenmachtige en autoritaire handeling, maar slechts codificatie en registratie van het recht, dat ten aanzien van deze geschriften reeds lang in de gemeenten had bestaan. De kanon is niet gevormd door een besluit van concilien. Canon non uno quod dicunt actu ab hominibus, sed paulatim a Deo animorum temporumque rectore, productus est, Loescher bij Herzog^2 7, 424. In den belangrijken strijd van Harnack en Zahn over de geschiedenis van den N. T. kanon legt Harnack ongetwijfeld te eenzijdig nadruk op de begrippen, Goddelijkheid, onfeilbaarheid, inspiratie, kanon, op de formeele vaststelling van het dogma der N. T. Schrift. Lang voordat dit in de 2^e helft der 2^e eeuw geschiedde, waren de N. T. geschriften door het gezag der apostelen, de voorlezing in de gemeente, enz. tot algemeen erkende autoriteit gekomen. Op dit innerlijk proces vestigt Zahn zeer terecht de aandacht. Verg. over dezen strijd Köppel, Stud. u. Krit. 1891, 1es Heft, en Barth, Neue Jahrb. f. d. Theol. 1893, 1es Heft. f.) Welke beginselen de gemeente, zoo onder het Oude als Nieuwe Testament, bij deze erkenning van de kanoniciteit der O. en N. T. geschriften hebben geleid, is met zekerheid niet uit te maken. De apostolische oorsprong kan den

doorslag niet hebben gegeven want ook Markus, Lukas en Hebr. zijn opgenomen. Evenmin heeft de erkenning der kanoniciteit haar grond in het feit, dat er geen andere geschriften aangaande Christus bestonden, want Luk. 1 : 1 maakt van vele andere gewag, en volgens Irenaeus adv. haer. 1 : 20 was er ἀμυθητον πληθος ἀποκρυφων και νοθων γραφων. Het beginsel der kanonvorming kan ook niet liggen in de grootte en belangrijkheid, want 2 en 3 Joh. zijn zeer klein ; evenmin in de bekendheid der schrijvers, Markus, Lukas, met de apostelen, want brieven van Clemens en Barnabas werden niet opgenomen ; en ook niet in de originaliteit, want Mattheus, Markus en Lukas ; Efeze en Colosse ; Judas en 2 Petr. zijn de een van den ander afhankelijk. Er kan niets anders van gezegd worden, dan dat de erkenning van deze geschriften zonder eenige afspraak, vanzelve in alle gemeenten plaats had. Op enkele uitzonderingen na, werden de O. en de N. T. geschriften terstond, van hun ontstaan af, in hun geheel, zonder een woord van twijfel of protest als heilige, goddelijke schriften aangenomen. De plaats en de tijd, waar hun het eerst gezag werd toegekend, is niet aan te wijzen. De kanoniciteit der Bijbelboeken wortelt in hun existentie. Zij hebben gezag van zichzelve, jure suo, omdat ze er zijn. Het is de Geest des Heeren, die leidde bij het schrijven en die ze in de gemeente tot erkenning bracht. Harnack, D. G. I 304 f. 318 f. Wildeboer, Het ontstaan v. d. Kanon des O. V. 107 v. Reuss, Gesch. des N. T. § 298 f. Herzog² art. Kanon. W. Lee, The Inspiration of holy Scripture, 3ᵉ ed. Dublin 1864 p. 43.

12. Het resultaat van dit onderzoek naar de leer der Schrift over zichzelve kan hierin worden samengevat, dat zij zichzelve houdt en uitgeeft voor het woord van God. De uitdrukking woord Gods of woord des Heeren heeft in de Schrift verschillende beteekenissen. Dikwerf wordt er door aangeduid de kracht Gods, waardoor Hij alle dingen schept en onderhoudt, Gen. 1 : 3 ; Ps 33 : 6, 147 : 17, 18, 148 : 18 ; Rom. 4 : 17 ; Hebr. 1 : 3, 11 : 3. Vervolgens wordt zoo de bijzondere openbaring genoemd, waardoor God iets bekend maakt aan de profeten. In het O. T. komt de uitdrukking in dezen zin bijna op iedere bladzijde voor ; telkens heet het daar : het woord des Heeren geschiedde. In het N. T. vinden we het in dezen zin alleen, Joh. 10 : 35 ; het woord

geschiedt nu niet meer en komt niet eene enkele maal van boven en van buiten tot de profeten, het is geschied in Christus en blijft. Verder beteekent woord Gods den inhoud der openbaring; dan is er sprake van woord of woorden Gods, naast rechten, wetten, geboden, inzettingen, welke aan Israel gegeven zijn, Ex. 9 : 20, 21; Richt. 3 : 20; Ps. 33 : 4, 119 : 9, 16, 17 enz. Jes. 40 : 8; Rom. 3 : 2 enz. In het N. Test. heet zoo het Evangelie, dat door God in Christus is geopenbaard en door de apostelen verkondigd werd, Luk. 5 : 1; Joh. 3 : 34, 5 : 24, 6 : 63, 17 : 8, 14, 17; Hd. 8 : 25, 13 : 7; 1 Thess. 2 : 13 enz. Niet onwaarschijnlijk is het, dat de naam woord Gods dan voorts in de Schrift eene enkele maal wordt gebruikt, om er de geschreven wet, dus een gedeelte der Schrift, mede aan te duiden, Ps. 119 : 11, 105. Schultz, Grundriss der ev. Dogm. 4 f. In het N. T. laat zich zulk eene plaats niet aanwijzen. Ook Hebr. 4 : 12 is woord Gods niet gelijk de Schrift. Maar toch ziet het N. T. feitelijk in de boeken des O. V. niets anders dan het woord Gods. God, of de H. Geest is de auctor primarius, die door, *διὰ* c. gen., de profeten sprak in de Schrift, Hd. 1 : 16, 28 : 25. De Schrift heet dan zoo èn om haar oorsprong èn om haar inhoud. De formeele en materieele beteekenis der uitdrukking is in de Schrift ten nauwste verbonden. En eindelijk wordt de naam woord Gods gebezigd voor Christus zelven. Hij is de Logos in geheel eenigen zin, revelator en revelatio tegelijk. Alle openbaringen Gods, alle woorden Gods, in natuur en geschiedenis, in schepping en herschepping, onder O. en N. T. hebben in Hem hun grond, hun eenheid en middelpunt. Hij is de zon, de andere woorden Gods zijn zijne stralen. Het woord Gods in de natuur, onder Israel, in het N. Test., in de Schrift mag geen oogenblik van Hem worden losgemaakt en afgedacht. Er is alleen openbaring Gods, wijl Hij de Logos is. Hij is het principium cognoscendi, in algemeenen zin van alle wetenschap, in bijzonderen zin, als *Λογος ἐνσαρκος*, van alle kennisse Gods, van religie en theologie, Mt. 11 : 27.

D. Begrip der inspiratie.

13. De H. Schrift biedt ons nergens een klaar geformuleerd dogma over de inspiratie, maar zij geeft de zaak, het feit der theopneustie en al de momenten, die er voor de constructie van

het dogma noodig zijn. Zij leert de theopneustie der Schrift in denzelfden zin en op dezelfde wijze, even helder en even duidelijk, maar ook even weinig in abstracte begrippen geformuleerd als het dogma der triniteit, der vleeschwording, der voldoening enz. Meermalen is dit ontkend. Elke sectarische en haeretische richting begint haast met een beroep op de Schrift tegen de confessie, en tracht hare afwijking te doen voorkomen als door de Schrift geboden. Maar in de meeste gevallen leidt dieper onderzoek tot de erkentenis, dat de orthodoxie de getuigenis der Schrift aan hare zijde heeft. De modernen geven thans over het algemeen gulweg toe, dat Jezus en de apostelen de O. T. Schrift als Gods woord hebben aangenomen, Lipsius, Dogm. § 185 s. 141, Strauss I 79, Pfleiderer, Der Paulinismus, 2e Aufl. Leipz. 1890 S. 87 f. Rothe, Zur Dogm. 178 f. erkent dit ook ten opzichte van de apostelen, maar meent dat de kerkelijke dogmatiek voor hare leer van de inspiratie zich niet op Jezus beroepen kan. Deze meening staat echter vrij wel op zichzelve en wordt door weinigen gedeeld. Jezus' positieve uitspraken over de O. T. Schrift, Mt. 5 : 8; Luk. 16 : 17; Joh. 10 : 35, zijne aanhaling en gebruik, Mt. 19 : 4, 5, 22 : 43 enz. spreken daartoe te sterk, en zijn niets vrijer dan die van de apostelen. Maar deze tegenstelling, die Rothe maakt tusschen de leer van Jezus en die van de apostelen, verheft niet maar ondermijnt feitelijk het gezag van Jezus zelf. Want van Jezus weten we niets dan door de apostelen; wie dus de apostelen discrediteert en als onbetrouwbare getuigen der waarheid voorstelt, weerspreekt terstond Jezus zelf, die zijn apostelen tot volkomen betrouwbare getuigen aangesteld heeft en door zijn Geest hen leiden zou in al de waarheid. En daartoe behoort voorzeker ook de waarheid aangaande de H. Schrift. De leuze: naar Christus terug is bedriegelijk en valsch, als ze in tegenstelling staat met de getuigenis der apostelen.

Zeer gewoon is ook eene andere tegenstelling, die gemaakt wordt om van de zelfgetuigenis der Schrift bevrijd te worden. De Schrift, zoo zegt men dan, moge hier en daar de inspiratie leeren; maar om de leer der Schrift aangaande de Schrift op te bouwen, moeten ook de feiten in rekening worden gebracht, welke de Schrift in haar ontstaan, wording, geschiedenis, bestand en inhoud ons kennen doet. Alleen zulk eene theorie van inspiratie is dus waar en goed, die met de phenomena der Schrift bestaan-

baar is, en uit deze zelve is afgeleid. Zeer dikwerf doet men het hierbij dan voorkomen, dat de tegenpartij eene eigene, apriorische opinie aan de Schrift opdringt, en haar perst in het keurslijf der scholastiek. En men beroept er zich op, dat men tegenover al die theorieën en systemen juist de Schrift zelve wil laten spreken en alleen van zichzelve wil laten getuigen. Het schort der orthodoxie juist aan eerbied voor de Schrift. Zij doet den tekst, de feiten der H. S. geweld aan, Dr. G. Wildeboer, Letterk. des O. V. bl. V. Deze voorstelling klinkt op het eerste hooren schoon en aannemelijk, maar blijkt toch bij nadere overweging onhoudbaar. De tegenstelling is in de eerste plaats niet die tusschen eene of andere inspiratietheorie en de zelfgetuigenis der Schrift. De inspiratie is een feit, door de H. Schrift zelve geleerd. Jezus en de apostelen hebben eene getuigenis gegeven aangaande de Schrift. De Schrift bevat eene leer ook over zichzelve. Afgedacht van alle dogmatische of scholastieke ontwikkeling dezer leer, is de vraag eenvoudig deze, of de Schrift in deze hare zelfgetuigenis geloof verdient, al dan niet. Er kan verschil bestaan over de vraag, of de Schrift zulk eene theopneustie van zichzelve leert; maar indien ja, dan behoort ze ook daarin geloofd te worden, evengoed als in hare uitspraken over God, Christus, de zaligheid enz. De zoogenaamde phenomena der Schrift kunnen die zelfgetuigenis der Schrift niet omverstooten en mogen tegen haar zelfs niet als partij worden opgeroepen. Want wie zijne leer van de Schrift afhankelijk maakt van het historisch onderzoek naar hare wording en struktuur, begint reeds met de zelfgetuigenis der H. Schrift te verwerpen en staat dus niet meer in het geloof aan die Schrift. Hij meent de leer van de Schrift beter te kunnen opbouwen uit eigen onderzoek, dan ze in den geloove te ontleenen aan de Schrift; hij stelt zijne eigene gedachten in plaats van en boven die der Schrift. Voorts, de zelfgetuigenis der Schrift is klaar, duidelijk en zelfs door de tegenstanders als zoodanig erkend, maar de beschouwing over de phenomena der Schrift is resultaat van langdurig historisch-critisch onderzoek en wijzigt zich in allerlei vormen naar het verschillend standpunt der critici; de theoloog, die uit zulke onderzoekingen tot eene leer over de Schrift wil komen, stelt feitelijk zijn wetenschappelijk inzicht tegenover de leer der Schrift aangaande zichzelve. Maar langs dien weg komt men ook nooit tot eene leer over de Schrift;

historisch-critisch onderzoek kan een helder inzicht geven in het ontstaan, de geschiedenis, de structuur van de Schrift maar leidt nooit tot eene leer, tot een dogma de S. Scriptura. Dit kan uitteraard slechts gebouwd worden op eene getuigenis der Schrift aangaande zichzelve. Niemand denkt er aan, om eene geschiedenis over den oorsprong en de bestanddeelen van de Ilias eene leer te noemen. Bij deze methode valt dus niet alleen eene of andere theorie over de inspiratie, maar deze zelve als feit en getuigenis der Schrift. Inspiratie, indien men dat woord nog behoudt, wordt dan niets dan de korte samenvatting van wat de Bijbel *is*, of liever van wat men *meent* dat de Bijbel is, en kan dan lijnrecht in strijd zijn met wat de Bijbel zelf beweert te zijn, en waarvoor hij zichzelf uitgeeft en aandient. De methode, die men volgt, is in het wezen der zaak geen andere, dan die, waarbij de leer der schepping, van den mensch, van de zonde enz. niet opgebouwd wordt uit de getuigenis der Schrift dienaangaande, maar uit de zelfstandige studie van die facta. In beide gevallen is het een corrigeeren van de leer des Bijbels door eigen wetenschappelijk onderzoek, een afhankelijk maken van het getuigenis der Schrift van menschelijk oordeel. De feiten en verschijnselen der Schrift, de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek mogen dienen ter verklaring, toelichting, enz. van de leer der Schrift aangaande zichzelve, maar kunnen nooit het feit der inspiratie, waarvan zij getuigt, te niet doen. Terwijl generzijds dus beweerd wordt, dat alleen zulk eene inspiratie aannemelijk is, die overeenstemt met de phenomena der Schrift, is het dezerzijds het beginsel, dat de phenomena der Schrift, niet gelijk de kritiek ze ziet, maar gelijk ze in zichzelve zijn, bestaanbaar zijn met hare zelfgetuigenis.

14. Gewoonlijk wordt in het woord theopneustie of inspiratie saamgevat, wat de Schrift aangaande zichzelve leert. Het woord θεοπνευστος 2 Tim. 3:16 komt vroeger niet voor en is dus misschien het eerst door Paulus gebruikt. Het kan etymologisch zoowel actieve als passieve beteekenis hebben, en dus vertaald worden zoowel door: God ademend, als: door God geademd. Maar de passieve beteekenis heeft de voorkeur, wijl ze door de plaatsen, waar het woord buiten het N. T. voorkomt, het meest wordt gesteund en door de Schriftleer des N. T. wordt aanbevolen, 2 Petr. 1:21. In de Vulgata is het weergegeven door

divinitus inspirata. Het woord inspiratie heeft oorspronkelijk veel ruimer zin. De Grieken en Romeinen schreven aan allen, die iets groots en goeds tot stand brachten, een afflatus of instinctus divinus toe. Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit, Cic. de Nat. D. 2, 66. Est deus in nobis, agitante calescimus illo, Ovid. Fasti 6, 5. De inspiratie van dichters, kunstenaars, vates, enz. kan ook inderdaad tot opheldering dienen van de inspiratie, waar de H. S. van spreekt. Bijna alle groote mannen hebben het uitgesproken, dat hunne schoonste gedachten plotseling en onbewust in hunne ziel opstegen en voor henzelven eene verrassing waren. Eén getuigenis moge volstaan. Goethe schreef eens aan Ekkermann, aangehaald door Hoekstra, Godg. Bijdr. 1864, bl. 27, 28. Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutendes Aperçue, jede Erfindung, jeder grosse Gedanke der Früchte bringt und Folgen hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Danke zu empfangen und zu verehren hat. In solchen Fällen ist der Mensch als das Werkzeug einer höhern Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäss zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses. Carlyle, On heroes, hero-worship and the heroic in history, 4te ed. London 1854, heeft daarom op de heroen of genieën gewezen als de kern van de geschiedenis der menschheid. Op hun beurt hebben deze genieën, op elk terrein, weer de massa geinspireerd. Luther, Baco, Napoleon, Hegel hebben de gedachten van millioenen omgezet en het bewustzijn veranderd. Dit feit reeds leert ons, dat er eene inwerking van den eenen geest op den ander mogelijk is. De wijze daarvan is verschillend, als de eene mensch spreekt tot den ander, als de redenaar de schare bezielt door zijn woord, als de hypnotiseur zijne gedachte overplant in den gemagnetiseerde, enz., maar altijd is er suggestie van gedachten, inspiratie in ruimer zin. Nu leert ons de Schrift, dat de wereld niet zelfstandig is en uit zichzelve bestaat en leeft, maar dat de Geest van God immanent is in al het geschapene. De immanentie Gods is de basis voor alle inspiratie en theopneustie, Ps. 104 : 30, 139 : 7; Job 33 : 4. Het zijn en het leven wordt aan ieder schepsel van oogenblik tot oogenblik door den Geest geinspireerd. Nog nader is die Geest des Heeren principe

van alle verstand en wijsheid, Job 32 : 8; Jes. 11 : 2, zoodat alle kennis en kunst, alle talent en genie uit Hem voortkomt. In de gemeente is Hij de Geest der wedergeboorte en vernieuwing, Ps. 51 : 13; Ezech. 36 : 26, 27; Joh. 3 : 3; de uitdeeler der gaven, 1 Cor. 12 : 4—6. In de profeten is Hij de Geest der voorzegging, Num. 11 : 25, 24 : 2, 3; Jes. 11 : 2. 42 : 1; Micha 3 : 8, enz. En zoo ook is Hij bij de samenstelling der Schrift de Geest der inspiratie. Deze laatste werkzaamheid des H. G. staat dus niet op zichzelve; zij staat in verband met zijn gansche immanente werkzaamheid in de wereld en in de gemeente. Zij is de kroon en de spitse van alles. De inspiratie der schrijvers bij de vervaardiging der Bijbelboeken is op al die andere werkzaamheden des H. Geestes opgebouwd. Zij onderstelt een werk des Vaders, waardoor de openbaringsorganen lang te voren van de geboorte af aan, ja zelfs voor de geboorte in hun geslacht, omgeving, opvoeding, ontwikkeling, enz. voor die taak werden voorbereid, tot welke zij later speciaal zouden geroepen worden, Ex. 3—4; Jer. 1 : 5; Hd. 7 : 22; Gal. 1 : 15, enz. De inspiratie mag dus niet, gelijk de modernen doen, met de heroische, poëtische, religieuse bezieling worden vereenzelvigd; zij is niet een werk van de providentia Dei generalis, niet eene inwerking van Gods Geest in gelijke mate en op dezelfde wijze als in de helden en kunstenaars, al is het ook dat deze inwerking van Gods Geest bij de profeten en bijbelschrijvers meermalen ondersteld wordt. De Geest in de schepping werkt den Geest in de herschepping voor. Voorts wordt bij de eigenlijke inspiratie ook nog een voorafgaand werk des Zoons ondersteld. De gave der theopneustie wordt alleen geschonken binnen den kring der openbaring. Theophanie, profetie en wonder gaan aan de eigenlijke inspiratie vooraf. Revelatie en inspiratie zijn onderscheiden; gene is een werk des Zoons, van den Logos, deze van den H. Geest. Er ligt dus waarheid in de gedachte van Schleiermacher, dat de heilige schrijvers onder invloed stonden van den heiligen kring, waarin zij leefden. Openbaring en ingeving moeten onderscheiden worden. Maar de ingeving is niet met de openbaring identisch (cf. boven bl. 300). Zij wortelt in deze, maar zij verheft er zich boven. Eindelijk, de inspiratie onderstelt meestal, ofschoon niet altijd, ook nog een werk des H. G. zelven in wedergeboorte, geloof en bekeering. De profeten en apostelen waren meest heilige man-

nen, kinderen Gods. Ook deze gedachte der ethische theologie bevat dus elementen van waarheid. Maar toch is inspiratie niet met wedergeboorte identisch. Wedergeboorte omvat den ganschen mensch, inspiratie is eene werking in het bewustzijn. Gene heiligt en vernieuwt, deze verlicht en onderwijst. Gene brengt niet van zelf de inspiratie mede, en inspiratie is mogelijk zonder wedergeboorte, Num. 23 : 5; Joh. 11 : 51; cf. Num. 22 : 28; 1 Sam. 19 : 24; Hebr. 6 : 4. Wedergeboorte is een habitus permanens, inspiratie is een actus transiens. Met al deze genoemde werkzaamheden Gods staat dus de inspiratie in 't nauwste verband. Zij mag er niet van geisoleerd worden. Zij is opgenomen in al die inwerkingen Gods in al het geschapene. Maar ook hier moet de evolutie-theorie bestreden worden, alsof het hoogere alleen door immanente ontwikkeling uit het lagere voortkomen zou. De werking van Gods Geest in de natuur, in de menschheid, in de gemeente, in de profeten, in de bijbelschrijvers is verwant en analoog, maar niet identisch. Er is harmonie, geen eenzelvigheid.

15. Waarin bestaat zij zelve dan? De Schrift verspreidt daarover licht, als zij meermalen zegt, dat de Heere spreekt door de profeten of door den mond zijner profeten. Van God wordt de praepositie *ὑπο* gebruikt; Hij is de sprekende, Hij is het eigenlijke subject; maar de profeten zijn sprekende of schrijvende zijne organen, van hen wordt altijd de praepositie *δια* c. gen. en nooit *ὑπο* gebezigd, Mt. 1 : 22, 2 : 15, 17, 23, 3 : 3, 4 : 14, enz.; Luk. 1 : 70; Hd. 1 : 16, 3 : 18, 4 : 25, 28 : 25. God, of de H. Geest is de eigenlijke spreker, de zegsman, de auctor primarius, en de schrijvers zijn de organen, door wie God spreekt, de auctores secundarii, de scriptores of scribae. Nadere opheldering geeft nog 2 Petr. 1 : 19—21, waar de oorsprong der profetie niet gezocht wordt in den wil des menschen, maar in de drijving van Gods Geest. Het *φερεσθαι*, cf. Hd. 27 : 15, 17 waar het schip gedreven wordt door den wind, is van het *ἀγεσθαι* der kinderen Gods, Rom. 8 : 14 wezenlijk onderscheiden; de profeten zijn gedragen, aangedreven door den H. Geest en spraken dientengevolge. En evenzoo wordt de verkondiging der apostelen een spreken *(ἐν) πνευματι ἁγιῳ* genoemd, Mt. 10 : 20; Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 7; 1 Cor. 2 : 10—13, 16, 7 : 40; 2 Cor. 2 : 17, 5 : 20, 13 : 3. Profeten en apostelen zijn dus *θεοφορουμενοι*; het is God,

die in en door hen spreekt. Maar de Schrift zelve gaat ons voor, om dit spreken Gods door den mond der profeten zoo organisch mogelijk op te vatten. Er is hier onderscheid tusschen de profeten en de apostelen, en tusschen beiden weer onderling. Mozes staat onder de profeten bovenaan; God sprak met hem als een vriend met zijn vriend. Bij Jesaia draagt de drijving des Geestes een ander karakter dan bij Ezechiel; Jeremia's profetieën onderscheiden zich door haar eenvoud en natuurlijkheid van die bij Zacharia en Daniel. Bij al de profeten des O. T. is de drijving des Geestes min of meer transcendent; zij komt van boven en van buiten tot hen, valt op hen en werkt momentaan. Bij de apostelen daarentegen woont de H. Geest immanent in de harten, leidt en drijft, verlicht en onderwijst hen. Er is dus zeer groot onderscheid ook in het organische karakter der inspiratie. Maar desniettemin gebiedt ons heel de Schrift, de inspiratie niet mechanisch maar organisch te denken. Niet echter, omdat eene mechanische inspiratie op zichzelve onmogelijk en ongeoorloofd zou zijn en in strijd met de waardigheid van den mensch. Als het niet onwaardig is voor een kind, om zijne ouders en onderwijzers op gezag te gelooven en eenvoudig van hen te leeren, wat het niet weet; als het niet onwaardig is voor een knecht, om bevelen van zijn heer te ontvangen, die hij niet begrijpt en alleen heeft uit te voeren, wat onwaardigs zou er dan in liggen voor den mensch, om in zulk eene relatie te staan tot den Heere zijn God? Maar God heeft dezen weg niet ingeslagen, Hij is in de openbaring en de inspiratie tot den mensch nedergedaald en heeft zich aangesloten bij de eigenaardigheden en zelfs bij de zwakheden zijner menschelijke natuur. Ook dat is eene genade der ἐνσαρκωσις geweest. Evenals de Logos niet een mensch overviel en met zich verbond maar in de menschelijke natuur inging en deze zelve toebereidde en vormde door den Geest, van wien ze ontvangen werd, zoo heeft de Geest des Heeren ook gehandeld bij de inspiratie. Hij is in de profeten en apostelen zelven ingegaan en heeft hen alzoo in dienst genomen en bewerkt, dat zij zelven onderzochten en dachten, spraken en schreven. Hij is het, die door hen spreekt; maar zij zelven zijn het tevens, die spreken en schrijven. Gedreven werden ze door den Geest, maar zij spraken toch zelven, ἐλάλησαν, 2 Petr. 1 : 20. Dikwerf wordt de O. T. Schrift in het N. T. bij den auctor primarius aangehaald, Luk. 1 : 70; Hd. 1 :

16, 3 : 18, 4 : 25, 28 : 25 en altijd in Hebr. 1 : 5 v., 4 : 3, 5 enz., maar even dikwerf bij de auctores secundarii, Mozes, David, Jesaja enz., Mt. 13 : 14, 22 : 43; Joh. 1 : 23, 46, 5 : 46, 12 : 38. De momenten der inspiratie zijn niet elk los op zichzelf te beschouwen, maar staan in verband met al het voorafgaande: de profeten en apostelen zijn van der jeugd af toebereid en bekwaamd voor hun taak; hun karakter, aard, neiging, verstand, ontwikkeling enz. wordt niet onderdrukt, maar, als zelve reeds door den Geest des Heeren gevormd, nu ook door dienzelfden Geest in dienst genomen en gebruikt; hun gansche persoon met alle gaven en krachten wordt dienstbaar aan de roeping, waartoe zij geroepen worden. Onderzoek, Luk. 1 : 1, nadenken en herinnering, Joh. 14 : 26, gebruik van bronnen enz., wordt daarom door de inspiratie niet uitgesloten, maar is daarin opgenomen. Schier alle boeken van O. en N. T. zijn daarom in zekeren zin ook gelegenheidsschriften. Van een rechtstreeksch bevel tot schrijven is slechts in enkele teksten sprake; zij dekken lang niet den ganschen inhoud der Schrift. Maar ook die gelegenheden, die tot schrijven drongen, behooren tot de leiding des Geestes; juist door deze heen dreef Hij tot schrijven aan. De roeping tot profeet en apostel sloot wel van zelf en natuurlijk die tot spreken en getuigen in, Ex. 3; Ez. 3; Am. 3 : 8; Hd. 1 : 8 enz., maar niet die van schrijven. Immers, vele profeten en apostelen schreven niet. Uit Mt. 28 : 19 is een speciaal gebod tot schrijven niet af te leiden. Onder de charismata, 1 Cor. 12 wordt het schrijven niet genoemd, Bellarm., de verbo Dei IV cap. 3—4. Maar de H. Geest heeft de historie der kerk onder Israel en in het N. T. alzoo geleid, dat de daad moest overgaan in het woord en het woord in het schrift. Uit deze leiding is bij profeten en apostelen de roeping tot schrijven, de impulsus ad scribendum geboren. En dat schrijven is de hoogste, de machtigste, de algemeenste getuigenis, die niet vervliegt op den adem des winds maar manet in aeternum. En juist, omdat de geschriften der profeten en apostelen niet ontstaan zijn buiten maar uit en in de historie, daarom is er eene wetenschap in de theologie, die alle die gelegenheden en omstandigheden, waaronder de bijbelboeken ontstonden, onderzoekt en kennen doet. Als dan de profeten en apostelen alzoo schrijvende getuigen, behouden ze ook hun eigen karakter, hun eigen taal en stijl. Ten allen tijde is dit verschil in de boeken des Bijbels

erkend, maar niet altijd bevredigend verklaard. Niet daaruit is het te verklaren, dat de H. Geest naar louter willekeur nu eens zoo en dan aldus wilde schrijven; maar ingaande in de schrijvers, is Hij ook in hun stijl en taal, in hun karakter en eigenaardigheid ingegaan, die Hij zelf reeds toebereid en gevormd had. Daartoe behoort ook, dat Hij in het O. T. het Hebreeuwsch, in het N. T. het hellenistisch Grieksch tot voertuig der goddelijke gedachten kiest. Ook hierin was geen willekeur. Het purisme verdedigde op onbeholpen manier eene kostelijke waarheid. Naar het Grieksch van Plato en Demosthenes gemeten, is het N. T. vol barbarismen en soloecismen; maar het huwelijk, dat in het hellenistisch Grieksch gesloten werd tusschen het zuiver Hebreeuwsch en het zuiver Attisch, tusschen den Oosterschen en Westerschen geest, was op taalgebied de realiseering van de goddelijke gedachte, dat de zaligheid uit de Joden is, maar voor heel de menschheid is bestemd. De taal des N. T. is niet de schoonste, grammatisch en linguistisch beschouwd, maar zij is wel de geschiktste tot meedeeling van de gedachten Gods. Het woord is ook in dit opzicht waarachtig en algemeen menschelijk geworden. En eindelijk, als de profeten en apostelen schreven, dan leverde hun eigen ervaring en geschiedenis meermalen de stof voor hun schrijven. In de psalmen is het de vrome zanger, die beurtelings klaagt en juicht, in droefheid terneerzit of jubelt van vreugde. In Rom. 7 teekent ons Paulus zijne eigene levenservaring, en door heel de Schrift heen zijn het telkens de personen der schrijvers zelf, wier leven en ervaring, wier hope en vreeze, wier geloof en vertrouwen, wier klacht en ellende beschreven en geschilderd wordt. Dat rijke leven, die diepe ervaring, van een David bv. is door den Geest des Heeren alzoo gevormd en geleid, dat het in de Schrift opgenomen, voor de volgende geslachten tot leering zou zijn, opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften hope hebben zouden, Rom. 15 : 4. De organische inspiratie doet alleen aan de Schrift recht wedervaren. Zij is in de leer der Schrift de uitwerking en toepassing van het centrale feit der openbaring, de vleeschwording des woords. De Λογος is σαρξ geworden, en het woord is Schrift geworden; het zijn twee feiten, die parallel loopen niet alleen, maar ook ten innigste verbonden zijn. Christus is vleesch geworden, een dienstknecht, zonder gedaante of heerlijkheid, de verachtste onder de menschen; Hij is

nedergedaald in de nederste deelen der aarde, is gehoorzaam geworden tot den dood des kruises. En zoo ook is het woord, de openbaring Gods ingegaan in het creatuurlijke, in het leven en de historie van menschen en volken, in alle menschelijke vormen van droom en visioen, van onderzoek en nadenken, tot zelfs in het menschelijk zwakke en verachte en onedele toe; het woord is schrift geworden, en heeft als schrift aan het lot van alle schrift zich onderworpen. Dit alles is geschied, opdat de uitnemendheid der kracht, ook van de kracht der Schrift, zij Gods en niet uit ons. Gelijk elke menschelijke gedachte en handeling vrucht is geheel van de actie Gods in wien wij leven en zijn, en tegelijk geheel vrucht is van de werkzaamheid des menschen, zoo ook is de Schrift product geheel en al van den Geest Gods, die door de profeten en apostelen spreekt, en tegelijk geheel product van de werkzaamheid der schrijvers. *Θεια παντα και ἀνθρωπινα παντα.*

16. Deze organische beschouwing is echter meermalen gebruikt, om juist aan het eerste, aan het auteurschap des H. Geestes, afbreuk te doen. De vleeschwording van Christus eischt, dat men haar naspeure tot in de diepte van haar vernedering toe, in al haar zwakheid en smaad. De beschrijving van het woord, van de openbaring, noodigt ons uit, om ook in de Schrift dat zwakke en nederige, die dienstknechtsgestalte te erkennen. Maar gelijk het menschelijke in Christus, hoe zwak en nederig ook, toch van het zondige vrij bleef, zoo ook is de Schrift sine labe concepta. Menschelijk geheel en in al haar deelen, maar ook evenzoo *θεια παντα*. Toch is op velerlei wijze aan dit goddelijk karakter der Schrift te kort gedaan. De geschiedenis der inspiratie leert ons dat deze eerst tot in de 17e eeuw toe hoe langer hoe verder is uitgebreid, tot de vokalen en punten toe (inspiratio punctualis), en vervolgens dat zij allengs hoe meer is ingekrompen en beperkt, van de punten tot de woorden (insp. verbalis), van de singula verba tot het woord, de gedachte (Wort in plaats van Wörter-inspiration bij Philippi, Kirchl. Glaub. I^3, 252), van het woord als gedachte tot de zaken (insp. realis), van de zaken tot den religieus-ethischen inhoud, tot hetgeen in eigenlijken zin geopenbaard is, tot het woord Gods sensu stricto, tot het speciale object van het zaligmakend geloof (insp. fundamentalis, religiosa), van

deze zaken weder tot de personen (insp. personalis), en van deze eindelijk tot loochening van alle inspiratie als bovennatuurlijke gave. Nu is het verblijdend, dat zelfs de meest negatieve richting aan de Schrift nog eene plaats verzekeren en eenige waarde toeschrijven wil in het religieuse leven en denken der Christenheid. De leer der H. S. is niet eene opinie van deze of geene school, geen dogma van eene particuliere kerk of secte, maar een articulus fundamentalis, een geloofsartikel van de ééne heilige algemeene christelijke kerk. Haar beteekenis voor heel het Christendom wordt hoe langer hoe beter ingezien; haar onverbrekelijke samenhang met het christelijk geloof en leven steeds beter erkend. Een tijd lang in de dogmatiek naar de media gratiae verwezen, heeft ze zich de plaats in den ingang tot de dogmatiek weer met eere heroverd, Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogm. 212. Heel de Roomsche en Grieksche kerk staat nog onverzwakt in de belijdenis van de goddelijke ingeving der H. Schrift. Vele Protestantsche kerken en richtingen hebben tot nog toe alle geweld weerstaan, om haar van dezen grondslag af te dringen. De gemeente blijft door prediking en onderwijs, door lezing en onderzoek middellijk of rechtstreeks uit de Schrift leven en met de Schrift zich voeden. Zelfs wie in theorie de inspiratie ontkent, spreekt en handelt in de praktijk van het leven menigmaal, alsof hij ze ten volle aanvaardt. Het dualisme van gelooven en weten, waarin naar veler voorstelling de orthodoxie bij de leer der Schrift verkeert, komt niet in vergelijk bij de tweeslachtige positie der Vermittelungstheologie, die op den katheder de inspiratie loochent en op den kansel ze feitelijk belijdt. Het radikalisme komt hoe langer hoe meer tot de erkentenis, dat de inspiratie der Schrift door de Schrift zelve wordt geleerd en met deze aangenomen of verworpen moet worden. Dit alles toont, dat het leven sterker is dan de leer en dat de Schrift zelve altijd weer reageert tegen iedere naturalistische verklaring. Zij pretendeert zelve uit den Geest Gods te zijn voortgekomen en houdt deze pretensie staande tegenover alle kritiek. Elke poging om haar van het mysterieus karakter van haar oorsprong, inhoud en kracht te ontdoen, is tot dusver geëindigd met het op te geven en de Schrift de Schrift te laten. Eene inspiratie is daarom geene verklaring van de Schrift, en dus eigenlijk ook geen theorie; maar zij is en behoort te zijn eene geloovige belijdenis van wat de Schrift aangaande zichzelve

getuigt, in weerwil van den schijn die tegen haar is. De inspiratie is een dogma evenals de triniteit, de menschwording, enz., dat de Christen aanneemt, niet wijl hij de waarheid ervan inziet, maar omdat God het alzoo getuigt. Zij is geen wetenschappelijke uitspraak maar eene belijdenis des geloofs. Bij de inspiratie even als bij elk ander dogma is het niet in de eerste plaats de vraag: hoe veel kan en mag ik belijden, zonder in conflict te komen met de wetenschap, maar wat is de getuigenis Gods en wat is dienovereenkomstig de uitspraak van het christelijk geloof? En dan is er maar één antwoord mogelijk, dat de Schrift zichzelve aandient als het woord Gods en de kerke Gods in alle eeuwen haar als zoodanig heeft erkend. De inspiratie steunt op het gezag der Schrift en heeft getuigenis bekomen van de kerk aller eeuwen.

Met dit dogmatisch en religieus karakter van de leer der inspiratie is de inspiratio personalis en fundamentalis in strijd. Wel ligt er ook in deze opvattingen eene goede gedachte. Want het zijn zeker de personen geweest, die met al hun gaven en krachten bij de inspiratie door den H. Geest in dienst werden genomen; en die personen waren heilige mannen, menschen Gods, tot dit werk bekwamelijk toegerust. Ook is er in de Schrift zonder twijfel onderscheid tusschen meer en minder belangrijke deelen; niet alle boeken des Bijbels hebben gelijke waarde. Maar beide voorstellingen van de inspiratie verzwakken de getuigenis, welke de Schrift van zichzelve geeft, en zijn niet geboren uit de plerophorie des geloofs maar uit transactie met de wetenschap. Bovendien stuit de inspiratio personalis nog af op deze bezwaren, dat zij het onderscheid uitwischt tusschen inspiratie en illuminatie (wedergeboorte), tusschen het intellectueele en het ethische leven, tusschen het φερεσθαι der profeten, 2 Petr. 1 : 21 en het ἀγεσθαι der kinderen Gods, Rom. 8 : 14, tusschen de H. Schrift en de stichtelijke lectuur. Voorts keert zij met Rome de verhouding van Schrift en kerk in haar tegendeel om, berooft de gemeente van de vastigheid die zij behoeft en maakt haar afhankelijk van de wetenschap, die uitmaken moet, wat in de Schrift al dan niet Gods woord is. Wel trachten vele voorstanders van deze inspiratietheorie aan deze bezwaren te ontkomen, door zich te beroepen op den persoon van Christus als bron en autoriteit der dogmatiek, maar dit baat daarom niet, wijl er juist verschil is over de vraag, wie

Christus is en wat Hij geleerd en gedaan heeft. Indien de apostolische getuigenis aangaande Christus niet betrouwbaar is, is er geen kennis van Christus mogelijk. Daar komt bij, dat, indien Christus autoriteit is, Hij dat ook is in de leer aangaande de Schrift; de inspiratie moet dan juist op zijn gezag worden aangenomen. De bovengenoemde theorie komt met het gezag van Christus zelven in botsing. De inspiratio fundamentalis onderscheidt zich van de inspiratio personalis daardoor, dat zij nog eene bijzondere werkzaamheid des Geestes bij het schrijven aanneemt, maar alleen bij sommige gedeelten der Schrift. Deze voorstelling is echter zoo deistisch en dualistisch, dat zij reeds daarom onaannemelijk is. Daarbij zijn woord en feit, het religieuse en het historische, het door God en door menschen gesprokene in de Schrift zoo saamgeweven en ineengevlochten, dat scheiding onmogelijk is. Ook de historie in de Schrift is een openbaring Gods. En eindelijk komen deze beide theorieën toch niet te gemoet aan de bezwaren, die van de zijde der wetenschap tegen de Schrift en hare inspiratie worden ingebracht. Want deze gelden volstrekt niet enkele ondergeschikte punten in de peripherie der openbaring, maar raken haar hart en centrum zelf. De inspiratio personalis en fundamentalis is volstrekt niet wetenschappelijker en rationeeler, dan de strengste inspiratio verbalis.

De andere inspiratietheorieën, inspiratio punctualis, verbalis, realis en ook de Wortinspiration van Philippi wijken onderling weinig af. De werkzaamheid des H. Geestes bij het schrijven heeft toch daarin bestaan, dat Hij, na het menschelijk bewustzijn der scriptores op allerlei wijze, door geboorte, opvoeding, natuurlijke gaven, onderzoek, herinnering, nadenken, levenservaring, openbaring, enz. gepraepareerd te hebben, nu in en onder en bij het schrijven zelf in dat bewustzijn die gedachten en woorden, die taal en stijl, deed opkomen, welke de goddelijke gedachte op de beste wijze voor menschen van allerlei rang en stand en volk en eeuw vertolken konden. In de gedachten zijn de woorden en in de woorden de vocalen begrepen. Maar daaruit volgt niet, dat de vocaalteekens in onze Hebr. handschriften van de schrijvers zelven afkomstig zouden zijn. Daaruit volgt ook niet, dat alles vol is van goddelijke wijsheid, dat elke jota en elke tittel een oneindigen inhoud heeft. Alles heeft zijn zin en zijne beteekenis zeer zeker, maar daar ter plaatse en in het verband, waarin het

voorkomt. Niet atomistisch mag de Schrift beschouwd worden, alsof elk woord en elke letter los op zich zelve en geisoleerd, als zoodanig, door God zou zijn ingegeven, met een eigen bedoeling, met een eigen en dus goddelijken, oneindigen inhoud. Dat leidt tot de dwaze hermeneutische regelen der Joodsche Schriftgeleerden en eert niet maar onteert de H. Schrift. Maar organisch moet de inspiratie worden opgevat, zoodat ook het geringste zijne plaats en beteekenis heeft en tegelijk toch op veel verder afstand ligt van het centrum dan andere deelen. In het menschelijk organisme is niets toevallig, noch de lengte, noch de breedte, noch de kleur, noch de tint; maar daarom staat niet alles met het levenscentrum in hetzelfde nauw verband. Hoofd en hart nemen een veel belangrijker plaats in het lichaam in dan hand en voet, en deze staan weer in waarde verre boven nagels en haren. Ook in de Schrift ligt niet alles even dicht om het centrum geschaard; er is eene peripherie, die wijd om het middelpunt zich heen beweegt, maar ook zij behoort tot den cirkel der gedachten Gods. Soorten en graden in de inspiratie zelve zijn er dus niet. Het haar des hoofds is hetzelfde leven deelachtig als hart en hand. Het is ééne anima, die tota est in toto corpore et in omnibus partibus. Het is één Geest, waaruit heel de Schrift door het bewustzijn der schrijvers is voortgekomen. Maar wel is er verschil in de wijze, waarop hetzelfde leven in de verschillende deelen des lichaams immanent en werkzaam is. Er is verscheidenheid van gaven, ook in de Schrift, maar het is dezelfde Geest.

E. Bezwaren tegen de inspiratie.

17. Tegen deze inspiratie der Schrift worden vele en zeer ernstige bezwaren ingebracht. Zij zijn ontleend aan de historische kritiek, die de echtheid en geloofwaardigheid van vele Bijbelboeken bestrijdt; aan de innerlijke tegenstrijdigheden, die telkens in de Schrift voorkomen; aan de wijze, waarop het Oude Test. in het Nieuwe aangehaald en uitgelegd wordt; aan de ongewijde geschiedenis, met welke de verhalen der Schrift menigmaal niet overeen te brengen zijn; aan de natuur, welke zoowel in haar ontstaan als in haar bestaan de Schrift met hare schepping en hare wonderen weerspreekt; aan de religie en moraal, die menigmaal over het geloof en leven van de personen des Bijbels een

afkeurend oordeel velt; aan den tegenwoordigen vorm der Schrift, die blijkens de tekstkritiek in hare autographa verloren, in hare apographa corrupt en in hare vertalingen gebrekkig is, enz. Het is eene ijdele poging, om deze bezwaren weg te cijferen en te doen, als zij niet bestaan. Maar toch dient in de eerste plaats gewezen te worden op de ethische beteekenis van den strijd, die alle eeuwen door tegen de Schrift is gevoerd. Indien de Schrift het woord Gods is, is die strijd niet toevallig maar noodzakelijk en ook volkomen verklaarbaar. Omdat zij de beschrijving is van de openbaring Gods in Christus, moet zij denzelfden tegenstand wakker roepen als Christus zelf. Deze is tot eene κρισις in de wereld gekomen en is gezet tot een val en eene opstanding voor velen. Hij brengt scheiding tusschen licht en duisternis en maakt de gedachten uit veler hart openbaar. En evenzoo is de Schrift een levend en krachtig woord, een oordeelaar van de gedachten en de overleggingen des harten. Zij werd niet alleen geïnspireerd, zij is nog theopneust. Gelijk er aan de akte der inspiratie veel voorafgaat, heel de werkzaamheid des H. Geestes in natuur, geschiedenis, openbaring, wedergeboorte, zoo volgt er ook veel op. De inspiratie staat niet op zichzelve. De H. Geest trekt zich, na de akte der inspiratie, niet van de H. Schrift terug en laat haar niet over aan haar lot, maar Hij draagt en bezielt haar, en brengt haar inhoud in allerlei vorm tot de menschheid, tot haar hart en geweten. Door de Schrift als het woord Gods bindt de H. Geest een voortdurenden kamp aan tegen de gedachten en overleggingen van den ψυχικος ἀνθρωπος. Op zichzelf behoeft het dus niet de minste verwondering te baren, dat de Schrift ten allen tijde weerspraak en bestrijding heeft ontmoet. Christus heeft een kruis gedragen, en een dienstknecht is niet meerder dan zijn heer. De Schrift is de dienstmaagd van Christus. Zij deelt in zijn smaad. Zij roept de vijandschap wakker van den zondigen mensch.

Daaruit is nu wel niet alle bestrijding van de Schrift te verklaren. Maar toch zijn de aanvallen, waaraan de Schrift in deze eeuw blootstaat, niet op zichzelf te beschouwen. Zij hangen ongetwijfeld samen met heel de geestesrichting dezer eeuw. Over personen en bedoelingen komt ons het oordeel niet toe; maar het zou oppervlakkig zijn te beweren, dat de strijd tegen de Schrift in deze eeuw geheel op zichzelf stond, door gansch

andere en veel zuiverder motieven werd beheerscht dan in vroegere eeuwen, dat thans alleen het hoofd meespreken zou en het hart er geheel buiten zou blijven. Ieder geloovige doet de ervaring op, dat hij in de beste oogenblikken van zijn leven ook het sterkst staat in het geloof aan de Schrift; zijn vertrouwen op de Schrift neemt toe met zijn geloof in Christus, en omgekeerd is ignoratio Scripturarum vanzelve en in diezelfde mate ook eene ignoratio Christi (Hieronymus). Het verband van zonde en dwaling ligt dikwerf diep onder de oppervlakte van het bewuste leven. Bij een ander is het schier nimmer aan te wijzen, maar soms wordt het aan het eigen zielsoog ontdekt. De strijd tegen de Schrift is in de eerste plaats eene openbaring van de vijandschap van het menschelijk hart. Maar die vijandschap kan zich uiten op verschillende wijze. Zij komt volstrekt niet alleen en misschien zelfs niet het sterkst uit in de kritiek, waaraan de Schrift in onzen tijd onderworpen wordt. De Schrift als het woord Gods ontmoet tegenstand en ongeloof bij iederen psychischen mensch. In de dagen der doode orthodoxie was principiëel het ongeloof aan de Schrift even machtig als in onze historische en kritische eeuw. De vormen wisselen, maar het wezen blijft één. Hetzij de vijandschap tegen de Schrift zich uit in eene kritiek als die van Celsus en Porphyrius, hetzij zij zich openbaart in een dood geloof, de vijandschap is in beginsel dezelfde. Want niet de hoorders, maar de daders des woords worden zalig gesproken. De dienstknecht welke geweten heeft den wil zijns heeren en zich niet bereid noch naar zijnen wil gedaan heeft, die zal met vele slagen geslagen worden.

Daarom blijft het voor iederen mensch plicht, om allereerst deze vijandschap tegen het woord Gods af te leggen en alle gedachten gevangen te leiden tot de gehoorzaamheid van Christus. De Schrift treedt zelve allerwege op met dezen eisch. Alleen de reine van hart zal God zien. Wedergeboorte doet het koninkrijk Gods aanschouwen. Zelfverloochening is de voorwaarde, om Jezus' discipel te zijn. De wijsheid der wereld is dwaasheid bij God. De Schrift neemt tegenover ieder mensch zoo hooge plaats in, dat zij, in plaats van aan zijne kritiek zich te onderwerpen, veeleer hem oordeelt in al zijne gedachten en begeerten. En dit is het standpunt der christelijke kerk tegenover de Schrift ten allen tijde geweest. Nederigheid was volgens Chrysostomus de grondslag

der philosophie. Augustinus zeide: quemadmodum rhetor ille rogatus, quid primum esset in eloquentiae praeceptis, respondit: pronuntiationem; quid secundum, pronuntiationem; quid tertium, pronuntiationem; ita si me interroges de religionis Christianae, primo, secundo et tertio semper respondere liberet: humilitatem. Calvijn, Inst. II 2, 11, haalt dit met instemming aan. En Pascal, Pensées, Art. 8, roept het den mensch toe: humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile..... écoutez Dieu! Zoo heeft de kerk in alle eeuw tegenover de Schrift gestaan. En de christelijke dogmaticus mag geen andere positie innemen. Want een dogma steunt niet op de uitkomsten van eenig historisch-kritisch onderzoek, maar rust alleen op de getuigenis Gods, op de zelfgetuigenis der H. Schrift. Een Christen gelooft niet, omdat alles Gods liefde ontdekt, maar ondanks alles, dat twijfel wekt. Ook in de Schrift blijft er veel, dat twijfel wekt. Alle geloovigen weten daaruit bij ervaring mede te spreken. De mannen van de Schriftkritiek stellen het dikwerf zoo voor, alsof de eenvoudige gemeente niets wist van de bezwaren, die tegen de Schrift worden ingebracht en niets gevoelde van de moeilijkheid, om aan de Schrift te blijven gelooven. Maar dat is eene onzuivere voorstelling. Zeker, de eenvoudige Christenen kennen de hinderpalen niet, welke de wetenschap voor het geloof aan de Schrift in den weg legt. Maar zij kennen toch in meerdere of mindere mate den strijd, die in hoofd en hart beide tegen de Schrift wordt gestreden. Er is geen enkel geloovige, die niet op zijne wijze de tegenstelling heeft leeren kennen tusschen de σοφια του κοσμου en de μωρια του θεου. Het is éénzelfde en het is een altijd voortdurende strijd, die door alle Christenen, geleerd of ongeleerd, gestreden moet worden, om de gedachten gevangen te houden onder de gehoorzaamheid van Christus. Niemand komt hier op aarde dien strijd te boven. Er blijven over heel de erve des geloofs cruces, die overwonnen moeten worden. Er is geen geloof zonder strijd. Gelooven is strijden, strijden tegen den schijn der dingen. Zoolang iemand nog iets gelooft, wordt hem zijn geloof van alle kanten betwist. Ook de moderne geloovige wordt daarvan niet verlost. Concessies verzwakken maar bevrijden niet. Zoo blijven er dan nog bezwaren genoeg over, ook voor wie kinderlijk aan de Schrift zich onderwerpt. Deze behoeven niet verbloemd te worden. Er zijn cruces in de Schrift, die niet weg te cijferen

zijn, en die waarschijnlijk ook nooit zullen worden opgelost. Maar deze moeilijkheden, welke de H. Schrift zelve tegenover hare inspiratie ons biedt, zijn voor een groot gedeelte niet nieuw ontdekt in deze eeuw; zij zijn ten allen tijde opgemerkt, en desniettemin hebben Jezus en de apostelen, hebben Athanasius en Augustinus, Thomas en Bonaventura, Luther en Calvijn, hebben alle Christenen van alle kerken en door alle eeuwen de Schrift beleden en erkend als het woord van God. Wie met het geloof aan de Schrift wil wachten, totdat alle bezwaren uit den weg zijn geruimd en alle tegenstrijdigheden zijn verzoend, komt nimmer tot het geloof. Hetgeen iemand ziet, waarom zal hij het ook hopen? Jezus spreekt zalig degenen, die niet gezien en nogtans zullen geloofd hebben. Maar bovendien, bezwaren en moeielijkheden zijn er in iedere wetenschap. Wie niet met gelooven wil aanvangen, komt nimmer tot weten. De Erkenntnisstheorie is het beginsel der philosophie; maar zij is mysterie van het begin tot het eind. Wie niet eer aan het wetenschappelijk onderzoek wil gaan, voordat hij den weg ziet gebaand, waarlangs wij tot kennis komen, begint er nooit mede. Wie niet eten wil, voor hij heel het proces begrijpt, waardoor de spijze tot hem komt, sterft den hongerdood; en wie het woord Gods niet gelooven wil, voor hij alle moeilijkheden opgelost ziet, komt om van geestelijk gebrek. Met begrijpen zal 't niet gaan, grijp het onbegrepen aan (Beets). De natuur, de geschiedenis en elke wetenschap biedt evenveel cruces als de H. Schrift. De natuur bevat zoovele raadselen, dat zij ons menigmaal kan doen twijfelen aan het bestaan van een wijs en rechtvaardig God. Er zijn ἐναντιοφανῆ in menigte op iedere bladzijde van het boek der natuur. Er is een onverklaarbare rest (Schelling), die met alle verklaring spot. Wie geeft daarom prijs het geloof aan de Voorzienigheid Gods, welke over alle dingen gaat? Het Mohammedanisme, het leven en de levensbestemming der onbeschaafde volken is een crux in de geschiedenis der menschheid, even groot en even moeilijk als de samenstelling van den Pentateuch en de Synoptici. Wie twijfelt er daarom aan, dat God ook dat boek der natuur en der geschiedenis schrijft met zijne almachtige hand? Natuurlijk kan men hier en zoo ook bij de Schrift zich in de armen werpen van het agnosticisme en van het pessimisme. Maar wanhoop is een salto mortale ook op wetenschappelijk gebied. Met het ongeloof nemen

de mysteriën des zijns niet af maar toe. En de onvrede des harten wordt grooter.

18. Maar voorts doet de organische opvatting van de inspiratie vele middelen aan de hand, om aan de bezwaren, tegen haar ingebracht, te gemoet te komen. Zij houdt toch in, dat de H. Geest bij het beschrijven van het woord Gods niets menschelijks heeft versmaad, om tot orgaan te dienen van het goddelijke. De openbaring Gods is niet abstract-supranatureel, maar is ingegaan in het menschelijke, in personen en toestanden, in vormen en gebruiken, in geschiedenis en leven. Zij blijft niet hoog boven ons zweven, maar is nedergedaald in onzen toestand; zij is vleesch en bloed en ons in alles gelijk geworden uitgenomen de zonde. Zij maakt thans een onuitroeibaar bestanddeel uit van dezen kosmos waarin wij leven, en zet vernieuwend en herstellend daarin hare werking voort. Het menschelijke is orgaan geworden van het goddelijke, het natuurlijke de openbaring van het bovennatuurlijke, het zienlijke teeken en zegel van het onzienlijke. Bij de inspiratie is gebruik gemaakt van alle gaven en krachten, die er liggen in de menschelijke natuur. Daardoor is ten eerste volkomen verklaarbaar het verschil in taal en stijl, in karakter en individualiteit, dat in de Bijbelboeken valt op te merken. Vroeger werd dit verschil verklaard uit den wil des H. Geestes, en eene diepere beschouwing ontbrak. Maar bij de organische inspiratie is dit verschil volkomen natuurlijk. Ook het gebruik van bronnen, de bekendheid der schrijvers met vroegere geschriften, eigen onderzoek, herinnering, nadenken en levenservaring is door de organische opvatting niet uitgesloten maar opgenomen. De H. Geest heeft zelf op die wijze zijne scriptores gepraepareerd; Hij is niet in eens van boven op hen neergedaald, maar heeft zich van heel hunne persoonlijkheid als van zijn instrument bediend. Ook hier geldt het woord, dat gratia non tollit sed perficit naturam. De persoonlijkheid der schrijvers is niet uitgewischt maar gehandhaafd en geheiligd. De inspiratie eischt dus in geenen deele, dat wij litterarisch of aesthetisch den stijl van Amos gelijk stellen met dien van Jesaia, of dat we alle barbarismen en soloecismen in de taal des N. T. zouden loochenen. In de tweede plaats brengt de organische opvatting van openbaring en inspiratie mede, dat het gewoon menschelijke en natuurlijke leven niet

uitgesloten is maar mede dienstbaar is gemaakt aan de gedachten Gods. De Schrift is het woord Gods; zij bevat het niet alleen maar zij is het. Maar het formeele en materieele element mag in deze uitdrukking niet vaneen gescheiden worden. Inspiratie alleen en op zichzelve zou een geschrift nog niet tot woord Gods maken in schriftuurlijken zin. Al ware een boek over aardrijkskunde bijv. geheel en al ingegeven en in den meest letterlijken zin van woord tot woord gedicteerd, daardoor werd het nog niet theopneust in den zin van 2 Tim. 3 : 16. De Schrift is het woord Gods, omdat de H. Geest in haar van Christus getuigt, omdat zij den *Λογος ἐνσαρκος* tot stof en inhoud heeft. Vorm en inhoud doordringen elkaar, en zijn niet te scheiden. Maar om dit beeld van Christus ons ten voeten uit als voor de oogen te schilderen, daartoe is noodig, dat ook de menschelijke zonde en de satanische leugen in al haar gruwel geteekend wordt. Op de schilderij is de schaduw noodig, om het licht te helderder te doen uitkomen. Zonde moet ook in Bijbelheiligen zonde worden genoemd, en dwaling mag ook in hen niet worden vergoelijkt. En terwijl de openbaring Gods in Christus alzoo de ongerechtigheid als antithese in zich opneemt, versmaadt zij ook het menschelijk-zwakke en natuurlijke niet. Christus heeft niets menschelijks zich vreemd gerekend, en de Schrift vergeet ook de kleinste zorgen van het dagelijksch leven niet, 2 Tim. 4 : 13. Het christelijke staat niet antithetisch tegenover het menschelijke; het is er de herstelling en vernieuwing van. In de derde plaats hangt met den inhoud ook ten nauwste de bedoeling en de bestemming der Schrift samen. Alwat te voren geschreven is, is tot onze leering geschreven. Het strekt tot leering, wederlegging, verbetering, onderwijzing, die in de rechtvaardigheid is, opdat de mensch Gods volmaakt zij, tot alle goed werk volmaakt toegerust. Het dient om ons wijs te maken tot zaligheid. De H. Schrift heeft eene door en door religieus-ethische bestemming. Zij wil geen handboek zijn voor de verschillende wetenschappen. Zij is principium alleen van de theologie en verlangt dat wij haar *theologisch* lezen en onderzoeken zullen. Bij al de vakken, die om de Schrift zich groepeeren, moet het ons te doen zijn om de zaligmakende kennisse Gods. Daarvoor biedt de Schrift ons alle gegevens. In dien zin is zij volkomen genoegzaam en volmaakt. Wie echter uit de Schrift eene geschiedenis van Israel, eene biographie van Jezus,

eene geschiedenis van Israels of de oud-christelijke letterkunde enz. wil afleiden, vindt telkens zich teleurgesteld. Dan zijn er leemten, die niet dan door gissingen kunnen worden aangevuld. De historische kritiek heeft deze bestemming der Schrift ten eenenmale vergeten. Zij tracht eene geschiedenis van Israels volk en godsdienst en letterkunde te leveren, en komt apriori met eischen tot de Schrift, waaraan zij niet kan voldoen. Zij stuit op tegenstrijdigheden, die niet op te lossen zijn, schift bronnen en boeken eindeloos, rangschikt en ordent ze gansch anders, alleen met het gevolg, dat er een hopelooze verwarring ontstaat. Uit de vier Evangelien is geen leven van Jezus te construeeren en uit het Oude Testament geen geschiedenis van Israel. De H. Geest heeft dat niet bedoeld. Notarieele opteekening is de inspiratie niet geweest. De harmonistiek der evangelische verhalen is mislukt, cf. Dieckhoff, Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der H. Schrift. Leipzig 1891. Id. Noch einmal über die Insp. u. Irrth. der H. S. Rostock 1893. Herzog² art. Evangelienharmonien en Synopse. Aan exacte kennis, gelijk wij die in de mathesis, de astronomie, de chemie enz. eischen, voldoet de Schrift niet. Zulk een maatstaf mag aan haar niet worden aangelegd. Daarom zijn de autographa ook verloren. Daarom is de tekst, in welke geringe mate dan ook, corrupt; daarom bezit de gemeente en waarlijk de leeken niet alleen de Schrift slechts in eene gebrekkige en feilbare vertaling. Dat zijn feiten, die niet te loochenen zijn. En zij leeren ons, dat de Schrift een eigen maatstaf heeft, van eene eigen uitlegging is en eene eigene bestemming heeft. Die bestemming is geen andere, dan dat zij ons wijs zoude maken tot zaligheid. Het Oude Testament is geen bron voor eene geschiedenis van Israels volk en godsdienst maar wel voor eene historia revelationis. De Evangelien zijn geen bron voor een leven van Jezus maar wel voor eene dogmatische kennis van zijn persoon en werk. De Schrift is het boek voor de christelijke religie en voor de christelijke theologie. Daartoe is zij gegeven. Daarvoor is zij geschikt. En daarom is zij het woord Gods, ons geschonken door den H. Geest.

19. Daaruit wordt eindelijk de verhouding duidelijk, waarin de Schrift tot de andere wetenschappen staat. Er is veel misbruik gemaakt van het woord van Baronius: de Schrift zegt niet,

hoe de hemel gaat maar hoe wij naar den hemel gaan. Juist als boek der kennisse Gods heeft de Schrift veel te zeggen, ook tot de andere wetenschappen. Zij is een licht op het pad en eene lamp voor den voet, ook van de wetenschap en de kunst. Zij maakt aanspraak op gezag op alle terrein van het leven. Christus heeft alle macht in hemel en op aarde. Objectief is de beperking van de inspiratie tot het religieus-ethische gedeelte der Schrift onhoudbaar, en subjectief is de scheiding tusschen het godsdienstige en het overige leven van den mensch niet te handhaven. De inspiratie strekt zich uit tot alle deelen der Schrift, en de religie is eene zaak van den ganschen mensch. Zeer veel van wat in de Schrift vermeld wordt, is ook voor de andere wetenschappen van principiëele beteekenis. De schepping en val des menschen, de eenheid van het menschelijk geslacht, de zondvloed, het ontstaan der volken en talen, enz. zijn feiten ook voor de andere wetenschappen van het hoogste belang. Ieder oogenblik komen wetenschap en kunst met de Schrift in aanraking, de principia voor heel het leven zijn gegeven in de Schrift. Hieraan mag niets te kort worden gedaan. Maar toch ligt er anderzijds ook eene groote waarheid in het woord van den kardinaal Baronius. Ook alle die feiten worden in de Schrift niet op en voor zichzelf medegedeeld, maar met een theologisch doel, opdat wij God zouden kennen tot zaligheid. De Schrift bemoeit zich nooit opzettelijk met de wetenschap als zoodanig. Christus zelf, ofschoon vrij van alle dwaling en zonde, heeft zich toch nooit in engeren zin bewogen op het gebied van wetenschap en kunst, van handel en nijverheid, van rechtspraak en politiek. Zijns was eene andere grootheid; de heerlijkheid des Eengeborenen van den Vader, vol van genade en waarheid. Maar juist daardoor is Hij ten zegen geweest ook voor wetenschap en kunst, voor maatschappij en staat. Jezus is Zaligmaker, dat alleen, maar dat ook geheel. Hij kwam niet alleen, om het religieus-ethische leven van den mensch te herstellen en al het andere ongemoeid te laten, alsof dit niet door de zonde bedorven ware en geen herstelling van noode had. Neen zoover als de zonde, strekt ook de genade van Christus zich uit. En evenzoo is het met de Schrift. Ook zij is door en door religieus, het woord Gods tot zaligheid, maar daarom ook juist een woord voor gezin en maatschappij, voor wetenschap en kunst. De Schrift is een

boek voor de gansche menschheid, in al haar rangen en standen, in al haar geslachten en volken. Maar daarom ook is zij geen wetenschappelijk boek in engeren zin. Wijsheid, niet geleerdheid is in haar aan het woord. Zij spreekt niet de exacte taal der wetenschap en der school, maar die der aanschouwing en des dagelijkschen levens. Zij beoordeelt en beschrijft de dingen niet naar de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, maar naar de intuitie, naar den eersten, levendigen indruk, dien de verschijnselen maken op den mensch. Daarom spreekt zij van het naderen van het land, van het opgaan en stilstaan der zon, van het bloed als de ziel van het dier, van de nieren als zetel der aandoeningen, van het hart als bron der gedachten, enz. en bekommert zich daarbij ganschelijk niet om de wetenschappelijk-nauwkeurige taal van de astronomie, de physiologie, de psychologie, enz. Zij spreekt over de aarde als het centrum van Gods schepping en kiest geen partij tusschen de Ptolemeische en de Kopernikaansche wereldbeschouwing. Zij beslist niet tusschen het Neptunisme en het Plutonisme, noch ook tusschen de allopathie en de homoeopathie. De scriptores der H. Schrift wisten waarschijnlijk in al deze wetenschappen, geologie, zoölogie, physiologie, medicijnen, enz. niets meer dan al hunne tijdgenooten. Het behoefde ook niet. Want de H. Schrift bezigt de taal der dagelijksche ervaring, die altijd waar is en altijd blijft. Indien de Schrift in plaats daarvan de taal der school had gebruikt en wetenschappelijk-exact hadde gesproken, zij zou aan haar eigen gezag in den weg hebben gestaan. Indien zij beslist had voor de Ptolemeische wereldbeschouwing, zou zij ongeloofwaardig zijn in eene eeuw, die het Kopernikaansche stelsel huldigde. Zij zou ook geen boek voor het leven, voor de menschheid hebben kunnen zijn. Maar nu spreekt zij in algemeen-menschelijke taal, verstaanbaar voor den eenvoudigste, duidelijk voor geleerde en ongeleerde beide. Zij bezigt de taal van de aanschouwing, die altijd naast die der wetenschap en van de school zal blijven bestaan. Daarom kan zij ook duren tot aan het einde der eeuwen. Daarom is zij oud, zonder ooit te verouderen. Zij is altijd jong en frisch; zij is de sprake des levens. Verbum Dei manet in aeternum.

§ 12. Eigenschappen der Schrift.

A. De eigenschappen der Schrift in het algemeen.

1. De leer van de affectiones S. Scr. heeft zich geheel ontwikkeld uit den strijd tegen Rome en het Anabaptisme. In de belijdenis van de inspiratie en autoriteit der Schrift was er overeenstemming, maar overigens was er in den locus de S. Scr. groot verschil tusschen Rome en de Hervorming. De verhouding, waarin Rome Schrift en kerk tot elkaar had gesteld, werd in de Reformatie principieel veranderd. Bij de kerkvaders en scholastici stond de Schrift, althans in theorie, nog verre boven kerk en traditie; zij rustte in zichzelve, was αὐτόπιστος en voor kerk en theologie de norma normans. Augustinus zei, scriptura canonica certis suis terminis continetur, bij Harnack, D. G. II 85, en redeneert Conf. 6,5, 11,3 zoo, alsof de waarheid der H. Schrift alleen afhangt van zichzelve. Bonaventura, de sept. don. n. 37—43, geciteerd in het Breviloquium ed. Freiburg 1881 p. 370, verklaart: ecclesia enim fundata est super eloquia Sacrae Scripturae, quae si deficiant, deficit intellectus..... Cum enim ecclesia fundata sit in Sacra Scriptura, qui nescit eam, nescit ecclesiam regere. Meer dergelijke getuigenissen worden door Gerhard, Loci theol. I cap. 3 § 45, 46 aangehaald uit Salvianus, Biel, Cajetanus, Hosius, Valentia enz. Canisius zegt in zijn Summa doctrinae christ., in cap. de praeceptis ecclesiae § 16: Proinde sicut scripturae propter testimonium Divini Spiritus in illa loquentis credimus, adhaeremus ac tribuimus maximam auctoritatem, sic ecclesiae fidem, reverentiam obedientiamque debemus. En ook Bellarminus, de Verbo Dei, lib. 1 cap. 2 verklaart nog: Sacris Scripturis, quae propheticis et apostolicis litteris continentur, nihil est notius, nihil certius, ut stultissimum esse necesse sit qui illis fidem habendam esse negat. Allen waren van oordeel, dat de Schrift genoegzaam uit en door zichzelve als waarheid bewezen kon worden; zij hangt niet van de kerk af, maar omgekeerd de kerk van haar; de kerk met hare traditie moge regula fidei zijn, fundamentum fidei is zij nog niet. Dat is de Schrift alleen.

Maar de kerk met haar ambt en traditie begon bij Rome hoe langer hoe meer eene onafhankelijke plaats in te nemen en autoriteit

te verkrijgen naast de H. Schrift. De verhouding van beide werd eerst niet nader omschreven, maar eischte toch spoedig eene betere regeling. En toen de kerk steeds toenam in macht en zelfgenoegzaamheid, werd de autoriteit hoe langer hoe meer van de Schrift naar de kerk verlegd. Verschillende momenten in de geschiedenis wijzen het proces aan, waarlangs de kerk van de plaats onder, tot die naast, en eindelijk ook tot die boven de Schrift zich verhief. De vraag, welke van beide, de Schrift of de kerk, den voorrang had, werd duidelijk en bewust eerst gesteld in den tijd der reformatorische conciliën. Ondanks de tegenspraak van Gerson, d'Ailly, en vooral van Nicolaas van Clémange, Herz.² 3 : 247 werd ze ten voordeele der kerk beslist. Trente heeft dit tegenover de Hervorming gesanctioneerd. In den strijd tegen het Gallikanisme werd de kwestie nog nader gepraeciseerd, en in het Vaticanum 1870 is ze zoo opgelost, dat de kerk onfeilbaar werd verklaard. Subject van deze onfeilbaarheid is echter niet de ecclesia audiens, noch de ecclesia docens, noch ook de gezamenlijke bisschoppen, in concilie vergaderd, maar bepaald de paus. En deze weer niet als privaat persoon, noch ook als bisschop van Rome of patriarch van het Westen maar als Opperherder der gansche kerk. Hij bezit deze onfeilbaarheid wel als hoofd der kerk en niet los van haar, maar hij bezit ze toch niet door en met haar, maar boven en in onderscheiding van haar. Zelfs bisschoppen en conciliën hebben deel aan de onfeilbaarheid, niet gescheiden van, maar alleen in eenheid met en onderwerping aan den paus. Hij staat boven allen, en maakt alleen de kerk, de traditie, de conciliën, de canones onfeilbaar. Concilies zonder paus kunnen dwalen en hebben gedwaald, Bellarminus, de Conc. et Eccl. II c. 10—11. Heel de kerk, zoowel docens als audiens, is alleen onfeilbaar una cum et sub Romano pontifice, Jansen, Theol. I 506. Daarmede is heel de verhouding van kerk en Schrift omgekeerd. De kerk, of meer concreet de paus, gaat voor en staat boven de Schrift. Ubi papa, ibi ecclesia, Jansen, I 511. De onfeilbaarheid van den paus maakt die van de kerk, de bisschoppen en conciliën en evenzoo die van de Schrift onnoodig.

2. Uit deze Roomsche opvatting van de verhouding van Schrift en kerk vloeien alle verschillen voort, welke in de leer der

Schrift tusschen Rome en de Hervorming bestaan. Zij betreffen voornamelijk de noodzakelijkheid der H. Schrift, de apocriefen van het O. Test., de editio Vulgata, het bijbelverbod, de uitlegging der Schrift en de traditie. Formeel komt de omkeer in de verhouding van Schrift en kerk het duidelijkst daarin uit, dat de nieuwere Roomsche theologen de leer der kerk behandelen in de pars formalis der dogmatiek. De kerk behoort tot de principia fidei. Gelijk de Schrift bij de Reformatie, zoo is de kerk, het magisterium, of eigenlijk de paus het formeele principe, het fundamentum fidei in het Romanisme, Jansen, I 829.

Daartegenover plaatsten de Hervormers de leer van de eigenschappen der Schrift. Zij droeg geheel en al een polemisch karakter, maar stond daardoor ook in hoofdzaak van den aanvang af vast, Heppe, Dogm. d. deutschen Prot. I 207—257. Allengs werd ze ook min of meer systematisch en methodisch in de dogmatiek opgenomen, nog niet bij Zwingli, Calvijn, Melanchton, enz., maar toch reeds bij Musculus, Loci Comm. 1567 p. 374 sq. Zanchius, de S. Script. Op. VIII 319 sq. Polanus, Synt. Theol. 17 sq. Junius, Theses Theol. Op. I 1594 sq. enz., en in de Luthersche kerk bij Gerhard, Quenstedt, Calovius, Hollaz, enz. Maar in de behandeling was er verschil. Soms werd er allerlei historische en kritische stof in besproken; de dogmatiek nam schier heel de „Inleiding", de canonica generalis en specialis, in zich op. Ook het aantal en de verdeeling der eigenschappen werd ongelijk opgegeven. Gezag, nuttigheid, noodzakelijkheid, waarheid, duidelijkheid, genoegzaamheid, oorsprong, verdeeling, inhoud, apocriefen, concilie, kerk, traditie, editio authentica, vertalingen, uitlegging, bewijzen, testimonium Sp. S^{i}., dit alles en nog veel meer werd in de leer der Schrift en van hare eigenschappen ter sprake gebracht. Langzamerhand kwam er meer begrenzing der stof. Calovius en Quenstedt onderscheidden tusschen affectiones primariae en secundariae; tot de eerste behoorden de auctoritas, veritas, perfectio, perspicuitas, semet ipsam interpretandi facultas, judicialis potestas en efficacia, en onder de laatste werden gerekend de necessitas, integritas, puritas, authentia en legendi omnibus concessa licentia. Nog eenvoudiger was de menigmaal gevolgde orde: auctoritas, necessitas, perfectio seu sufficientia, perspicuitas, semet ipsam interpretandi facultas en efficacia, Hase, Hutterus Rediv. § 43 f. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. S. 27 f. Herzog^{2} 2,

365 f. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 9 f. Voigt, Fundamentaldogm. S. 644 f. Maar ook zoo is er nog vereenvoudiging aan te brengen. De historische, kritische, archaeologische stof enz. hoort niet thuis in de dogmatiek, maar in de bibliologische vakken der theologie. De authentia, integritas, puritas enz. kunnen daarom in de dogmatiek niet volledig behandeld worden, zij komen daar slechts in zooverre ter sprake, als de leer der Schrift ook voor hare gesteldheid eenige gegevens biedt. De veritas behoeft na de inspiratie en autoriteit geen afzonderlijk betoog meer, en zou daardoor eer verzwakt dan versterkt worden. De efficacia vindt haar plaats in de leer van de media gratiae. Zoo blijven alleen de auctoritas, necessitas, perfectio en perspicuitas over. Onder deze is er nog dit onderscheid, dat de auctoritas geene eigenschap is, die gecoordineerd is met de andere, want zij is met de inspiratie vanzelf gegeven; de necessitas, perspicuitas en sufficientia daarentegen vloeien niet in denzelfden zin uit de inspiratie voort. Het laat zich denken, dat eene onfeilbare Schrift aangevuld en uitgelegd moest worden door eene onfeilbare traditie. Rome erkent wel de autoriteit der Schrift, maar loochent hare andere eigenschappen.

B. Het gezag der Schrift.

3. Het gezag der Schrift is ten allen tijde in de christelijke kerk erkend. Jezus en de apostelen geloofden aan het O. Test. als het woord Gods en schreven daaraan toe een goddelijk gezag. De christelijke kerk is onder het gezag der Schrift geboren en opgegroeid. Wat de apostelen geschreven hebben, moet zoo worden aangenomen alsof Christus zelf het geschreven had, Aug. de cons. evang. I 35. En Calvijn verklaart in zijne uitlegging van 2 Tim. 3 : 16, dat wij aan de Schrift eandem reverentiam verschuldigd zijn als aan God. Dat gezag der Schrift stond tot de vorige eeuw toe in alle kerken en onder alle Christenen vast. Daarentegen kwam er tusschen Rome en de Hervorming een ernstig verschil over den grond, waarop dat gezag rust. Kerkvaders en scholastici leerden nog dikwerf de autopistie der Schrift, maar de drijfkracht van het Roomsche beginsel heeft hoe langer hoe meer de kerk geschoven vóór de Schrift. De kerk, zoo is thans de algemeene Roomsche leer, gaat temporeel en logisch aan de Schrift vooraf.

Zij was er eerder dan de Schrift, en heeft haar oorsprong, bestaan en autoriteit niet aan de Schrift te danken, maar bestaat in en door zichzelve, d. i. door Christus, of den H. Geest die in haar woont. De Schrift daarentegen is juist voortgekomen uit de kerk en wordt nu door haar erkend, bevestigd, bewaard, uitgelegd, verdedigd enz. De Schrift heeft dus wel de kerk, maar de kerk heeft niet de Schrift van noode. Zonder kerk is er geen Schrift, maar zonder Schrift is er wel eene kerk. De kerk met de onfeilbare traditie is het oorspronkelijk en genoegzaam middel, om de openbaring te bewaren en mee te deelen; de H. Schrift is er later bijgekomen, is op zichzelve onvoldoende, maar is als steun en bevestiging van de traditie wel nuttig en goed. Feitelijk wordt bij Rome de Schrift geheel afhankelijk van de kerk. De authentie, integriteit, inspiratie, canoniciteit, autoriteit van de Schrift wordt door de kerk vastgesteld. Daarbij wordt dan echter deze onderscheiding gemaakt, dat de Schrift niet quoad se, maar quoad nos geheel van de kerk afhangt. De kerk maakt door hare erkenning de Schrift niet geinspireerd, kanonisch, echt enz., maar zij is toch de eenige, die deze eigenschappen van de Schrift op onfeilbare wijze kennen kan. De zelfgetuigenis der Schrift toch maakt niet uit, dat juist deze boeken van O. en N. T., en geen andere en geen mindere, geinspireerd zijn; nergens geeft de H. Schrift een catalogus van de boeken, die tot haar behooren; de teksten, die de inspiratie leeren, dekken nooit de gansche Schrift, 2 Tim. 3 : 16 slaat alleen op het O. Test.; bovendien een beroep voor de inspiratie der Schrift op de Schrift zelve is altijd nog maar een cirkelbewijs. De Protestanten zijn dan ook onderling verdeeld over de boeken, die tot de Schrift behooren; Luthers oordeel over Jakobus wijkt af van dat van Calvijn enz. De bewijzen voor de Schrift aan de kerkvaders enz. ontleend, zijn niet vast en stevig genoeg, ze hebben als motiva credibilitatis groote waarde, maar ze geven toch slechts waarschijnlijkheid, menschelijke en dus feilbare zekerheid. Alleen de kerk geeft goddelijke, onfeilbare gewisheid, gelijk Augustinus dan ook zeide: ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas, c. epist. Manich. cap. 5. c. Faustum l. 28. cap. 2,4,6. De Protestanten hebben daarom de Schrift ook kunnen aannemen en erkennen als Gods woord, wijl zij haar uit de hand der kerk ontvingen, Bellarminus, de Verbo Dei IV cap. 4. Perrone, Praelect.

Theol. IX 71 sq. Heinrich, Dogm. I 775 f. Jansen, Theol. I 766 sq. Het Vaticanum, sess. 3. cap. 2 erkende de boeken des O. en N. T. als kanonisch, propterea quod Sp. S°. inspirante conscripti Deum habent autorem *atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt.* Door deze gedachten geleid, stelde Rome te Trente sess. 4 en in het Vatikaan sess. 3 cap. 2 den kanon vast, nam daarin naar het voorbeeld der Grieksche vertaling en de practijk der kerkvaders ook de apocriefen des O. T. op, en verklaarde bovendien de editio Vulgata voor den authentieken tekst, zoodat deze in kerk en theologie beslissend gezag heeft.

4. Tegenover deze Roomsche leer stelde de Reformatie de autopistie der Schrift, Calvijn, Inst. I c. 7. Ursinus, Tract. Theol. 1584 p. 8 sq. Polanus, Synt. I c. 23—30. Zanchius, de S. Scriptura, Op. VIII 332—353. Junius, Theses Theol. c. 3—5. Synopsis pur. theol. disp. 2 § 29 sq. Gerhard, Loci theol. I c. 3. enz. Bij dit verschil liep de vraag niet hierover, of de kerk niet eene roeping had te vervullen tegenover de Schrift. Algemeen werd toegestemd, dat de kerk van groote beteekenis is voor de Schrift. Haar getuigenis is van groot gewicht en een motivum credibilitatis. De kerk der eerste eeuwen bezit in hare getuigenissen een sterken steun voor de Schrift. Voor elk mensch is de kerk de leidsvrouw tot de Schrift. In dezen zin is en blijft het woord van Augustinus waar, dat hij door de kerk bewogen was om de Schrift te gelooven. Protestantsche theologen, Calv. Inst. I 7, 3. Polanus, Synt. p. 30. Turretinus, de S. Scr. auctoritate, disp. 3 § 13 s. Gerhard, Loci theol. I c. 3 § 51 hebben dit woord van Augustinus verzwakt, door het alleen op het verleden, op het ontstaan des geloofs te laten slaan. Maar de redeneering van Augustinus t. a. p. is duidelijk. Hij plaatst zijn manicheeschen tegenstander voor dit dilemma: gij moet òf tot mij zeggen: geloof den katholieken, maar dezen waarschuwen mij juist om u te gelooven, òf geloof den katholieken niet, maar dan kunt gij u ook niet tegenover mij op het evangelie beroepen, quia ipsi Evangelio, catholicis praedicantibus, credidi. De kerk is inderdaad voor Augustinus een motief des geloofs, waarvan hij hier tegenover den manicheer gebruik maakt. Maar er is verschil tusschen motief en laatsten grond des geloofs. Hoe hij in de kerk een motief des geloofs

ziet, heldert hij elders, C. Faustum lib. 32 c. 19 zelf op als hij zegt: cur non potius evangelicae autoritati, tam fundatae, tam stabilitae, tanta gloria diffamatae atque ab apostolorum temporibus usque ad nostra tempora per successiones certissimas commendatae, non te subdis? Cf. de util. cred. c. 14. De kerk met haar waardigheid, haar macht, haar hierarchie enz. heeft altijd op Augustinus een diepen indruk gemaakt. Zij bewoog hem voortdurend tot het geloof, zij steunde en sterkte hem in twijfel en strijd, zij was de vaste hand, die hem altijd weer leidde tot de Schrift. Maar daarmede wil Augustinus niet zeggen, dat de autoriteit der Schrift van de kerk afhangt, dat zij de laatste en diepste grond is van zijn geloof. Elders zegt hij duidelijk, dat de H. Schr. door zichzelve gezag heeft en om zichzelve moet geloofd worden, Clausen, Augustinus S. Scr. interpres 1827. p. 125. Dorner, Augustinus, Berlin 1873. S. 237 f. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887 S. 348 f. Schmidt, Jahrb. f. deutsche Theol. VI 235 f. Hase, Protest. Polemik 5te Aufl. Leipzig 1891 S. 81. Harnack D. G. III 70 f.

De kerk heeft en houdt voor ieder geloovige tot aan zijn dood toe eene rijke en diepe paedagogische beteekenis. De wolke van getuigen, die om ons heen ligt, kan ons sterken en bemoedigen in den strijd. Maar dit is heel iets anders, dan dat de autoriteit der Schrift van de kerk afhangen zou. Rome durft dit zelfs nog niet openlijk uitspreken. Het Vaticanum erkende de boeken des O. en N. T. toch ook daarom voor kanonisch, propterea quod *Spiritu S inspirante conscripti Deum autorem habent* en als zoodanig der kerk zijn overgeleverd. En de Roomsche theologen maken onderscheid tusschen de autoriteit der Schrift quoad se en quoad nos. Maar die onderscheiding kan hier niet gelden. Want indien de kerk de laatste en diepste grond is, waarom ik aan de Schrift geloof, dan is die kerk, en niet de Schrift *αὐτόπιστος*. En nu een van beide: de Schrift bevat eene getuigenis, eene leer over zichzelve, over haar inspiratie en autoriteit, en dan doet de kerk niets dan die getuigenis aannemen en bevestigen; of de Schrift leert zelve zulk eene inspiratie en autoriteit niet, en dan is het dogma der kerk over de Schrift voor den Protestant geoordeeld. De Roomsche theologen verkeeren dan ook in eene niet geringe tegenstrijdigheid. Eenerzijds trachten zij in de leer der Schrift haar inspiratie en gezag uit haar zelve

te betoogen; en andererzijds, toegekomen aan de leer der kerk, pogen zij die bewijzen te verzwakken en aan te toonen, dat alleen de getuigenis der kerk eene onomstootelijke zekerheid geeft. Hangt daarentegen de autoriteit quoad se van de Schrift zelve af, dan is zij ook quoad nos, de laatste grond van ons geloof. De kerk kan slechts erkennen wat er is; zij kan niet maken wat er niet is. De beschuldiging, dat op die wijze eene cirkelredeneering wordt gemaakt en de Schrift met de Schrift zelve wordt bewezen, kan op Rome zelf worden teruggeworpen, wijl zij de kerk met de Schrift en de Schrift met de kerk bewijst. Indien Rome daartegen opmerkt, dat zij in het eerste geval de Schrift niet als Gods woord maar als menschelijke, geloofwaardige en betrouwbare getuigenis gebruikt, dan kan ook de Protestantsche theoloog deze opmerking overnemen: eerst wordt uit de Schrift als betrouwbaar getuigenis de inspiratie afgeleid en daarna met deze de Schrift als Gods woord bewezen. Maar veel meer is dit van beteekenis, dat in elk vak van wetenschap, en zoo ook in de theologie, de principia door zichzelve vast staan. De waarheid van een principium kan niet betoogd, maar alleen erkend worden. Principium creditur propter se, non propter aliud. Principii principium haberi non potest nec quaeri debet, Gerhard, Loc. theol. I cap. 3. Zanchius, Op. VIII 339 sq. Polanus, Synt. I cap. 23 sq. Turret. Theol. El. loc. 2 qu. 6. Trelcatius, Schol. et method. loc. comm. S. Theol. Institutio 1651 p. 26.

De Schrift zelve leert dan ook duidelijk, dat niet de kerk maar het woord Gods, beschreven of onbeschreven, *αὐτόπιστος* is. De kerk is ten allen tijde aan dat woord Gods, voor zoover het er was en in dien vorm waarin het bestond, gebonden geweest. Israel ontvangt op Horeb de wet, Jezus en de apostelen onderwerpen zich aan de O. T. Schrift, de christ. kerk is van den aanvang af gebonden aan het gesproken en geschreven woord der apostelen. Het woord Gods is het fundament der kerk, Deut. 4 : 1; Jes. 8 : 20; Ezech. 20 : 19; Luk. 16 : 29; Joh. 5 : 39; Ef. 2 : 20; 2 Tim. 3 : 14; 2 Petr. 1 : 19 enz. De kerk kan wel getuigen van het woord, maar het woord staat boven haar. Zij kan niemand het geloof aan het woord Gods in het hart schenken. Dat kan het woord Gods alleen, door zichzelf en de kracht des H. Geestes, Jer. 23 : 29; Mk. 4 : 28; Luk. 8 : 11; Rom. 1 : 16; Hebr. 4 : 12; 1 Petr. 1 : 23. En reeds daardoor alleen blijkt de

kerk beneden de Schrift te staan. Daarom kan de kerk en kunnen de geloovigen de inspiratie, autoriteit, kanoniciteit van de Schrift uit haar zelve leeren kennen, maar zij kunnen deze nooit eigenmachtig afkondigen en vaststellen. De Hervorming heeft liever eenige onzekerheid gewild, dan eene gewisheid, die alleen door eene willekeurige beslissing der kerk werd verkregen. Want de Schrift geeft inderdaad nergens een catalogus van de boeken die zij bevat. Over sommige boeken is er in de oudste christelijke kerk en ook later verschil van meening geweest. De tekst bezit niet die integritas, welke ook Luth. en Geref. theologen zoo gaarne wenschten. Maar desniettemin heeft de Reformatie de autopistie der Schrift tegenover de aanspraken van Rome gehandhaafd, de kerk ondergeschikt gemaakt aan het woord Gods, en daardoor de vrijheid van den Christen gered.

5. Bij dit verschil tusschen Rome en de Hervorming over den grond van het gezag der Schrift kwam er in de 17e eeuw in de Protestantsche kerken zelve nog een belangrijke strijd over den aard van dat gezag. Hierover was men het eens, dat aan de Schrift, wijl zij God tot auteur had, eene auctoritas divina toekwam. Nader werd deze autoriteit daardoor omschreven, dat de Schrift door allen geloofd en gehoorzaamd moest worden, en de eenige regel was van geloof en leven. Deze omschrijving leidde echter vanzelf tot de onderscheiding van eene auctoritas historica en eene auctoritas normativa. De openbaring Gods toch is gegeven in den vorm van eene geschiedenis; zij heeft verschillende tijden doorloopen. Lang niet alles, wat in de Schrift staat opgeteekend, heeft normatief gezag voor ons geloof en leven. Veel van wat door God geboden en ingesteld is geweest, of door profeten en apostelen is voorgeschreven en verordend, gaat ons niet rechtstreeks meer aan en had op vroeger levende personen betrekking. Het gebod aan Abraham, om zijn zoon te offeren; het bevel aan Israel, om alle Kanaänieten te dooden; de ceremonieele en burgerlijke wetten, die golden in de dagen des O. T.; de bepalingen van de synode te Jeruzalem en zoo veel meer zijn zeker als historie nog nuttig ter leering en vermaning, maar kunnen en mogen door ons niet meer opgevolgd worden. En dat niet alleen, maar de openbaring heeft in hare beschrijving niet alleen de goede werken der heiligen maar ook de booze daden der goddeloozen

opgeteekend. Meermalen komen er dus woorden en handelingen in de Schrift voor, welke wel als historisch waar maar niet als normatief worden voorgesteld; zoover is het er van daan, dat deze regel mogen zijn voor ons geloof en leven, dat zij veeleer verworpen en afgekeurd moeten worden. Ook de zonden der heiligen, van een Abraham, Mozes, Job, Jeremia, Petrus enz. worden ter waarschuwing, niet ter navolging medegedeeld. En eindelijk kan bij vele personen, bij de aartsvaders, Debora, de richters, de koningen, de vrienden van Job, Hanna, Agur, de moeder van Lemuel, de dichters van sommige psalmen, zooals de vloekpsalmen ps. 73 : 13, 14, 77 : 7—9, 116 : 11, en voorts bij Zacharia, Simeon, Maria, Stephanus enz. de vraag gesteld worden, of hunne woorden alleen formeel, wat hunne opteekening betreft, of ook zakelijk, wat hun inhoud aangaat, zijn geinspireerd. Voetius oordeelde, dat velen van deze personen, zooals Job en zijne vrienden, niet tot de profeten kunnen gerekend worden en handhaafde dit gevoelen tegenover Maresius, Voetius, Disp. I 31, 40—44. V 634—640. Maresius, Theologus paradoxus p. 83—87, en verder Maccovius, Loci Comm. p. 31—32, Cloppenburg, de canone theol. disp. 3 Op. II 18—23. Witsius, Misc. Sacra I 316—318. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 131—134. Carpzovius, Critica S. Vet. Test. I c. 2 § 3. Deze kwestie had wel geen verdere gevolgen, maar was toch in veel opzichten belangrijk. Zij bracht het eerst duidelijk tot bewustzijn, dat er onderscheid is tusschen woord Gods in formeelen en woord Gods in materieelen zin, en dwong tot nadenken over de verhouding, waarin beide tot elkander staan. Nu werd die verhouding zeer zeker door de meesten der bovengenoemde theologen al te dualistisch opgevat. De auctoritas historiae en de historia normae laten zich in de Schrift niet op zoo abstracte wijze scheiden. De formeele en de materieele beteekenis van de uitdrukking woord Gods zijn veel te nauw verbonden. Ook in de leugenachtige woorden van Satan en de booze daden der goddeloozen heeft God iets tot ons te zeggen. De Schrift is niet alleen nuttig tot leering maar ook tot waarschuwing en vermaning. Zij onderwijst en verbetert ons, zoowel door af te schrikken als door aan te sporen, zoowel door beschaming als door vertroosting. Maar wel werd het door die onderscheiding duidelijk gemaakt, dat de Schrift niet kan en mag opgevat worden als een wetboek vol artikelen. Beroep op een tekst buiten het verband is voor een

dogma niet genoeg. De openbaring, in de Schrift neergelegd, is een historisch en organisch geheel. Zoo wil ze gelezen en verklaard worden. En daarom moet het dogma, dat met autoriteit tot ons komt en regel wil zijn voor ons geloof en leven, op heel het organisme der Schrift gegrond en daaruit afgeleid zijn. Het gezag der Schrift is een ander dan dat van eene staatswet.

6. Aard en grond van het gezag der Schrift zijn echter vooral in de nieuwere theologie in discussie gebracht. In vroeger tijd rustte de autoriteit der H. Schrift op hare inspiratie en was met deze vanzelf gegeven. Maar toen de inspiratie werd prijsgegeven, was het gezag der Schrift niet meer te handhaven. Wel werd dit op allerlei wijze beproefd, maar men zag zich genoodzaakt, om zoowel de gronden als het karakter van de autoriteit der H. Schrift gansch anders op te vatten. Het gezag der Schrift, voorzoover het nog werd erkend, werd daarop gebaseerd, dat zij de authentieke oorkonde is van de openbaring; de christelijke idee het zuiverst uitdrukt, evenals het water ook het reinst is bij de bron; de vervulling is van de Oudtestamentische heilsgedachte, en de christelijke leer volkomen, zij het ook in kiem, in zich bevat; en de aanvang en voortdurende vernieuwing is van den christelijken geest in de gemeente. Deze en dergelijke overwegingen voor het gezag der Schrift kan men vinden bij theologen van de verschillendste richtingen, zooals bij Scholten, L.H.K. I 78 v. Saussaye, mijne theol. van Ch. d. l. S. 53 v. Schleiermacher, Gl. § 129 f. Rothe, Zur Dogm. S. 166 f. Lipsius, Dogm. § 193 f. Biedermann, Dogm. § 193 f. Schweizer, Christl. Gl. I S. 178 f. Hofmann, Weiss. u. Erf. III 98 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 5 f. 9 f. enz. Toch zijn al deze gronden niet hecht genoeg, om een gezag te dragen, gelijk dat de religie behoeft. Ze mogen als motiva credibilitatis in aanmerking komen, maar als gronden zijn ze onhoudbaar. Want vooreerst maken zij door de onderscheiding tusschen openbaring en hare oorkonde, tusschen woord Gods en Schrift, het gezag der Schrift feitelijk geheel illusoir. Want indien niet de Schrift in haar geheel, maar alleen het woord Gods in haar, het religieus-ethische, de openbaring of hoe men het noemen wil, gezag heeft, dan heeft ieder voor zichzelf uit te maken, wat dat woord Gods in de Schrift is, en elk bepaalt dit naar goedvinden. Het zwaartepunt wordt uit het

object naar het subject overgebracht; de Schrift kritiseert niet den mensch, maar deze oordeelt de Schrift; het gezag der Schrift hangt af van het menschelijk welgevallen; het bestaat slechts, voorzoover men het erkennen wil, en wordt dus geheel vernietigd. Maar ook al zouden al deze gronden eenig gezag voor de Schrift kunnen vindiceeren, het zou toch geen ander zijn dan een louter historisch gezag. En dit is in de religie onvoldoende. Hier hebben we aan een historisch, d. i. menschelijk en feilbaar gezag niet genoeg. Omdat de religie onze zaligheid raakt en in verband staat met onze eeuwige belangen, kunnen wij in haar met niets minder toe dan met een goddelijk gezag. Wij moeten niet alleen weten, dat de Schrift de historische oorkonde voor onze kennis van het Christendom is en dat zij de oorspronkelijke christelijke ideeën het zuiverst bevat en weergeeft; maar in de religie dienen wij te weten, dat de Schrift het woord en de waarheid Gods is. Zonder deze zekerheid is er geen troost in het leven en in het sterven. En niet alleen heeft ieder Christen aan deze zekerheid behoefte, maar ook de kerk zelve kan als instituut deze gewisheid niet ontberen. Want indien een prediker de overtuiging mist van de goddelijke waarheid van het woord dat hij verkondigt, verliest zijne prediking alle gezag en invloed en kracht. Indien hij geen goddelijke boodschap heeft te brengen, wie geeft hem dan het recht om op te treden voor menschen van gelijke bewegingen als hij? Wie geeft hem vrijheid om zich op den kansel boven hen te plaatsen, hen bezig te houden over de hoogste belangen der ziel en des levens en zelfs hun aan te kondigen een eeuwig wel of een eeuwig wee? Wie durft en wie kan dat doen, anders dan die een woord Gods te verkondigen heeft? Het christelijk geloof en de christelijke prediking eischen beide eene goddelijke autoriteit, waarop zij steunen. Titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas, Aug. de doctr. christ. I 37.

Daarom kan het ook geen goedkeuring wegdragen, wanneer de aard van het gezag der Schrift als zedelijk omschreven wordt. Lessing is daarmede al begonnen als hij zeide, dat iets niet daarom waar is wijl het in den Bijbel staat, maar dat het in den Bijbel staat omdat het waar is. Sedert zijne verzuchting om verlossing van het gezag der letter en van den papieren paus, is het gelooven op gezag op allerlei wijze bespottelijk gemaakt. Christelijke theologen hebben zich daardoor laten influenceeren

en het autoriteitsgeloof gewijzigd of bestreden. Doedes bijv., Inl. tot de leer van God, 1880 bl. 29—40 wil niets weten van gelooven op gezag en spreekt alleen nog van zedelijke autoriteit in de religie. Saussaye, mijne Theol. van Ch. d. l. S. 53 v. verklaart, dat er geen ander is dan zedelijk gezag en dat het zedelijke geheel gezag is. Intellectueel gezag is er niet, maar moreel gezag is de zedelijkheid, de godsdienst zelve. Men gelooft de waarheid niet op gezag, maar de waarheid heeft gezag, d. i. heeft het recht, dat men haar gehoorzame. Deze voorstelling lijdt echter aan verwarring van begrippen. De waarheid heeft gezag, zeer zeker; niemand, die het ontkent. Maar de vraag is juist, wat op godsdienstig gebied waarheid is en waar zij te vinden is. Hierop is maar tweeërlei antwoord mogelijk. Of aan de eene zijde: wat waarheid is, of indien men wil, wie Christus is, dat zeggen ons de apostelen, dat zegt ons de Schrift; of aan de andere zijde: dit wordt uitgemaakt door het eigen oordeel, door de rede of het geweten van ieder mensch voor zichzelf. In het laatste geval is er geen gezag en geen autoriteit der Schrift meer; zij is geheel en al aan de kritiek van het subject onderworpen. Dan baat het ook niets, om met Rothe, Zur Dogm. 287 te zeggen, dat de Bijbel het volkomen toereikend instrument is, om tot eene zuivere kennis van Gods openbaring te komen. Want elke objectieve maatstaf ontbreekt, waarnaar in de Schrift die openbaring beoordeeld en gevonden kan worden. Er is inderdaad maar één grond, waarop het gezag der Schrift rusten kan, en dat is hare inspiratie. Valt deze, dan is het ook met de autoriteit der Schrift gedaan. Zij bevat dan slechts menschelijke geschriften, die als zoodanig geen enkelen titel kunnen laten gelden, om norma te zijn voor ons geloof en leven. En met de Schrift valt voor den Protestant alle gezag in de religie. Alle pogingen, om dan nog weer een of ander gezag terug te vinden, bijv. in den persoon van Christus, in de kerk, in de religieuse ervaring, in rede of geweten, loopen op teleurstelling uit, Stanton, The place of authority in matters of religious belief, London Longmans 1891. James Martineau, The seat of authority in religion, London Longmans 1891. C. A. Briggs, The authority of H. Scriptures. Inaugural address, 4 ed. New-York Scribner, 1892. L. Monod, Le problème de l'autorité, Paris Fischbacher 1892. E. Doumergue, L'autorité en matière de foi, Lausanne Payot 1892. E. Ménégoz,

L'autorité de Dieu, réflexions sur l'autorité en matière de foi. Paris Fischbacher 1892. G. Godet, Vinet et l'autorité en matière de foi, Revue de théol. et de philos. Mars 1893 p. 173—191. Zij bewijzen alleen, dat eene religie zonder gezag niet kan bestaan. Religie is wezenlijk van wetenschap onderscheiden. Zij heeft eene eigene zekerheid; niet zulk eene, die op inzicht steunt, maar die in geloof, in vertrouwen bestaat. En dit religieuse geloof en vertrouwen kan alleen rusten in God en in zijn woord. In de religie is een testimonium humanum en eene fides humana onvoldoende; hier hebben we behoefte aan een getuigenis Gods, waarop wij ons verlaten kunnen in leven en sterven. Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te! Terecht zegt dan ook Harnack, D. G. III 73, es hat in der Welt keinen starken religiösen Glauben gegeben, der nicht an irgend einem *entscheidenden* Punkt sich auf eine *äussere Autorität* berufen hätte. Nur in den blassen Ausführungen der Religionsphilosophen oder in den polemischen Entwürfen protestantischer Theologen wird ein Glaube construirt, der seine Gewissheit lediglich den eigenen inneren Momenten entnimmt. Cf. ook P. D. Chantepie de la Saussaye, Zekerheid en twijfel 1893 bl. 138 v. Het recht en de waarde van het gezag in de religie wordt langzamerhand weer erkend.

7. Maar, al kan de religie alleen met eene auctoritas divina volstaan, de aard van dat gezag dient toch nog nader te worden onderzocht. Gezag is in het algemeen de macht van iemand, die iets te zeggen heeft; het recht, om in eene of andere zaak mee te spreken, vandaar in het Mnl. geweld, macht, Woordenboek der Ned. Taal s. v. Van gezag kan er alleen sprake zijn tusschen ongelijken; het drukt altijd eene verhouding uit van een meerdere tot zijn mindere, van een hoogere tot zijn lagere. Omdat er onder menschen geen gelijkheid is maar allerlei onderscheid bestaat, kan er onder hen van gezag sprake zijn. En wijl die ongelijkheid zoo groot en zoo velerlei is, neemt het gezag onder menschen eene zeer breede plaats in. Het is zelfs het fundament der gansche menschelijke samenleving. Wie het ondermijnt, arbeidt aan de verwoesting der maatschappij. Dwaas en gevaarlijk is het dus, om het gelooven op gezag in een bespottelijk daglicht te plaatsen. Augustinus vraagde reeds: Si quod nescitur credendum non est, quomodo serviant parentibus liberi eosque

mutua pietate diligant, quos parentes suos esse non credant..... Multa possunt afferri quibus ostendatur, nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum, de util. cred. 12. Op ieder gebied leven wij van gezag. Onder het gezag worden wij in huisgezin, maatschappij en staat geboren en opgevoed. Ouders hebben gezag over hun kinderen, de meester over zijne leerlingen, de overheid over hare onderdanen. In al deze gevallen is het gezag duidelijk. Het drukt eene macht uit, die van rechtswege aan iemand over een ander toekomt. Het treedt daarom op met bevelen en wetten, eischt gehoorzaamheid en onderwerping, en heeft in geval van opstand zelfs recht van dwang en straf. Maar wij breiden dit begrip van gezag verder uit en passen het ook toe in wetenschap en kunst. Ook hier is er onderscheid van gave, en ontstaat de verhouding van meerderen en minderen, van magistri en discipuli. Er zijn mannen, die door hun genialen aanleg en noesten arbeid op een of ander gebied het meesterschap hebben verworven, en die daarom op dit terrein met gezag kunnen spreken. Van de ontdekkingen dezer magistri leven en leeren de minderen, de leeken. Ja. vanwege de ontzachlijke uitbreiding der wetenschap, kan ook de uitnemendste slechts magister zijn op een zeer klein gebied; in al het andere is hij discipulus en moet hij vertrouwen op het onderzoek van anderen. Dit gezag in wetenschap en kunst draagt echter een ander karakter dan van ouders, onderwijzers en overheid; het is niet juridisch, maar ethisch van aard; het kan en mag niet dwingen, het heeft geen recht van straf. De personen, die hier met autoriteit optreden, mogen nog zoo aanzienlijk en gewichtig zijn; hun getuigenis geldt slechts zooveel als ze er gronden voor kunnen aanvoeren. Het gezag rust hier dus niet ten slotte in de personen, zoodat een ipse dixit afdoende ware, maar rust in de bewijzen, waarop hun beweren steunt. En wijl alle menschen eenig verstand en oordeel ontvingen, is blind geloof hier ongeoorloofd en het streven naar een zelfstandig inzicht, voor zooveel noodig en mogelijk, plicht. Ook in de geschiedenis is dit het geval. De kennis der historie steunt eigenlijk geheel op autoriteit, op getuigenissen van anderen; maar deze getuigenissen behoeven niet blindelings geloofd te worden, maar mogen en moeten ernstig worden onderzocht, opdat zooveel mogelijk het eigen inzicht tot zijn recht kome. In één

woord, in scientiis tantum valet auctoritas humana, quantum rationes.

Dit begrip van gezag vinden we eindelijk ook terug in de religie en theologie. Hier is gezag niet in een minderen graad maar in eene veel hoogere mate van noode dan in gezin en maatschappij, in wetenschap en kunst. Hier is het eene levensbehoefte. Zonder gezag en geloof kan religie en theologie geen oogenblik bestaan. Maar het gezag draagt hier een geheel eigen karakter. Het moet uitteraard eene auctoritas divina zijn. En reeds hierdoor is het van het gezag in maatschappij en staat, in wetenschap en kunst onderscheiden. Van het laatste verschilt het vooral in dit opzicht, dat in wetenschap en kunst eigen inzicht oordeelen en beslissen mag. Maar bij eene divina auctoritas komt dit niet te pas. Als God gesproken heeft, is alle twijfel uit. De divina auctoritas is daarom niet zedelijk te noemen, althans niet in den zin, waarin we spreken van het zedelijk overwicht van een persoon, want de religie is niet eene verhouding van een mindere tot zijn meerdere, maar van een schepsel tot zijn Schepper, van een onderdaan tot zijn Souverein, van een kind tot zijn Vader. God heeft recht, om den mensch te bevelen en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid van hem te verlangen. Zijn gezag rust in zijn wezen, niet in de rationes. In zoover komt het gezag van God en van zijn woord met dat van de overheid in den staat en van den vader in het gezin overeen. En er is niets vernederends in en niets, dat ook maar eenigszins aan 's menschen vrijheid te kort doet, als hij kinderlijk naar het woord Gods luistert en daaraan gehoorzaamt. God op zijn woord, d. i. op gezag te gelooven, is even weinig met 's menschen waardigheid in strijd, als het een kind onteert, zich met onbepaald vertrouwen te verlaten op het woord van zijn vader. En zooveel scheelt het, dat de Christen allengs boven dit gezag zou uitgroeien, Schweizer, Christl. Glaub. I 186 f., dat hij juist hoe langer hoe meer, met verloochening van alle eigene wijsheid, God gelooven gaat op zijn woord. De geloovige komt hier op aarde nooit het standpunt des geloofs en des gezags te boven. Naarmate hij toeneemt in het geloof, klemt hij zich te vaster aan de autoriteit Gods in zijn woord. Maar aan de andere zijde is er toch ook een groot verschil tusschen het gezag Gods in de religie en dat van een vader in zijn gezin en van eene overheid in den staat. Een vader

dwingt desnoods zijn kind en brengt het door straf tot onderwerping; en de overheid draagt het zwaard niet te vergeefs. Dwang is onafscheidelijk van het gezag der aardsche overheid. Maar God dwingt niet. Zijne openbaring is eene openbaring van genade. En daarin komt Hij tot den mensch niet met geboden en eischen, met dwang en met straf, maar met de noodiging, met de vermaning, met de bede, om zich met Hem te laten verzoenen. God kon als Souverein tegenover den mensch optreden. Hij zal eenmaal als Rechter oordeelen allen, die het evangelie zijns Zoons ongehoorzaam zijn geweest. Maar in Christus daalt Hij tot ons neer, wordt ons in alles gelijk, handelt met ons als redelijke en zedelijke wezens; om dan toch weer, stuitende op vijandschap en ongeloof, zijne souvereiniteit te hernemen, zijn raad uit te voeren en glorie zich te bereiden uit alle creatuur. Het gezag, waarmede God in de religie optreedt, is dus geheel eigensoortig. Het is niet menschelijk maar goddelijk. Het is souverein en werkt toch op zedelijke wijze. Het dwingt niet, en weet zich toch te handhaven. Het is absoluut en wordt toch weerstaan. Het noodigt en bidt, en is toch onoverwinnelijk.

En zoodanig is ook de autoriteit van de Schrift. Als woord Gods staat ze hoog boven alle gezag van menschen in staat en maatschappij, in wetenschap en kunst. Voor haar moet al het andere wijken. Want men moet Gode meer gehoorzamen dan den menschen. Alle andere autoriteit is beperkt binnen haar kring en geldt alleen op haar eigen terrein. Maar het gezag der Schrift breidt over heel den mensch en over de gansche menschheid zich uit. Zij staat boven verstand en wil, boven hart en geweten; zij is met geen andere autoriteit te vergelijken. Haar gezag is absoluut, wijl het goddelijk is. Zij heeft het recht, om door een ieder ten allen tijde geloofd en gehoorzaamd te worden. Zij gaat in majesteit alle andere macht zeer verre te boven. Maar zij roept, om zichzelve tot erkenning en heerschappij te brengen, niemand te hulp. Zij heeft den sterken arm der overheid niet noodig. Zij behoeft den steun der kerk niet. Zij roept het zwaard en de inquisitie niet op. Zij wil niet heerschen door dwang of geweld. Zij wil vrije en gewillige erkenning. En daarom brengt zij die zelve tot stand, op zedelijke wijze, door de werking des H. Geestes. De Schrift waakt voor haar eigen gezag. Daarom sprak men vroeger ook wel van eene

auctoritas causativa der Schrift, qua Scriptura assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat, Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 8.

C. De noodzakelijkheid der Schrift.

8. In de autoriteit der Schrift is er groote overeenstemming tusschen de christelijke kerken, maar in de drie andere, nu volgende eigenschappen is er belangrijk verschil. Rome kan van wege de verhouding, die het aanneemt tusschen Schrift en kerk, de necessitas S. Scripturae inzien noch erkennen. Bij Rome is de kerk *αὐτοπιστος*, zelfgenoegzaam, levende uit en door den H. Geest; zij heeft de waarheid en bewaart ze trouw en zuiver door het onfeilbaar leerambt van den paus. De Schrift daarentegen, voortgekomen uit de kerk, moge nuttig en goed zijn als norma, maar principium der waarheid is zij niet. Zij is niet noodzakelijk ad esse ecclesiae. De kerk heeft eigenlijk niet de Schrift, maar wel heeft de Schrift voor haar gezag, aanvulling, uitlegging enz. de kerk van noode. De gronden voor deze leer worden daaraan ontleend, dat de kerk vóór Mozes en de eerste christelijke gemeente geen Schrift had, en dat vele geloovigen onder het O. en ook nog onder het N. Test. de Schrift nooit bezeten en gelezen hebben maar enkel en alleen leefden van de traditie, Bellarminus, de verbo Dei IV c. 4. Heinrich, Dogm. I 735 f. Liebermann, Instit. theol. 1857 I p. 449 sq. Dieringer, Lehrb. der kath. Dogm. 4e Aufl. 633. Gutberlet, Lehrb. der Apol. III 1894 S. 221 f. Jansen, Prael. theol. I 786 sq. enz.

Maar niet alleen Rome bestrijdt op die wijze de noodzakelijkheid der H. Schrift; ook allerlei mystieke richtingen hebben de beteekenis der Schrift voor kerk en theologie verzwakt en miskend. Het Gnosticisme verwierp niet alleen het O. T. maar paste op het N. T. de allegorische methode toe en trachtte daardoor zijn systeem met de Schrift in overeenstemming te brengen. De zinnelijke vormen en historische feiten hebben slechts symbolische beteekenis; zij zijn eene inkleeding, die voor menschen van lager standpunt noodig is, maar voor de hooger ontwikkelden, de *πνευματικοι*, wegvalt. De Schrift is geen bron der waarheid, maar slechts middel om tot het hooger standpunt der gnosis zich op te heffen, Herzog² 5, 209 f. Harnack, D. G. I 214 f. In het

Montanisme trad eene nieuwe openbaring op, welke die in het N. T. aanvulde en verbeterde. Het Montanisme, vooral in zijn gematigden vorm bij Tertullianus, wilde eenerzijds niets nieuws zijn en de autoriteit der Schrift ten volle handhaven; en toch begroette het in Montanus een profeet, in wien de door Jezus beloofde Paracleet, de laatste en hoogste openbaring verschenen was. De Schrift moest op die wijze wel wijken voor de nieuwe profetie, welke door Montanus verkondigd werd, Harnack, D. G. I 353 f. Herzog² 10, 258 f. De kerk veroordeelde deze richtingen wel, en de kerkvaders bestreden dit spiritualisme. Augustinus schreef er tegen in den proloog voor zijn boek de doctrina christiana; maar toch nam ook Augustinus aan, dat de vromen, vooral de monniken, met eene zoo groote mate van geloof, hoop en liefde konden worden toegerust, dat ze voor zichzelf de Schrift konden missen en zonder haar in de eenzaamheid konden leven, de doctr. christ. I c. 39. Het spiritualisme kwam telkens weer op, en reageerde tegen de knellende macht van kerk en traditie. Verschillende secten, de Katharen, Amalrik van Bena, Joachim v. Floris, de broeders en zusters des vrijen geestes en later de Libertijnen in Genève, achtten na het tijdperk des Vaders en des Zoons dat des H. Geestes aangebroken, waarin allen leefden door den Geest en de uitwendige middelen van Schrift en kerk niet meer behoefden, Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. § 108, 116. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. II 198 f. Herzog² 2, 677. 6, 786. 8, 652 f. Hahn, Gesch. der Ketzer im M. A. II 420 f. III 72 f. Gieseler, Kirchengeschichte, II, 2, 1826 S. 437 f. Hagenbach, Kirchengesch. in Vorlesungen II 1886 S. 480 f. De mystiek, die in de Middeleeuwen in Frankrijk en Duitschland bloeide, zocht door middel van askese, meditatie en contemplatie eene gemeenschap met God te bereiken, welke de Schrift missen kon. De Schrift was wel bij wijze van ladder noodig om tot deze hoogte op te klimmen, maar werd overbodig, als de eenheid met God, de visio Dei, bereikt was, Herzog¹ 12, 427 f. Harnack, D. G. III 374 f. Vooral de Wederdoopers verhieven het inwendig woord ten koste van het uitwendige. Reeds in 1521 werd de tegenstelling gemaakt tusschen Schrift en Geest, en deze tegenstelling is een blijvend kenmerk van het Anabaptisme geworden, Sepp, Kerkhist. Stud. 12. De H. Schrift is niet het waarachtig woord Gods, maar slechts eene getuigenis en

auctoritas causativa der Schrift, qua Scriptura assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat, Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 8.

C. De noodzakelijkheid der Schrift.

8. In de autoriteit der Schrift is er groote overeenstemming tusschen de christelijke kerken, maar in de drie andere, nu volgende eigenschappen is er belangrijk verschil. Rome kan van wege de verhouding, die het aanneemt tusschen Schrift en kerk, de necessitas S. Scripturae inzien noch erkennen. Bij Rome is de kerk *αὐτόπιστος*, zelfgenoegzaam, levende uit en door den H: Geest; zij heeft de waarheid en bewaart ze trouw en zuiver door het onfeilbaar leerambt van den paus. De Schrift daarentegen, voortgekomen uit de kerk, moge nuttig en goed zijn als norma, maar principium der waarheid is zij niet. Zij is niet noodzakelijk ad esse ecclesiae. De kerk heeft eigenlijk niet de Schrift, maar wel heeft de Schrift voor haar gezag, aanvulling, uitlegging enz. de kerk van noode. De gronden voor deze leer worden daaraan ontleend, dat de kerk vóór Mozes en de eerste christelijke gemeente geen Schrift had, en dat vele geloovigen onder het O. en ook nog onder het N. Test. de Schrift nooit bezeten en gelezen hebben maar enkel en alleen leefden van de traditie, Bellarminus, de verbo Dei IV c. 4. Heinrich, Dogm. I 735 f. Liebermann, Instit. theol. 1857 I p. 449 sq. Dieringer, Lehrb. der kath. Dogm. 4e Aufl. 633. Gutberlet, Lehrb. der Apol. III 1894 S. 221 f. Jansen, Prael. theol. I 786 sq. enz.

Maar niet alleen Rome bestrijdt op die wijze de noodzakelijkheid der H. Schrift; ook allerlei mystieke richtingen hebben de beteekenis der Schrift voor kerk en theologie verzwakt en miskend. Het Gnosticisme verwierp niet alleen het O. T. maar paste op het N. T. de allegorische methode toe en trachtte daardoor zijn systeem met de Schrift in overeenstemming te brengen. De zinnelijke vormen en historische feiten hebben slechts symbolische beteekenis; zij zijn eene inkleeding, die voor menschen van lager standpunt noodig is, maar voor de hooger ontwikkelden, de *πνευματικοί*, wegvalt. De Schrift is geen bron der waarheid, maar slechts middel om tot het hooger standpunt der gnosis zich op te heffen, Herzog² 5, 209 f. Harnack, D. G. I 214 f. In het

Montanisme trad eene nieuwe openbaring op, welke die in het N. T. aanvulde en verbeterde. Het Montanisme, vooral in zijn gematigden vorm bij Tertullianus, wilde eenerzijds niets nieuws zijn en de autoriteit der Schrift ten volle handhaven; en toch begroette het in Montanus een profeet, in wien de door Jezus beloofde Paracleet, de laatste en hoogste openbaring verschenen was. De Schrift moest op die wijze wel wijken voor de nieuwe profetie, welke door Montanus verkondigd werd, Harnack, D. G. I 353 f. Herzog² 10, 258 f. De kerk veroordeelde deze richtingen wel, en de kerkvaders bestreden dit spiritualisme. Augustinus schreef er tegen in den proloog voor zijn boek de doctrina christiana; maar toch nam ook Augustinus aan, dat de vromen, vooral de monniken, met eene zoo groote mate van geloof, hoop en liefde konden worden toegerust, dat ze voor zichzelf de Schrift konden missen en zonder haar in de eenzaamheid konden leven, de doctr. christ. I c. 39. Het spiritualisme kwam telkens weer op, en reageerde tegen de knellende macht van kerk en traditie. Verschillende secten, de Katharen, Amalrik van Bena, Joachim v. Floris, de broeders en zusters des vrijen geestes en later de Libertijnen in Genève, achtten na het tijdperk des Vaders en des Zoons dat des H. Geestes aangebroken, waarin allen leefden door den Geest en de uitwendige middelen van Schrift en kerk niet meer behoefden, Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. § 108, 116. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. II 198 f. Herzog² 2, 677. 6, 786. 8, 652 f. Hahn, Gesch. der Ketzer im M. A. II 420 f. III 72 f. Gieseler, Kirchengeschichte, II, 2, 1826 S. 437 f. Hagenbach, Kirchengesch. in Vorlesungen II 1886 S. 480 f. De mystiek, die in de Middeleeuwen in Frankrijk en Duitschland bloeide, zocht door middel van askese, meditatie en contemplatie eene gemeenschap met God te bereiken, welke de Schrift missen kon. De Schrift was wel bij wijze van ladder noodig om tot deze hoogte op te klimmen, maar werd overbodig, als de eenheid met God, de visio Dei, bereikt was, Herzog¹ 12, 427 f. Harnack, D. G. III 374 f. Vooral de Wederdoopers verhieven het inwendig woord ten koste van het uitwendige. Reeds in 1521 werd de tegenstelling gemaakt tusschen Schrift en Geest, en deze tegenstelling is een blijvend kenmerk van het Anabaptisme geworden, Sepp, Kerkhist. Stud. 12. De H. Schrift is niet het waarachtig woord Gods, maar slechts eene getuigenis en

beschrijving; het echte, ware woord is dat, hetwelk door den H. Geest in onze harten wordt gesproken. De Bijbel is maar een boek met letters; Bijbel is Babel, vol verwarring; hij kan het geloof in de harten niet werken, alleen de Geest leert ons het ware woord. En als die Geest ons onderwijst, dan kunnen wij ook de Schrift wel missen, zij is een tijdelijk hulpmiddel maar voor den geestelijken mensch niet noodig, A. Hegler, Geist u. Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg 1892. J. H. Maronier, Het inwendig woord, Amst. 1890. Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, 3e ed. I 435—453. Hans Denck vereenzelvigde dat inwendig woord reeds met de natuurlijke rede, en wees op vele tegenstrijdigheden in de Schrift. Ludwig Hetzer achtte de Schrift in het geheel niet noodzakelijk. Knipperdolling eischte te Munster, dat de H. Schrift moest worden afgeschaft en men alleen naar natuur en geest moest leven, Herz.² 10, 362. Het mysticisme sloeg in rationalisme om. Hetzelfde verschijnsel zien we later bij de anabaptistische en independentische sekten in Engeland, ten tijde van Cromwell, bij de kwakers en bij het piëtisme. De verheffing van het inwendig boven het uitwendig woord leidde altijd tot vereenzelviging van de onderwijzing des Geestes met het natuurlijk licht van rede en geweten, en zoo tot algeheele verwerping van openbaring en Schrift. Niemand heeft dan ook scherper de noodzakelijkheid der Schrift bestreden, dan Lessing in zijne Axiomata tegen Goeze. Ook hij maakt onderscheid tusschen letter en geest, Bijbel en godsdienst, theologie en religie, den christelijken godsdienst en den godsdienst van Jezus, en zegt nu, dat de laatste onafhankelijk van den eersten bestond en bestaan kan. De religie was er immers, eer er de Bijbel was. Het Christendom was er, eer evangelisten en apostelen schreven. De godsdienst, door hen geleerd, kan voortbestaan, ook al gingen al hun geschriften verloren. De godsdienst is niet waar, omdat evangelisten en apostelen hem leerden, maar zij leerden hem, omdat hij waar is. Hunne geschriften mogen en moeten dus naar de inwendige waarheid der religie worden verklaard. Een aanval op den Bijbel is nog geen aanval op de religie. Luther heeft ons verlost van het juk der traditie, wie verlost ons van het nog veel ondragelijker juk der letter?

9. Deze gedachten over de niet-noodzakelijkheid der Schrift zijn in de nieuwere theologie vooral binnengeleid door Schleier-

macher. In zijne Glaubenslehre § 128. 129 zegt hij dat het geloof aan Christus niet rust op het gezag der Schrift, maar aan het geloof der Schrift voorafgaat en juist aan die Schrift ons een bijzonder aanzien doet schenken. Bij de eerste Christenen ontstond het geloof aan Christus niet uit de H. Schrift, en zoo kan het ook bij ons daaruit niet ontstaan; want bij hen en ons moet het geloof eenzelfden grond hebben. De Schrift is dus geen bron der religie, maar wel norma; zij is het eerste lid in de rij der christelijke geschriften, zij staat het dichtst bij de bron, d. i. de openbaring in Christus, en had dus weinig gevaar om onzuivere bestanddeelen in zich op te nemen. Maar al de Schriften der evangelisten en apostelen zijn evenals alle volgende christelijke geschriften voortgekomen uit eenzelfden Geest, den Gemeingeist der christelijke kerk. De kerk is niet gebouwd op de Schrift, maar de Schrift is voortgekomen uit de kerk. Door Schleiermacher zijn deze gedachten tot het gemeen goed der nieuwere theologie geworden. Zij schijnen zoo waar te zijn en zoo vanzelf te spreken, dat er aan geen twijfel of kritiek wordt gedacht. Bij schier alle theologen kan men de voorstelling vinden, dat de kerk bestond voor de Schrift en dus ook onafhankelijk van haar kan bestaan. De kerk rust in zichzelve, zij leeft uit zichzelve, d. i. uit den Geest die in haar woont. De H. Schrift, in den aanvang, in de frischheid harer jeugd uit haar voortgekomen, is wel norma maar geen bron. Bron is de persoonlijke, levende Christus, die in de gemeente woont; de dogmatiek is beschrijving van het leven, explicatie van het religieus bewustzijn der gemeente, en heeft daarbij tot richtsnoer de Schrift, die dat leven der gemeente het eerst en het duidelijkst heeft vertolkt. De kerk is dus eigenlijk de Verfasserin der Bibel, en de Bijbel is de Reflex der Gemeinde, Lange, Philos. Dogm. § 77. Rothe, Zur Dogm. 333 f. Frank, Syst. der chr. Gewissheit II 57 f. Philippi, Kirchl. Glaub. I^3 190 f. Hofstede de Groot, De Gron. Godg. 71 v. 97 v. Saussaye, mijne Theol. van d. l. S. 49 v. Gunning en de la Saussaye Jr. Het ethisch beginsel der theol. 34. enz.

Al deze gedachten, van Rome, het anabaptisme, het mysticisme, het rationalisme, van Lessing, Schleiermacher enz. zijn onderling ten nauwste verwant. Vooral Schleiermacher heeft door zijne omkeering van de verhouding tusschen Schrift en kerk aan Rome een krachtigen steun geboden. Allen komen daarin overeen,

dat de Schrift niet noodzakelijk maar hoogstens nuttig is en dat de kerk ook uit en door zichzelve kan bestaan. Hét verschil ligt alleen hierin, dat Rome den grond en de mogelijkheid voor dit voortbestaan van de christelijke religie zoekt in de geïnstitueerde kerk, d. i. in den onfeilbaren paus, Schleiermacher c. s. in de gemeente als organisme, d. i. in de religieuse gemeenschap, en het mysticisme en rationalisme in de religieuse individuen. Allen zoeken het voortbestaan der kerk in de leiding des H. Geestes, in de inwoning van Christus, maar deze heeft bij Rome haar orgaan in den paus, bij Schleiermacher in het organisme der gemeente, bij het anabaptisme in elken geloovige hoofd voor hoofd. Het is gemakkelijk in te zien, dat Rome hierbij de sterkste positie inneemt. Want zeker, er is eene leiding des H. Geestes in de gemeente, Christus is opgestaan uit de dooden, leeft in den hemel en woont en werkt in zijne kerk op aarde. Er is eene mystieke unie tusschen Christus en zijn lichaam. Het woord alleen is onvoldoende, het principium externum eischt ook een principium internum. Het Protestantisme wist dit alles zeer goed en beleed het van harte. Maar de vraag was deze, of de kerk voor het *bewuste* leven der religie aan het woord, aan de Schrift gebonden was al dan niet. De religie is toch niet alleen een zaak van het hart, het gemoed, den wil, maar ook van het hoofd. Ook met het verstand moet God gediend en bemind worden. Voor het bewuste leven moet dus de kerk een bron hebben waaruit zij de waarheid put. Nu kan Rome met zijn onfeilbaren paus beweren, dat de Schrift niet noodzakelijk is. De onfeilbaarheid der kerk maakt inderdaad de Schrift overbodig. Maar het Protestantisme heeft geen onfeilbaar orgaan, noch in het instituut noch in het organisme noch in de individueele leden der gemeente. Wanneer het de noodzakelijkheid der Schrift ontkent, verzwakt het zichzelf, sterkt Rome en verliest de waarheid, die een onmisbaar element der religie is. Daarom stond de Hervorming zoo sterk op de noodzakelijkheid der H. Schrift. De Schrift was het δος μοι που στω van de Reformatie. Zij slaagde, omdat zij tegenover het gezag van kerk, concilies en paus de autoriteit kon stellen van Gods heilig woord. Wie dit standpunt der Hervorming verlaat, werkt onbewust aan den opbouw van Rome. Want indien niet de Schrift maar de kerk noodzakelijk is tot kennis der religieuse waarheid, dan wordt deze het onontbeerlijk

medium gratiae. Het woord verliest zijne centrale plaats en behoudt slechts eene praeparatoire, paedagogische beteekenis. De Schrift moge nuttig en goed zijn, noodig is zij niet, noch voor de kerk in haar geheel noch voor de geloovigen in het bijzonder.

10. Ofschoon de Hervorming alzoo tegen Rome haar kracht zocht in de Schrift en hare noodzakelijkheid handhaafde, toch ontkende zij daarmede niet, dat de kerk voor Mozes eeuwen lang zonder Schrift had bestaan. Ook is het waar, dat de kerk des N. T. door de prediking der apostelen werd gesticht en langen tijd bestond zonder een Nieuwtestamentischen kanon. Voorts wordt de gemeente nog altijd gevoed en in de heidenwereld geplant door de verkondiging van het evangelie. De boeken des O. en N. T. zijn verder langzamerhand ontstaan; ze werden vóór de boekdrukkunst in gering aantal verspreid; vele geloovigen zijn in vroeger en later tijd gestorven, zonder de Schrift ooit te hebben gelezen en onderzocht, en nog zoekt het religieuse leven bevrediging voor zijne behoeften niet alleen in de Schrift maar minstens evenzeer in allerlei stichtelijke lectuur. Dit alles kan volmondig worden erkend, zonder dat daarmee aan de noodzakelijkheid der Schrift ook maar eenigszins wordt te kort gedaan. Zelfs had God, indien het Hem had behaagd, de kerk zeer zeker nog op eene andere wijze bij de waarheid kunnen bewaren, dan door middel van een geschreven woord. De noodzakelijkheid der Schrift is niet absoluut maar ex hypothesi beneplacentiae Dei.

Maar zoo verstaan, is deze noodzakelijkheid toch boven allen twijfel verheven. De mensch heeft ten allen tijde slechts geleefd bij het woord, dat door den mond Gods uitgaat, Mt. 4 : 4. Het woord Gods is van den beginne af aan het zaad der kerk geweest. Zeer zeker bestond de kerk voor Mozes zonder Schrift. Maar er was toch een verbum ἄγραφον, voordat het ἔγγραφον werd. De kerk heeft nooit uit zichzelve geleefd en in zichzelve gerust, maar altijd door het woord Gods. Rome leert dit ook niet, maar neemt eene traditie aan, die het woord Gods onfeilbaar bewaart. Maar wel dient dit te worden uitgesproken tegenover hen, die de openbaring alleen laten bestaan in leven, in instorting van goddelijke krachten, in opwekking van religieuse aandoeningen. De kerk moge dus ouder zijn dan het geschreven, zij is toch jonger dan het gesproken woord, Zanchius, Op. VIII

343 sq. Polanus, Synt. theol. I c. 15. Synopsis pur. theol., disp. 2. Gerhard, Loci theol. I cap. 1 § 5 sq. De gewone bewering, dat de kerk des N. T. langen tijd zonder Schrift bestond, moet ook goed worden opgevat. Het is waar, dat de kanon der N. T. geschriften eerst in de tweede helft der tweede eeuw algemeen werd erkend. Maar de christelijke gemeenten hadden van den aanvang af het Oude Testament. Zij zijn gesticht geworden door het gesproken woord der apostelen. Zeer spoedig kwamen vele gemeenten in het bezit van apostolische geschriften, die ook aan andere werden ter lezing gegeven, weldra dienden tot voorlezing in de kerken en zeer spoedig werden verbreid. Het spreekt vanzelf, dat er, zoolang de apostelen leefden en de gemeenten bezochten, nog geen onderscheiding werd gemaakt tusschen hun gesproken en geschreven woord; traditie en Schrift waren als het ware nog één. Maar toen de eerste periode voorbij was en de afstand van de apostelen grooter werd, rezen de geschriften der apostelen in beteekenis, en hunne noodzakelijkheid nam gaandeweg toe. Inderdaad is de necessitas S. Scripturae ook geen stabiele maar eene steeds groeiende eigenschap. De Schrift was niet altijd in haar geheel voor de gansche kerk noodzakelijk. De Schrift is langzamerhand ontstaan en voltooid. Naarmate de openbaring voortschreed, is ook zij in omvang toegenomen. Elke periode der kerk had genoeg aan dat gedeelte der Schrift, dat toen bestond, evenals zij genoeg had aan de openbaring, die tot zoover was geschied. De Schrift is evenals de openbaring een organisch geheel, dat gegroeid is; in het zaad was de plant, in de kiem was de vrucht begrepen. Beide, openbaring en Schrift, hielden gelijken tred met den staat der kerk en omgekeerd. Daarom kan er uit de vroegere toestanden der kerk ook geen conclusie worden getrokken voor het heden. Laat de kerk voor Mozes zonder Schrift geweest zijn, laat de kerk voor de voltooiing der openbaring nooit in het bezit geweest zijn van de gansche Schrift; daaruit volgt niets voor die bedeeling der kerk, in welke wij leven, waarin de openbaring is geëindigd en de Schrift is voltooid. Voor deze bedeeling is de Schrift niet nuttig en goed slechts, maar ook beslist noodzakelijk ad esse ecclesiae.

11. Schrift toch is het eenig afdoende middel, om het gesproken woord onvervalscht te bewaren en tot eigendom van alle

menschen te maken. Vox audita perit, littera scripta manet. De kortheid van het leven, de ontrouw van het geheugen, de arglistigheid van het hart en allerlei andere gevaren, die de zuiverheid der overlevering bedreigen, maken opteekening van het gesproken woord tot bewaring en verbreiding volstrekt noodzakelijk. Bij het woord der openbaring geldt dit nog in verhoogde mate. Want het evangelie is niet naar den mensch, het staat lijnrecht tegenover zijne gedachten en wenschen, het staat als goddelijke waarheid tegenover zijne leugen. Bovendien is de openbaring niet voor één geslacht en voor één tijd, maar voor alle volken en eeuwen bestemd. Het moet zijn loop volbrengen door de gansche menschheid heen en tot aan het einde der tijden. De waarheid is één, het Christendom is Universalreligion. Hoe zal deze bestemming van het woord der openbaring anders kunnen bereikt worden, dan doordat het opgeteekend en beschreven wordt? De kerk kan dezen dienst des woords niet verrichten. Nergens wordt haar onfeilbaarheid beloofd. Altijd wordt zij in de Schrift verwezen naar het objectieve woord, naar de wet en de getuigenis. Eigenlijk beweert ook zelfs Rome dat niet. De kerk d. i. de vergadering der geloovigen is bij Rome niet onfeilbaar, noch ook de vergadering der bisschoppen, maar alleen de paus. De onfeilbaarverklaring van den paus is een bewijs voor de reformatorische stelling van de onbetrouwbaarheid der traditie, van de feilbaarheid der kerk, en zelfs van de noodzakelijkheid der Schrift. Want deze onfeilbaarverklaring houdt in, dat de waarheid van het woord der openbaring niet bewaard wordt of kan worden door de kerk als vergadering der geloovigen, wijl ook deze nog aan dwaling onderworpen is, maar dat zij alleen te verklaren is uit eene bijzondere assistentie des H. Geestes, waarin dan naar Roomsch beweren de paus deelt. Rome en de Hervorming komen dus daarin overeen, dat het woord der openbaring in en voor de kerk alleen zuiver bewaard kan blijven door de instelling van het apostolaat, d. i. door de inspiratie. En het geschil loopt alleen hierover, of dat apostolaat heeft opgehouden dan wel in den paus wordt voortgezet. Daarentegen is de bewering der Vermittelungstheologie geheel onhoudbaar, dat de Schrift uit de kerk is voortgekomen en dat zij dus eigenlijk de Verfasserin der Bibel is. Dat kan men alleen beweren, als men het eigenlijke ambt der profeten en apostelen miskent, de inspiratie met de wedergeboorte

vereenzelvigt en de Schrift geheel en al van de openbaring losmaakt. Naar de leer der Schrift is de inspiratie echter een bijzondere akte des H. Geestes, eene speciale gave aan profeten en apostelen, waardoor zij het woord Gods zuiver en onvervalscht aan de kerk aller eeuwen hebben kunnen overleveren. De Schrift is dus niet uit de kerk voortgekomen, maar door een bijzondere werkzaamheid des H. Geestes in de profeten en apostelen aan de kerk gegeven. De Schrift behoort mede tot de openbaring, welke door God aan zijn volk is geschonken. Hierin zijn Rome en de Reformatie eenstemmig. Maar de Hervorming houdt tegenover Rome staande, dat die bijzondere werkzaamheid des H. Geestes thans heeft opgehouden, m. a. w. dat het apostolaat niet meer bestaat en in den paus niet wordt voortgezet. De apostelen hebben hunne getuigenis aangaande Christus volledig en zuiver in de H. Schriften neergelegd. Door deze hebben zij de openbaring Gods tot eigendom der menschheid gemaakt. De Schrift is het volkomen in de wereld ingegane woord Gods. Zij maakt dat woord algemeen en eeuwig, ontrukt het aan de dwaling en leugen, aan de vergetelheid en de vergankelijkheid. Naarmate de menschheid grooter, het leven korter, het geheugen zwakker, de wetenschap uitgebreider, de dwaling ernstiger en de leugen driester wordt, neemt de necessitas S. Scripturae toe. Op elk gebied wint het schrift en de pers in beteekenis. De boekdrukkunst was een reuzenstap ten hemel en ter hel. Ook in dezen ontwikkelingsgang deelt de H. Schrift. Hare noodzakelijkheid treedt hoe langer hoe duidelijker aan het licht. Zij wordt verbreid en tot algemeen eigendom gemaakt gelijk nimmer te voren. In honderden talen wordt zij overgezet. Zij komt onder aller oog en in ieders hand. Meer en meer blijkt zij het geschikte middel te zijn, om de waarheid ter kennis aller menschen te brengen. Dat daarnaast de religieuse litteratuur voor velen het voornaamste voedsel blijft voor hun geestelijk leven, bewijst niets tegen de noodzakelijkheid der H. Schrift. Want alle christelijke waarheid wordt toch rechtstreeks of zijdelings uit haar geput. Ook de afgeleide beek ontvangt het water uit de bron. Het is een onhoudbaar beweren, dat ons nu nog iets van christelijke waarheid zou toekomen buiten en zonder de H. Schrift. In de eerste eeuw was zoo iets mogelijk, maar thans zijn de stroomen van traditie en Schrift reeds lang samengevloeid en de eerste reeds lang in de tweede opgenomen.

Rome kan dit alleen staande houden door zijne leer van de voortduring van het apostolaat en de onfeilbaarheid van den paus. Maar voor een Protestant is dit onmogelijk. Het christelijk karakter der waarheid kan enkel en alleen daardoor worden betoogd, dat zij met al hare vezelen wortelt in de H. Schrift. Er is geen kennis van Christus dan uit de Schrift, geen gemeenschap met Hem dan door gemeenschap aan het woord der apostelen. Cf. Ursinus, Tract. theol. p. 1 sq. Zanchius, Op. VIII 343 sq. Polanus, Synt. Theol. I c. 15. Synopsis pur. theol., disp. 2. Turretinus, Theol. El. loc. 2, qu. 1—3. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 25, 26 enz.

12. Ook al wordt de noodzakelijkheid der Schrift erkend, er kan toch nog verschil bestaan over den duur dier noodzakelijkheid. Zelfs wie van meening is, dat de Schrift haar tijd heeft gehad, stemt dikwerf gaarne toe, dat zij in haar tijd van groote beteekenis is geweest voor de opvoeding van menschen en volken. Maar op allerlei wijze is de duur dier noodzakelijkheid beperkt geworden. Het gnosticisme erkende hare noodzakelijkheid voor de ψυχικοι maar bestreed ze voor de πνευματικοι. De mystiek achtte de Schrift wel noodig op het standpunt der cogitatie en meditatie, maar niet meer op dat der comtemplatie en visio Dei. Het rationalisme van Lessing en Kant ruimde voor de openbaring, de Schrift, de statutarische Religion eene paedagogische plaats in, opdat daardoor de heerschappij der Vernunftreligion werd voorbereid. Evenzoo oordeelde Hegel, dat de vorm der aanschouwing in den godsdienst voor het volk noodzakelijk was, maar dat de wijsgeer met zijn begrippen daaraan geen behoefte meer had. En telkens hoort men het uitspreken, dat de godsdienst goed is voor de massa om ze in toom te houden, maar dat de ontwikkelden en beschaafden verre daarboven verheven zijn.

Er ligt in deze voorstelling eene onmiskenbare en heerlijke waarheid. De openbaring, de Schrift, de kerk, heel de christelijke religie draagt inderdaad een tijdelijk, praeparatoir en paedagogisch karakter. Gelijk de Oudtestamentische oeconomie van het foedus gratiae voorbij is gegaan, zoo zal ook deze bedeeling van het genadeverbond, waarin wij leven, eens tot het verleden behooren. Als Christus zijne gemeente vergaderd en als eene reine bruid aan den Vader voorgesteld heeft, geeft Hij Gode het

koninkrijk over. Bovendien kan de tweeheid van genade en natuur, van openbaring en rede, van gezag en vrijheid, van theologie en philosophie niet eeuwig van duur zijn. Het hoogste in de religie bestaat toch daarin, dat wij God dienen zonder dwang en zonder vreeze, uit liefde alleen, naar de uitspraak onzer eigen natuur. Het is God zelf in zijne openbaring er om te doen, om menschen te vormen in wien zijn beeld weer ten volle is hersteld. Hij schonk ons niet alleen zijn Zoon maar ook den H. Geest, opdat die ons wederbaren zou, zijne wet in ons hart zou schrijven en ons tot alle goed werk bekwaam maken zou. De wedergeboorte, het kindschap, de heiligmaking, de verheerlijking zijn de bewijzen, dat God zijne kinderen tot vrijheid opvoedt, tot een liefdedienst, die nimmer verdriet. In zoover kunnen de bovengenoemde voorstellingen eene anticipatie van het toekomstig ideaal worden genoemd. Maar zij zijn toch desniettemin van eene zeer gevaarlijke strekking. Zij gaan alle uit van eene verwarring tusschen de bedeeling van het heden en die van het hiernamaals. Omdat het nieuwe Jeruzalem geen zon en geen maan meer behoeven zal, blijven beide hier op aarde toch noodzakelijk. Omdat wij eens zullen wandelen in aanschouwen, blijft toch het geloof in deze bedeeling onmisbaar. Ofschoon de strijdende en de triumfeerende kerk één is, blijft er toch onderscheid in beider toestand en leven. De grenslijn mag en kan niet worden uitgewischt. Tot het hemelsche leven brengen wij het hier op aarde nooit. Wij wandelen door geloof en niet door aanschouwen. Wij zien nu door een spiegel in eene duistere rede; eerst hiernamaals zullen we zien van aangezicht tot aangezicht en kennen, gelijk we gekend zijn. De visio Dei is voor den hemel weggelegd. Zelfstandig, onafhankelijk worden we op deze aarde nooit. Wij blijven gebonden aan den kosmos, die ons omringt. Het standpunt des gezags kan hier op aarde nooit overwonnen worden.

Maar voorts graaft deze leer van de tijdelijke noodzakelijkheid der Schrift eene diepe klove tusschen de psychische en de pneumatische menschen, tusschen de beschaafden en de massa, tusschen de wijsgeeren en het volk. En zulk eene klove heeft in geen enkel opzicht recht van bestaan. Als godsdienst in kennis bestond, dan zouden de geleerden een voorrecht genieten boven de onontwikkelden. Maar religieus zijn alle menschen gelijk; zij hebben dezelfde behoeften. In Christus is er geen onderscheid

van Griek en barbaar. De religie is voor alle menschen één, hoe verschillend zij ook mogen zijn in stand, rang, ontwikkeling, enz. want voor de religie, d. i. voor het aangezicht Gods zijn al die rangonderscheidingen en voorrechten waardeloos, waardoor men onder menschen boven anderen uitmunt. De scheiding tusschen die tweeerlei soort van menschen getuigt dan ook van een geestelijken hoogmoed, welke zelf met het wezen der christelijke religie, met den ootmoed, de nederigheid, enz., die zij eischt, in lijnrechten strijd is. De tollenaren gaan voor de Phariseën, en de minste is in het koninkrijk der hemelen de meeste.

Vervolgens zou er voor deze scheiding nog iets te zeggen zijn, als het rationalisme gelijk had en de openbaring in niets dan Vernunftwahrheiten bestond. Dan toch zouden deze, ofschoon voorloopig uit de openbaring gekend, later door het denken uit de rede zelve kunnen worden afgeleid. Maar de openbaring heeft een gansch anderen inhoud dan eene rationeele leer. Zij is historie, heeft genade tot inhoud, den persoon van Christus tot middelpunt, de herschepping der menschheid tot doel. Dit alles kan nooit door het denken worden gevonden of uit de rede worden afgeleid. Om zulk eene openbaring te kennen, blijft de Schrift ten allen tijde noodzakelijk. Zelfs eene openbaring Gods aan ieder mensch hoofd voor hoofd zou niet kunnen schenken, wat nu de openbaring in Christus door de Schrift aan alle menschen biedt. Het historisch karakter der openbaring, het feit en de idee der vleeschwording en de organische beschouwing van het menschelijk geslacht eischen eene Schrift, waarin de openbaring Gods voor de gansche menschheid neergelegd is (cf. blz. 299). Daarom kan nu ook worden beslist, wat op bl. 143 nog in het midden werd gelaten, of n. l. de openbaring individueel tot elk mensch komt dan wel door de Schrift aan allen wordt gegeven. Gelijk ééne zon met hare stralen de gansche aarde verlicht, zoo is Christus de opgang uit de hoogte, die verschijnt aan degenen die gezeten zijn in duisternis en schaduw des doods, en zoo is de eene en zelfde Schrift het licht op aller pad en de lamp voor aller voet. Zij is het woord Gods tot de gansche menschheid. De historie zelve legt voor deze noodzakelijkheid der Schrift een krachtig getuigenis af. Het hooggeestelijk mysticisme is telkens omgeslagen in het vulgairste rationalisme; en het enthusiastisch spiritualisme is dikwerf in het grofste materialisme geeindigd.

De necessitas S. Scripturae wordt negatief even sterk bewezen uit de richtingen, die haar bestrijden, als positief uit de kerken, die haar belijden.

D. De duidelijkheid der Schrift.

13. Eene andere belangrijke eigenschap, die de Hervorming tegenover Rome aan de Schrift toekende, was de perspicuitas. Volgens Rome is de Schrift duister, Ps. 119 : 34, 68; Luk. 24 : 27; Hd. 8 : 30; 2 Petr. 3 : 16. Ook in die zaken, welke op geloof en leven betrekking hebben, is ze niet zoo helder, dat zij uitlegging missen kan. Ze handelt immers over de diepste verborgenheden, over God, de drieëenheid, de vleeschwording, de voorbeschikking enz., en is zelfs in de zedelijke voorschriften bv. Mt. 5 : 34, 40, 10 : 27; Luk. 12 : 33, 14 : 33 menigmaal zoo onduidelijk, dat misverstand en misvatting ieder oogenblik in de christ. kerk is voorgekomen. Tot recht verstand der Schrift is ook allerlei kennis noodig van historie, geographie, chronologie, archaeologie, talen enz., welke voor de leeken onbereikbaar is. De Protestanten schrijven dan ook zelven tallooze commentaren en wijken bij de belangrijkste teksten in exegese van elkander af. Daarom is er eene uitlegging der H. Schrift noodig. Deze kan niet door de Schrift zelve worden gegeven, de Schrift kan niet haar eigen uitlegster zijn. Reeds Plato, Phaedrus p. 274 zei, dat de letter mishandeld wordt en zichzelve niet helpen kan, en dat zij de hulp van haar vader behoeft. Zij is stom en kan in een geschil geen beslissing geven. Zij is gelijk aan de wet, waarnaar de rechter uitspraak doet, maar zij is niet wet en rechter tegelijk. De geleerde Jezuit Jakob Gretser maakte op het religiegesprek te Regensburg 1601 diepen indruk, toen hij aldus sprak: Sumus in conspectu sacrae Scripturae et Spiritus Sancti. Pronuntiet sententiam. Et si dicat: tu Gretsere male sentis, cecidisti causa tua, tu Jacobe Heilbrunnere vicisti; tunc ego statim transibo ad vestrum scamnum. Adsit, adsit, adsit et condemnet me! Er moet dus een uitlegger en een rechter zijn, die naar de Schrift beslissing geeft. Indien er zulk een rechter niet is, dan wordt de uitlegging geheel subjectief, ieder oordeelt naar zijn goedvinden en houdt zijne eigene individueele opvatting voor onfeilbaar. Ieder ketter heeft zijn letter. Ieder zoekt naar het bekende distichon van Weren-

fels, in de Schrift juist zijne dogmata. De Schrift wordt overgeleverd aan allerlei willekeur. Individualisme, enthusiasme, rationalisme, eindelooze verdeeldheid is het slot. En wat het ergste is, indien er geen onfeilbare uitlegging is, dan is er ook geen volstrekte geloofszekerheid; de grondslag, waar de hope des Christens op rust, is dan vrome meening, wetenschappelijk inzicht, maar geen goddelijke, onfeilbare getuigenis. En zoo ver is het er van af, dat iemand uit de H. Schrift zich een eigen overtuiging of leer kan vormen, dat ook de Protestanten feitelijk even goed als de Roomschen, van traditie leven en afgaan op het gezag van kerk, synodes, vaders, schrijvers enz.

Zulk eene onfeilbare, goddelijke uitlegging van de Schrift is echter door God in zijne kerk geschonken. Niet de doode, onbegrepene, duistere en aan zichzelve overgelatene Schrift, maar de kerk, de levende, steeds tegenwoordige, altijd door den Geest zich vernieuwende kerk is de middelares der waarheid en de onfeilbare uitlegster der H. Schrift. Immers, elk is de beste uitlegger van zijn eigen woord. De ware interpreet van de Schrift is dus de H. Geest, die haar auteur is. En deze heeft zijn onfeilbaar orgaan in de kerk, of beter nog, in den paus. De kerk is door de traditie in het bezit der waarheid; zij wordt geleid door dienzelfden Geest welke de Schrift deed ontstaan; zij is aan haar verwant; zij alleen kan haar zin verstaan; zij is de pilaar en vastigheid der waarheid. Zoo is ook altijd de praktijk geweest. Mozes, de priesters, Christus, de apostelen verklaarden en beslisten voor de gemeente, Ex. 18; Deut. 17:9 v.; 2 Chr. 19:9 v.; Pred. 12:12; Hagg. 2:2; Mal. 2:7; Mt. 16:19, 18:17, 23:2; Luk. 22:32; Joh. 21:15 v.; Hd. 15:28; Gal. 2:2; 1 Cor. 12:8 v.; 2 Petr. 1:19; 1 Joh. 4:1, en pausen en conciliën hebben dat voorbeeld gevolgd. Daarom stelde het Trentsch concilie in sess. 4 vast, dat niemand de H. Schrift mag uitleggen contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesiae, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, en bond daarmede de exegese niet alleen negatief, gelijk sommige Roomschen het pogen op te vatten, maar zeer beslist ook positief. Niemand mag eene andere exegese geven, dan die welke de kerk door hare patres, concilies of pausen gegeven heeft. De professio fidei van Pius IV, bij Denzinger,

Enchir. symb. et defin. n. 864 en het Vaticanum sess. 3 cap. 2 alin. 4 laten dienaangaande geen twijfel over. Maar niet alleen is door deze leer van de duisterheid der Schrift de wetenschappelijke exegese aan den paus onderworpen. Nog meer afhankelijk en gebonden is daardoor de leek. De Schrift is van wege haar duisterheid geen geschikte lectuur voor de leeken. Zonder uitlegging is ze voor het volk onverstaanbaar. Daarom werd het overzetten der Schrift in de volkstaal en het lezen van den Bijbel door het volk sedert het misbruik, dat er in de Middeleeuwen en later van gemaakt werd, door Rome hoe langer hoe meer beperkt. Lezing der Schrift is aan de leeken niet geoorloofd dan met toestemming der kerkelijke overheid. De Protestantsche Bijbelgenootschappen zijn herhaaldelijk door de Pausen veroordeeld, en in de Encycliek van 8 Dec. 1864 met de socialistische en communistische vereenigingen op ééne lijn gesteld, Denzinger, Enchir. n. 1566. En wel beveelt de tegenwoordige paus in zijne Encycliek de studiis Sacrae Scripturae de Schriftstudie aan, maar niet aan de leeken, Vincentius Lerinensis, Commonitorium cap. 3. Bellarminus, de verbo Dei, lib. III. M. Canus, Loci Theol. II cap. 6 sq. Perrone, Praelect. theol. IX 98 sq. Heinrich, Dogm. I 794 f. Möhler, Symbolik § 38 f. Jansen, Prael. theol. I 771 s. Herzog² art. Bibellesen.

14. De leer van de perspicuitas S. Scr. is meermalen, zoowel door Protestanten als Roomschen misverstaan en onjuist voorgesteld. Ze houdt niet in, dat de zaken en onderwerpen, waarover de Schrift handelt, geen verborgenheden zijn, die het menschelijk verstand verre te boven gaan. Ook beweert ze niet, dat de H. Schrift duidelijk is in al haar deelen, zoodat er geene wetenschappelijke exegese noodig zou wezen. En evenmin bedoelt ze, dat de H. Schrift, ook in de leer der zaligheid, klaar en duidelijk is voor ieder mensch zonder onderscheid. Maar ze sluit alleen in, dat die waarheid, welker kennis voor ieder ter zaligheid noodig is, niet op elke bladzijde der H. Schrift even klaar, maar toch door heel de Schrift heen in zoo eenvoudigen en bevattelijken vorm wordt voorgesteld, dat iemand, wien het om de zaligheid zijner ziel te doen is, gemakkelijk door eigen lezen en onderzoek uit de Schrift die waarheid kan leeren kennen, zonder hulp en leiding van kerk en priester. De weg der zaligheid is er, niet

wat de zaak maar wat den modus tradendi betreft, klaar in neergelegd voor den heilbegeerigen lezer. Het πως moge hij niet verstaan, het ὁτι is toch duidelijk, Zwingli, De claritate et certitudine verbi Dei, Op. ed. Schuler et Schulthess I 65 sq. Luther bij Köstlin, Luthers Theol. 2e Ausg. 1883 II 58 f. Zanchius, de Scr. Sacra, Op. Omnia VIII 407 sq. Chamier, Panstratia catholica 1626 Loc. 1 Lib. I cap. 13—32. Amesius, Bellarminus Enervatus. Amst. 1630, lib. 1 cap. 4 en 5. Turretinus, Theol. El. loc. 2 qu. 17. Trigland, Antapologia cap. 3. Synopsis pur. Theol. disp. 5. Gerhard, Loci Theol. Loc. 1 cap. 20 sq. Glassius, Philologia Sacra 1691 p. 186 sq.

Zoo verstaan, is de perspicuitas eene eigenschap, welke de H. Schrift herhaaldelijk van zichzelve praediceert. De thora is door God aan gansch Israel gegeven, en Mozes brengt al de woorden des Heeren over aan heel het volk. De wet en het woord des Heeren is niet ver van een iegelijk hunner, maar is een licht op het pad en een lamp voor den voet, Deut. 30 : 11; Ps. 19 : 8, 9, 119 : 105, 130; Spr. 6 : 23. De profeten richten zich sprekende en schrijvende tot heel het volk, Jes. 1 : 10 v., 5 : 3 v., 9 : 1, 40 : 1 v.; Jer. 2 : 4, 4 : 1, 10 : 1; Ezech. 3 : 1. Jezus spreekt vrijuit tot al de scharen, Mt. 5 : 1, 13 : 1, 2, 26 : 55, enz. en de apostelen schrijven aan al de geroepen heiligen, Rom. 1 : 7; 1 Cor. 1 : 2; 2 Cor. 1 : 1 enz., en zorgen zelf voor de verbreiding hunner brieven, Col. 4 : 16. Het geschreven woord wordt allen ten onderzoek aanbevolen, Joh. 5 : 39; Hd. 17 : 11 en is juist geschreven om geloof, lijdzaamheid, hope, vertroosting, leering enz. te schenken, Joh. 20 : 31; Rom. 15 : 4; 2 Tim. 3 : 16; 1 Joh. 1 : 1 v. Van eene onthouding der Schrift aan de leeken is nergens sprake. De geloovigen zijn zelven mondig en in staat om te oordeelen, 1 Cor. 2 : 15, 10 : 15; 1 Joh. 2 : 20; 1 Petr. 2 : 9. Hun worden de woorden Gods toebetrouwd, Rom. 3 : 2. De kerkvaders weten dan ook niets van de duisterheid der Schrift in den lateren Roomschen zin. Wel spreken ze dikwerf over de diepten en verborgenheden der H. Schrift, cf. plaatsen bij Bellarm. de verbo Dei III c. 1.; maar ze roemen even dikwerf haar klaarheid en eenvoud. Zoo zegt Chrysostomus, hom. 3 de Lazaro, als hij de geschriften der profeten en apostelen met die der wijsgeeren vergelijkt: *Οἱ δε ἀποστολοι και οἱ προφηται τοὐναντιον ἁπαν ἐποιησαν; σαφη γαρ και δηλα τα παῤ αὐτων*

κατεστησαν ἅπασιν, ἅτε κοινοι της οἰκουμενης ὀντες διδασκαλοι, ἱνα ἑκαστος και δι' ἑαυτου μανθανειν δυνηται ἐκ της ἀναγνωσεως μονης τα λεγομενα. En elders, hom. 3 in 2 Thess. zegt hij: *παντα σαφη και εὐθεα τα παρα ταις θειαις γραφαις, παντα τα ἀναγκαια δηλα.* Evenzoo lezen we bij Augustinus, de doctr. chr. 2, 6: nihil de illis obscuritatibus eruitur, quod non plenissime dictum alibi reperiatur, en ibid. 9: in iis quae clare in scripturis tradita sunt, inveniuntur omnia, quae continent fidem moresque vivendi. Bekend is ook het woord van Gregorius I, waarin hij de Schrift vergelijkt bij een fluvius planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet. Zelfs nu nog moeten Roomsche theologen erkennen, dat veel in de H. Schrift zoo duidelijk is, dat de geloovige niet alleen het verstaan kan, maar ook de ongeloovige, den duidelijken zin verwerpend, onontschuldigbaar is, Heinrich, Dogm. I 819. De kerkvaders dachten er dan ook niet aan, om de lezing der Schrift aan de leeken te verbieden. Integendeel, zij dringen telkens op onderzoek der H. Schriften aan, en verhalen van den zegen, dien zij zelven uit de lezing ontvingen, Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, 3 ed. I 280 s. Gregorius I beval het lezen der Schrift nog aan alle leeken aan, Herzog² 2, 376. De beperking van het Bijbellezen kwam eerst op, toen sedert de twaalfde eeuw verschillende secten tegen de kerk op de Schrift zich gingen beroepen. De meening vond toen ingang, dat het bijbellezen der leeken de voornaamste bron der ketterij was. Ter zelfverdediging heeft Rome toen hoe langer hoe meer de duisterheid der Schrift geleerd en haar lectuur aan toestemming der kerkelijke overheid gebonden.

15. Inderdaad hebben de kerken der Hervorming tegenover Rome geen machtiger wapen dan de Schrift. Zij brengt aan de kerkelijke traditie en hierarchie de doodelijkste slagen toe. De leer van de perspicuitas S. Scr. is een van de hechtste bolwerken van de Reformatie. Ze brengt zeer zeker haar ernstige gevaren mede. Het Protestantisme is er hopeloos door verdeeld. Het individualisme heeft zich ten koste van het gemeenschapsgevoel ontwikkeld. Het vrije lezen en onderzoeken der Schrift is en wordt door allerlei partijen en richtingen op de schromelijkste wijze misbruikt. Maar toch wegen de nadeelen tegen de voordeelen

niet op. Want de loochening van de duidelijkheid der Schrift brengt mede de onderwerping van den leek aan den priester, van het geweten aan de kerk. Met de perspicuitas S. Scr. valt de vrijheid van godsdienst en geweten, van kerk en theologie. Zij alleen is in staat, om te handhaven de vrijheid van den Christenmensch; zij is oorsprong en waarborg van de religieuse en ook van de politieke vrijheden, Stahl, Der Protest. als polit. Princip. 2e Aufl. 1853. Saussaye, Het Protest. als politiek beginsel, Rott. 1871. Kuyper, Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden, Amst. 1874. En eene vrijheid die niet anders verkregen en bezeten kan worden dan met het gevaar der losbandigheid en willekeur, is altijd nog te verkiezen boven eene tirannie, die alle vrijheid onderdrukt. God zelf heeft bij de schepping van den mensch dezen weg der vrijheid, die het gevaar en werkelijk ook het feit der zonde meebracht, verkoren boven dien van gedwongen onderwerping. En nog altijd volgt Hij in het bestuur van wereld en kerk dezen koninklijken weg der vrijheid. Dat is juist zijne eere, dat Hij toch door de vrijheid heen zijn doel bereikt, uit de wanorde de orde, uit de duisternis het licht, uit den chaos den kosmos schept. Beide, Rome en de Hervorming, stemmen hierin overeen, dat de H. Geest alleen de ware uitlegger is van het woord, Mt. 7 : 15, 16 : 17; Joh. 6 : 44, 10 : 3; 1 Cor. 2 : 12, 15, 10 : 15; Phil. 1 : 10, 3 : 13; Hebr. 5 : 14; 1 Joh. 4 : 1. Maar Rome meent, dat de H. Geest alleen onfeilbaar leert door den paus; de Hervorming gelooft, dat de H. Geest woont in het hart van ieder geloovige; ieder kind van God heeft de zalving van den Heilige. Zij geeft daarom de Schrift in aller hand, vertaalt en verspreidt ze en gebruikt in de kerk geen andere dan de volkstaal. Rome roemt op hare eenheid, maar deze eenheid schijnt grooter dan ze is. De splitsing der Reformatie in eene Luthersche en Gereformeerde heeft haar analogie in de scheuring der Grieksche en Latijnsche kerk. Onder den schijn eener uitwendige eenheid verbergt zich bij Rome eene schier even groote innerlijke verdeeldheid. Het aantal ongeloovigen en onverschilligen is in Roomsche landen niet geringer dan in Protestantsche. Rome heeft den stroom van het ongeloof evenmin kunnen keeren als de kerken der Hervorming. Reeds voor de Reformatie had het ongeloof zich in wijde kringen, b. v. in Italië, verbreid. De Hervorming heeft dit niet

te voorschijn geroepen, maar juist gestuit en Rome zelf tot waakzaamheid en bestrijding opgewekt. Cartesius, de vader van het rationalisme, was Roomsch. De Duitsche rationalisten worden opgewogen door de Fransche materialisten; Rousseau door Voltaire, Strauss door Renan. De Revolutie heeft in Roomsche landen haar diepste wortelen geschoten en haar wrangste vruchten gedragen. Voorts staat het te bezien, of het aantal partijen, richtingen en sekten, die er telkens optreden, in Rome niet even groot zou zijn als in het Protestantisme, als Rome niet de macht en den moed had, om iedere richting door censuur, ban, interdict, desnoods door het zwaard te onderdrukken. Het is waarlijk niet aan Rome te danken, dat er zoovele bloeiende christelijke kerken naast haar zijn opgetreden. Welke schaduwzijden de verdeeldheid van het Protestantisme ook heeft, zij bewijst toch ook, dat het religieuse leven hier eene macht is, die telkens nieuwe vormen zich schept en bij alle verscheidenheid toch ook weer eene diepere eenheid openbaart. En in elk geval, het Protestantisme met zijn verdeeldheid is te verkiezen boven het schrikkelijk bijgeloof, waarin het volk in de Grieksche en in de Roomsche kerk hoe langer hoe meer wordt verstrikt. Mariadienst, reliquienvereering, beeldendienst, heiligenaanbidding verdringen steeds meer den dienst van den eenigen, waarachtigen God. Cf. Trede, Das Heidenthum in der römischen Kirche, Gotha, Perthes, 4 Theile 1889—92.

16. Vanwege deze perspicuitas heeft de Schrift ook de facultas se ipsam interpretandi en is se supremus judex controversiarum, Synopsis pur. theol. disp. 5 § 20 sq. Polanus, Synt. Theol. Lib. I c. 45. Turret. Theol. El. Loc. II qu. 20. Amesius, Bellarm. enervatus Lib. I c. 5. Cloppenburg, De Canone Theol. disp. 11—15. Op. II 64 sq. Moor, Comm. in Markii Comp. I 429 sq. Gerhard, Loci Theol. Loc. I c. 21, 22. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 6e Aufl. S. 42 f. De Schrift legt zichzelve uit, de duistere plaatsen worden verklaard door de duidelijke, en de grondgedachten van de Schrift als geheel dienen ter opheldering van de deelen. Dat was de interpretatio secundum analogiam fidei, welke ook door de Hervormden werd voorgestaan. Ook de Hervormers zijn niet voraussetzungslos tot de Schrift gekomen. Ze hebben de leer der Schrift, de apostolische geloofsbelijdenis, de besluiten der eerste conciliën schier zonder kritiek overgenomen.

Ze waren niet revolutionair en wilden niet van voren afaan beginnen, maar protesteerden alleen tegen de ingeslopene dwalingen. De Hervorming was niet de vrijmaking van den natuurlijken, maar van den Christenmensch. Er was dus van den aanvang af bij de Hervormers eene analogia fidei, waarin zij zelven stonden, en waarnaar zij de Schrift uitlegden. Onder die analogia fidei verstonden zij oorspronkelijk den uit de duidelijke plaatsen der H. Schrift zelve atgeleiden zin, die dan later in de confessies neergelegd werd, Voetius Disp. V 9 sq. 419 sq. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 436. VI praefatio. Turret., Theol. El. I qu. 19. Philippi, Kirchl. Gl. I 217 f. Zöckler, Handbuch I 663 f. Luz, Hermeneutik 154—176. In verband daarmede had ook de kerk eene roeping in betrekking tot de uitlegging der H. Schrift. Krachtens de potestas doctrinae, haar door Christus verleend, en de gave der uitlegging, door den H. Geest haar geschonken, 1 Cor. 14 : 3, 29 ; Rom. 12 : 6 ; Ef. 4 : 11 v. heeft de kerk den plicht, om de Schrift te bewaren niet alleen, maar ook om ze uit te leggen en te verdedigen, en om de waarheid in haar confessie te formuleeren en de dwalingen te ontdekken en tegen te staan. Ook de kerk is dus binnen haar kring en op haar terrein judex controversiarum, en heeft alle meening te toetsen aan en te beoordeelen naar de H. Schrift. Onfeilbaar behoeft ze daartoe niet te zijn, want ook de rechter in den staat is wel gebonden aan de wet, maar is feilbaar in zijne uitspraken. En zoo is het ook in de kerk. De Schrift is norma, de kerk is richteres. Maar ook hier is er een hooger beroep. Rome ontkent dit en zegt dat de uitspraak der kerk de laatste en hoogste is. Van haar is zelfs een beroep op het goddelijk oordeel niet mogelijk meer. Zij bindt in de conscientie. Maar de Hervorming beweerde dat eene kerk, hoe eerbiedwaardig ook, toch dwalen kon. Haar uitlegging is niet magisterialis, maar ministerialis. Ze kan alleen in de conscientie binden, voorzoover iemand haar als goddelijk en onfeilbaar erkent. Of ze inderdaad met Gods woord overeenstemt, kan geen aardsche macht, maar kan elk alleen voor zichzelf uitmaken, Synopsis pur. theol. 5, 25 sq. De kerk kan dan iemand als ketter uitwerpen, maar hij staat en valt ten slotte zijn eigen heer. De eenvoudigste geloovige kan en mag met de Schrift in de hand desnoods tegen heel eene kerk zich verzetten, gelijk Luther deed tegen Rome. Zoo alleen is de vrijheid van den Christen, en tegelijk de sou-

vereiniteit Gods gehandhaafd. Van de Schrift is er geen hooger appel. Zij is de hoogste rechtbank. Geen macht of uitspraak staat boven haar. Zij is het, die ten laatste, voor ieder in zijn conscientie, beslist. En daarom is zij judex supremus controversiarum.

E. De genoegzaamheid der Schrift.

17. Ten laatste werd door de Hervorming ook nog beleden de perfectio of sufficientia S. Scripturae. De Roomsche kerk meent, dat de Schrift onvolkomen is in partibus en door de traditie moet worden aangevuld. Zij verklaarde te Trente, sess. 4, dat zij traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a Sp. S°. dictatas et continna successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur, en sprak in het Vatic. sess. 3 cap. 2 uit, dat de bovennatuurlijke openbaring vervat is in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerant. De gronden, welke Rome voor deze leer der traditie aanvoert, zijn verschillende. Eerst wordt er op gewezen, dat de kerk voor Mozes geheel en al zonder Schrift was en dat ook na dien tijd tot heden toe vele geloovigen leven en sterven, zonder ooit de Schrift te lezen of te onderzoeken. Verreweg de meeste kinderen Gods leven uit de traditie en weten van de Schrift weinig of niets. Het zou ook vreemd zijn, dat dit op religieus en kerkelijk terrein anders ware dan op elk ander gebied. Immers, in recht en zede, in kunst en wetenschap, in gezin en maatschappij is de traditie de draagster en de voedster van ons leven. Door haar zijn we aan de voorgeslachten verbonden, nemen hun schatten over en laten ze ook weer aan onze kinderen achter. De analogie eischt reeds, dat er ook in de kerk eene traditie zij; maar deze moet hier zooveel heerlijker en zekerder wezen dan elders, wijl Christus aan zijne kerk den H. Geest heeft gegeven en door dezen zijne gemeente onfeilbaar in alle waarheid leidt, Mt. 16 : 18, 28 : 20; Joh. 14 : 16. Daarbij komen nog vele uitspraken der Schrift, die het recht en de waarde der traditie erkennen, Joh. 16 : 12, 20 : 30, 21 : 25; Hd. 1 : 3; 1 Cor. 11 : 2, 23; 2 Thess. 2 : 14; 1 Tim. 6 : 20; 2 Joh. 12; 3 Joh. 13, 14. Jezus heeft mondeling en door

zijn Geest aan zijne discipelen nog vele dingen geleerd, die niet door hen zijn beschreven maar van mond tot mond zijn voortgeplant. Kerkvaders, conciliën, pausen hebben zulk eene apostolische traditie ook van den aanvang af erkend. Feitelijk leeft de kerk nog altijd van en uit deze mondelinge, levende traditie. De Schrift alleen is onvoldoende. Want behalve dat lang niet alles is opgeteekend, verschillende geschriften van profeten en apostelen zijn ook verloren gegaan. De apostelen kregen wel een bevel om te getuigen, maar niet om dat schrijvende te doen. Ze kwamen tot schrijven alleen door de omstandigheden, necessitate quadam coacti; hun geschriften zijn daarom ook meest gelegenheidsschriften, en bevatten lang niet alles, wat tot de leer en het leven der kerk van noode is. Zoo vinden we in de Schrift weinig of niets van den doop der vrouwen, de Zondagsviering, het episcopaat, het zevental sacramenten, het vagevuur, de onbevlekte ontvangenis van Maria, de zaligheid van vele Heidenen in de dagen des O. T., de inspiratie en kanoniciteit der verschillende Bijbelboeken enz.; ja zelfs dogmata als van de triniteit, de eeuwige generatie, den uitgang des H. G., den kinderdoop enz. zijn niet letterlijk en met zooveel woorden in de Schrift te vinden. In één woord: de Schrift is nuttig, maar de traditie is noodzakelijk, Bellarminus, de Verbo Dei, lib. IV. Melchior Canus, Loci theol. lib. 3. Perrone, Praelect. Theol. IX 228 sq. Klee, Dogm. I 277 f. Heinrich, Dogm. Theol. II S. 1 f. Jansen, Praelect. theol. dogm. I 788 sq. Möhler, Symbolik § 38 f. Kleutgen, Theol. der Vorzeit 2e Aufl. I 72 f. Dieringer, Dogm. § 126. Liebermann, Instit. theol. I p. 448 sq. Voor de Grieksche kerk, Kattenbusch, Confessionskunde I 292.

18. Tegenover deze Roomsche leer van de traditie plaatste de Hervorming die van de volmaaktheid en genoegzaamheid der H. Schriftuur. Het goed recht van deze bestrijding van Rome is door de ontwikkeling van het begrip der traditie zelve in een helder licht gesteld. De eerste christelijke gemeenten werden, evenals nu nog de gemeenten onder de Heidenen, gesticht door het gepredikte woord. De leer en gebruiken, die zij van de apostelen of hunne medgezellen ontvangen hadden, plantte zich geruimen tijd van mond tot mond en van geslacht tot geslacht voort. Dit begrip der traditie was duidelijk; ze duidde aan de

leer en gebruiken, welke van de apostelen ontvangen waren en in de kerken werden bewaard en voortgeplant. Maar naar mate de afstand grooter werd, die de kerken scheidde van den apostolischen tijd, werd het hoe langer hoe moeilijker om uit te maken of iets werkelijk van apostolische herkomst was. De Afrikaansche kerk protesteerde daarom tegen de overdreven waarde, welke vooral in de tweede helft tegen het Gnosticisme aan deze traditie werd gehecht. Tertullianus, de virg. vel. c. 1 zei: Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Evenzoo stelde Cyprianus, Epist. 74 tegenover de traditie, waarop de bisschop van Rome zich beriep, de teksten Jes. 29 : 13; Mt. 15 : 9; 1 Tim. 6 : 3—5 en zei: consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Christus heeft zich niet de gewoonte maar de waarheid genoemd. Gene moet voor deze wijken. Daarom werd het noodig, om de traditie nader te bepalen en hare kenmerken op te geven. Vincentius Lerinensis vond in zijn Commonitorium cap. 2 de criteria van eene apostolische traditie daarin, dat iets ubique, semper et ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum. Eerst bestond 't kenmerk der traditie dus hierin, dat ze was van apostolische herkomst. Nu wordt er aan toegevoegd, dat iets in dat geval van apostolische herkomst mag geacht worden te zijn, als het waarlijk algemeen, katholiek is. De apostolicitas wordt kenbaar aan de universitas, antiquitas en consensio. Het Tridentinum, het Vaticanum en ook de theologen sluiten zich bij de bepaling der traditie aan deze criteria van Vincentius aan. Maar zakelijk is er afwijking; de consequentie leidde verder. Het was niet vol te houden, dat iets dan alleen apostolisch was, wanneer het werkelijk altijd, overal en door allen was geloofd. Van welke leer of van welk gebruik kon zulk eene volstrekte katholiciteit worden aangetoond? De drie criteria zijn dus allengs verzwakt. De kerk mag wel niet iets nieuws tot dogma verklaren en moet zich houden aan de overlevering, maar de bewaring van die traditie is niet mechanisch te denken als van een schat in den akker, maar organisch zooals Maria de woorden der herders bewaarde en overlegde in haar hart, Heinrich, II 12. Eene waarheid kan dus zeer goed vroeger niet of niet algemeen geloofd zijn; zij is toch onfeilbare apostolische traditie, wanneer ze nu maar algemeen wordt geloofd. De beide criteria antiquitas en universitas zijn dus geen copulatieve maar distri-

butieve kenmerken der traditie; zij zijn niet beide saam en tegelijk noodig, één van beide is genoeg. Feitelijk is daarmede de antiquitas opgeofferd aan de universitas. Maar ook deze laatste is weer beperkt. De vraag kwam op, wie het orgaan ter bewaring en ter erkenning der traditie was. De kerk in het algemeen kon dit niet zijn. Möhler, Symbolik, 6e Aufl. 357, identificeerde de traditie nog wel met das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort, maar dit antwoord was veel meer protestantsch dan roomsch gedacht. De taak, om de leer te bewaren en vasttestellen, kon en mocht niet aan de kerk in het algemeen, d. i. aan de leeken worden opgedragen. In de kerk is te onderscheiden tusschen de ecclesia audiens en docens. Beide behooren wel bij elkaar, en zijn onvergankelijk, maar de eerste bezit slechts eene infallibilitas passiva, d. i. zij is alleen in haar gelooven onfeilbaar, doordat zij en zoolang zij in verbinding blijft met de ecclesia docens. Maar ook deze laatste is nog weer niet het eigenlijk orgaan der leer. Het Gallikanisme, de Oudbisschoppelijke klerezie en de Oudkatholieken zijn hier blijven staan, en schrijven de onfeilbaarheid toe aan de gezamenlijke bisschoppen. Maar dit standpunt is onhoudbaar. Wanneer zijn die bisschoppen onfeilbaar? Buiten of alleen in het concilie? Indien het laatste, zijn ze alleen onfeilbaar als ze eenstemmig zijn, of is alleen de meerderheid onfeilbaar? Hoe groot moet deze zijn? Is ééne stem meerderheid voldoende? Is het concilie zonder, en zelfs tegenover, of alleen in overeenstemming met den paus onfeilbaar? Altemaal vragen, waarmede het Gallikanisme in ernstige verlegenheid verkeerde. Het papale systeem ging daarom een stap verder en schreef de onfeilbaarheid toe aan den paus. Dit primaat van den paus is het product van eene eeuwenlange ontwikkeling, de consequentie van eene geestesrichting, die reeds zeer vroeg in de kerk aanwezig was. Langzamerhand is de paus beschouwd geworden als het onfeilbaar orgaan van de goddelijke waarheid en dus ook van de traditie. Bellarminus, de Verbo Dei, lib. 4 c. 9 nam onder de kenmerken der traditie ook dezen regel op: id sine dubio credendum esse, ex apostolica traditione descendere, quod pro tali habetur in illis ecclesiis, ubi est integra et continuata successio ab Apostolis. Nu waren er, zegt hij verder, in de oudheid vele zulke kerken behalve Rome. Thans echter is ze alleen in Rome over. En daarom ex testimonio hujus solius ecclesiae

sumi potest certum argumentum ad probandas Apostolicas traditiones. De kerk van Rome bepaalt en maakt uit, wat apostolische traditie is. Latere theologen, vooral onder de Jesuiten, hebben dit verder ontwikkeld. En den 18den Juli 1870 werd in de vierde zitting van het Vaticaansch concilie de onfeilbaarheid openlijk als dogma afgekondigd. Nu is het wel zeker, dat de paus in deze zijne onfeilbaarheid niet losgedacht is van de kerk, vooral niet van de ecclesia docens. Voorts zijn de symbolen, decreten, liturgieën, patres, doctores en heel de historie der kerk zoovele monumenten der traditie, waaraan de paus bij de vaststelling van een dogma zich aansluit en waar hij rekening mede te houden heeft. Maar toch is de traditie formeel niet met den inhoud van al die monumenten identisch. De traditie is onfeilbaar; maar wat traditie is, wordt ter laatste instantie alleen uitgemaakt door den paus, met, zonder of desnoods tegen de kerk en de concilies in. De beoordeeling of en in hoeverre iets semper, ubique et ab omnibus is geloofd, kan niet staan aan de kerk, noch aan de ecclesia audiens noch aan de ecclesia docens, maar staat vanzelf alleen aan den onfeilbaren paus. Als de paus een dogma afkondigt, dan is het eo ipso apostolische traditie. Het criterium van de traditie is dus achtereenvolgens gezocht, in de apostoliciteit, in de katholiciteit, in de episcopale successie, in de papale beslissing. Daarmede is het einde bereikt. De onfeilbare paus is het principium formale van het Romanisme. Roma locuta, res finita. Paus en kerk, paus en Christendom zijn één. Ubi Papa, ibi ecclesia, ibi religio Christiana, ibi Spiritus. Van den paus is er geen hooger beroep, zelfs niet op God. Door den paus spreekt God zelf tot de menschheid, Perrone I 229, IX 279. Jansen I 804, 822 s. 829. Heinrich I 726 noot, II 148 f. 537. Maistre, du Pape, Oevres Choisies de Joseph de Maistre III. Paris z. j. 71.

Deze uitkomst van den ontwikkelingsgang der traditie toont de valschheid van het principe aan, dat er van den beginne af in werkzaam was. De onfeilbaarheid van den paus kan eerst later, in de leer der kerk, breedvoerig behandeld worden. Maar het is duidelijk, dat het goede en ware element, waarom het in de eerste eeuwen bij de handhaving der traditie te doen was, geheel te loor is gegaan. Toen was het te doen om bewaring van datgene, wat krachtens apostolische instelling in de gemeenten geloofd werd en gebruikelijk was. Het lag voor de hand, dat men

toen aan de traditie groot gewicht hechtte en de onmisbaarheid en noodzakelijkheid der apostolische geschriften nog niet inzag. Maar het kenmerk der apostoliciteit, dat toen vanzelf aan de traditie eigen was, moest verdwijnen, toen men verder van den apostolischen tijd verwijderd werd. De relatieve zelfstandigheid der traditie naast de Schrift verdween hoe langer zoo meer. De stroomen van Schrift en traditie vloeiden ineen. En spoedig na den dood van de apostelen en hunne tijdgenooten werd het onmogelijk', om iets als van apostolische herkomst aan te toonen anders dan door een beroep op de apostolische geschriften. Van geen enkel dogma, dat de Roomsche kerk buiten en zonder de Schrift belijdt, is de apostolische herkomst te bewijzen. De traditieleer bij Rome doet slechts dienst, om de afwijkingen van de Schrift en van de apostelen te rechtvaardigen. Mariavereering, het zevental sacramenten, de pauselijke onfeilbaarheid enz., dat zijn de dogmata, welke de traditie niet kunnen missen. Ter kwader ure is de apostolische overlevering met de kerkelijke gewoonten en met de pauselijke beslissingen vereenzelvigd. De traditie is bij Rome die gemeine Superstition, das Heidenthum, Harnack D. G. III 559 noot.

19. Feitelijk wordt door deze leer van de traditie de Schrift van heel haar gezag en kracht beroofd. De Roomschen praediceeren van beide, Schrift en traditie (paus), de onfeilbaarheid, maar erkennen, dat er tusschen beide toch een groot onderscheid bestaat. Bij beide wordt wel de oorzaak der onfeilbaarheid gezocht in eene bijzondere, bovennatuurlijke werking des H. Geestes; want Rome begrijpt zeer goed, dat de onfeilbaarheid der traditie niet afgeleid kan worden uit de geloovigen als zoodanig, uit de kracht en den geest des Christendoms, die in de geloovigen woont en werkt. Er komen immers in de kerk en onder de geloovigen vele dwalingen voor, die dikwerf langen tijd heerschen en velen vervoeren. De onfeilbaarheid van den paus wordt daarom even goed als die van de Schrift, verklaard uit eene buitengewone werking des H. Geestes op grond van Mt. 16 : 18, 28 : 20; Joh. 14 : 16 v., 15 : 26, 16 : 12 v. Concil. Vatic. sess. 3. Maar er is toch onderscheid. De werkzaamheid des H. Geestes in de apostelen bestond in revelatie en inspiratie; die in den paus bestaat in assistentie. Het Vaticanum cap. 4 zegt: neque enim Petri suc-

cessoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo *revelante* novam doctrinam patefacerent, sed ut eo *assistente*, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. De Schrift is daarom woord Gods in eigenlijken zin, geïnspireerd, althans volgens vele theologen, tot de singula verba toe; de besluiten van concilies en pausen zijn woorden der kerk, die de waarheid Gods zuiver weergeven. De Schrift *is* het woord Gods, de traditie *bevat* het woord Gods. De Schrift bewaart de woorden der apostelen in hun oorspronkelijken vorm, de traditie geeft de leer der apostelen alleen weer wat de substantie betreft. De boeken der profeten en apostelen zijn dikwerf geschreven zonder onderzoek, alleen uit openbaring; maar bij de assistentia divina, aan de kerk beloofd, zijn de personen altijd zelf werkzaam, onderzoeken, overwegen, oordeelen, beslissen. Bij de inspiratie was de werkzaamheid des Geestes in strikten zin supranatureel, maar bij de assistentie bestaat ze menigmaal in een complex van zorgen der Voorzienigheid, waardoor de kerk voor dwaling wordt behoed. En eindelijk strekt de inspiratie in de Schrift zich tot alle zaken uit, ook van historie, chronologie enz., maar door de assistentie des H. G. is de paus alleen onfeilbaar als hij ex cathedra spreekt, d. i. als Pastor en Doctor der Christenheid, en als hij doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit. De Schrift heeft dus bij Rome nog enkele praerogatieven boven de traditie, Bellarminus, de Conciliis et Ecclesia, lib. 2 c. 12. Heinrich, I 726 f. II 220—245. Jansen, I 616.

Maar feitelijk doet de traditie aan de Schrift groote afbreuk. Vooreerst bepaalt Trente, dat Schrift en traditie *pari* pietatis affectu et reverentia moeten worden vereerd. Vervolgens wordt de inspiratie der H. Schrift door de meeste Roomsche theologen als eene inspiratio realis opgevat, zoodat niet de singula verba maar de zaken zijn ingegeven. Verder is de onfeilbaarheid quoad formam en quoad substantiam zoo nauw de eene met de andere verbonden, dat de grenslijn tusschen beide niet te trekken is. Voorts is de paus in strikten zin alleen onfeilbaar in zaken van geloof en leven, maar om dit te kunnen wezen, moet hij het ook zijn in het oordeel over de bronnen des geloofs en in de uitlegging, d. i. in de bepaling van wat Schrift en traditie is, in de bepaling van het gezag der kerkvaders, der conciliën enz.; in het oordeel over de dwalingen en ketterijen en zelfs van de

facta dogmatica, in het verbod van boeken, in zaken van tucht, in approbatie van orden, in canonisatie van heiligen enz. Heinrich, II 557 f. En al is de paus niet in al het andere in strikten zin onfeilbaar, zijne macht en autoriteit strekt zich toch ook uit over alle dingen, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent, en deze potestas is plena en suprema en breidt zich uit over alle pastores en fideles, Conc. Vatic. cap. 3. Zelfs wordt door vele Roomschen geëischt, dat de paus, om deze geestelijke souvereiniteit te kunnen uitoefenen, wereldlijk vorst moet zijn; en beweerd dat hij, indien niet direct, dan toch indirect bezit de summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium christianorum, Bellarm. de Romano Pontifice lib. 5. de Maistre, du Pape, livre 2. Jansen. I 651 sq. De macht en autoriteit van den paus gaat die van de Schrift verre te boven. Hij staat boven haar, oordeelt over haar inhoud en haar beteekenis en stelt auctoritate sua de dogmata van leer en leven vast. De Schrift moge het voornaamste middel zijn, om de overeenstemming van de hedendaagsche leer en traditie met de leer der apostelen aan te wijzen; zij moge veel bevatten, wat anders niet zoo goed geweten zou worden; ze moge eene goddelijke onderwijzing der leer zijn, welke alle andere overtreft, Heinrich, I 732 f.; zij is toch altijd voor Rome slechts een hulpmiddel, dat nuttig maar niet noodig is. De kerk bestond voor de Schrift, en de kerk bevat niet een deel maar de volle waarheid, de Schrift bevat echter slechts een gedeelte der leer. De Schrift heeft wel de traditie, de bevestiging van den paus, van noode, maar de traditie niet de H. Schrift. De traditie is geen aanvulling van de Schrift, maar de Schrift is eene aanvulling van de traditie. De Schrift alleen is onvoldoende, maar de traditie alleen is wel voldoende. De Schrift rust op de kerk, maar de kerk rust in zichzelve, Heinrich, I 730 f.

20. De ontwikkeling der traditie tot de pauselijke onfeilbaarheid en de daaruit noodzakelijk voortvloeiende degradatie der Schrift bewijzen op zichzelf reeds het goed recht der Reformatie, om tegen de traditie op te komen. Zij liet het echter niet alleen bij aanval, maar stelde tegenover de leer van Rome die van de perfectio of sufficientia Scripturae, Luther bij Köstlin, Luthers Theol. 2e Ausg. 1883 II 56 f. 246 f. Gerhard, Loci theol. loc. I c. 18. 19. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 9. Calv. Inst.

IV c. 10. Polanus, Synt. Theol. I c. 46. 47. Zanchius, Op. VIII col. 369 sq. Ursinus, Tract. Theol. 1584 p. 8 sq. 22 sq. Chamier, Panstratia Cathol. Loc. 1 lib. 8 en 9. Amesius, Bellarminus enervatus, Lib. I c. 6. Turret., Theol. El. loc. 2 qu. 16. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. p. 11 f. Holtzmann, Kanon und Tradition, Ludwigsb. 1859. A. W. Dieckhoff, Schrift und Tradition, Rostock 1870. J. L. Jacobi, Die kirchl. Lehre von der Tradition u. h. Schrift, 1 Abth. Berlin 1847. P. Tschackert, Evang. Polemik gegen die röm. Kirche, Gotha 1885 § 23 f. Id. art. Tradition in Herzog². Hase, Protest. Polemik, 5te Aufl. Leipzig 1891 S. 77 f. Harnack, Dogm. Gesch. III 593 f. 623 f. Hodge, Syst. Theol. I 104 etc. Ook deze eigenschap der H. Schrift moet goed worden verstaan. Er wordt daarmede niet beweerd, dat al wat door de profeten, door Christus en de apostelen gesproken of geschreven is, in de Schrift is opgenomen; er zijn immers vele profetische en apostolische geschriften verloren gegaan, Num. 21 : 14; Jos. 10 : 13; 1 Kon. 4 : 33; 1 Chron. 29 : 29; 2 Chron. 9 : 29, 12 : 15; 1 Cor. 5 : 9; Col. 4 : 16; Phil. 3 : 1, en Jezus en de apostelen hebben zeker veel meer woorden gesproken en teekenen gedaan, dan beschreven zijn, Joh. 20 : 30; 1 Cor. 11 : 2, 14; 2 Thess. 2 : 5, 15, 3 : 6, 10; 2 Joh. 12; 3 Joh. 14 enz. Ook houdt deze eigenschap niet in, dat de H. Schrift alle gebruiken, ceremoniën, bepalingen en reglementen bevat, welke de kerk voor hare organisatie behoeft; maar alleen, dat zij de fidei articuli volledig bevat, de res necessariae ad salutem. En dan sluit deze eigenschap der Schrift ook nog niet in, dat deze articuli fidei letterlijk en met zooveel woorden, *αὐτολέξει* en totidem verbis in haar begrepen zijn, maar alleen dat zij hetzij explicite hetzij implicite zoo in de Schrift zijn vervat, dat ze, zonder behulp van een andere bron, alleen door vergelijkend onderzoek en door nadenken eruit afgeleid kunnen worden. En ten slotte is deze perfectio S. Scr. niet zoo te verstaan, alsof de H. Schrift altijd dezelfde quoad gradum is geweest. In de verschillende tijden der kerk was de Schrift tot op hare voltooiing toe ongelijk van omvang. Maar in elken tijd was dat woord Gods, hetwelk onbeschreven of beschreven bestond, ook voor dien tijd voldoende. Ook de Reformatie maakte onderscheid tusschen een verbum *ἀγραφον* en *ἐγγραφον*, Ned. geloofsbel. art. 3. Maar Rome neemt beide naast elkaar aan, en houdt ze voor species van één genus;

de Reformatie ziet in deze onderscheiding slechts één zelfde woord Gods, dat eerst een tijd lang onbeschreven bestond en daarna opgeteekend werd. Het geschil tusschen Rome en de Reformatie loopt dus alleen hierover, of er nu, nadat de Schrift voltooid is, nog een ander woord Gods in onbeschreven vorm daarnaast bestaat, m. a. w. of het beschreven woord Gods explicite of implicite al datgene bevat, wat wij tot onze zaligheid te kennen noodig hebben, en dus regula totalis et adaequata fidei et morum is, dan wel of er daarnaast in religie en theologie nog een ander principium cognoscendi moet worden aangenomen. Maar zoo gesteld, schijnt deze vraag haast voor geen tweeërlei antwoord meer vatbaar te zijn. Ook de Roomsche kerk erkent, dat de Schrift voltooid is, dat ze een organisch geheel vormt, dat de kanon gesloten is. Hoe hoog zij de traditie ook schatte, zij heeft het toch in theorie nog niet gewaagd, om de besluiten der kerk op ééne lijn te stellen met de Schrift. Zij maakt nog onderscheid tusschen verbum Dei en verbum ecclesiae. Maar hoe kan ooit, zoolang men met het verbum Dei ernst maakt, de ongenoegzaamheid der Schrift worden geleerd? Kerkvaders dachten er niet aan en spreken duidelijk de volkomen genoegzaamheid der H. Schrift uit. Irenaeus, adv. haer. III praef. en cap. 1 zegt, dat wij de waarheid kennen door de apostelen, per quos Evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futuram. Tertullianus, adv. Hermog. c. 22, de carne Chr. c. 8 bewondert de plenitudo Scripturae, en verwerpt alles quod extra Scripturam is. Augustinus, Sermo de Past. c. 11 getuigt: quidquid inde andieritis, hoc vobis bene sapiat; quidquid extra est respuite. En evenzoo spreken vele anderen, cf. de plaatsen verzameld door Chamier, Panstratia Cathol. Loc. I lib. 8 cap. 10. Daarnaast erkennen ze zeer zeker ook de traditie, maar ze nemen daarin juist een element op, dat hunne overtuiging van de genoegzaamheid der Schrift ondermijnt en in de latere Roomsche leer van de insufficientia S. Scr. en van de sufficientia traditionis geeindigd is. Beide, Schrift en traditie, zijn naast elkaar niet te handhaven; wat aan de eene onthouden wordt, wordt geschonken aan de andere. De traditie kan alleen stijgen, als en naarmate de Schrift daalt. Het is dan ook zeer vreemd, dat Rome eenerzijds de Schrift voor voltooid en den kanon voor

gesloten houdt, ja zelfs de Schrift voor het woord Gods erkent; en toch die Schrift als onvoldoende beschouwt en aanvult met de traditie. Terecht zeggen vele Roomsche theologen tegenwoordig, dat de Schrift de niet noodzakelijke maar hoogstens nuttige aanvulling van de traditie is.

21. Maar deze leer is met de Schrift zelve in lijnrechten strijd. Nooit wordt de gemeente in O. en N. T. naar iets anders verwezen dan naar het telkens voorhanden, hetzij dan geschreven of ongeschreven, woord Gods. Daarbij alleen kan de mensch geestelijk leven. In de telkens aanwezige Schrift vindt de gemeente al wat ze behoeft. De volgende Schriften onderstellen de voorafgaande, sluiten er zich bij aan en zijn er op gebouwd. De profeten en psalmisten onderstellen de thora. Jesaia roept cap. 8 : 20 allen tot de wet en de getuigenis. Het N. T. beschouwt zich als vervulling van het Oude, en wijst naar niets anders dan naar de bestaande Schrift terug. Sterker spreekt nog het feit, dat al wat buiten de Schrift ligt, zoo beslist mogelijk uitgesloten wordt. Tradities worden als inzettingen van menschen verworpen, Jes. 29 : 13 ; Mt. 15 : 4, 9 ; 1 Cor. 4 : 6. De overlevering, die in de dagen des O. Test. opkwam, heeft de Joden tot verwerping van den Christus geleid. Jezus stelt tegen haar zijn Ik zeg u over, Mt. 5 en sluit zich juist wederom tegen de Phariseën en Schriftgeleerden bij de wet en de profeten aan. De apostelen beroepen zich alleen op de O. T. Schrift en verwijzen de gemeenten nooit naar iets anders dan het woord Gods, dat door hen verkondigd is. In zoover de traditie in den eersten tijd niets anders wilde wezen, dan bewaring van hetgeen persoonlijk door de apostelen was geleerd en ingesteld, droeg ze ook nog geen gevaarlijk karakter. Maar daarvan is de Roomsche traditie ten eenenmale ontaard. Het is onbewijsbaar, dat er nog eenige leer of eenig gebruik van de apostelen afkomstig is, dan voor zoover dit uit hunne schriften kan worden aangetoond. De traditie bij Rome, waaruit de mis, de Mariolatrie, de pauselijke onfeilbaarheid enz. is voortgekomen, is niets dan de sanctie van den feitelijken toestand der Roomsche kerk, de rechtvaardiging van de superstitie, die er binnen gedrongen is.

De sufficientia der H. Schrift vloeit verder ook voort uit den aard der N. T. bedeeling. Christus is vleesch geworden en heeft

al het werk volbracht. Hij is de laatste en hoogste openbaring Gods. Hij heeft ons den Vader verklaard, Joh. 1 : 18, 17 : 4, 6. Door Hem heeft God in de laatste dagen tot ons gesproken, Hebr. 1 : 1. Hij is de hoogste, de eenige profeet. Zelfs het Vatic. Concilie cap. 4 erkent, dat de assistentia divina, aan den paus geschonken, niet bestond in revelatie en in openbaring van eene nieuwe leer. En Rome tracht zijne dogmata, hoe nieuw ook, toch altijd nog zooveel mogelijk uit de H. Schrift te betoogen, en voor te stellen als ontwikkeling en explicatie van wat in kiem in de Schrift voorhanden is, Lombardus, Sent. III dist. 25. Thomas S. Theol. II 2 qu. 1 art. 7. qu. 174 art. 6. Schwane, Dogmengeschichte I 2e Aufl. 1892 S. 7 f. Heinrich II 23 f. Maar het wikkelt zich daardoor in geen geringe moeilijkheid. Want of de dogmata zijn alle in denzelfden zin als bv. de triniteit, de twee naturen van Christus enz. explicatie van momenten, die in de Schrift zijn vervat, en in dat geval is de traditie onnoodig en de Schrift genoegzaam ; of ze zijn inderdaad nieuwe dogmata, die geen steun hebben in de Schrift, en dan is de assistentia divina van den paus wel wezenlijk eene revelatie en openbaring van nieuwe leer. Dit laatste moge theoretisch dan nog ontkend worden, practisch wordt het toch aanvaard. Daarom zijn de Roomsche theologen na de Hervorming over het algemeen vrijgeviger dan voor dien tijd in de erkentenis, dat sommige dogmata alleen in de traditie gegrond zijn. En daarom worden er thans argumenten voor de traditie aangevoerd, welke vroeger niet of althans niet in dien zin en in die mate werden gebezigd. Nu wordt de onvoldoendheid der Schrift en het recht der traditie daaruit bewezen, dat er profetische en apostolische geschriften zijn verloren gegaan, dat Christus niet alles aan zijne apostelen heeft geleerd, dat de apostelen ook mondeling veel aan de gemeenten hebben bevolen enz. Maar dat er geschriften zijn verloren gegaan, en of ze geinspireerd (Bellarm. de verbo Dei IV c. 4) waren of niet (August. de civ. 18, 38), doet niets ter zake. Want de vraag is alleen, of de voorhanden Schrift al datgene bevat, wat tot onze zaligheid te weten noodig is ; en niet, of ze bevat al wat profeten en apostelen geschreven hebben, en Christus zelf gesproken en gedaan heeft. Ook al werden er nog geschriften van profeten en apostelen gevonden, ze zouden als Heilige Schrift geen dienst meer kunnen doen. En zoo staat het ook met het

onderwijs van Jezus en de apostelen. Ze hebben meer gesproken en gedaan, dan ons beschreven is. Kennis daarvan ware historisch belangrijk; maar is religieus onnoodig. Wij hebben voor onze zaligheid aan de Schrift genoeg, en hebben geen enkel ander geschrift, al was het van Jezus zelf afkomstig, meer noodig. Dat was de leer der Hervorming. Quantitatief is de openbaring veel rijker en grooter geweest, dan de Schrift ons bewaard heeft, maar qualitatief, substantieel is de H. Schrift voor onze zaligheid volkomen genoegzaam. Rome kan dan ook geen andere dogmata noemen dan die van de Mariolatrie, de onfeilbaarheid van den paus en dergelijke, welke buiten de Schrift om uit de traditie zijn opgekomen; maar al die, welke betrekking hebben op God, den mensch, Christus, de zaligheid enz. zijn ook volgens Rome in de Schrift zelve te vinden. Wat hebben we dan nog getuigen van noode. De Roomsche traditie dient alleen om de specifiek Roomsche dogmata te bewijzen, maar de christelijke, de katholieke dogmata zijn, volgens Rome zelf, alle in de Schrift gegrond. Ook dit feit toont aan, dat de Schrift voldoende is, en dat de aard der N. T. bedeeling deze sufficientia S. Scr. meebrengt en eischt. Christus heeft alles ten volle of persoonlijk en mondeling of ook door zijnen Geest aan de apostelen geopenbaard. Door hun woord gelooven we in Christus en hebben we gemeenschap met God, Joh. 17 : 20; 1 Joh. 1 : 3. De H. Geest openbaart geen nieuwe leer meer, Hij neemt het alles uit Christus, Joh. 16 : 14. In Christus is de openbaring Gods voltooid. En evenzoo is het woord der zaligheid in de Schrift volkomen begrepen. Zij vormt één geheel, zij maakt zelve den indruk van een organisme, dat zijn vollen wasdom heeft bereikt. Ze eindigt, waar ze begint. Ze is een cirkel, die in zichzelven wederkeert. Ze begint met de schepping, ze eindigt met de herschepping van hemel en aarde. De kanon van O. en N. T. werd eerst gesloten, toen alle nieuwe Ansätze der heilshistorie aanwezig waren, Hofmann, Weissagung u. Erfüllung I 47. De H. Geest heeft geen andere taak in deze bedeeling, dan om het werk van Christus toe te passen en evenzoo het woord van Christus uit te leggen. Hij voegt aan beide niets nieuws toe. Het werk van Christus behoeft niet aangevuld te worden door de goede werken der geloovigen; het woord van Christus behoeft niet aangevuld te worden door de traditie der kerk; Christus zelf behoeft niet opgevolgd en vervangen te

worden door den paus. De Roomsche leer van de traditie is de loochening van de volkomene vleeschwording Gods in Christus, van de algenoegzaamheid zijner offerande, van de volmaaktheid van zijn woord. De geschiedenis der Roomsche kerk toont ons het langzaam voortgaand proces, hoe een valsch beginsel zich indringt en eerst nog onder Christus en zijn woord zich stelt, dan daarnaast zich plaatst, straks daarboven zich verheft, om te eindigen in eene volledige remplaceering van de Schrift door de traditie, van Christus door den paus, van de gemeente door het instituut. De ontwikkeling is zeker nog niet ten einde. Het schijnt eene anomalie, dat de paus, die langzamerhand boven Schrift, kerk, concilie, traditie zich verhief, door feilbare menschen, al zijn zij ook kardinalen, wordt benoemd. Wie kan beter, dan hij, die zelf onfeilbaar is, zijn opvolger aanwijzen? Zoo is het best mogelijk, dat de pauselijke souvereiniteit in de toekomst zal blijken onvereenigbaar te zijn met de macht der kardinalen. In elk geval is de weg van de deificatie van den mensch door Rome nog niet ten einde toe afgeloopen.

22. Toch wordt met dit al het goede en ware niet miskend, dat in de leer der traditie ligt opgesloten. Het woord traditie heeft nog een ruimer zin, dan die er door Rome aan gegeven wordt. Rome verstaat er onder eene leer, die door de apostelen is overgeleverd, door de bisschoppen, bepaaldelijk door den paus wordt bewaard en door dezen wordt vastgesteld en afgekondigd; maar deze opvatting bleek onhoudbaar. Traditie kan echter ook verstaan worden van heel dat religieuse leven, denken, gevoelen, handelen, hetwelk in iedere godsdienstige gemeenschap wordt aangetroffen en in allerlei vormen, zeden, gewoonten, gebruiken, religieuse taal en litteratuur, confessie en liturgie enz. zijne uiting vindt. In dezen zin is er traditie in elken godsdienst. Zelfs kan het begrip nog verder worden uitgebreid tot al die rijke en veelsoortige banden, die de volgende geslachten verbinden aan de voorafgaande. In dezen zin is er geen gezin, geen geslacht, geen maatschappij, geen volk, geen kunst, geen wetenschap enz. zonder traditie bestaanbaar. De traditie is het middel, waardoor alle schatten en goederen van de voorgeslachten naar het heden en de toekomst worden overgebracht. Tegenover het individualisme en atomisme der vroegere eeuw hebben de Bonald, Lamennais

e. a. en Bilderdijk ten onzent de beteekenis van de gemeenschap, de autoriteit, de taal, de traditie enz. wederom in het helderste licht geplaatst. Zulk eene traditie is er zeer zeker ook in de religie en in de kerk. Reeds de algemeenheid wijst er op, dat wij hier niet met een toevallig verschijnsel te doen hebben. Traditie vinden we niet alleen in de Roomsche kerk maar ook bij de Joden, de Mohammedanen, de Buddhisten enz. In de hoogere godsdiensten komt er nog eene reden bij voor de noodzakelijkheid der traditie. Zij zijn alle gebonden aan eene heilige schrift, die in een bepaalden tijd is ontstaan en in dien zin hoe langer hoe verder komt af te staan van het thans levend geslacht. Ook de Bijbel is een boek, in lang vervlogen eeuwen en onder allerlei historische omstandigheden geschreven. De verschillende boeken des Bijbels dragen het karakter van den tijd, waarin zij ontstonden. Hoe duidelijk de Schrift dan ook moge zijn in de leer der zaligheid en hoezeer zij is en blijft de viva vox Dei, cf. boven bl. 305, zij vereischt tot recht verstand toch menigmaal allerlei historische, archaeologische, geographische kennis. De tijden zijn veranderd, en met de tijden de menschen, hun leven en denken en gevoelen. Daarom is er eene traditie noodig, om den samenhang te bewaren tusschen de Schrift en het religieuse leven van dezen tijd. Traditie in goeden zin is de vertolking en toepassing van de eeuwige waarheid in de sprake en het leven van het tegenwoordig geslacht. Eene Schrift zonder zulk eene traditie is onmogelijk. Vele secten in vroeger en later tijd hebben dit wel beproefd. Zij wilden van niets weten dan de woorden en letters der Schrift; verwierpen alle dogmatische terminologie, die niet in de Schrift werd gebruikt; keurden alle theologische opleiding en wetenschap af, en kwamen er soms toe om letterlijke toepassing te eischen van de burgerlijke wetten onder Israel en van de voorschriften der bergrede. Maar al deze richtingen veroordeelden daarmede zichzelve tot een wissen ondergang of althans tot een kwijnend leven. Ze plaatsen zich buiten de maatschappij en derven allen invloed op haar volk en haar eeuw. De Schrift is er niet voor, om van buiten geleerd en nagepraat te worden maar om in het volle rijke menschenleven integaan en het te vormen, te leiden en tot zelfstandige werkzaamheid te brengen op ieder terrein. De Hervorming plaatste zich dan ook op een ander standpunt. Zij verwierp niet alle traditie als zoodanig, zij was

reformatie, geen revolutie. Zij trachtte niet alles nieuw te scheppen, maar wel alles van dwaling en misbruik te reinigen naar den regel van Gods woord. Daarom bleef ze staan op den breeden christelijken grondslag van het apostolisch symbool en de eerste conciliën. Daarom was ze voor eene theologische wetenschap, die de waarheid der Schrift denkend vertolkte in de taal van het heden. Het verschil in de opvatting der traditie tusschen Rome en de Hervorming bestaat hierin: Rome wil eene traditie, die zelfstandig loopt naast de Schrift, eene traditio juxta Scripturam of liever nog eene Scriptura juxta traditionem. De Hervorming erkent alleen zulk eene traditie, die gegrond is op en voortvloeit uit de Schrift, traditio e Scriptura fluens, Moor, Comm. in Marckii Comp. I 351. De Schrift was naar de gedachte der Reformatie een organisch beginsel, waar heel de traditie, voortlevende in prediking, belijdenis, liturgie, cultus, theologie, religieuse litteratuur enz. uit opwast en gevoed wordt; eene zuivere bron van levend water, waar alle beekjes en kanalen van het religieuse leven uit gevoed en onderhouden worden. Zulk eene traditie is in de Schrift zelve gegrond. Als Jezus zijn werk heeft volbracht, zendt Hij den H. Geest, die wel niets nieuws aan de openbaring toevoegt, maar toch de gemeente inleidt in de waarheid, Joh. 16 vs. 12—15, totdat zij door alle verscheidenheid heen komt tot de eenigheid des geloofs en der kennis van den Zone Gods, Ef. 3 vs. 18, 19, 4 : 13. In dezen zin is er eene goede, ware, heerlijke traditie. Zij is de weg, waarlangs de H. Geest de waarheid der Schrift doet overgaan in het bewustzijn en leven der gemeente. De Schrift is immers maar middel, geen doel. Doel is, dat de kerk, onderwezen uit de Schrift, vrij en zelfstandig de deugden verkondige Desgenen, die haar geroepen heeft uit de duisternis tot zijn wonderbaar licht. Het verbum externum is instrument, het verbum internum is doel. De Schrift heeft hare bestemming bereikt, als allen door den Heere geleerd en met den H. Geest vervuld zullen zijn.

HOOFDSTUK III.

Principium internum.

---

§ 13. Beteekenis van het principium internum.

1. Aan het principium externum, dat in het vorige hoofdstuk besproken werd, moet in den mensch zelf een principium internum beantwoorden. Door Herbert Spencer, Principles of psychology § 120 wordt het leven omschreven als the continuous adjustment of internal relations to external relations; en inderdaad berust alle leven bij den mensch op eene wederkeerige correspondentie van subject en object. De mensch is in elk opzicht afhankelijk van de wereld buiten hem; hij is op geen enkel gebied autonoom, hij leeft van gegeven d. i. van genade. Maar wederkeerig is hij op heel die wereld buiten hem aangelegd, hij staat door allerlei relatiën met haar in verband. Zijn lichaam is uit het stof der aarde genomen, uit dezelfde elementen samengesteld als andere lichamen, en daarom aan de physische wereld verwant. Zijn vegetatief leven wordt uit de aarde gevoed; voedsel, deksel en kleeding wordt hem door de natuur geschonken; licht en lucht, wisseling van dag en nacht heeft hij noodig voor zijn lichamelijk leven; hij is een mikrokosmos, aardsch uit de aarde. Als anima sensitiva ontving hij in de zintuigen organen, waardoor hij de wereld buiten zich in hare verschillende verhoudingen gewaarworden en zich voorstellen kan. Door den logos, die in hem is, verheft hij zich tot de wereld der intelligibile dingen en spoort hij den logos op, die in het zienlijke zich belichaamd heeft. En evenzoo staat de mensch religieus en ethisch met eene waarachtige wereld van ideale en geestelijke goederen in verband en heeft hij eene facultas ontvangen, om deze wereld gewaar te worden en

te kennen. Het onderzoek naar het wezen der religie leidde ons vroeger reeds bl. 177, 212, tot een zekeren godsdienstigen aanleg in den mensch, tot eene vatbaarheid van zijne natuur, om het goddelijke gewaar te worden. De Schrift drukt dit alzoo uit, dat de mensch naar Gods beeld is geschapen, dat hij zijn geslacht is en dat hij in den *νους* een orgaan bezit, om Gods openbaring in zijne schepping op te merken. Religie onderstelt, dat de mensch Gode verwant is.

Maar deze religieuse vatbaarheid moge eigen zijn aan de menschelijke natuur, zij is toch eene abstractie en komt in de werkelijkheid nooit zuiver en zonder inhoud voor. Welke rijke aanleg er voor wetenschap of kunst ook in een kind verscholen moge zijn, het wordt toch in een toestand van hulpeloosheid geboren. Het hangt af van de genade zijner omgeving. Spijze en drank, deksel en kleeding, voorstellingen en begrippen, gewaarwordingen en begeerten ontvangen wij van den kring, waarin wij geboren en opgevoed worden. Ook de religie wordt ons ingeprent door onze ouders en verzorgers. Het is met den godsdienst als met de taal. Het spraakvermogen brengen we bij de geboorte mede; maar de taal, waarin wij later onze gedachten zullen uitdrukken, wordt ons geschonken door de omgeving. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 6e Aufl. II 181, maakt daarom de juiste opmerking, dat de godsdiensten boven de wijsgeerige stelsels een groot voorrecht genieten, wijl zij den kinderen van der jeugd aan ingeprent worden. De religie groeit van kindsbeen af samen met het innigste en teederste leven en is mede daarom schier onuitroeibaar. De regel is, dat iemand sterft in den godsdienst, in welken hij geboren werd. De Mohammedaan, de Christen, de Roomsche, de Protestant blijven gemeenlijk tot hun dood toe aan den godsdienst hunner jeugd en hunner ouders getrouw. Behalve in tijden van godsdienstige krisis, zooals bij de opkomst van het Christendom, het Mohammedanisme, de Reformatie, zijn bekeeringen zeldzaam; verandering van godsdienst is uitzondering, geen regel. Zelfs leven en sterven de meeste menschen, zonder ooit door ernstigen twijfel in hun godsdienstig geloof te worden geschokt. De vraag, waarom ze gelooven aan de waarheid der godsdienstige voorstellingen, in welke zij opgevoed zijn, komt in de gedachte niet op. Zij gelooven, vinden meer of minder bevrediging in hun geloof en denken over de

gronden, waarop hun overtuiging rust, niet na. Als het geloof krachtig is, is er voor zulk een onderzoek naar de gronden des geloofs geen plaats. Wie honger heeft, onderzoekt niet eerst naar de wijze, waarop het brood bereid is, dat hem voorgezet wordt. Primum vivere, deinde philosophari. Er is groot verschil tusschen het leven en de reflectie. Het is geen bewijs van rijkdom maar van armoede des godsdienstigen levens, als aan de formeele kwestiën de meeste aandacht wordt gewijd. Als de philosophische denkkracht uitgeput is, werpt men zich op de geschiedenis der philosophie. Als men niet meer leeft in de belijdenis der kerk, wordt haar oorsprong en geschiedenis onderzocht. En als het geloof zijn kracht en vertrouwen verliest, wordt een onderzoek ingesteld naar de gronden, waarop het rust.

2. Toch heeft zoodanig onderzoek zijne goede en nuttige zijde. Kant heeft heel de philosophie omgekeerd in eene kritiek van het kenvermogen. En niemand zal de onderzoekingen minachten, die sedert aan den aard en de zekerheid onzer kennis zijn gewijd. Maar toch wordt te hoog gespannen verwachting hier altijd door teleurstelling gevolgd. De problemen zijn hier zoo ingewikkeld, dat oplossing onbereikbaar schijnt. Alle pogingen, om in deze vraag tot een bevredigend antwoord te komen, worden door ernstige bezwaren gedrukt. Soms gaan er stemmen op, die van verder onderzoek afmanen, wijl het volkomen nutteloos is. Op de wetenschap zelve hebben deze formeele kwestiën toch geen invloed. Of men idealist of empirist, realist of nominalist zij, er is toch geen wetenschap te verkrijgen dan langs den weg van waarneming en denken. Ook in de theologie en de religie is er reden, om voor overdreven verwachtingen te waarschuwen. De Erkenntnisstheorie vergoedt het geloof niet; de pars formalis van de dogmatiek kan de pars materialis niet vervangen. Zelfs is het onderzoek naar de gronden des geloofs nog veel moeilijker dan dat naar de gronden van het weten. Vooreerst is het voor de geloovigen in het algemeen ondoenlijk, om in wetenschappelijken zin zich rekenschap te geven van de redenen, waarom zij gelooven. Hun leven uit het geloof is voor hen zelf bewijs genoeg van de waarheid en waarde van dat geloof. Wie honger heeft en eet, ondervindt daardoor vanzelf de voedende kracht van het brood en heeft aan onderzoek naar zijn chemische bestanddeelen

geen behoefte. Voorts is het ook zelfs voor wetenschappelijke theologen een overdreven eisch, dat zij vooraf het wetenschappelijk recht moeten bewijzen van de Erkenntnisstheorie, waarvan zij uitgaan, voordat zij een aanvang mogen maken met den theologischen arbeid, A. Ritschl, Theologie und Metaphysik 1881 S. 38. Een theoloog is toch geen philosoof. Al is wijsgeerige vorming voor den godgeleerde onmisbaar, hij behoeft toch niet eerst alle wijsgeerige Erkenntnisstheorieën onderzocht te hebben, eer hij als theoloog optreden kan. De theologie brengt haar eigen kenleer mede en is wel van de philosophie maar niet van eenig philosophisch stelsel afhankelijk. En eindelijk ligt het voorwerp van het onderzoek hier zoo diep in het zieleleven verborgen en is zoo innig saamgeweven met de fijnste en teederste roerselen van het menschelijk hart, dat het schier geheel aan onze eigene en veelmeer nog aan anderer waarneming ontsnapt. De religie wortelt dieper in de menschelijke natuur dan eenige andere kracht. Voor haar heeft de mensch alles over, zijn geld en zijn goed, zijn vrouw en zijn kind, zijn naam, zijn eer, zijn leven. Alleen de religie heeft bloedgetuigen, martelaars. Haar behoudende, kan de mensch alles verliezen, met haar behoudt hij toch zichzelven. Maar haar verloochenend, gaat hij zelf verloren. Wie zal dan van dit leven, dat met het leven des menschen zelf één is, den wortel kunnen naspeuren? Wie zal den grond kunnen blootleggen, waarop het gelooven rust? Het geloof zelf is reeds zulk eene wondere en geheimzinnige kracht. Wij omschrijven het door kennen, toestemmen, vertrouwen enz. maar gevoelen terstond de zwakheid dezer bepaling, en hebben na lange redeneering ten slotte nog niets of zeer weinig gezegd. De vraag: hoe en waarom weet ik, is zoo moeilijk, dat alle wijsgeerige denkkracht het antwoord nog niet heeft gevonden. Maar nog moeilijker is de vraag: hoe en waarom geloof ik? Zij is voor onszelven een raadsel, want wij kunnen niet afdalen in de diepten van ons eigen gemoed en niet doordringen met onzen blik in het duister, dat achter ons bewustzijn ligt. En voor anderen is zij nog grooter verborgenheid. Want voor onszelven gelden als gronden des geloofs nog allerlei stemmingen en aandoeningen, overleggingen en gezindheden, die met het geloof gepaard gaan en ons onlosmakelijk vasthechten aan het voorwerp onzes geloofs. Maar aan anderen kunnen wij deze niet meedeelen; ze zijn voor geen open-

baring bestemd en voor geen meedeeling vatbaar. Als wij het soms beproeven, verliezen zij onder de meedeeling heur kracht en waardij; wij gevoelen er onszelf het minst door bevredigd. En dikwerf is het einde, dat wat als grond werd aangegeven, den toets niet kan doorstaan en blijkt geen grond te zijn. Desniettemin houdt het geloof trots alle redeneering zich staande en spreekt: ik kan niet anders, God helpe mij, amen.

3. Daarom baart het geen verwondering, dat de gronden voor het godsdienstig en zoo ook voor het christelijk geloof zeer verschillend worden opgegeven. Op de vraag: hoe iemand tot het geloof komt en waarom hij gelooft, loopen de antwoorden zeer verre uiteen. Sommigen zijn van oordeel, dat de mensch in zichzelf, in zijn eigen natuur, de genoegzame gegevens bezit, om eene religieuse voorstelling, de openbaring, de Schrift te onderkennen, te beoordeelen en aan te nemen. Het orgaan voor de beoordeeling en aanneming der openbaring wordt beurtelings gezocht in het verstand; het geloof rust dan op historisch-apologetische gronden. Of de rede wordt als zulk een orgaan aangegeven; het geloof wordt dan gebouwd op speculatieve redeneering. Of ook wordt het geweten, het gemoed, het hart als orgaan voor het goddelijke beschouwd; het geloof is dan gebaseerd op ethisch-practische motieven. Maar altijd wordt bij deze richtingen een mensch ondersteld, die misschien wel op de eene of andere wijze voor de openbaring is voorbereid, maar die toch nog feitelijk buiten het geloof staat en voor wien nu de openbaring langs verstandelijken of zedelijken weg moet worden gerechtvaardigd.

Het volgend onderzoek zal leeren, dat deze gronden onvoldoende zijn en dat het standpunt, door deze richtingen ingenomen, niet aanvaard kan worden. Maar reeds apriori laat zich het ongenoegzame van deze verschillende methoden inzien. De religie toch is een zelfstandige grootheid; zij is van wetenschap, kunst, zedelijkheid wezenlijk onderscheiden. Zij heeft een eigen principium cognoscendi externum, n. l. de openbaring, en eischt daarom ook een eigen principium cognoscendi internum. Gelijk het oog beantwoordt aan het licht, het oor aan de klank, de logos in ons aan den logos buiten ons, zoo moet aan de objectieve openbaring een subjectief orgaan in den mensch correspondeeren. De religieuse vatbaarheid in het algemeen, het semen religionis, de *νους* kan

daarvoor niet in aanmerking komen. Want vooreerst komt deze nooit en nergens in zuiveren toestand en zonder inhoud voor. Altijd is ze van het eerste ontwaken af in een historischen godsdienst ingegroeid en daarnaar geaccommodeerd. Maar vervolgens gaat de openbaring in de Schrift uit van de onderstelling, dat de mensch ook in deze zijne religieuse gezindheid verdorven is en herschepping behoeft. Zij zou daarom zichzelve vernietigen, als zij in den psychischen mensch haar competenten rechter erkende. Zij plaatst zich tegenover dezen in eene gansch andere verhouding. Zij stelt zich niet beneden hem en onderwerpt zich niet aan zijn oordeel, maar staat hoog boven hem en vraagt niets dan geloof en gehoorzaamheid. Zelfs verklaart de Schrift uitdrukkelijk, dat de psychische mensch de dingen des Geestes Gods niet verstaat, dat ze dwaasheid voor hem zijn, dat hij ze in vijandschap verwerpt en miskent. De openbaring Gods in Christus vraagt geen steun, geen rechtvaardiging bij menschen. Zij poneert en handhaaft zichzelve in hooge majesteit. Haar auctoritas is normativa maar ook causativa. Zij strijdt voor haar eigen triumf. Zij verovert zichzelve de harten. Zij maakt zichzelve onwederstandelijk. Daarom valt de openbaring in twee groote bedeelingen uiteen. Als de oeconomie des Zoons, der objectieve openbaring, is geëindigd, treedt die des Geestes in. Ook van deze subjectieve openbaring is God de auteur. Van Hem gaat de actie uit. Hij is de eerste en de laatste. De mensch komt niet tot de openbaring en zoekt God niet. God zoekt den mensch. Hij zoekt hem in den Zoon, Hij zoekt hem ook in den Geest. Als God in de laatste dagen tot ons gesproken heeft door den Zoon, dan komt de H. Geest, die het bij de wereld voor Christus opneemt, zijn zaak bepleit, zijn woord verdedigt en de harten der menschen tot gehoorzaamheid neigt. De H. Geest is de groote, machtige Getuige van Christus, objectief in de Schrift, subjectief in 's menschen eigen geest. In dien Geest ontvangt de mensch een adaequaat orgaan voor de uitwendige openbaring. God kan alleen door God worden gekend; in zijn licht kan alleen het licht worden gezien. Niemand kent den Vader, dan wien het de Zoon wil openbaren, en niemand kan zeggen Jezus de Heere te zijn, dan door den H. Geest. God is dus het principium essendi van religie en theologie; de objectieve openbaring in Christus, neergelegd in de Schrift, is haar principium cognoscendi externum;

en de H. Geest, die in de gemeente is uitgestort, haar wederbaart en leidt in de waarheid, is haar principium cognoscendi internum. In deze getuigenis des H. Geestes sluit de openbaring zich af en bereikt zij haar doel. Want het is het welbehagen Gods, om de menschheid te herscheppen naar zijn beeld en gelijkenis. Objectieve openbaring is dus niet genoeg; deze moet zich voortzetten en voltooien in de subjectieve openbaring. Ja, gene is slechts middel, deze is doel. Het principium externum is instrumentale; het principium internum is het principium formale en principale, bl. 143.

Daarom deed de christelijke kerk ten allen tijde belijdenis van het testimonium Spiritus Sancti. God is de auteur der uitwendige openbaring; maar Hij is het ook, die de gemeente verkiest, de kerk sticht en in haar van Christus getuigt. De Schrift is zijn woord, de gemeente is zijn tempel. In zoover is er eenstemmigheid in de belijdenis van alle kerken aangaande het testimonium Spiritus Sancti. Niet de natuurlijke maar alleen de geestelijke mensch weet de dingen, die hem van God geschonken zijn, 1 Cor. 2 : 12 v. Maar overigens is er toch groot verschil over deze getuigenis des H. Geestes, vooral tusschen de Roomsche kerk en de kerken der Hervorming. Volgens Rome toch is de Schrift gegeven aan de kerk, en wel aan de kerk als instituut, en eerst door deze heen aan de geloovigen. De kerk ontvangt, bewaart, authoriseert, verklaart de H. Schrift. Alle openbaring Gods aan de geloovigen is door het instituut der kerk bemiddeld. Altijd staat de kerk tusschen God en de geloovigen in. De kerk is middelares, medium gratiae, principium externum. Zij is de tempel des H. Geestes. Het testimonium Spiritus Sancti uit zich bij Rome alleen door de kerk als instituut, door de ecclesia docens, door het magisterium, door den paus. Maar volgens de Hervorming is de openbaring, de Schrift, gegeven, ja ook aan de kerk, maar aan de kerk als organisme, aan de gemeente, aan de geloovigen. Zij zijn de tempel des H. Geestes. Het testimonium Spiritus Sancti is het eigendom van alle geloovigen. Waar twee of drie in Jezus' naam vergaderd zijn, is Hij in het midden. Bij Rome is het instituut het wezen der kerk; volgens de Hervorming is dit een tijdelijk hulpmiddel, maar het wezen der kerk ligt in de vergadering der geloovigen. Deze is de woning Gods, het lichaam van Christus, de tempel des H. Geestes.

§ 14. De historisch-apologetische methode.

1. Nauwelijks was het Christendom in de Grieksch-romeinsche wereld ingedrongen, of het zag zich geroepen tot een ernstigen strijd. Joden en Heidenen vielen het aan en brachten er allerlei bezwaren tegen in. Toen stonden in de 2e eeuw de Apologeten op, die deze aanvallen zochten af te slaan en het Christendom trachtten te verdedigen. Justinus Martyr, Dialogus c. Tryphone, Tertullianus, adv. Judaeos, en Eusebius, Demonstratio evangelica schreven tegen de Joden. Veel grooter was het aantal apologetische geschriften tegen de Heidenen. De voornaamste zijn Justinus Martyr, Apologia maior en minor; Tatianus, Orat. adv. Graecos; Athenagoras, Legatio sive supplicatio pro Christianis; Theophilus, ad Autolycum; Clemens Alex., Coh. ad gentes; Origenes, contra Celsum; Tertullianus, Apologeticus en Ad nationes; Arnobius, Disput. adv. gentes; Minucius Felix, Octavius; Eusebius, Praeparatio evangelica; Athanasius, Orat. adv. gentes; Cyrillus, adv. impium Julianum; Augustinus, de civ. Dei. In deze werken worden voor de waarheid van het Christendom de volgende argumenten aangevoerd: a) het is veiliger, van twee onzekere dingen datgene te gelooven, quod aliquas spes ferat quam omnino quod nullas, Arnobius, adv. gentes II 4; b) de overeenstemming van het Christendom met het beste en schoonste, met de σπερματα ἀληθειας, welke ook onder de Heidenen nog door de inwerking van den Logos gevonden worden, Athenag. Leg. 6. Justinus, Apol. maior 20 sq. Minucius, Octav. 19, 20; c) de voortreffelijkheid van het Christendom boven de heidensche godsdiensten, zoodat iedere menschelijke ziel daaraan onwilkeurig getuigenis moet geven, Justinus, Apol. min. 10. Tertull. de testim. an. 1. Arnobius, adv. gentes II 2; d) de zedelijke invloed van het Christendom op leer en leven, zoodat de gruwelijke zonden van afgoderij, tooverij, haat, gierigheid, wreedheid enz. er door verdwenen zijn, Epist. ad Diognetum 5. Justinus, Apol. maior 14. Athen., Leg. 11. Orig., c. Cels. I 26. Arnob., adv. gentes I 63. Lactant., Instit. div. III 16. Euseb., Praep. evang. I 4; e) de standvastigheid der martelaars, Just. M., Apol. II 12, en de heiligheid der asceten, Just., Apol. I 15. Athen., Leg. 33, 34. Euseb., Dem. Evang. III 6; f) de voorspellingen en hare vervulling, Just., Dial. c. Tryph.

7, 8. Just., Apol. I 31. Orig., c. Cels. I 2; g) de wonderen, niet alleen in den vroegeren maar ook in den tegenwoordigen tijd, Just., Dial. c. Tryph. 39, 82, 88. Iren., adv. haer. II 31, 32. Tertull., Apol. 23. Orig., c. Cels. III 24; h) het heilig karakter en leven van Jezus en de apostelen, Arnob., adv. gentes I 63. Euseb., Dem. evang. III 3, 5; i) het getuigenis der Schrift, de overeenstemming der Schriften onderling, de eenvoudige taal, de goddelijke inhoud, die door geen menschelijke rede kon worden voortgebracht, Just. M., Coh. ad Graec. 8. Orig., de princ. IV 1, benevens de wonderbare oorsprong, bewaring en verbreiding der Schrift, Tertull., Apol. 19; en eindelijk nog j) het getuigenis der traditie en der kerk, Iren., adv. haer. I 10, III 3. Tertull., de praescr. 20. Cypr., de unitate eccles. August., de civ. dei enz. Cf. Münscher — v. Coelln, Lehrb. der christl. Dogm. Gesch. I 1832 S. 103 f. Hagenbach, Dogm. Gesch. § 29 f. Harnack, Dogm. Gesch. I² 413 f. Deze argumenten hebben sedert in de christelijke theologie algemeen burgerrecht verkregen. De inhoud der bovennatuurlijke waarheden was voor de rede onbegrijpelijk, Thomas S. Theol. I qu. 32 art. 1, S. c. Gent. I c. 9. Des te meer kwam het er dan op aan om te bewijzen, dat God zich geopenbaard had. Al de bewijzen, die daarvoor konden worden bijgebracht, werden onder den naam van rationes inductivae of motiva credibilitatis samengevat, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 9 ad 3, art. 10. Duns Scotus, Prol. Sentent. qu. 2. Ludovicus Vives, de veritate fidei christ. 1543. Cf. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas v. Aquino, Leipzig 1889 S. 130 f. Na de Hervorming werd vooral het argument, ontleend aan de kerk, nader ontwikkeld. De kerk werd toen bij Rome hoe langer hoe meer fundamentum et regula fidei. Augustinus had al gezegd, dat hij door de kerk bewogen werd om aan de Schrift te gelooven. De Roomschen na de Hervorming maakten de kerk tot den sterksten grond voor het geloof aan de Schrift, aan de openbaring. De motiva credibilitatis werden dikwerf in drie soorten verdeeld, Becanus, Theol. Schol. Tom. II pars. II tract. 1 cap. 6. Mogunt. 1623 p. 93, in zulke, die gelden tegenover Joden en Heidenen; in andere, die vooral voor de Roomschen zelven beteekenis hebben; en in eene derde groep, die tegenover de ketters van kracht zijn. Tot deze laatste behoort nu vooral de kerk met hare 15 notae, gelijk ze door Bellarminus, de Conciliis et Ecclesia,

Lib. IV worden opgeteld. Wat de Hervormers van de Schrift zeiden, wordt op de kerk toegepast. Zij is als de zon, die hare stralen verspreidt en gemakkelijk bij haar eigen licht kan worden gekend. Onder de bewijzen voor de openbaring neemt de kerk de eerste en de hoogste plaats in; zij is van alle het krachtigste motief tot geloof. Het Conc. Vatic. Sess. III cap. 3 de fide verklaarde: ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabililatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. De waarde van al deze bewijzen, ook van dat der kerk, bestaat daarin, dat zij de geloofwaardigheid der openbaring kunnen aantoonen. Zij zijn in staat, om eene fides humana voorttebrengen en de redelijkheid van het gelooven te bewijzen. Zij maken de waarheid der openbaring in zulk eene mate en tot zulk eene hoogte duidelijk, dat alle redelijke twijfel is uitgesloten. Als er van de zijde des menschen geen zondige zelfzucht en geen vijandschap des harten in het spel kwam, dan zouden die motieven krachtig genoeg zijn, om tot het geloof aan de openbaring te bewegen. Zij maken de openbaring wel niet evidenter veram, want als dat het geval ware, dan zou er geen geloof meer noodig zijn en zou het geloof ook alle verdienste missen; maar toch wel evidenter credibilem, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 4 ad 2, 4, art. 5 ad 2, qu. 2 art. 1 ad 1. Bellarm., de Conc. et Eccl. IV cap. 3. Billuart, Summa S. Thomae hodiernis acad. moribus accommodata, VIII p. 25 sq. P. Dens, Theologia ad usum seminariorum II 275 sq. De Roomsche theologen nemen dan ook gewoonlijk al die argumenten der apologetiek in de dogmatiek op en behandelen ze breedvoerig, Perrone, Prael. Theol. I. Jansen, Prael. Theol. I 117 sq. Hake, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft, Freiburg 1887 II 1 f. Heinrich, Dogm. I 279 f. Liebermann, Dogm. I p. 33 sq. enz. Zelfs gingen sommigen zoover, dat zij deze bewijzen ook voor den ongeloovige voldoende achtten, Billuart, I p. 28, 29. Dens, II 292. Maar de meesten erkenden, dat al deze bewijzen toch maar motieven waren en dat zij niet den laatsten en diepsten

grond des geloofs uitmaakten. Dat kon alleen de autoriteit Gods zijn, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 1 ad 3 en art. 10. S. c. Gent. I c. 9. Billuart VIII p. 1 sq. Becanus ib. p. 3—17. Dens, II 280 sq. Jansen, Prael. Theol. I 701—706. En dat geloof aan de openbaring op grond van Gods gezag komt niet tot stand door die bewijzen maar door een auxilium dei, een instinctus interior, die den wil tot het geloof beweegt, Thomas II 1 qu. 109 art. 6, qu. 112 art. 2 en 3, qu. 113 art. 4. Het Conc. Vatic. sess. III cap. 3 de fide, erkende evenzoo eenerzijds, dat het geloof was een virtus supernaturalis, qua Dei aspirante et adjuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis. Maar andererzijds hechtte het toch groote waarde aan de apologetische argumenten en voegde er daarom aanstonds bij: ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta..... quae .... divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Het veroordeelde zelfs in canon 3, 3 dengene, die zeide, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere. Deze waardeering der apologetiek hangt bij Rome weer met geheel het stelsel saam. De bovennatuurlijke openbaring is opgetrokken op den grondslag der natuurlijke. Gene wordt alleen successief en bij trappen bereikt. De mensch in puris naturalibus komt eerst door bewijzen tot de theologia naturalis. Deze is praeambula fidei. Hier is zelfs wetenschap mogelijk. De bewijzen zijn overtuigend. Op zichzelf is hier nog van geen geloof sprake. Wie zoover gekomen is en op den grondslag der theol. naturalis staat, kan nu verder door de motiva credibilitatis, vooral door de signa en notae ecclesiae, de geloofwaardigheid der openbaring inzien, en de redelijkheid van het gelooven erkennen. En als zoo de fides humana verkregen is, en de mensch door de actus praepatorii zich voorbereid heeft, wordt hij door de gratia infusa zelve in de bovennatuurlijke orde opgenomen en bereidt hij zich door goede werken weer voor voor den hemel, voor de visio Dei. De mensch gaat uit den natuurstaat bij trappen naar boven. Telkens komt hij een graad hooger te staan. De pura naturalia, theol.

naturalis, motiva credibilitatis, actus praeparatorii, gratia infusa, bona opera, visio Dei vormen de verschillende treden van de ladder, die staat op de aarde en reikt in den hemel.

2. De Reformatie heeft nu wel in beginsel deze hierarchie van Rome bestreden en een ander standpunt ingenomen. Zij nam haar positie niet in de natuurlijke rede, om deze successief tot het geloof op te leiden, maar in het christelijk geloof. En zij sprak zoo beslist mogelijk uit, gelijk later zal worden aangetoond, dat dat geloof alleen steunde op Gods gezag en alleen gewerkt werd door den H. Geest. Maar de Protestantsche theologen hebben dit beginsel toch niet altijd streng vastgehouden en zijn meermalen tot de leer der theologia naturalis en van de historische bewijzen voor de waarheid der openbaring teruggekeerd. Calvijn zegt, Inst. I, 7, 3, dat het hem gemakkelijk vallen zou, de goddelijkheid der H. Schrift te bewijzen en voert in cap. 8 verschillende gronden daarvoor aan. En zoo spreken en doen ook Ursinus, Tract. Theol. p. 1—33. Zanchius, Op. VIII col. 335 sq. Polanus, Synt. Theol. I c. 17 sq. c. 27, 28. Synopsis pur. theol. disp. 2, 10 sq. Du Plessis-Mornay, Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées etc. Anvers 1581. Abbadie, Traité de la vérité de la religion chrét. 1684. enz. Cf. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. S. 20—22. Hase, Hutt. Rediv. § 37. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. S. 32, 33. De overtuiging, dat deze bewijzen genoegzaam waren om althans eene fides humana te bewerken, heeft er onwillekeurig toe bijgedragen, om de rede te emancipeeren van het geloof en de dogmata der theol. naturalis en van de H. Schrift buiten de fides salvifica te plaatsen. Daarmede begon dan ook het rationalisme in de Protest. kerken. Het Socinianisme verwierp het testimonium Spiritus Sancti en grondde de waarheid van het Christendom op historische bewijzen, Catech. Racov. qu. 5—30. Fock, der Socin. 338 f. Het Remonstrantisme ging denzelfden weg op, Episcopius, Instit. Theol. Lib. IV cap. 2. Limborch, Theol. Christ. I c. 4. Id. De veritate relig. Christ. collatio cum erudito Iudaeo 1687. Hugo Grotius, de veritate relig. christ. 1627. Cf. Wijnmalen, Hugo de Groot als verdediger van het Christ. Utrecht 1869. Door Cartesius drong het rationalisme ook in de Geref. kerken door. De theologia naturalis kwam zelfstandig naast de theologia revelata te staan. En binnen deze

laatste werd aan de rede het recht tot onderzoek en verklaring van de geloofsbrieven der openbaring toegekend, H. A. Roëll, Dissert. de theol. naturali 1700 enz. Leibniz sprak de algemeen heerschende opinie uit, als hij de openbaring tegenover de rede stelde, gelijk een buitengewoon gezant tegenover eene bevoegde vergadering staat. Deze onderzoekt zijne geloofsbrieven en gaat, als zij deze echt bevonden heeft, eerbiedig naar hem luisteren. Discours sur la conformité de la foi avec la raison § 29. Het deisme in Engeland en het rationalisme in Duitschland leidde daaruit weldra af, dat de theologia naturalis volkomen voldoende was. En het supranaturalisme, dat de emancipatie der rede in de theol. naturalis en in het onderzoek naar de waarheid der openbaring toegaf, kon voor die rede met geen andere dan historische en rationeele bewijzen verschijnen. Op die wijze werd het Christendom verdedigd en de dogmatiek bearbeid door een aantal mannen in Engeland, Duitschland, Nederland, van wie we hier slechts de namen herinneren van Butler, The analogy of religion natural and revealed 1736. Paley, View of the evidences of christianity 1794. Id. Natural Theology 1802. Chalmers, The evidence and authority of the christ. revelation 1817. Id. Natural theology 1823; cf. Tholuck, Vermischte Schriften I S. 163—224. Reinhard, Morus, Doederlein, Knapp, Storr e. a.; hier te lande door Van Nuijs Klinkenberg, Muntinghe, Heringa, Vinke enz. en de werken van het Haagsch Genootschap. En voorts vinden we ook later dit standpunt nog terug bij Pareau en Hofstede de Groot, Compendium Dogm. et Apolog. Christ. 3 ed. 1848 p. 179 sq.; Van Oosterzee, die eerst het standpunt van Schleiermacher overnam Jaarb. v. wet. Theol. 1845 bl. 1—74, maar later heil zocht in eene apologetiek die aan de dogmatiek voorafging, Jaarb. v. wet. Theol. V bl. 406. De Leer der Herv. Kerk van J. H. Scholten beschouwd 1851 bl. 51, 53. Dogmatiek § 30—34, § 38 enz.; Doedes, die door onbevooroordeeld, zuiver historisch onderzoek het Christendom wil leeren kennen, Het regt des Christ. tegenover de wijsbeg. gehandhaafd 1847, Modern of Apost. Christ. 1860, De zoogen. moderne Theol. eenigszins toegelicht 1862; in het buitenland bij Voigt, Fundamentaldogmatik 1874 S. 184 f. 232 f. Gretillat, Exposé de theol. systématique II 176 s. A. B. Bruce, Apologetics, Edinburgh, Clark 1892 p. 42. W. M. Mc. Pheeters, Apostolical sanction the test of canonicity, Presb. and Ref. Rev.

Jan. 1895. Ed. König, Der Glaubensact des Christen, Erl. 1891, S. 143 f. en vele andere apologetische werken, cf. Christlieb, Art. Apologetik in Herzog².

3. Maar dit standpunt is door de geschiedenis van het supranaturalisme zelf en door de scherpe kritiek van Rousseau en Lessing, van Kant en Schleiermacher onhoudbaar gebleken. De apologetiek heeft zonder twijfel recht van bestaan; eene belangrijke taak is haar toebetrouwd. Zij heeft de waarheid Gods te handhaven en te verdedigen tegenover alle bestrijding zoowel van binnen als van buiten. Door verschillende omstandigheden is zij ten onrechte in minachting gekomen. Vooreerst verloor zij veler liefde door de zwakheid en subtiliteit der argumenten, die zij tegen de ernstige en wetenschappelijke bestrijding van het christelijk geloof te berde bracht. Vervolgens begon ze hoe langer hoe meer afkeer in te boezemen door de onderstelling, waarvan zij dikwerf uitging, dat het Christendom eene leer was, die verstandelijk kon gedemonstreerd worden. Voorts heeft vrees voor de wetenschap, die menigmaal op zoo hoogen toon sprak en zoo onfeilbaar hare dogmata afkondigde, de geloovigen dikwerf van verdediging afgeschrikt. Men bleef wel gelooven, maar trok zich angstig terug, en meed alle aanraking met de wetenschap; soms nam men gretig tot het mysticisme of het agnosticisme de toevlucht. Toch is er geen reden, om de apologetiek te verachten. De apologeten der tweede eeuw, de kerkvaders, de scholastieke theologen, de hervormers enz., zij stonden allen in het vaste geloof, dat de waarheid Gods tegenover de bestrijding, waaraan zij van alle zijden blootstond, verdedigd moest en kon worden. Zij lieten de aanvallen niet onbeantwoord. Zij zochten den vijand op en rustten niet, voordat zij hem overwonnen hadden. Dat geloof is reeds eene kracht en bijna de halve overwinning. Twijfel en wantrouwen in de zaak die wij voorstaan, maakt ons machteloos in den strijd. Maar daarmede is vanzelf ook reeds het standpunt aangegeven, van waaruit alleen eene goede verdediging der waarheid ondernomen kan worden. De apologetiek kan niet aan het geloof voorafgaan en tracht niet de waarheid van de openbaring apriori te betoogen. Zij onderstelt de waarheid en het geloof aan de waarheid; zij staat op den grondslag der dogmatiek en beproeft nu het dogma te handhaven en te verdedigen tegen de bestrijding,

waaraan het onderworpen wordt. Indien echter de christelijke openbaring, die de duisternis en de dwaling van den psychischen mensch onderstelt, zich vooraf aan zijne rede ter beoordeeling overgaf, zou zij daarmede zichzelve weerspreken. Zij zou zich daarmede plaatsen voor eene rechtbank, wier bevoegdheid zij eerst had ontkend. En eenmaal in de principia het recht der rede erkennende, zou ze straks in de articuli fidei dat recht niet meer kunnen bestrijden. Het supranaturalisme moet altijd leiden tot rationalisme, wijl het in beginsel reeds rationalistisch is. Maar afgedacht van dit principieele bezwaar, de historisch-apologetische bewijsvoering voert ook niet tot het gewenschte resultaat. Zij kon het nog een eind ver brengen in een tijd, toen de echtheid der bijbelboeken en de historische waarheid van hun inhoud nog vrij algemeen vaststond. Maar de wonderen en voorspellingen der Schrift hebben thans zelf zooveel verdediging van noode, dat zij onmogelijk meer als argumenten dienst kunnen doen. De apologetiek zou, om iets te bewijzen, eerst heel de zoogenaamde inleidingswetenschap moeten behandelen en tal van andere vakken in zich moeten opnemen, eer zij met de uiteenzetting der waarheid een aanvang kon maken; aan het geloof, aan de dogmatiek kwam het op deze wijze nooit toe; de pars formalis zou zoo uitdijen, dat er voor de pars materialis geen tijd en geen plaats meer overbleef. Deze lange weg zou dan nog ingeslagen kunnen worden door iemand, die tijd en kracht en gave genoeg bezat om zulk een onderzoek naar de waarheid van het christelijk geloof in te stellen; maar hij zou geheel ontoegankelijk zijn voor den eenvoudige, die toch ook even goed als de geleerde, en niet eerst morgen maar nu reeds, op dit oogenblik, behoefte heeft aan den vrede en den troost des geloofs, en die daarom voor de zaligheid zijner ziel afhankelijk zou worden van een intellectueel en dies te ondragelijker clericalisme. En stel al, dat dit nog geen overwegend bezwaar ware en dat historisch onderzoek voor alle menschen de eenige weg tot de kennis der waarheid ware; dan zou toch het resultaat, dat in de gunstigste omstandigheden verkregen werd, geen ander zijn dan eene fides humana, welke morgen aan den dag weer door andere en betere onderzoekingen geschokt en omvergeworpen kon worden. De eeuwigheid kan inderdaad niet hangen aan een spinrag. In de religie mag geen mensch en geen schepsel instaan tusschen God en mijne ziel. Getroost en zalig

te leven en te sterven is niet mogelijk, zoolang ik rust in een menschelijk, feilbaar getuigenis. In de religie is er geen mindere maar eene veel sterkere en vastere zekerheid dan in de wetenschap van noode. Er is hier alleen ruste in de getuigenis Gods. Ook de getuigenis der kerk is onvoldoende. Zij is van groote waarde niet alleen bij het ontstaan maar ook bij den voortduur van het christelijk geloof. Zij blijft een steun tot het einde des levens toe. Zij is inderdaad een motivum perpetuum tot het geloof. Wij zijn in heel ons leven aan eene gemeenschap gebonden. Een mensch is een *ζωον πολιτικον*. De gemeenschap houdt ons staande, telkens als we dreigen te struikelen. De wolke van getuigen, rondom ons heen liggende, moedigt ons aan in den strijd. Er behoort een ongewone moed en geestkracht toe, om pal te blijven, als allen ons verlaten en tegenover ons staan. Maar gemeenschap sterkt de eigen overtuiging. Toch kan daarom de getuigenis der kerk niet de laatste en diepste grond zijn van het geloof. Ook Roomsche theologen erkennen dat zelf, gelijk later blijken zal. Zij zijn bij het onderzoek naar de gronden des geloofs met hun onfeilbare kerk in hoegenaamd geen betere conditie dan de Protestanten. Want ook zij moeten de vraag stellen: waarop rust het geloof aan de kerk? Indien op apologetische bewijzen, dan rijzen daartegen dezelfde bezwaren, die boven zijn ingebracht. En indien op het testimonium Spiritus Sancti, dan is deze leer de hoeksteen van het christelijk geloof.

---

§ 15. De speculatieve methode.

1. Het supranaturalisme viel onder de slagen van Rousseau en Kant, van Lessing en Schleiermacher. Er volgde een machtige omkeer. Het klassicisme week op elk gebied voor de romantiek, de heerschappij en autonomie van het subject. In den eersten tijd, bij het gevoel der vrijheid, ging deze reactie zoo ver, dat ze al het objectieve wegcijferde en het subject zichzelf voor genoegzaam hield. Het subject produceert zoo niet de stof (Fichte), dan toch den vorm (Kant) der wereld. Het niet-ik is een product van het Ik, de zedelijke wereldorde komt door den mensch zelf tot stand, en de zedewet wordt vrij en koninklijk door het genie

op zij gezet. Ook Schleiermacher nam eerst dit standpunt in. Maar dit absolute idealisme leidde tot allerlei schrikkelijke gevolgen. De Fransche Revolutie toonde het gevaarlijke van deze autonomie van den mensch. Er moest toch iets objectiefs zijn, dat vaststond en gezag had. Zoo kwam de restauratie, d. i. de poging, om met behoud van hetzelfde uitgangspunt, toch uit het subject weer tot het objectieve te komen. Van die restauratie was Hegel de wijsgeerige tolk. Hij verhief het subjectief, ethisch idealisme van Fichte tot een objectief, logisch idealisme, en verving de idee van het zijn door die van het worden. Heel de wereld werd een proces, eene ontwikkeling van de logische idee. In deze evolutie heeft ook de religie haar plaats. Maar die religie hult zich in vormen en symbolen, die alleen door de speculatieve rede in hun diepe beteekenis kunnen begrepen worden. Het rationalisme heeft daar niets van verstaan, en heeft de dogmata der kerk eenvoudig terzijde gesteld, niet wetende wat er mede te doen. Maar die dogmata zijn vol diepen, wijsgeerigen zin. Hegels geest wierp zich op die dogmata, ontdeed ze van hun historische symbolische vormen, en spoorde er de idee van op. De historie is maar de schaal, het omhulsel; de kern zelve is diepe, ware philosophie. Niet de rationalistische leerstukken God, deugd, onsterfelijkheid, maar de hoogste en diepste dogmata van het Christendom, zooals de triniteit, de menschwording, de voldoening, worden het voorwerp der stoute, wijsgeerige speculatie. Buiten de Schrift en buiten eenige autoriteit om worden die dogmata als noodwendig uit de rede afgeleid en als ten hoogste redelijk bewezen. Theologie en philosophie werden schijnbaar verzoend, het geloof werd door de speculatieve rede in absoluut weten omgezet. Deze speculatieve methode werd overgenomen en op de dogmatiek toepepast, wel is waar met zeer verschillende uitkomst, door Daub, Marheineke, Strauss, Feuerbach, Vatke, Weisse, het laatst door Biedermann. Biedermann wijkt op gewichtige punten van Hegel af en aanvaardt niet zijne apriorische methode; maar uitgaande van de christelijke dogmata, tracht hij deze toch op dezelfde manier als Hegel te ontleden in het religieus principe dat er aan ten grondslag ligt en de historische uitdrukking die zij hebben aangenomen, en dan voorts speculatief en practisch verder te ontwikkelen, Christl. Dogm. 2e Aufl. I 15, 16. En evenzoo heeft hier te lande Scholten beproefd, om in de Gereformeerde dog-

mata te onderscheiden tusschen inkleeding en idee, en ze te interpreteeren in monistischen en deterministischen zin.

2. Maar deze speculatieve methode heeft ook in de school van Schleiermacher ingang gevonden. Schleiermacher had met Hegel het subjectieve uitgangspunt gemeen, doch hij nam positie niet in de rede maar in het gevoel. Religie is eene eigenaardige bepaaldheid des gevoels of van het onmiddellijk zelfbewustzijn. Voorts vatte hij dat gevoel niet individueel op, maar historisch, zooals het in eene religieuse gemeenschap bestond en in de christelijke gemeente bepaaldelijk door Jezus als den Erlöser gevormd was. En eindelijk zag hij in de dogmatiek geene speculatieve ontwikkeling maar alleen beschrijving van de vrome gemoedstoestanden of van het geloof der gemeente; Schleiermacher bestreed in theorie alle vermenging van theologie en philosophie. Maar ter andere zijde toonde Schleiermacher's Glaubenslehre toch, dat zijne eigene religieuse ervaring zeer sterk afweek van die der christelijke gemeente en zeer zeker mede onder invloed van Spinoza gevormd was; en in zijne Kurze Darstellung gaf hij de eerste plaats aan de philosophische theologie, die tot taak kreeg, om het wezen van het Christendom te bepalen. Feitelijk werd de theologie bij Schleiermacher geheel van de philosophie afhankelijk, Kurze Darst. § 24, 32 f. cf. Christl. Glaub. § 2 f. De Vermittelungstheologie nam met Schleiermacher haar standpunt in het bewustzijn, in het geloof, de belijdenis der gemeente, maar verbond daarmede de speculatieve methode van Hegel, om daardoor het geloof tot weten te verheffen en de autoriteit te doen wijken voor zelfstandig redelijk inzicht. Twesten streeft er naar, om door middel van redeneering uit het vroom gevoel eene orthodox-luthersche dogmatiek afteleiden, Vorles. I² 21 f. Müller wil langs regressieven weg, door reflectie over zijn eigen ervaring, uit de religieuse zekerheid des geloofs komen tot een objectief weten van God, Dogm. Abhandlungen 1870 S. 1—42, en art. Dogmatik in Herzog¹. Martensen draagt aan het wedergeboren bewustzijn de taak op, om uit zijn eigen diepten de leer der Schrift en der kerk wetenschappelijk te reproduceeren, Dogm. § 31 f. Bij Dorner is de Glaubenslehre niet enkel beschrijvend, maar ook constructief en progressief; zij brengt het religieuse weten tot systematische Begründung und Entfaltung en tracht de christelijke Godsidee

als noodwendig aantetoonen, door aan te wijzen dat zij de aanvulling en voltooiïng van het Godsbegrip überhaupt is, Glaub. I 155 f. Vooral in Rothe komt deze speculatieve methode der Vermittelungstheologie duidelijk uit; het Godsbewustzijn is de idee, waaruit hij met behulp der Hegelsche dialectiek heel de schepping, natuur, geschiedenis, zonde, verlossing afleidt, Theol. Ethik § 7. Onder de Vermittelungstheologen is overigens groote verscheidenheid, maar zij hebben allen uitgangspunt en methode met elkander gemeen; zij gaan uit niet van eene of andere autoriteit, maar van het christelijk bewustzijn der gemeente, en zoeken het bewijs voor de waarheid des geloofs niet in een beroep op een of ander gezag maar in de innerlijke evidentie, in de denknoodwendigheid.

3. Zelfs buiten den kring dier theologen, die in engeren zin aan Hegel en Schleiermacher zich aansluiten, heeft deze methode ingang gevonden. Hofmann vat de dogmatiek wel niet op als beschrijving van gemoedstoestanden, evenmin als reproductie van Schrift- of kerkleer en ook niet als ontwikkeling der christelijke kennis uit een algemeen principe, maar hij gaat toch evenals Schleiermacher van de christelijke vroomheid uit. Dogmatiek is ontvouwing van dat, wat den Christen tot Christen maakt, van de door Christus bemiddelde persoonlijke gemeenschap Gods met den mensch. Die Erkenntniss und Aussage des Christenthums ist vor allem Selbsterkenntniss und Selbstaussage des Christen, Schriftbeweis, 2e Aufl. I S. 5—16. Philippi, Kirchl. Glaub. I 52 f. 108 f. Kahnis, Luther. Dogm. I 7, 8 hebben ditzelfde subjectieve uitgangspunt. Ebrard tracht in de dogmatiek de waarheid en noodwendigheid der Erlösungsthatsachen aan te toonen, door ze op alle punten te vergelijken met het wetenschappelijk ontwikkeld Erlösungsbedürfniss, Dogm. § 52. enz. Vooral Frank heeft in zijn System der Christl. Gewissheit, 2e Aufl. 1884 deze gedachte overgenomen en uitgewerkt. Hofmann nam zijn standpunt in den Thatbestand der gemeenschap Gods met den mensch. Deze rust en draagt de zekerheid in zichzelve, en de Schrift geeft er getuigenis aan. Hier was dus voor een systeem der christelijke zekerheid geen plaats. De Christen is zichzelf bewust, en daarmede is alles gezegd. Maar Frank blijft hierbij niet staan; hij tracht rekenschap te geven waarom de Christen dat alles gelooft,

wat zijn geloof inhoudt. Hij construeert dus een System der christlichen Gewissheit. De theologie, zoo zegt hij, moet in onderscheiding van de philosophie I 26 f., zich niet buiten maar midden in het christelijk bewustzijn plaatsen, en vandaar uit alles, ook het natuurlijke, overzien en beoordeelen, S. 31, 32, 119, 137. De christelijke zekerheid heeft immers haar grondslag en wezen niet in allerlei uitwendige bewijzen, noch ook in eene externe autoriteit, maar in den Christen zelf, in zijne zedelijke ervaring en zelfbepaling. Deze bijzondere zedelijke ervaring is de wedergeboorte en bekeering, S. 113. De Christen weet, dat er eene verandering met hem heeft plaats gehad en nog voortdurend plaats heeft, zoo dat er nu tweeërlei richting, tweeërlei ik in hem woont, S. 120 f.; en hij is daarvan even zeker als een kranke, die genas, zich bewust is van zijne vroegere ziekte en zijne tegenwoordige gezondheid, S. 129. Vanuit deze ervaring der wedergeboorte poneert hij nu vanzelf en terstond heel den inhoud der christelijke waarheid; hij doet zoo krachtens den aard van het hem geschonken nieuwe leven en kan zich van deze geloofswaarheid even weinig als van zichzelven ontdoen, S. 193. In drie kringen groepeert die christelijke geloofswaarheid zich rondom de ervaring der wedergeboorte heen. Eerst poneert de Christen krachtens zijn nieuw leven die geloofswaarheden, welke met het feit der wedergeboorte rechtstreeks en onmiddellijk gegeven zijn, n. l. de werkelijkheid der zonde, der gerechtigheid en der toekomstige volmaking. Dit is het gebied der centrale, immanente waarheden, die nog geheel tot het *zelf*bewustzijn des Christens behooren. Daaromheen vormt zich een tweede kring van waarheden; de geloovige kan n. l. dezen nieuwen toestand slechts verklaren door de realiteit van den persoonlijken God, het bestaan van God als Drieëenige, en de verzoening, verworven door den Godmensch. Deze drie vormen samen de groep der transcendente waarheden, en wijzen de factoren aan, welke die zedelijke verandering der wedergeboorte in den Christen hebben teweeggebracht. En eindelijk vormt zich daarom heen nog een derde kring van waarheden, n. l. de transeunte, welke de middelen aanwijzen, waardoor de bovengenoemde transcendente factoren de heilservaring bij den Christen bewerken; en dat zijn kerk, woord Gods, Schrift, sacrament, wonderen, openbaring en inspiratie. Ten slotte houdt de christelijke zekerheid ook nog in eene bepaalde verhouding

van den wedergeborene tot het natuurlijke leven, tot wereld en menschheid, S. 191 f.

4. Deze speculatieve methode had belangrijke voordeelen boven de apologetische van den rationalistischen tijd. De klaarheid, die in de vorige eeuw voor den maatstaf der waarheid gehouden werd, had de openbaring veranderd in eene leer, de kerk in eene school, wedergeboorte in zedelijke verbetering, den gekruisten Christus in den wijze van Nazareth. Het rationalisme had heel de christelijke religie vervalscht. Met verachting keerden de beschaafden zich af van openbaring en religie, van gemeente en geloof. Er behoorde moed toe om, gelijk Schleiermacher en Hegel deden, tot de gemeente en hare dogmata terug te gaan en daarin, zij het ook slechts in zekeren zin, diepe religieuse waarheid te ontdekken. Het was een betoon van zedelijke kracht, om te breken met den rationalistischen eisch der klaarheid, om het op te nemen voor de verachte religie der gemeente en wederom het recht en de waarde uit te spreken van het christelijk geloof. Meer nog, er lag in het uitgangspunt van Hegel en Schleiermacher eene heerlijke waarheid. Denken en zijn zijn ten innigste verwant en beantwoorden aan elkaar. Het rationalisme trachtte de religie te rechtvaardigen voor de onbevoegde rechtbank van het gezond verstand. Maar Hegel en Schleiermacher zagen beiden in, dat de religie eene eigene plaats inneemt in het menschelijk leven, dat zij eene zelfstandige grootheid vormt en daarom ook een eigen correspondeerend orgaan eischt in de menschelijke natuur. Hegel en Schleiermacher verschilden onderling in de aanwijzing van dat orgaan, de een zocht het in de rede, de andere in het gevoel. Maar beiden kwamen toch het vulgaire rationalisme te boven en beiden wezen op de samenstemming van subject en object. Indien zij met hun subjectief uitgangspunt niets anders hadden bedoeld, zou hunne overwinning van het rationalisme slechts instemming hebben verdiend. Het objectieve toch bestaat voor ons niet dan voorzoover het tot ons bewustzijn komt. Het is op geen andere wijze te benaderen dan door het bewustzijn heen. En de religie is daarom ook geene realiteit voor mij, dan inzoover ik haar in gevoel of rede, of welk haar orgaan ook moge zijn in den mensch, heb opgenomen. Maar Hegel en Schleiermacher hebben zich niet vergenoegd met de stelling, dat

denken en zijn aan elkander beantwoorden; zij hebben beide geidentificeerd. Deze vereenzelviging van denken en zijn is het πρωτον ψευδος der speculatieve philosophie. Plato ging daarvan reeds uit, als hij de ideeën voor de waarachtige wereld hield. Cartesius nam haar over in zijn cogito ergo sum. Spinoza sprak in denzelfden zin van eene causa sui, cujus essentia involvit existentiam. Fichte bracht ze tot heerschappij in de nieuwere philosophie. De groote vraag daarbij is deze: denken wij iets, omdat het bestaat of bestaat iets, wijl wij het noodzakelijk, logisch denken moeten? De speculatieve wijsbegeerte zei het laatste. Maar tusschen denken en zijn moge nog zoo groote overeenstemming bestaan; er is een niet minder wezenlijk onderscheid. Uit het denken is geen conclusie tot het zijn, wijl het zijn van alle schepselen geen emanatie is van het denken maar berust op eene daad van macht. De essentie der dingen is aan het denken, de existentie alleen aan het willen Gods te danken. Het menschelijk denken onderstelt dus het zijn; het verheft zich eerst op den grondslag van het geschapene; wij kunnen slechts nadenken, wat ons voorgedacht is en door de wereld heen tot ons bewustzijn komt. Indien men echter met de nieuwere philosophie alle stof verwerpt, die van buiten tot ons gekomen is, en de zuivere rede of het abstracte gevoel tot zijn uitgangspunt neemt, houdt men niets over of hoogstens een zoo algemeen, inhoudloos en vaag principe, dat er niets, laat staan de gansche wereld, of heel de christelijke openbaring en religie, uit af te leiden is, cf. boven bl. 148 v.

De philosophie van Hegel was daarom niet zoo onschuldig, als zij oorspronkelijk schijnen kon. Zij was de uitwerking en toepassing van Fichte's stelling, dat het ik het niet-ik poneert, dat het subject het object schept. Schleiermacher ging in de theologie tot dit principe terug, wijl alle autoriteit in de religie voor hem was weggevallen, de rationeele en historische bewijzen voor het Christendom hem niet voldeden, en God ook naar zijne meening voor de rede onkenbaar was. Gelijk Kant door de practische rede herstellen wilde wat hij door de kritiek der zuivere rede had verloren, zoo zag ook Schleiermacher geen kans om de religie te redden dan door uit te gaan van het religieuse subject, van het gevoel, van het bewustzijn. Daaruit volgde, dat de dogmatiek niets anders kon zijn dan beschrijving van gemoedstoestanden en

dus eigenlijk thuis hoorde in de historische theologie. De theologie werd anthropologie, pisteologie, ecclesiologie, en hield op wat zij altijd beweerd had te zijn, kennisse Gods. Maar daarbij kon Schleiermacher toch niet blijven staan; het is ons ook in de religie niet om werkelijkheid maar om waarheid te doen. De rechtvaardiging van het Christendom werd daarom in het eerste deel der encyclopaedie opgedragen aan de philosophie. Wijl er geen andere grond meer is, waarop het christelijk geloof rust, krijgt de wijsbegeerte de taak om den godsdienst in zijn recht en waarde te handhaven. De Vermittelungstheologie nam het subjectieve uitgangspunt van Schleiermacher over, volgde het spoor door hem voor de verdediging der religieuse waarheid geteekend en kwam zoo vanzelve tot een verbond met de dialectische, speculatieve methode van Hegel. Zij kon zich met de empirische kennis van den inhoud van het christelijk bewustzijn niet tevreden stellen. Zulk een kennis was toch geen wetenschap. Niet het feit des geloofs alleen moest worden geconstateerd, ook het recht en de waarheid des geloofs moest betoogd worden. En wijl men geen ander bewijs had, werd de toevlucht genomen tot de speculatie. De speculatieve theologie, die na Schleiermacher opkwam, streefde naar eene hoogere kennis van het Christendom, dan die steunde op autoriteit en verkregen werd door het geloof. Zij was eene vernieuwing van de oude gnostiek. De christelijke dogmata, zooals de triniteit, de menschwording, de voldoening moesten niet maar als artikelen des geloofs beleden maar ook in hunne noodzakelijkheid doorzien en verstaan worden. Het dat is niet voldoende; ook het hoe en waarom moet begrepen worden. De speculatieve Vermittelungstheologie zocht daarom aan het lagere standpunt van het gezag te ontkomen en streefde ernaar om het Christendom als absolute waarheid in zichzelf te doen rusten. Zij ging wel uit van het geloof maar stelde zich het weten ten doel. Denknoodwendigheid was haar het bewijs der waarheid.

Dat deze methode noch in de philosophie noch in de theologie tot een gewenscht resultaat zou leiden, was te voorzien en is door de historie treffend bewezen. Weerlegging is schier overbodig. De speculatie heeft reeds lang haar tijd gehad. De philosophie van Hegel leidde bij Feuerbach en Strauss tot verwerping van heel het christelijk geloof. De wijsgeerige bewerking der orthodoxe dogmatiek door Schweizer, Scholten, Biedermann heeft de

dogmatische armoede der moderne theologie slechts voor een korten tijd bedekt. De meer rechtzinnige Vermittelungstheologie kan met recht zich beroemen op de werken van Rothe, Dorner, Lange, Martensen, Müller enz., die vol zijn van diepe en schoone gedachten; maar zij heeft toch volstrekt niet beantwoord aan de verwachting, welke zij opgewekt had. Het is haar niet gelukt, om de dwaasheid des kruises te veranderen in eene wijsheid der wereld; zij slaagde er niet in, om door hare diepzinnige beschouwingen de kinderen dezer eeuw wederom voor Christus te winnen. Integendeel, de bemiddeling liep uit op eene nog radikalere scheiding van gelooven en weten, van theologie en philosophie, van gemeente en wereld. De speculatie, die door een deel der Vermittelungstheologie werd nagestreefd, ging ook uit van de onjuiste onderstelling, dat het Christendom een logisch gedachtensysteem was, waarvan uit het eerste lid alle volgende door denken en redeneeren konden worden afgeleid. Maar als het zijn der dingen in het algemeen reeds niet op het denken maar op het willen berust; als de historie, hoezeer uitvoering van een raad Gods, toch nog iets wezenlijk anders is dan een rekenexempel; dan is nog veelmeer de christelijke religie onderscheiden van een logisch gedachtenstelsel. Want het Christendom is historie, het is eene historie van genade, en genade is iets anders en iets meer dan eene logische conclusie. In de christelijke religie komt daarom ook de diepste denker nooit het kinderlijk standpunt van het gezag en het geloof te boven. Zie behalve de litteratuur, boven bl. 151 genoemd, de art. Specul. Theol. en Theosophie in Herzog[1]. Pelt, Theol. Encyklopädie 1843 S. 532 f. Rothe, Theol. Ethik, 2e Aufl. § 1 f. J. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde, 5te Aufl. I S. 1—31.

5. Afzonderlijke bespreking verdient de theologie van Dr. Fr. H. R. Frank, hoogl. te Erlangen, † Febr. 1894. Frank bestrijdt zoo sterk mogelijk de zoogenaamde prolegomena der dogmatiek, System der christl. Gewissheit 2e Aufl. 1884 I 36 f. en geeft in plaats daarvan een System der christlichen Gewissheit. Deze titel is echter niet bijzonder duidelijk. Gewisheid, zekerheid is een toestand der ziel en sluit als zoodanig systeem uit. Indien gewisheid hier echter genomen wordt voor de objecten des geloofs, waarvan de Christen zeker is, dan is System

der christl. Gewissheit zooveel als System der christl. Wahrheit. Dat kan de bedoeling niet zijn, want Frank heeft aan zijn tweede belangrijk werk juist dezen titel gegeven. In zijn System der christl. Gewissheit I 48 verklaart hij zich nader en zegt, dat dit zijn systeem tot object heeft de Gewissheit, voor zoover zij zich uitstrekt tot den zu verbürgenden Wahrheitsgehalt, d. i. de zekerheid als psychologischen toestand met al datgene, wat zij verzekert in zooverre als zij het verzekert. Het systeem der christelijke gewisheid komt dientengevolge neer op een formeel schema van de verschillende soorten en graden van zekerheid, die uit het christelijk zelfbewustzijn ten opzichte van de geloofsobjecten voortvloeien. Nu is het echter Franks bedoeling niet, dat de objecten van het christelijk geloof niet vooraf zouden bestaan en bekend zouden zijn. Hij verklaart uitdrukkelijk het tegendeel, Gew. I 313. Hij ontkent evenmin, dat de christelijke zekerheid ontstaan zou door het woord, Dogmatische Studien, Erl. u. Leipz. 1892 S. 56. Hij wil die objectieve waarheden niet afleiden uit het wedergeboren subject, ib. S. 68, 69. Meer nog; als hij al datgene, wat uit het christelijk zelfbewustzijn volgt, daaruit afgeleid en heel het systeem der christelijke zekerheid ontwikkeld en voltooid heeft, dan zegt hij met duidelijke woorden, dat er nu een omkeer volgt, en dat het laatste het eerste wordt. De Christen heeft uit en door zijne eigene zekerheid den objectieven grond gevonden, waarop hij met zijn geloofsleven rust, n. l. de genade Gods in Christus, en vandaar uit bouwt hij nu het systeem der christelijke waarheid op, Syst. der chr. Gew. II 281 f. De bedoeling van Frank is alleen, om antwoord te geven op de vraag: hoe komt een mensch daartoe, om op die objectieve factoren des heils, God, Christus, de H. Schrift, enz. zich te verlaten, om de Schrift onbepaald als Gods woord aan te nemen, S. der chr. Gew. II 285 f. Dogm. Stud. 56. In het systeem der christelijke zekerheid ontwikkelt Frank dus niet zoozeer de gronden des geloofs, als wel de wegen, waarlangs een mensch tot zekerheid komt aangaande de christelijke geloofswaarheden. En in het algemeen zegt Frank nu, dat een mensch deze zekerheid verkrijgt niet door historische of rationeele bewijzen en evenmin door gezag, kerk, traditie, enz. maar alleen door de ervaring der wedergeboorte, S. d. chr. Gew. I 314.

De vraag, welke Frank zich ter beantwoording heeft voorge-

steld, is dus allerbelangrijkst; zij is ook noodig en goed, want de christelijke zekerheid spreekt niet vanzelve en is dikwerf aan twijfel onderhevig. Ook het antwoord, dat Frank op die vraag geeft, is tot op zekere hoogte juist. Gelijk het oog noodig is, om het licht te aanschouwen, zoo is de wedergeboorte van noode, om het koninkrijk der hemelen te zien. Maar er kan twijfel rijzen of het System der christlichen Gewissheit van Frank aan deze zijne goede bedoeling beantwoordt. En voor dien twijfel bestaat grond. Immers is heel het systeem als zoodanig met die uitgesproken bedoeling in strijd. Als Frank niets had willen doen dan beschrijven, hoe de geloovige tot zekerheid komt, dan had hij alleen den oorsprong en den aard dier zekerheid in het licht gesteld en was hij daarmede geëindigd. Evenals de Erkenntnisstheorie alleen de gronden ontwikkelt waarop het geloof aan de buitenwereld rust, maar niet elk voorwerp in die wereld uit deze zekerheid afleidt, zoo had het systeem der christelijke zekerheid moeten volstaan met het aangeven van de gronden der zekerheid maar niet haar inhoud moeten bespreken. Dan ware er echter ook geen systeem in eigenlijken zin van de verschillende objecten, waarop de zekerheid betrekking heeft, mogelijk geweest. Frank doet echter veel meer; hij geeft een systeem. Hij leidt alle geloofswaarheden successief, wel niet in temporeelen maar toch in logischen, causalen zin, Gew. I 47, II 290 uit de wedergeboorte af. Hij laat den Christen uit de ervaring der wedergeboorte allengs komen tot alle christelijke dogmata, „alsof" hij er vroeger en langs anderen weg niets van wist. Zoo doet Frank met alle dogmata, van zonde, schuld, God, drieëenheid, menschwording, opstanding, enz. Wij krijgen den indruk, alsof al deze waarheden buiten Schrift en kerk om door den Christen uit zijne wedergeboorte kunnen worden afgeleid. Frank verwart onophoudelijk met elkander de causa essendi en de causa cognoscendi, den objectieven grond der geloofswaarheid en den subjectieven weg, waarlangs iemand tot zekerheid daarvan komt. Hij verwisselt en vereenzelvigt objectieve waarheid en subjectieve zekerheid. Meermalen drukt hij zich zoo uit, alsof de wedergeborene de objectieve geloofswaarheden eenvoudig krachtens zijne geestelijke ervaring als realiteiten poneert, Gew. I 94, 193. Hij spreekt van eene Autonomie des christlichen Subjektes als Garanten der Wahrheit, I 151.

6. Dit alles wortelt bij Frank in eene eigenaardige Erkenntnisstheorie. Hij gaat een goed eind mede met het idealisme der nieuwere philosophie, I 58 f. Het object is als object, d. i. voor het subject slechts aanwezig door die Setzung durch das Subject, ib. 61. Wel erkent Frank de realiteit der objectieve wereld, zij het ook niet in empiristischen en sensualistischen zin, ib. 59, 60. Maar onze kennis heeft het nooit te doen met het Ding an und für sich, maar altijd met het Ding für uns. Dat wij aan het object een bestaan op zichzelf toekennen, komt daar vandaan, dat wij ons genoodzaakt zien, om het object zoo en niet anders te poneeren. Beide richtingen, zoowel het empirisme als het idealisme, doen dat; zij verschillen alleen in de wijze, waarop zij het doen, ib. 61. Zekerheid is daarom altijd zekerheid aangaande een object. Zij bestaat juist hierin, des Objectes inne zu sein als der Wahrheit, ib. 63. Wij komen door deze redeneering niet verder, dan dat onze geest zoo ingericht is, dat hij de objectieve realiteit der voorwerpen, waarvan hij zeker is, moet aannemen; of de menschelijke geest dit echter terecht doet en niet aan hallucinatie lijdt, is voor Frank geen vraag. De noodwendigheid der Setzung is voor hem de laatste grond der objectieve realiteit. De zekerheid is hem niet essentieel maar erkenntnisstheoretisch de waarborg der waarheid. De realiteit is wel zijnsgrond der zekerheid, maar deze is kengrond der realiteit.

Deze Erkenntnisstheorie past Frank ook toe op het christelijk geloof. De objectieve waarheden en feiten van het Christendom gaan wel essentieel en causaal aan het geloof vooraf, maar in erkenntnisstheoretischen zin volgen zij er op. Evenals hij nu in de philosophie het zelfbewustzijn van den mensch tot uitgangspunt neemt, zoo gaat hij in de theologie uit van het zelfbewustzijn van den Christen, van de ervaring der wedergeboorte. Maar tegen dit uitgangspunt en tegen deze methode zijn vele bezwaren. a) Deze wedergeboorte van den Christen en evenzoo al zijne andere geestelijke ervaringen, ingesloten zelfs zijne zekerheid, zijn niet spontaan in den Christen ontstaan, maar staan van den beginne af en bij den voortduur in verband met de objectieve factoren van Schrift, kerk, enz. Frank erkent dat zelf meermalen, I 123, 124, 191, enz.; maar ten onrechte maakt hij de geestelijke ervaring dan apriori van die objectieve factoren los, om ze op zichzelve te stellen en in zichzelve te doen rusten.

Het uitgangspunt van Frank, n. l. de zekerheid des Christens, is eene loutere abstractie; die zekerheid rust van den aanvang af en altijd door op de objectieve, van buiten tot den gelooviger komende factoren des heils. b) Door, gelijk boven werd opgemerkt, in het System der chr. Gew. II 281 f. te erkennen, dat de orde nu omkeert, geeft Frank zelf toe, dat de wedergeboorte geen genoegzame zekerheid biedt voor de objectieve waarheid van het christelijk geloof. Want indien de objectieve, causale orde inderdaad zoo is, als Frank die in zijn System der christlichen Wahrheit aangeeft, n. l. zoo, dat het objectieve voorafgaat, dan moet deze ook de orde zijn van heel het systeem. Het systeem moet afdruk zijn van de zijnsorde, niet van de wijze, waarop iemand tot kennis en zekerheid komt van de objectieve waarheid. Want deze wijze is zoo verschillend, dat ze voor geen systematische beschrijving vatbaar is, cf. boven bl. 50. c) De methode, waarnaar Frank de objectieve dogmata uit de zekerheid des Christens construeert, is eene, die in de christelijke religie en theologie niet past. Zij is ontleend aan de speculatieve philosophie. Evenals deze haar uitgangspunt nam in een algemeen, van alles geabstraheerd, vaag principe; zoo is het van alle objectieve factoren losgemaakte zelfbewustzijn van den Christen, zijne zekerheid an sich, het cogito ergo sum, het *δος μοι που στω* voor Frank. Daaruit concludeert hij allereerst tot de immanente geloofswaarheden. Vervolgens roept hij de methode der natuurwetenschap te hulp en besluit regressief uit het gevolg tot de oorzaak en wil het nieuwe leven des Christens geheel naar empirische methode verklaren, I 39. Zooals de natuurkundige door de spectraalanalyse de chemische bestanddeelen van de zon tracht te leeren kennen, zoo beproeft Frank het leven der wedergeboorte door ontleding tot zijne objectieve factoren te herleiden, I 315. De Christen, nadenkende over zijn geestelijk leven, kan het niet anders verklaren dan door aan te nemen, dat God drieëenig is, dat Christus mensch geworden is en voldaan heeft, enz. d) Deze methode is ook met alle christelijke ervaring in strijd. Zoo kwam nooit eenig Christen tot zekerheid aangaande de objectieve waarheid. Zij gaat geheel buiten de werkelijkheid om. Bovendien is zij onpractisch, want in twijfel en ongeloof mist de Christen juist die zekerheid, welke alleen volgens Frank hem de objectieve waarheid van zijn geloof waarborgen kan. In

zulke tijden heeft hij juist een objectief woord, eene objectieve daad van noode, welke hem staande houdt en waaraan hij zich vastklemmen en uit de diepte des twijfels en der aanvechting wederom opheffen kan. e) Eindelijk zijn er nog verschillende andere bedenkingen in te brengen tegen het systeem van Frank. Zoo lijdt de overgang van het natuurlijk tot het geestelijk weten en evenzoo het verband tusschen beide bij Frank aan onduidelijkheid. De onderscheiding van een tweeërlei ik in den wedergeborene is voor allerlei misverstand vatbaar; in de wedergeboorte wordt geen nieuw ik in den mensch geschapen maar het ik van den psychischen mensch vernieuwd. De splitsing van de dogmatiek in een systeem der zekerheid en een systeem der waarheid is niet vol te houden, wijl de zekerheid des Christens niet beschreven kan worden zonder de waarheid, welke zij geldt. Maar het bovenstaande is genoeg, om te doen zien, dat de beschuldiging van subjectivisme, al is ze ook vaag, niet geheel ten onrechte tegen de theologie van Frank, evenals tegen die van Ritschl ingebracht is. Cf. over Frank: Henri Bois, De la certitude chritienne. Essai sur la theologie de Frank, Paris Fischbacher 1887. O. Flügel, Die spekulative Theol. der Gegenwart 2e Aufl. 1888 S. 188 f. Dr. A. Carlblom, Zur Lehre von der christl. Gewissheit, Leipzig 1874. Dorner, Christl. Glaubenslehre I 1879 S. 37 f. Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theol. usw. 1891 S. 183 f. Polstorff, Der Subjektivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht, Gütersloh 1893. Gottschick, Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theol. 1890 S. 110 f. Ernst Haack, Ueber Wesen und Bedeutung der christl. Erfahrung, Schwerin 1894.

---

§ 16. De ethisch-psychologische methode.

1. Naast de historische bewijzen en de speculatieve redeneering bestaat er nog eene derde manier, waarop men het christelijk geloof heeft zoeken te rechtvaardigen; en dat is de ethisch-psychologische methode. Deze vat het Christendom niet op als eene leer, die gedemonstreerd, of als een historisch feit, dat bewezen kan worden; maar als eene religieus-ethische macht, die zich

richt tot hart en geweten. Zij meent daarom ook niet, dat het Christendom aan ieder mensch zonder onderscheid en in alle omstandigheden aannemelijk kan worden gemaakt, maar zij eischt in den mensch eene voorafgaande zedelijke gesteldheid, een zin voor het goede, eene behoefte aan verlossing, een gevoel van onvoldaanheid enz. En als het Christendom dan met zulk een mensch in aanraking komt, beveelt het zichzelf zonder redeneering en bewijs aan zijne conscientie als goddelijke waarheid aan. Want het bevredigt zijne religieus-ethische behoeften, het beantwoordt aan zijne hoogere, edele inspiratiën, het verzoent hem met zichzelf, het bevrijdt hem van de schuld en den last der zonde, het schenkt hem vrede, troost, zaligheid, en in dit alles bewijst het zich als de kracht en de wijsheid Gods.

Ook deze bewijsvoering voor de waarheid van het Christendom is reeds zeer oud. Tertullianus beriep zich al op het getuigenis, dat de ziel onwillekeurig voor Christus aflegt, de test. an. 1. cf. Apol. c. 17. Arnobius, adv. gentes II, 2. Bij vele Apologeten vinden we de gedachte, dat de heidensche philosophie en mythologie onbekwaam zijn, om een bevredigend antwoord te geven op de vragen naar God, mensch en wereld; om aan de religieuse behoeften te voldoen en een waarlijk zedelijk leven te kweeken. Het Christendom daarentegen omvat al het ware en goede, dat er verstrooid ook nog in de heidenwereld aanwezig was; het geeft stof aan het denken, het vernieuwt het hart, het kweekt allerlei deugden; het Christendom is de ware philosophie. *Ὅσα οὖν παρα πασι καλως εἰρηται, ἡμων των χριστιανων ἐστιν*, Just. Mart. Apol. II 13. cf. Harnack, D. G. I 421 f. 436 f. Evenzoo wijst Duns Scotus in den proloog voor zijne Sententiae op de redelijkheid van den inhoud der openbaring, op hare zedelijke werking en op hare genoegzaamheid voor den mensch, om zijne bestemming te bereiken. De argumenten, door Roomsche en Protestantsche theologen voor de waarheid der openbaring aangevoerd, waren niet alleen ontleend aan de wonderen en voorspellingen enz.; maar ook aan de schoonheid en majesteit van den stijl der Schrift, aan de onderlinge overeenstemming van al hare deelen, aan de verhevenheid en goddelijkheid van haar inhoud, aan de werking en invloed, die er van de christelijke religie uitgegaan was op het verstandelijk, zedelijk, aesthetisch, sociaal en politiek leven van den enkele en van gezinnen en volken,

Bellarminus, de Conc. et Eccl. lib. 4. cap 11 sq. Perrone, Praelect. Theol. I 129 sq. Jansen I 158 sq. 269 sq. Hake, Handbuch der allgem. Religionswiss. 1887 II 228 f. Calv. Inst. I c. 8. Maresius, Syst. theol. loc. I § 31. Synops. pur. theol. Disp. 2. § 17 sq. 25. Vitringa, Doctr. christ. relig. cap. 2 § 26—29. Hoornbeek, Theol. pract. I p. 48. Quenstedt, Theol. didact-pol. I cap. 3 sect. 2 qu. 16. Glassius, Philol. Sacra I tract. 3. etc. Zelfs Rousseau kon in zijn Emile aan het leven en de leer van Jezus zijn lof niet onthouden: oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jesus sont d'un Dieu. Het supranaturalisme verdeelde de bewijzen voor het Christendom in uit- en inwendige, en verstond onder de laatste juist die, welke de overeenstemming van het Christendom met de redelijke en zedelijke natuur des menschen aantoonden en vooral voor zijn hart en geweten van kracht waren. Ook de theologen van deze richting zagen in, dat de bewijzen toch niet voor ieder mensch zonder onderscheid voldoende waren, dat zij geen mathematische maar moreele zekerheid verschaften, en daarom ook eene zekere zedelijke gesteldheid van 's menschen zijde onderstelden, Knapp, Glaub. I S. 71 f. Bretschneider, Dogm. I S. 281 f. Id., Entwicklung aller in der Dogm. vork. Begriffe, 4e Aufl. S. 219—230. Muntinghe, Theol. Christ. pars theor. § 38. Vinke, Theol. Christ. Dogm. Comp. p. 17 sq. Voigt, Fundamentaldogm. S. 269 f. Oosterzee, Dogm. I bl. 199. 234 v. 252 v. Gretillat, Exposé de theol. systém. II 163 s. 176 s. A. B. Bruce, Apologetics, Edinb. 1892 p. 42.

Vooral echter is de ethisch-psychologische methode in eere gekomen door Pascal en Vinet. Bij beiden stond ze echter nog niet met de historische bewijsvoering in tegenstelling. De historische bewijzen vormen zelfs in de apologie van Pascal een noodzakelijk element en werden door hem zelf zeer hoog gewaardeerd, Wijnmalen, Pascal als bestrijder der Jezuiten en verdediger des Christendoms 1865 bl. 164—188. Maar hij gaf toch aan die historische bewijzen eene andere plaats en beteekenis. Zijne apologie is anthropologisch, ze gaat uit van de ellende des menschen, en wil bij hem eene behoefte naar verlossing wekken. En dan toont ze aan, dat die behoefte niet in de heidensche godsdiensten en in de wijsgeerige stelsels bevrediging vindt maar alleen in de door Israëls godsdienst voorbereide christelijke religie. En ook

Vinet versmaadde de historische bewijzen niet, Discours sur quelques sujets religieux, 6e ed. Paris 1862 p. 29. Essais de philos. morale et relig. 1837 p. 36 s., maar hij acht ze toch onvoldoende en hecht grooter waarde aan het inwendig bewijs. Hij wil, dat de apologeet den ethischen weg bewandele en het Christendom van zijne ethische zijde, als de ware humaniteit, aan het geweten des menschen aanbevele, cf. zijn l'Evangile compris par le coeur in de Discours t. a. p. p. 29—41, en Le regard, in zijne Etudes Evangéliques 1847, cf. Dr. J. Cramer, Alex. Vinet, Leiden, Brill 1883 bl. 99 v. 117 v. Sedert is deze methode, met verwaarloozing en soms zelfs met minachting van de historische bewijzen, overgenomen en gehuldigd door Astié, De theol. des verstands en de theol. des gewetens, uit het Fransch door D. Ch. de la Saussaye 1866. Pressensé, Les Origines, Paris 1883 p. 114—128. Sécrétan, La civilisation et la croyance, Paris, Alcan 1887, Saussaye, mijne Theol. van d. l. S. bl. 55 v. 64 v.; en voorts vinden we deze zelfde bewijsvoering voor het Christendom bij Delitzsch, System der christl. Apol. Leipzig 1869 S. 30, 34 f. Baumstark, Christl. Apol. auf anthropol. Grundlage I 1872 S. 34—36. Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-relig. Ueberzeugung, Berlin 1893 S. 58 f. enz.

2. Verwant aan deze methode is het moreel bewijs, gelijk het door Kant is voorgedragen. Kant nam twee bronnen voor onze kennis aan, de Sinnlichkeit voor de stof, en het verstand voor den vorm onzer kennis. Maar daarboven staat nu nog de rede, de reine Vernunft, wier apriorische synthetische Grundsatz deze is, dat zij uit het Bedingte tot het Unbedingte opklimt, Kr. d. r. Vern. ed. Kirchmann 5te Aufl. S. 300, cf. 310, 312, 319, 347. Krachtens deze eigenaardigheid vormt de theoretische rede verschillende Grundsätze of ideeën, ib. 308, die absoluut, unbedingt, transcendent zijn en door de rede niet willekeurig, maar overeenkomstig hare natuur worden voortgebracht, ib. 312 f. Die ideeën zijn vooral een drietal, God, vrijheid en onsterfelijkheid, ib. 317 f. Deze ideeën kunnen echter niet in hare objectieve waarheid aangetoond, maar slechts subjectief uit de natuur der rede afgeleid worden. De objecten dier ideeën zijn niet waarneembaar, en dus niet kenbaar. Wij komen tot die ideeën alleen door een nothwendigen Vernunftschluss, ib. 321. Ze zijn alle drie theoretisch onbewijsbaar.

Zij vermeerderen onze kennis niet, maar regelen en ordenen ze slechts, en doen ons alles zoo aanzien en beschouwen, „alsob" die ideeën realiteit hadden, ib. 337, 425, 512, 530, 535, 537, 539, 540 f. Dat ze realiteit hebben en wat ze zijn, kan ons de theoretische rede niet leeren. Maar nu is de rede niet alleen theoretisch maar ook practisch. Dat is: ze draagt eene zedelijke wet, een kategorischen imperatief in zich en houdt ons den plicht voor. En zij eischt, dat we dien plicht onvoorwaardelijk, zonder bijbedoeling, alleen uit achting voor dien plicht als zoodanig volbrengen zullen. Zij openbaart dus, dat de mensch nog tot eene andere orde dan die der natuur behoort, n. l. tot eene zedelijke wereldorde; dat hij naar een hoogste goed heeft te streven, hetwelk de zinnelijke goederen des levens ver te boven gaat en in niets anders bestaat dan in de eenheid van deugd en geluk. Indien dit gebod van den plicht nu geen illusie maar uitvoerbaar is, en het hoogste goed, de eenheid van deugd en geluk, werkelijk eens bereikt zal worden; indien m. a. w. de zedelijke wereldorde in ons en buiten ons eenmaal zal triumfeeren over de orde der natuur; dan moet God, de vrijheid, de onsterfelijkheid bestaan. Deze drie zijn dus postulaten der practische rede, haar realiteit wordt door de zedewet geëischt, de practische rede heeft haar bestaan noodig, Kr. der prakt. Vernunft, ed. Kirchmann, 3e Aufl. 1882. S. 159 f.

Dat is in hoofdzaak de beroemde postulaatstheorie van Kant. Maar zij is niet boven kritiek verheven. Ten eerste is het niet helder, wie deze postulaten uit de practische rede afleidt. Kant schijnt te meenen, dat de practische rede zelve dit doet. Maar dan komen er twee practische reden, eene voorafgaande en eene volgende, eene die den plicht voorhoudt en eene die daaruit door redeneering tot het bestaan der ideeën besluit. De practische rede wordt dan zelve weer theoretisch, Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 325, 328. Van meer gewicht is eene andere bedenking, welke toch de grond zij, waarop de theoretische of practische rede tot het bestaan dier ideeën besluit; wat is het dringend motief voor die postulaten? Indien die grond, dat motief ligt in de practische rede op zichzelve, in den kategorischen imperatief, in het gebod van den plicht als zoodanig; dan kan ook de meest zedelooze uit het verschijnsel van die practische rede tot de realiteit dezer drie ideeën besluiten. Nu schijnt het soms, alsof Kant dit werkelijk

meent. Hij geeft meermalen den indruk, alsof de practische rede op zichzelve, zonder meer, om zich te kunnen realiseeren, deze postulaten stellen moet. Hij zegt niet alleen, dat ieder zedelijk ontwikkeld mensch bevoegd is, om zoo te postuleeren, maar dat het voor elk redelijk wezen onvermijdelijk is, om zoo te besluiten; dat de onderstellingen van het bestaan van God, vrijheid en onsterfelijkheid even noodwendig zijn als de zedewet zelve, Kr. d. pr. V. 173 noot; en hij betoogt juist S. 146 f. 149 f. dat de zedewet, om uitvoerbaar te zijn, die drie ideeën als bestaande moet aannemen. Maar, indien dit Kants meening is, dan hebben we hier niet met psychologisch bemiddelde maar met objectief logische postulaten te doen; en de vraag rijst, waarom is zulk een logisch postulaat dan toch geen weten, geen element der theoretische rede? Waarom noemt Kant dit weten alleen practisch? Er pleit daarom meer voor om te denken, dat de grond en het motief voor deze postulaten niet ligt in de practische rede op zichzelf, maar in de zedelijke gezindheid, in den zedelijken wil van den mensch, die ernstig, zij het ook met zwakheid, aan den plicht, welken de practische rede hem voorschrijft, tracht te gehoorzamen. Daarom verklaart hij in de Kr. d. r. Vernunft S. 638 f., dat de moralische Glaube een voor waar houden is op psychologische, moreele gronden; daarom zegt dit zedelijk geloof niet, het is zeker, maar ik ben moreel zeker; daarom rust het op de Voraussetzung moralischer Gesinnungen, ib. 639. En evenzoo zegt hij, Kr. d. pr. V. S. 172: der *Rechtschaffene* darf sagen; ik wil dat er een God is, ik laat mij dit geloof niet ontnemen, mijn zedelijk belang vordert het bestaan van God; en S. 173: het moreele geloof is geen gebod, een geloof, dat geboden wordt, is een onding; en S. 173—175: het plichtbesef is objectief en evenzoo de mogelijkheid om zedelijk te handelen en gelukkig te zijn; maar of dat verband tusschen deugd en geluk nu gelegd wordt door een persoonlijk God of door den samenhang der natuur, weten wij niet. Het zedelijke belang geeft hier den doorslag; het staat in unserer Wahl, maar de practische Vernunft beslist voor het geloof aan een wijzen Schepper der wereld. Inderdaad is er bij Kant een dubbel streven merkbaar, eenerzijds om de redelijkheid en andererzijds om de vrijheid van het geloof te handhaven. Het geloof aan God, vrijheid en onsterfelijkheid is in zooverre objectief als het gepostuleerd wordt door

de aan allen eigene practische rede, maar hangt toch ook weer af van de zedelijke gezindheid van den individueelen mensch. Cf. over de practische Vernunft en de postulaatstheorie van Kant o. a. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 6e Aufl. I 610—625. J. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes 1878. E. Katzer, Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 482—532, 635—689. B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphil. II S. 19—30. Fr. Paulsen, Was uns Kant sein kann, Separat-Abdruck aus der Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. V S. 57 f. Rauwenhoff, Wijsbeg. v. d. godsd. 321 v. Leendertz, Het ethisch-evangelisch standpunt en het christ.-godsd. geloof 1891 I 215 v.

3. De beteekenis van Kant voor de theologie bestond voornamelijk daarin, dat hij scheiding maakte tusschen phaenomenon en noumenon, erklärbare en erlebbare Wirklichkeit, wereld van 't zijnde en van de Werthe, weten en gelooven, wetenschap en religie, theoretische en practische rede. De religie kwam naast en buiten de wetenschap te staan, en rustte op een eigen grondslag, op dien van 's menschen zedelijke natuur. Reeds terstond was de invloed van Kants philosophie op de theologie merkbaar. Het supranaturalisme betoogde op grond van de onkenbaarheid van het bovenzinlijke de noodzakelijkheid der openbaring. Het rationalisme sloot zich aan bij de rationeele moraal en de moralistische religie van Kant. Schleiermacher nam Kant's leer van de onkenbaarheid van het bovennatuurlijke en zijne scheiding van religie en wetenschap over, maar zocht voor de religie eene veilige schuilplaats in het gevoel. Maar vooral nadat de ijdelheid der historisch-apologetische en der speculatieve bewijsvoering gebleken was, gingen velen naar Kant terug. Hier te lande geschiedde dit reeds door Hoekstra. Onbevredigd door het intellectualisme en determinisme van Scholten, zocht hij den grondslag van het godsdienstig geloof met Kant in de practische rede en hare postulaten. Het geloof is volgens Hoekstra een zedelijke daad van den wil, een postulaat van onzen inwendigen geestelijken mensch tegenover de levenservaringen; het rust op het geloof aan de waarheid van ons eigen innerlijk wezen. Die wereldbeschouwing is alleen de ware, welke aan ons innerlijk wezen, aan onze zedelijke behoeften beantwoordt, Bronnen en grondsl. van

het godsd. geloof 1864 bl. 23 v. 45 v. Later heeft Hoekstra in een artikel in het Theol. Tijdschr. 1872 bl. 1 v. zijne gedachte nader gepreciseerd, en het godsdienstig geloof gegrond niet op onze behoeften, idealen, aspiratiën in het algemeen, maar bepaald op het onvoorwaardelijk plichtbesef, ib. 32, cf. Wijsgeerige Godsdienstleer I 220. In aansluiting aan Hoekstra laten Ph. R. Hugenholtz, Studien op godsdienst- en zedekundig gebied, Amst. 1884—89, bv. II 142 v. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 335 v. Leendertz, Het ethisch-evang. standpunt en het christ. godsd. geloof. Rott. 1891 I 7, 10, 57 v. en anderen het godsdienstig geloof wortelen in het zedelijk zelfbewustzijn. De ethische modernen zijn nog een stap verder gegaan; afziende van de poging om tot een wijsgeerig stelsel te komen, hebben ze geloof en wetenschap zoo scherp mogelijk gescheiden en de religie tot het gebied van het zedelijke beperkt. Religie is zedelijk idealisme, toewijding aan het zedelijk ideaal, geloof aan de macht van het goede, welke macht dan volgens de meesten nog wel een objectief bestaan heeft, maar bij enkelen niets is dan eene conceptie van den menschelijken geest. Cf. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. bl. 116 v., 366 v., die bl. 116 ook litt. aangeeft. Voorts nog J. W. v. d. Linden, in de Gids, Dec. 1883 en Bijblad van de Herv. 9 Sept. 1887. Dr. A. Bruining, Verschillende schakeeringen van modernen, Bijblad v. d. Herv. 10 Febr. 1885. De Bussy, Ethisch idealisme 1875. Id. Over de waarde en den inhoud van godsd. voorstellingen 1880. Id. De maatstaf van het zedelijk oordeel, enz. 1889. Id. Theol. Tijdsch. Jan. 1895 bl. 1—14. Een soortgelijk dualisme wordt ook aangetroffen bij Dr. J. H. Gunning, Overlevering en wetenschap 1879, Dr. J. W. Gunning, in de inleiding voor Christendom en Natuurwetenschap, acht voordrachten van Fred. Temple, Haarlem 1887, en eveneens bij Doedes, als hij scheiding maakt tusschen het geloof, dat op gronden steunt en de wetenschap, die op bewijzen rust, Inl. tot de Leer van God 1880 bl. 7 v.

4. In Duitschland dagteekent de terugkeer tot Kant van Liebmann's boek over Kant und die Epigonen 1865 en F. A. Lange's Geschichte des Materialismus 1866. Cf. Hans Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876 S. 18 f. 54 f. usw. Ed. von Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und

Hegelianismus, 2e Aufl. 1877 S. 1—118. In de theologie werd het Kantianisme vernieuwd door Ritschl en Lipsius. De principia der theologie van Ritschl en zijne school zijn deze: allereerst moet er eene scheiding gemaakt worden tusschen metaphysica en religie (theologie). Het metaphysisch begrip van het Absolute heeft niets te maken met de religieuse Godsidee, Ritschl, Theol. u. Metaph. 1881 S. 13. Rechtf. u. Vers. III² 201 f. 211 f. 221 f. Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879 trok de scheiding nog verder door, en maakte onderscheid tusschen het object der metaphysica en der religie, ib. S. 100, tusschen de erklärbare en de erlebbare Wirklichkeit, S. 100, 107, tusschen de natuurlijke en de zedelijke wereld, S. 269, 355. Cf. ook Kaftan, Das Wesen der christl. Religion, Basel 1881 S. 200. Vervolgens heeft de theologie haar standpunt niet te nemen vóór het geloof, in eene theologia naturalis, die niet bestaat, maar in het geloof der gemeente. Van daar moet ze uitgaan en alles beschouwen en waardeeren, Ritschl, Theol. u. Metaph. S. 11 f. 61. Rechtf. u. Vers. I² 364 III 2—8, 13, 32, 162, 165, 198, 304, 356 f. De orthodoxie liet aan de fides salvifica, d. i. de fiducia, nog wel de fides historica, den assensus voorafgaan, maar dat was in strijd met de oorspronkelijke leer der Hervorming bij Luther, Melanchton en Calvijn. Op die wijze zou het geloof altijd weer afhangen van uitwendige bewijzen, bestaan in het aannemen van eenige waarheden, en van alle vrijheid, zelfstandigheid en zekerheid worden beroofd, Ritschl, Fides implicita, Bonn, 1890 S. 69. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchl. Theol. Freiburg, 1890 S. 11—53, 69 f. Traub, Glaube u. Theol., Stud. u. Krit. 1893, 3tes Heft S. 568—588. Herrmann, Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theol., Freiburg 1887, 2e Aufl. 1889. Id. Der Verkehr des Christen mit Gott, Stuttgart 1886 S. 18 f. 83 f. 92 f. 2e Aufl. 1892. Id. Der evang. Glaube und die Theol. Albr. Ritschls 1890. Id. in Beweis des Glaubens 1890. Kaftan, Brauchen wir ein neues Dogma, 1890, S. 37. Id. Glaube u. Dogma. Zeits. f. Theol. u. Kirche v. Gottschick 1891 S. 478 f. cf. 1893 S. 427 f. Kattenbusch, Ueber religiösen Glauben im Sinne des Christ. Giessen 1887. In de derde plaats tracht de theologie van Ritschl het zaligmakend geloof te binden aan de historische openbaring in den persoon van Christus. Het geloof is juist als fiducia

niet aannemen van eene leer maar vertrouwen op een persoon. Maar dan komt het geloof natuurlijk niet vanzelf uit den mensch op, maar onderstelt het een object en eenige voorafgaande kennis van dat object. Herrmann erkent zelfs dat de notitia eene Vorbedingung des Glaubens is, Verkehr des Christen mit Gott, 2e Aufl. S. 182. Zeits. f. Theol. u. K. von Gottschick IV. 4tes Heft S. 273. Op welken grond staat nu dat object, die historische openbaring in Christus, vast? Van waar komt de zekerheid aangaande hare realiteit? Het antwoord, dat op die belangrijke vraag door de Ritschlianen gegeven wordt, is zeer verschillend. Ritschl zelf geeft eigenlijk geen antwoord. Hij verwijst den enkelen mensch naar de gemeente, die de ervaring heeft van de vergeving der zonden en van het kindschap Gods, maar zegt niet, wat den individueelen mensch nopen moet om bij die gemeente zich aan te sluiten. Alleen grondt hij het bestaan Gods en de redelijkheid der christelijke wereldbeschouwing op de zelfwaardeering des geestes, Rechtf. u. Vers. III² 200 f. 209 f. 573 f. Zijne volgelingen slaan echter gewoonlijk andere wegen in en laten de waarheid der openbaring in Christus rusten op de innerlijke ervaring. De aanschouwing van Christus treft ons door zijne zedelijke grootheid; Hij maakt op het onbevangen gemoed een diepen indruk, verootmoedigt maar heft ook op tot het vertrouwen dat God onze Vader is, Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 1886 S. 18 f. 26 f. Beweis des Glaubens 1890 S. 81 f. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sogen. kirchl. Theol. 1890. S. 222. 226. Traub, Stud. u. Krit. 1893. S. 577. cf. Köstlin, Die Begründung unserer sittl. relig. Ueberzeugung 1893. S. 98 f. Frank, Dogmatische Studien 1892. S. 46 f. Herrmann bestrijdt zoo sterk mogelijk, dat historische bewijzen ons overtuigen kunnen van de waarheid van den persoon van Christus; hij laat de historische kritiek ook volkomen vrij en onttrekt haar niets, maar hij zegt toch dat de Christus extra nos de grond is van zijn geloof, Zeits. f. Theol. u. K. 1894. IV 4tes Heft S. 281; hij spreekt van eene zweifellose Thatsache, S. 280; vindt dat de grondtrekken van het beeld van Jezus geen twijfel aan de historische werkelijkheid van Jezus toelaten, S. 285, en erkent deze objectieve waarheid niet op grond van bewijzen, maar omdat hij de macht van het leven van Jezus over zich gevoeld en doorleefd heeft, S. 288; omdat Jezus' leven de kracht heeft, sich unserm Gewissen als eine wirkliche That-

sache zu bezeugen, S. 293. En alleen dat is inhoud des geloofs, wat de kracht heeft sich dem Gewissen als wirkliche Thatsache zu bezeugen, S. 293. Eene diepere ontleding van de waarheid en zekerheid des geloofs wordt ons in de school van Ritschl niet gegeven; de indruk, dien de persoon van Christus op ons maakt, de kracht die er van het evangelie uitgaat in ons gemoed, de zedelijke ervaring van deemoed en vreugde, de overeenstemming van de idee van het Godsrijk met onze behoeften en eischen, Kaftan, Die Wahrheit der chr. Relig. Basel 1889 S. 537 f., schijnt voor de waarheid der openbaring in den persoon en het leven van Christus in te staan. Eindelijk wordt de inhoud des geloofs in de theologie van Ritschl tot een minimum gereduceerd. Ritschl zeide, Rechtf. u. Vers. III² 369 cf. 191 f. alle Erkenntnisse religiöser Art sind directe Werthurtheile. Ook de philosophie waardeert wel. Maar daar zijn de Werthurtheile bijkomstig en begeleidend. In de religie zijn ze zelfstandig; berusten ze op 's menschen lust of onlust, op zijn wel of wee; hebben ze betrekking op zijne verhouding tot de wereld, en zijn onafhankelijk van de wetenschap. Als de wetenschap zich dus houdt op haar terrein en geene wereldbeschouwing tracht op te bouwen, dan is er geen strijd mogelijk, Ritschl, Theol. u. Metaph. 7, 9. Rechtf. u. Vers. III² 189—197. Fides implicita S. 68, 70. Herrmann ging nog verder en sprak zelfs uit, dat de werkelijkheid des geloofs voor de wetenschap eene inbeelding was, Die Religion usw. S. 108, 112. Maar toch hebben Ritschl en Herrmann de historische openbaring Gods in Christus als grondslag en bron van het godsdienstig geloof vastgehouden en in zoover de religie niet alleen in Werth- maar ook in Seinsurtheile laten bestaan. Het was ook al te duidelijk, dat het religieuse kennen evengoed de overtuiging insluit van de realiteit van zijn object als het wetenschappelijk kennen. Werthurtheile zijn van Seinsurtheile afhankelijk of anders niets dan inbeelding. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion S. 35 f. 41 f. 55 f. erkent dan ook, dat de Werthurtheile de objectieve waarheid onderstellen, al laat hij in erkenntnisstheoretischen zin deze ook van gene afhangen. En Häring, Die Theol. und der Vorwurf der doppelten Wahrheit 1886 zegt wel, dat practische, zedelijke gronden ons bewegen tot het geloof, maar voegt er toch aan toe, dat het christelijk geloof den waarborg voor de waarheid van het geloofde niet in

zichzelf draagt, want wenschen is geen bewijs voor de vervulling van den wensch; maar dat het dien waarborg vindt in het historisch feit van de openbaring Gods in Christus, cf. Häring ook Zur Lehre von der h. Schrift, Stud. u. Krit. 1893, 1es Heft S. 177—212, vooral S. 199 f. Vandaar, dat anderen er op wijzen, dat, al moge er nog zooveel in de Schrift voor de kritiek bezwijken, er toch nog genoeg vast blijft staan. Die ganze Erscheinung Christi kan toch niet onhistorisch zijn. Het geloof is van de bovennatuurlijke geboorte van Christus, Harnack, Das apost. Glaubensbekenntniss, Berlin, 1892, van de opstanding, Harnack, Dogmengesch. I² 73 f. Gottschick, Die Kirchlichkeit usw. S. 90, van de wonderen onafhankelijk. Eerst als het historisch-kritisch onderzoek ons zou willen ontnemen, dat Christus onze Heer is, dan zou het christelijk geloof daartegen in verzet komen, cf. Otto Ritschl, Der histor. Christus, der christl. Glaube u. die theol. Wissenschaft, Zeits. f. Theol. u. Kirche v. Gottschick III 4, 5tes Heft S. 371 f., Traub, Stud. u. Krit. 1893. S. 577 f. Erich Haupt, Die Bedeutung der h. Schrift für den evang. Christen, 1891. Max Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens, Leipzig 1893. Van de rijke litt. over de theologie van Ritschl en zijne school zij alleen genoemd Stählin, Kant, Lotze, Albr. Ritschl 1888. Pfleiderer, Die Ritschl'sche Theol., Jahrb. f. prot. Theol. April 1889 S. 162 f., ook afzonderlijk uitgeg. te Braunschweig bij Schwetske. Id. over Herrmann, Kaftan en Bender, Jahrb. f. prot. Theol. 1891 S. 321—383. Id. Entw. der prot. Theol. 1891 S. 228 f. Flügel, Die spekul. Theol. der Gegenwart 1888 S. 230 f. Frank, Die Theol. A. Ritschl's 3e Aufl. Erl. 1891. Flügel, Ritschl's philos. und theol. Ansichten, 2e Aufl. 1892. G. Mielke, Das System A. Ritschl's dargestellt, nicht kritisirt, Bonn Marcus 1894. Saussaye over Ritschl, Theol. Stud. van Dr. Daubanton 1884 bl. 259 v. en mijn art. aldaar 1888 bl. 369 v.

5. Een zelfde standpunt wordt eindelijk ook ingenomen door R. A. Lipsius, Lehrbuch der ev. prot. Dogm. 1876, 2e Aufl. 1879, 3e Aufl. 1893. Dogmatische Beiträge, Jahrb. f. prot. Theol. 1878, ook afzonderlijk uitgegeven Leipzig, Barth, 1878. Neue Beiträge, Jahrb. f. prot. Theol. 1885, en afzonderlijk uitgegeven onder den titel Philosophie und Religion, Leipzig 1885.

Die Hauptpunkte der christ. Glaubenslehre, Jahrb. f. prot. Theol. 1889 S. 1—41, en afzonderlijk uitgegeven Braunschw. 1889, 2e Aufl. 1891. Ook Lipsius beperkt de wetenschap tot het gebied der in- en uitwendige ervaring, Lehrb. der ev. prot. Dogm. § 1. Jahrb. f. prot. Theol. 1885 S. 181 f. 1889 S. 1 f. Maar nu erkent Lipsius toch, in onderscheiding van Ritschl en Herrmann, nog eenig recht der metaphysica. Onze rede gevoelt behoefte en drang om uit de ervaringswereld op te klimmen tot een unbedingten Grund, en vormt zoo de begrippen van het Absolute, de ziel enz., Jahrb. 1885 S. 200, 278 f. 372, 395, ib. 1889 S. 3. Onze geest streeft naar eenheid, Jahrb. 1885 S. 283. Maar dit metaphysisch of philosophisch denken is geen eigenlijke wetenschap meer, het produceert geen positieven inhoud, het vermeerdert ons waarheidsbezit niet, gelijk Biedermann meent; het levert slechts Formbestimmingen, Grundbegriffe, regulative Prinzipien, Jahrb. 1885 S. 275—283. Wanneer wij er toch eenigen inhoud in willen leggen en er transcendente kennis door willen verkrijgen, dan dragen wij er zinnelijke vormen op over, en wikkelen we ons in eene antinomie. De logische en de symbolische opvatting van het metaphysische strijden met elkaar, Jahrb. 1885 S. 281—283, ib. 1889 S. 4. Langs dezen weg is er dus geen kennis van het bovenzinlijke te bekomen. Maar er is nog een andere weg, die der praktische, sittliche Nöthigungen. De mensch is n. l. een denkend maar ook een willend en handelend wezen, en hij gevoelt zich gedrongen, om zich als zoodanig tegenover de wereld te handhaven. Uit den Widerspruch tusschen 's menschen geest en de natuur wordt bij hem de religie geboren. Deze is eene practische aangelegenheid des geestes, en ontstaat niet allereerst uit theoretische maar uit practische behoeften. De practische, ethische drang, om zich in zijn bestaan te handhaven, dringt den mensch tot het geloof aan God, tot het postuleeren van eene bovenzinnelijke wereld. Het geloof begint dus, waar de wetenschap ophoudt, Jahrb. 1885 S. 377 f. 557 f. Dit geloof brengt eene eigen zekerheid mede, geen wetenschappelijke maar moreele zekerheid, een zekerheid van ervaring, berustend op de erlebte Gewissheit van mijn eigen persoon, Jahrb. 1885 S. 385 f. 438 f. Voor een ander is deze zekerheid misschien niets dan inbeelding, maar voor het subject zelf is ze gewis, ib. 387 f. Zoodanige ervaring is ook het eenig criterium voor de waarheid der christelijke

religie, der openbaring in Christus. De toeëigening der historische openbaring tot persoonlijk bezit is het eenige directe bewijs voor de waarheid der christelijke religie. De persoonlijke ervaring der geloovigen bevestigt de historische openbaring, gelijk deze gene wekt en versterkt, Jahrb. 1885 S. 600 f. En de Christen, alzoo geloovende, doet dan belijdenis van bovenzinlijke realiteiten; in de dogmata geeft hij niet maar eene beschrijving van gemoedstoestanden en Werthurtheile, maar Seinsurtheile over de verhouding van den mensch tot God en van God tot mensch en wereld. Deze religiöse Aussagen zijn objectief waar, indien ze in onverbrekelijk, denknoodwendig verband staan met de verwezenlijking van onze hoogste levensbestemming. Niet toevallige, maar wel noodwendige Werthurtheile bewijzen de objectieve waarheid der religieuse uitspraken, Jahrb. 1885 S. 440, 445. Voor den geloovige zelven zijn deze bewijzen voldoende; en tegenover niet-geloovigen heeft hij nog altijd een indirect apologetisch bewijs daarin, dat practische Nöthigungen den mensch tot religie dwingen; de religie is geen dwang, geen natuurmacht, maar is practisch, psychisch noodzakelijk, en is in zoover in 's menschen wezen gegrond, Jahrb. 1885 S. 627 f. 639 f. Dogmatisch heeft de geloovige bovendien nog de taak, om den geloofsinhoud met al zijne kennis van de wereld saam te voegen tot één geheel. Herrmann heeft gelooven en weten zoo streng mogelijk en ten einde toe gescheiden gehouden. Maar Lipsius laat beider inhoud wel opkomen uit eene eigen bron, maar wil dien dan toch ten slotte saamvatten in eene einheitliche Weltanschauung. De dogmatiek kan den geloofsinhoud wel niet bewijzen en het gelooven niet tot weten verheffen, maar ze kan en moet de christelijke, de teleologische wereldbeschouwing in verband brengen met de causale wereldbeschouwing, met de van elders verkregen kennis der wereld, en ze heeft dan aan te toonen dat er geen strijd is, dat het conflict slechts schijnbaar is, dat er inderdaad eenheid is. Al behelzen de dogmata geen wetenschappelijke waarheid, geen theoretische Erkenntnisse; al zijn ze alle bildlich en anthropomorphistisch; ze mogen toch niet in strijd zijn met de vaste resultaten der wetenschap. De eenheid van onzen geest verbiedt het aannemen van eene dubbele waarheid. De religieuse Godsidee en het begrip van het Absolute, vrijheid en noodwendigheid, teleologische en causale wereldbeschouwing enz. moeten vereenig-

baar zijn, Jahrb. 1885 S. 648 f. 658 f. 662 f. ib. 1889 S. 6. Dogm. § 3. Cf. over Lipsius o. a. Ed. von Hartmann, Die Krisis des Christ. in der mod. Theol. Berlin 1880 S. 69 f. Biedermann, Christl. Dogm. 1884 I 58 f. 160 f. Flügel, Die spekul. Theol. der Gegenwart 1888 S. 95 f. Pfleiderer, Entw. der prot. Theol. 1891, S. 241 f. Bruining, Theol. Tijdschr. Nov. 1894 enz.

6. Deze ethische, practische methode tot rechtvaardiging van religie en Christendom verdient zeker verre de voorkeur boven de historische en speculatieve bewijsvoering. Zij vat de religie niet enkel op als leer, die voor het verstand moet gerechtvaardigd worden, noch als een toestand van het subject, die denkend ontleed moet worden. Maar ze ziet in de religie eene historische, objectieve macht, die aan de zedelijke gesteldheid van den mensch beantwoordt en daarin haar bewijs en hare rechtvaardiging vindt. Maar toch is ook deze methode aan ernstige bedenkingen onderhevig. In de eerste plaats is de overeenstemming van eene religie met de zedelijke behoeften des menschen zeer zeker van groote beteekenis. De bevrediging van hart en geweten is het zegel en de kroon der religie. Een godsdienst, die niet troosten kan in rouw en smart, in leven en sterven, kan de ware godsdienst niet zijn. Van andere wetenschappen, logika, mathesis, natuurkunde, enz. verwachten we niet, dat zij troost zullen bieden aan de schuldige conscientie en het bedroefde gemoed. Maar eene religie, die aan krank- en sterfbed verlegen staat, die het twijfelende niet bevestigen en het nedergebogene niet oprichten kan, is dien naam niet waard, Gottschick, Die Kirchlichkeit usw. S. 4 f. De zoo dikwerf gemaakte tegenstelling tusschen waarheid en troost hoort in de religie niet thuis. Eene waarheid, die geen troost bevat, die niet samenhangt met het religieus-ethische leven van den mensch, houdt daardoor ook op eene religieuse waarheid te zijn. Gelijk de medische wetenschap in al hare onderdeelen beheerscht wordt door de genezing van het kranke, zoo is het in de religie den mensch om vrede en zaligheid te doen. Maar hoe hoog deze troost in de religie ook moge geschat worden en hoezeer hij met andere bewijzen als een krachtig motivum credibilitatis in aanmerking mag komen; toch is hij, alleen en op zichzelf gesteld, als bewijs onvoldoende. Immers, eenige troost en bevrediging is er te vinden in alle religies; de ervaringen van

ellende en schuld, van twijfel en vertrouwen, van lijdzaamheid en hope zijn niet alleen bij de Christenen, maar ook in meerdere of mindere mate bij Mohammedanen, Buddhisten, enz. aanwezig. Eene religie, die geen troost biedt en geen bevrediging schenkt aan de zedelijke behoeften van den mensch, is zeker valsch; maar omgekeerd is nog niet elke religie de ware, waarin de mensch zijn troost en zijne bevrediging zoekt. Voorts zijn de behoeften van hart en geweten, waaraan eene of andere religie voldoet, of zelve onder den invloed dier religie gewekt, en dan is hare bevrediging vrij natuurlijk en een weinig krachtig bewijs: of ze zijn buiten die religie om, onder andere invloeden en onder de werking van een anderen godsdienst, ontstaan, en dan is juist die eigenaardige behoefte, welke deze religie onderstelt, niet aanwezig en de bevrediging ontbreekt geheel. Van eene onbewuste aspiratie der ziel naar het Christendom wordt in de werkelijkheid schier niets gevonden. Van eene rijpheid der volken voor het Evangelie leert de geschiedenis der zending bitter weinig. Het Evangelie is niet naar den mensch, niet naar de behoeften, gelijk de mensch die zelf zich voorstelt. Buiten de openbaring kent ook de mensch zichzelven niet. De menigmaal herhaalde bewering, dat het Christendom aan 's menschen behoeften beantwoordt, brengt het ernstig gevaar met zich, dat de waarheid pasklaar gemaakt wordt voor de menschelijke natuur. De stelling, dat de waarheid echt menschelijk is omdat ze goddelijk is, slaat zoo licht in het tegendeel om, dat ze slechts goddelijk is omdat ze menschelijk is. De prediking naar den mond in plaats van naar het hart van Jeruzalem is ook op christelijke kansels niet ongewoon. Vervolgens is de ervaring, in welke het bewijs voor de waarheid der religie gezocht wordt, een zeer zwevend begrip. Wat is er dan toch in eene historische religie, dat werkelijk inhoud van ervaring kan zijn? Ervaren worden eenige religieus-ethische aandoeningen van schuld, berouw, vergiffenis, dankbaarheid, vreugde, enz. Maar al het andere, dat in eene historische religie voorkomt, valt buiten de ervaring. Voor geen enkel der twaalf geloofsartikelen kan het: ik geloof door het: ik ervaar vervangen worden. Dat God Schepper is van hemel en aarde, dat Christus is Gods eengeboren Zoon, ontvangen van den H. Geest, geboren uit Maria, enz., enz., is uitteraard voor geen ervaring vatbaar. Op den grondslag der religieus-ethische ervaring kan

nimmer de waarheid van het historische Christendom worden gebouwd. Gevolg van deze verhefling van de ervaring tot principium cognoscendi is dan ook alleen, dat de inhoud van geloof en dogmatiek hoe langer hoe meer van al het historische wordt losgemaakt en tot het zoogenaamd religieus-ethische beperkt wordt. Dat is echter niet anders dan een nieuwe vorm voor de reeds meermalen te vergeefs beproefde scheiding tusschen idee en feit in het Christendom. De vrucht kan echter niet langer geplukt worden, als de boom wordt omgehouwen; en het frissche, heldere water stroomt niet meer, wanneer de bron wordt gestopt.

7. In plaats van in de bevrediging van hart en geweten, hebben anderen in zoogenaamde Werthurtheile den inhoud en het bewijs der christelijke religie gezocht. Toch is dit slechts een andere naam voor dezelfde zaak. Indien daarmede nu niets anders bedoeld werd, dan dat een dogma altijd eene religieus-ethische waarde bevatten moest, zou niemand tegen deze Werthurtheile eenig bezwaar kunnen inbrengen. In elk dogma moet men gelijk vroeger reeds gezegd werd, het hart der religie hooren slaan. Maar in de theologie van Ritschl kregen deze Werthurtheile eene geheele andere beteekenis. Van al het metaphysische losgemaakt, werden ze de grondslag en de inhoud der dogmatiek. En dat is onmogelijk. Religie sluit de overtuiging in van de realiteit van haar object. Religieuse en ethische waardeering onderstelt de waarheid van den persoon of de zaak, op welke zij betrekking heeft. Werthurtheile zijn daarom van Seinsurtheile afhankelijk; zij staan en vallen met deze. Indien de waardeering van een voorwerp niet in zijne realiteit is gegrond, wordt zij niets dan eene inbeelding, eene schepping der phantasie of eene ideaalvorming in den zin van Lange en Pierson. Het gaat daarom niet aan, om te zeggen: laten de feiten zoo of anders zijn, de waardeering beslist; want met de feiten verandert ook deze. Indien Israels volk en godsdienst zich zoo ontwikkeld heeft, als de nieuwere kritiek het voorstelt, moet de waardeering van het Oude Testament principieel worden gewijzigd. Eene moderne historiebeschouwing en eene orthodoxe waardeering passen slecht bij elkaar. Indien Christus niet waarachtig God is, dan kan hij ook voor den Christen niet de waarde van God hebben. En zoo is het met alle dogmata. Religieuse waardeering staat met de objectieve waarheid in het

nauwste verband. Er zouden heel wat nevelen verdwijnen, als naar Biedermann's wensch het Modestichwort: Werthurtheile gebannen werd. Cf. ook Scheibe, Die Bedeutung der Werthurtheile für das relig. Erkennen, Halle 1893. O. Ritschl, Ueber Werthurtheile, Freiburg Mohr 1895. Langzamerhand wint de overtuiging veld, dat religieus-ethische ervaring en waardeering, van hoe groot gewicht ook, toch niet de waarheid van haar object kunnen waarborgen noch ook de maatstaf kunnen zijn voor den inhoud der dogmatiek. Ook psychologisch is deze voorstelling niet te rechtvaardigen. Want de beslissing over de realiteit der dingen komt niet toe aan wil of gevoel, aan hart of geweten, maar aan het bewustzijn. Eerst als de realiteit van een ding voor het bewustzijn vaststaat, kunnen de andere vermogens der ziel daarmede werkzaam worden. Het wenschen, gevoelen, ervaren, verbeelden sluit in geenen deele in de realiteit van hunne objecten. De weg tot het hart ligt gebaand door het hoofd.

Toch hebben velen, ofschoon de zwakheid inziende van het ervarings- en waardeeringsbewijs, er nog iets van trachten te redden door middel van de postulaatstheorie van Kant. Men geeft dan wel toe, dat de zedelijke natuur des menschen niet mag doen besluiten tot de realiteit van allerlei godsdienstige voorstellingen of ook tot de waarheid der christelijke religie; maar toch wordt aan haar het recht ontleend, om het werkelijk bestaan te postuleeren van al datgene, wat met die zedelijke natuur noodwendig samenhangt, en zonder hetwelk zij ondermijnd en vernietigd wordt. Maar waarin dit bestaat, kan niemand aangeven; de gevoelens loopen verre uiteen. Wie kan ook in het afgetrokkene bepalen, wat met de zedelijke natuur des menschen onmiddellijk en rechtstreeks gegeven is? Bij ieder is die zedelijke natuur verschillend naar gelang van de omgeving, waarin zij gevormd is. Elk postuleert juist zooveel, als waaraan hij voor zijne religie genoeg heeft. Kant leidde uit de practische rede datgene af, wat den inhoud uitmaakte van zijne moralische Vernunftreligion, het bestaan van God, vrijheid en onsterfelijkheid. Fichte had genoeg aan de zedelijke wereldorde. En Rauwenhoff beweert, dat het geloof in onszelf noodwendig postuleert het geloof aan eene zoodanige gesteldheid van de wereld, dat de wet van het plichtbesef daarin heerschen kan, Wijsb. v. d. godsd. bl. 343. Waarin deze gesteldheid bestaat, wordt ons niet nader gezegd. De zedelijke wereldorde, door

Rauwenhoff gepostuleerd, is niets anders dan het goede in ons, bl. 536 v. Maar daarmede komen we geen stap verder. Want deze macht van het goede is ook thans reeds in den mensch aanwezig en valt geheel saam met die zedelijke natuur, op welke juist het postulaat was gebouwd. Of het postulaat nog iets meer insluit, bijv. dat het goede triumfeeren zal, dat eens alle menschen het zullen kunnen en willen volbrengen, daarover wordt het zwijgen bewaard. Rauwenhoff verwacht dezen triumf van het goede, maar op welken grond, zegt hij niet. Indien echter de tegenwoordige gesteldheid der wereld bestaanbaar is met de heerschappij der zedewet in ons, waarom zou zij het dan ook niet kunnen zijn in de toekomst? Wat recht geeft de zedelijke natuur van den mensch, om aan het eind de volkomen zegepraal van het goede, de harmonie van deugd en geluk, de overeenstemming van natuurlijke en zedelijke wereldorde te eischen? Bij Rauwenhoff is de postulaatstheorie daarmee geeindigd, dat zij tot het punt van uitgang is teruggekeerd; zij gaf aan het eind niet meer dan zij reeds bevatte in het begin. Maar afgezien van hare povere resultaten, rijst de vraag, of de grondslag betrouwbaar is, waarop het postulaat wordt gebouwd? Voor den modernen godsdienstwijsgeer is dit niet boven alle bedenking verheven. In de religie wil hij van eene oorspronkelijke religieuse natuur des menschen niet weten. Dat ware met eene wetenschappelijke verklaring in strijd. De religie moet afgeleid worden uit factoren, die elk op zichzelf nog niet religieus zijn. Maar toegekomen aan de zedelijke natuur van den mensch, schijnt hij den eisch zijner wetenschappelijke verklaring geheel te vergeten. Zonder zich te bekommeren om de bezwaren, van de zijde der materialistische wetenschap ingebracht, gaat hij van de zedelijke natuur des menschen als van eene vaststaande, onveranderlijke, oorspronkelijke eigenschap uit en bouwt daarop de realiteit eener zedelijke wereldorde of zelfs van eene geheele metaphysische wereld. Het recht daartoe had ten minste moeten aangetoond zijn. Indien dit onderzoek vooraf ware ingesteld, zou misschien gebleken zijn, dat de zedelijke natuur van den mensch zelve reeds de religie onderstelt. In erkenntnisstheoretischen zin moge men evenals bij het moreel bewijs voor het bestaan van God uit het zedelijke opklimmen tot het religieuse; logisch en reëel gaat toch de religie aan het ethische vooraf. Er is geen moraal zonder metaphysica. De idee

van plicht involveert die van eene absolute macht, die bindt in de conscientie. Over Rauwenhoff's Wijsb. v. d. godsd. wordt litt. opgegeven door Kuenen in zijn Levensbericht van R., Maatsch. v. Ned. Lett. 1889 bl. 126, en daarbij de Bussy, Gids Oct. 1889. Cannegieter, De godsdienst uit plichtsbesef enz. Leiden 1890.

8. Een laatste bezwaar tegen de bovengenoemde richting bestaat daarin, dat zij altijd komen moet tot een zeker dualisme van gelooven en weten. Sommigen hebben dit zeer kras uitgesproken. De scholastiek eindigde in de Middeleeuwen bij enkele theologen met de stelling, dat iets in de theologie waar en in de philosophie valsch kon zijn. Jacobi beleed een heiden met het verstand maar een christen met het hart te zijn. Herrmann noemde de werkelijkheid des geloofs voor de wetenschap eene inbeelding. De ethische modernen eischten eene volledige scheiding tusschen wijsbegeerte en godsdienstig leven. De meesten durven echter zoover niet gaan en zien de onmogelijkheid in, om als wijsgeeren neen en als godsdienstige menschen ja te zeggen. Zij erkennen, dat er aan het eind toch samenstemming moet bestaan tusschen de uitspraken des geloofs en de resultaten der wetenschap. De wijsbegeerte moge de godsdienstige voorstellingen niet kunnen rechtvaardigen; zij moet er toch ook niet de onwaarheid van kunnen aantoonen. Beide, de uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek en de uitspraken van het godsdienstig geloof moeten tot één geheel verbonden kunnen worden of althans zonder strijd en vijandschap naast elkander kunnen bestaan. Deze overeenstemming aan 't eind, in de resultaten, tracht men dan daardoor te verkrijgen, dat men eenerzijds de wetenschap in betrekking tot het bovenzinlijke en bovennatuurlijke agnostisch maakt, en aan de andere zijde de uitspraken van het godsdienstig geloof strikt tot het religieus-ethische beperkt. Maar al tracht men op die wijze het dualisme in het resultaat te vermijden, feitelijk blijft men het toch huldigen in het orgaan, waardoor en den weg of de methode, waarlangs men tot kennis der waarheid komt. Het hart is op zijn terrein evengoed een orgaan voor de waarheid als het hoofd. Godsdienstig-zedelijke ervaring waarborgt de realiteit der onzienlijke dingen even sterk als de zinnelijke waarneming die der zichtbare wereld. Het geloof met zijn gronden heeft evenveel recht als de wetenschap met hare bewijzen. Maar het is

moeilijk in te zien, hoe men aan het dualisme, dat men bij den aanvang, in principe aanvaardt, in het eind bij het resultaat ontkomen kan. Indien hoofd en hart een eigen leven hebben, in dien zin, dat zij elk een zelfstandig orgaan vormen tot kennis der waarheid, dan is ook de eenheid van de waarheid, van de wereld, ja van God zelven, niet meer te handhaven. Gelijk subjectief de mensch in tweeën uiteenvalt, en eenerzijds een godsdienstloos wezen is, ingesloten in het natuurverband, en andererzijds een religieus-ethisch wezen, burger van eene zedelijke wereldorde; zoo staan objectief wetenschap en religie, erklärbare en erlebbare Wirklichkeit, de wereld van het zijn en van de waardeering, de zienlijke en de onzienlijke dingen, de absolute natuurmacht en de religieuse Godsidee gescheiden naast en straks vijandig tegenover elkaar.

Nu ligt er ongetwijfeld in dit dualisme eene zekere waarheid, die niet miskend worden mag. Er is n. l. behalve eene logische, ook nog eene zekerheid des geloofs. Maar deze onderscheiding is, gelijk later blijken zal, eene gansch andere dan de scheiding, welke door het boven omschreven dualisme wordt voorgesteld. Deze tweeërlei zekerheid toch deelt noch den mensch noch de wereld in twee helften, maar maakt in den kring der wetenschap zelven onderscheid tusschen datgene wat onmiddellijk en wat door middel van bewijzen tot onze kennis komt. Maar het dualisme, dat in de nieuwere philosophie tot heerschappij is gekomen, laat al het geschapene in twee geheel gescheiden kringen uiteenvallen, en is daardoor in strijd met de eenheid van 's menschen geest, met de eenheid der wetenschap en der waarheid, met de eenheid der wereld, met de eenheid van het goddelijk Wezen zelf. Daarom is het ook niet in staat, om gelooven en weten met elkander te verzoenen; veeleer doet het den strijd tusschen beide nog toenemen. Het geloof immers kan met die scheiding niet tevreden zijn, wijl het al het historische en metaphysische, waar het altijd in meerdere of mindere mate mede samenhangt, zich ontnomen ziet, en daarom of van de wetenschap geheel afhankelijk wordt of in het vage, mysterieuse gevoel zich terugtrekken moet. En de wetenschap kan er geen vrede bij hebben, omdat de beslissing over de realiteit der dingen opgedragen wordt aan eene faculteit, die daartoe ten eenenmale het recht en de bevoegdheid mist. Beide, geloof en wetenschap, laten zich niet op die wijze beperken. Zij grijpen

ieder oogenblik op elkander in. Het kan ook geen goede eisch zijn, dat de religieuse mensch ophoude God te dienen, als hij aan de wetenschap zich wijdt, of de man van wetenschap zijn denken het zwijgen oplegge, als hij het terrein der religie betreedt, cf. boven bl. 29, 155 v.

---

§ 17. Het geloof.

1. Uit het voorafgaand onderzoek is ons duidelijk geworden, dat het principium internum der christelijke religie en theologie niet gelegen kan zijn in het verstand, de rede of het hart van den psychischen mensch. Noch bewijzen noch redeneeringen noch ook overeenstemming met 's menschen behoeften zijn in staat, om ons te overtuigen van de diviniteit der religieuse waarheid. Op ieder terrein, en zoo ook in de religie behoort het principium internum aan het principium externum te beantwoorden; het moet daarmede van gelijke natuur zijn. Gelijk het licht alleen waar te nemen is door het oog, zoo kan de goddelijke waarheid alleen erkend worden door hem, die Gode verwant en zijn beeld is. Alle bovengenoemde richtingen hebben dit in meerdere of mindere mate beseft. Zelfs zij, die de waarheid der christelijke religie verstandelijk wilden bewijzen, oordeelden toch, dat er van 's menschen zijde eene zekere zedelijke gesteldheid noodig was, om de kracht dier bewijzen te gevoelen. Pascal beproefde in het eerste deel zijner apologie den mensch tot kennis zijner ellende te brengen en de behoefte bij hem op te wekken naar verlossing en vrede. Door en na Schleiermacher zijn de meeste theologen tot het inzicht gekomen, dat de religie van eene eigene natuur is en daarom ook door een eigen orgaan in den mensch moet worden gekend. De poging, om dat orgaan te vinden in de rede, het geweten, het hart, het gevoel was reeds eene schrede op den goeden weg, en verdiende verre de voorkeur boven het rationalistisch streven, om de godsdienstige waarheid te betoogen voor het nuchter verstand. Maar toch was daarmede nog niet genoeg gedaan. Indien er geen zonde ware, zou de mensch in zichzelf het vermogen bezitten, om de waarheid van de leugen te onderkennen even helder als het oog het licht onderscheidt van de

duisternis. Maar niemand kan beweren, dat dit het geval is. De zonde heeft den mensch verduisterd in het verstand en bedorven in den wil. De onreine van hart kan God niet zien. Daarom is noodig, dat objectief de waarheid ons zuiver te gemoet trede en dat subjectief ons oog voor die waarheid worde geopend. De Schrift gaat hiervan uit. Zij onderwerpt zich niet aan het oordeel van den natuurlijken mensch; want alleen de geestelijke mensch, de wedergeborene, kan de dingen des Geestes Gods en van het koninkrijk der hemelen onderscheiden. Daarom behoudt de Schrift zelve het recht en de macht zich voor, om den mensch tot erkenning harer waarheid te brengen. Ze doet dat op geestelijke wijze, niet door bewijzen en redeneeringen maar in den weg eener geestelijke ervaring, door de onderwijzing des H. Geestes. Er is daarom niet alleen eene openbaring Gods in Christus buiten ons, maar ook eene verlichting des H. Geestes in ons; nadat God door den Zoon tot ons heeft gesproken, is de H. Geest gekomen om ons te leiden in de waarheid. God gaf niet alleen eene Schrift, die de objectieve openbaring volkomen bevat, maar stichtte ook eene kerk, welke het woord Gods verstaat en als waarheid belijdt. Het is om die reden ook met het wezen der christelijke religie in strijd, om haar waarheid te laten afhangen van het onderzoek en de uitspraak van den zondigen mensch. De dogmaticus heeft zijn standpunt te nemen niet vóór of buiten, maar midden in het geloof. De methodische twijfel van Bacon en Cartesius is noch in de philosophie noch in de theologie op zijne plaats. Twijfel moge hoogstens aanleiding zijn om de waarheid te gaan zoeken, het geloof alleen doet ze vinden; geloof is altijd de diepste grond van den arbeid der wetenschap, Snellen, Bijblad v. d. Herv. 26 Febr. 1895 bl. 5. Voetius trok daarom terecht te velde tegen de theologia dubitans van Cartesius, Disp. Sel. III 825—870. A. C. Duker, Schoolgezag en eigen onderzoek 1861 bl. 192 v. Het is eene verkeerde methode, als de wijsgeer van zijne natuurlijke zekerheid en de dogmaticus van zijn geloof zich ontdoet, eer hij met den wetenschappelijken arbeid een aanvang maakt. Zulk eene methode is niet alleen onpractisch maar laadt op den man van wetenschap ook den schijn, alsof zijne overtuiging en zijn geloof werkelijk op die gronden rust, die zijn denken hem achterna vinden doet. Cartesius vond een vast uitgangspunt in het cogito ergo sum. Maar niemand zal meenen, dat hij daar-

mede den laatsten en diepsten grond van het geloof aan zijn eigen bestaan heeft genoemd. Ook al werd de onjuistheid van deze thesis hem aangetoond, hij zou toch even vast aan zijn eigen bestaan blijven gelooven als vóór dien tijd. Evenmin als de wijsbegeerte de natuurlijke zekerheid ter zijde mag stellen, kan de dogmaticus zijne positie nemen buiten het geloof, waarin hij menigmaal al van der jeugd aan is opgevoed. De wetenschap heeft haar object niet te scheppen, maar te verklaren. De christelijke theologie heeft daarom een subjectief uitgangspunt. Zij neemt haar standpunt in de gemeente, die de waarheid Gods gelooft en belijdt. Een ander standpunt is er niet. Rome zoekt er wel naar maar kan het niet vinden. De Reformatie heeft ook het zoeken ernaar nagelaten; zij ging uit van het geloovig subject. En toen de theologie van het rationalisme en het supranaturalisme dit standpunt had prijsgegeven, is de nieuwere theologie door en na Schleiermacher schier in al hare richtingen tot dit reformatorisch beginsel teruggekeerd. Heel de theologie is ethisch geworden, in dien zin dat ze ernst heeft gemaakt met de stelling, dat alleen de wedergeborene het koninkrijk Gods ziet en dat alleen, wie Gods wil wil doen, erkennen kan of Jezus' leer uit God is. Schier alle theologen nemen thans hun standpunt in het geloovig bewustzijn, in de wedergeboorte, in de religieuse ervaring. Er is in dit alles eene merkwaardige overeenstemming. De beschuldiging van subjectivisme tegen dit standpunt is geheel misplaatst. Er is nergens, in geen enkele wetenschap, een ander uitgangspunt. Het licht onderstelt het oog, de klank is alleen waarneembaar voor het oor. Al het objectieve bestaat voor ons slechts door bemiddeling van het subjectief bewustzijn. Zonder bewustzijn is de gansche wereld dood voor mij. Eene objectiviteit te begeeren, die niet subjectief bemiddeld ware, is een onmogelijke eisch. Tusschen het zijn der dingen en ons eigen zijn blijft altijd de waarneming instaan. Het subjectieve uitgangspunt heeft dus de theologie met alle wetenschap, ja met alle verhoudingen, die er bestaan tusschen mensch en wereld, gemeen. De beschuldiging van subjectivisme krijgt dan eerst recht van bestaan, wanneer het subjectief orgaan, dat onmisbaar is tot waarneming van het objectief bestaande, tot principium der kennis verheven wordt. Het oog moge onontbeerlijk orgaan wezen voor de waarneming van het licht, het is er toch niet de bron van. Het is juist de fout van

het idealistisch rationalisme, dat het het orgaan met de bron der kennis vereenzelvigt, boven bl. 149. Het denken is niet de bron van het gedachte, de voorstelling niet de oorzaak van het ding, het ik niet de schepper van het niet-ik; en zoo kan ook het geloof, de wedergeboorte, de ervaring niet de bron onzer religieuse kennis en niet het beginsel onzer theologie zijn. Hoezeer de nieuwere theologie dus terecht haar standpunt neemt in het subject, ze dwaalt, als zij daarom onder invloed der idealistische wijsbegeerte de theologie in anthropologie, ecclesiologie, godsdienstwetenschap verandert. In zooverre heeft Ritschl te recht de bewustzijnstheologie, die algemeen na Schleiermacher was opgekomen, teruggeroepen naar de objectieve, historische openbaring in Christus.

2. Meestentijds wordt in de Schrift, althans in het N. Testament, dit principium internum aangeduid met den naam van geloof. Ook wedergeboorte, reinheid des harten, liefde tot Gods wil, de Geest Gods worden in de Schrift als principium internum voorgesteld[1], Mt. 5:8; Joh. 3:3, 5, 7:17; 1 Cor. 2:12 enz. Toch verdient de naam van geloof ter aanduiding van dit principium de voorkeur. Niet alleen, omdat het geloof in de Schrift het meest als zoodanig op den voorgrond treedt. Maar vooral ook, omdat het begrip geloof ons plaatst op het terrein van het bewustzijn en daarbij den samenhang bewaart met de wijze, waarop we op ander gebied tot kennis komen. Vroeger zagen we, dat de menschelijke rede nooit en nergens bron is der kennis. Aangeboren begrippen zijn er niet. De mensch is physisch en evenzoo intellectueel geheel afhankelijk van de wereld buiten hem. Alle kennis komt van buiten. Maar al die kennis is van 's menschen zijde bemiddeld door zijn bewustzijn. Niet het gevoel of het hart, maar het hoofd, het bewustzijn in zijn ganschen omvang (gewaarwording, besef, waarneming, verstand, rede, geweten) is het subjectieve orgaan der waarheid. Als de Schrift het geloof nu het principium internum noemt, dan huldigt ze daarmede dezelfde opvatting, en erkent dat ook de openbaring Gods alleen tot onze kennis komen kan door het bewustzijn heen. Niet alsof wedergeboorte, liefde, reinheid des harten, daarbij niet van de grootste beteekenis zouden zijn; het tegendeel zal later blijken. Maar het eigenlijk orgaan, waardoor de openbaring Gods gekend wordt, is een akte van het bewustzijn, n. l. het geloof. De openbaring

Gods is een systeem van woorden en daden Gods, welke buiten en onafhankelijk van ons bestaan. Hoe zouden deze ooit tot onze kennis kunnen komen dan door het bewustzijn heen? De openbaring Gods is evangelie, is belofte, belofte van vergeving en zaligheid; maar aan eene belofte kan onzerzijds niets dan geloof beantwoorden. Alleen door geloof wordt eene belofte ons eigendom. Het geloof is daarom het principium internum cognoscendi van de openbaring, en alzoo ook van de religie en de theologie, Hartmann, Religionsphilos. II 65 f.

Maar ook om nog eene andere reden verdient het de voorkeur, om het principium internum aan te duiden met den naam van geloof. Want daardoor wordt de samenhang bewaard van het religieuse kennen met alle andere kennen van den mensch. Er is zeker onderscheid, maar allereerst dient toch op de overeenstemming te worden gelet, Wij komen in religie en theologie op geen andere wijze tot kennis dan in de andere wetenschappen. Het geloof is geen nieuw orgaan, dat in den mensch wordt ingeplant, geen zesde zintuig, geen donum superadditum. Hoezeer het strijde met den „natuurlijken" mensch, het is toch volkomen natuurlijk, normaal, menschelijk. De openbaring sluit objectief en subjectief bij de natuur, de herschepping bij de schepping zich aan. Gelooven in het algemeen is een zeer gewone weg, om tot kennis en zekerheid te komen. Wij beginnen op ieder gebied met gelooven. Onze natuurlijke geneigdheid is te gelooven. Alleen verworven kennis en ervaring leeren ons ongeloovigheid, Hoekstra, Bronnen en grondslagen van het godsd. geloof 1864 bl. 383. Geloof is de grondslag der maatschappij en het fundament der wetenschap. Alle zekerheid rust ten slotte in geloof. Wel wordt het woord gelooven ook in eene zwakkere beteekenis gebruikt, als wij iets niet zeker weten maar toch op voor onszelven voldoende gronden voor waarschijnlijk houden. Gelooven vormt dan eene tegenstelling met weten en is aan meenen verwant. Zoo komt het voor in de uitdrukking: ik weet het niet, maar geloof het wel. Maar in deze beteekenis gaat het gebruik van het woord lang niet op. Reeds de etymologie wijst aan, dat er in het geloof nog eene andere diepere beteekenis schuilt. Het woord geloof is met loven, verloven, beloven, veroorloven, oorlof, lof, gelofte afkomstig van denzelfden stam; het is met lieven verwant, en drukt uit een met heel zijn persoon vertrouwen op, eene liefde-

volle overgave en toewijding aan iemand, Kahnis, Luth. Dogm. 2e Ausg. I 106. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 82 v. cf. Woordenboek der Ned. Taal s. v. Ook in andere talen heeft het woord geloof deze oorspronkelijke beteekenis van toewijding, vertrouwen, zekerheid, zooals אמונה, האמין; πειθω, πιστις; fido, fides; foi; faith naast belief enz. Gelooven wordt dan ook dikwerf gebezigd voor al zulke zekere kennis, welke niet op bewijzen maar op onmiddellijk, rechtstreeksch inzicht steunt. Plato onderscheidde ἐπιστημη, διανοια, πιστις en εἰκασια en verstond onder πιστις de zekerheid aangaande de zinnelijke wereld op grond van de waarneming, de Rep. VI p. 511, VII p. 534, cf. Zeller, Philos. der Griechen, 4e Aufl. II 591, 593. Siebeck, Gesch. der Psych. S. 209. Daarom zegt hij Tim. p. 29 c.: ὁ τι γαρ προς γενεσιν οὐσια, τουτο προς πιστιν ἀληθεια. Aristoteles maakte onderscheid tusschen kennis, welke langs demonstratieven weg werd verkregen, en kennis der principia, die uit den νους zelven werd afgeleid. Nu noemt hij deze laatste wel niet met den naam van geloof, maar toch zegt hij, Eth. Nicom. VI 3: ὁταν γαρ πως πιστευῃ και γνωριμοι αὐτῳ ὡσιν αἱ ἀρχαι, ἐπισταται. Toen daarna in het Christendom het woord geloof zulk eene diepe religieuse beteekenis kreeg, wezen vele kerkvaders met voorliefde op de belangrijke plaats, welke het gelooven in leven en wetenschap inneemt. Clemens Alexandrinus verstaat onder πιστις menigmaal alle onmiddellijke kennis en zekerheid, en zegt dan, dat er geen wetenschap is zonder geloof, dat de eerste principia, waaronder bijv. ook het bestaan Gods, niet bewezen maar geloofd worden, Strom. II n. 4, 6, cf. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II 470. Strauss, Glaub. I 301 f. Vooral Augustinus heeft deze beteekenis van het geloof voor maatschappij en wetenschap in het licht gesteld. Wie niet gelooft, komt nimmer tot weten; nisi credideritis, non intelligetis, de trin. 15, 2 en passim. Het geloof is grondslag en band van heel de menschelijke samenleving. Als de stelling doorging, quod non video, credere non debeo, zouden alle banden des bloeds, der vriendschap en der liefde verbroken worden. Si ergo non credentibus nobis quae videre non possumus, ipsa humana societas, concordia pereunte, non stabit; quanto magis fides, quamvis quae non videntur, rebus est adhibenda divinis? de fide rerum invisibilium cap. 3, cf. de util. cred. c. 10 sq. Conf. 6, 5. cf. Ritter, Gesch. der christl.

Philos. II 252 f. Gangaut, Metaph. Psych. des Aug. 1852 S. 52 f. Sedert keeren deze zelfde gedachten bij de christelijke theologen telkens terug, bijv. in den nieuweren tijd bij Dorner, Glaub. I 3. Lange, Dogm. I 342 f. Oosterzee, voor Kerk en Theol. I 94. Kuyper, Encycl. II 71 v. enz. De naam van geloof is dan gegeven geworden aan de onmiddellijke kennis der principia; aan het vertrouwen op onszelf, op onze waarneming en ons denken; aan de erkenning van het objectief bestaan der buitenwereld; aan het onderling vertrouwen, waarop heel de menschelijke samenleving is gebouwd; aan al datgene, wat door intuitie geweten en gedaan wordt. In zulk een geloof zag Schiller den waarborg van het bestaan dier nieuwe wereld, welke Columbus zocht: Wär' sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluthen empor.

Niemand, die doordenkt, zal deze diepe beteekenis der πιστις voor leven, kunst en wetenschap loochenen. Tegenover hen, die meenen, dat niets voor waar gehouden mag worden, wat niet zinnelijk waar te nemen of mathematisch te bewijzen is, staat het boven allen twijfel vast, dat verreweg het meeste en het belangrijkste, dat wij weten, niet op bewijzen steunt, maar op onmiddellijke zekerheid. Het gebied dezer laatste ís veel grooter dan dat der demonstratieve zekerheid. En deze laatste is altijd weer op de eerste gebouwd, en staat en valt met deze. De weg, om op eene andere wijze dan door mathematische en logische bewijzen tot kennis en zekerheid te komen, is dus niets vreemds aan de menschelijke natuur. Geloof in algemeenen, ruimen zin is een onmisbaar element in de samenleving, en een normale weg tot wetenschap. Het is niet eerst door de zonde noodzakelijk geworden; buiten de zonde zou de intuitieve kennis en de onmiddellijke zekerheid nog breeder plaats hebben ingenomen in het menschelijk leven. Nog is in die mate 's menschen oorspronkelijkheid grooter, als hij niet uit de reflectie maar uit de intuitie leeft. Als analogieën van het religieuse geloof kunnen alle bovengenoemde voorbeelden dus uitnemenden dienst bewijzen. Zij hebben met het godsdienstig geloof dit gemeen, dat de kennis onmiddellijk, niet door nadenken wordt verkregen, en dat ze in zekerheid niets onderdoet voor die, welke op bewijzen rust. Zij houden bovendien het verband vast, dat er bestaat tusschen den gewonen weg, waarop wij menschen tot kennis komen, en den weg des geloofs, die op religieus terrein tot zekerheid leidt.

Zij toonen, dat gelooven op zichzelf zoo weinig met de menschelijke natuur en met den eisch der wetenschap in strijd is, dat er zonder dat van een normaal mensch en eene normale wetenschap geen sprake kan zijn.

3. Maar om deze overeenstemming mag toch het verschil niet over het hoofd worden gezien, dat er bestaat tusschen het geloof als onmiddellijke zekerheid en het geloof in godsdienstigen zin. In de religie, bepaaldelijk in de christelijke, krijgt πιστις eene eigene waarde. Ook de Grieken bezigden het woord in religieusen zin, van het geloof aan de goden, Cremer, Wörterbuch der neut. Gräcität s. v.; maar ook dan heeft het toch zelf geen religieuse beteekenis, evenmin als wanneer wij spreken van geloof aan God, aan de ziel en hare onsterfelijkheid enz. Gelooven is hier nog het gewone geloof, dat we dagelijks oefenen, maar toegepast op godsdienstige voorstellingen. In het N. Test. wordt πιστις echter geheel en al religieus bepaald, in voorwerp, grond en oorsprong; het duidt zelf eene religieuse verhouding aan van den mensch tot God. In Hebr. 11 : 1 worden ἐλπιζομενα, πραγματα οὐ βλεπομενα het algemeene voorwerp van het christelijk geloof genoemd. Reeds hierdoor is het geloof in religieusen zin onderscheiden van de kennis, die we door onmiddellijke zekerheid bezitten. Het geloof aan de buitenwereld, aan de zintuigen, aan de denkwetten, enz. berust op eigen inwendige waarneming. Wij hebben van al deze zaken een onmiddellijk besef. Maar het voorwerp van het christelijk geloof is onzienlijk en voor geen waarneming vatbaar. Als iets onmiddellijk door onszelf wordt waargenomen, is geloof overbodig; het geloof staat tegen aanschouwen over, Rom. 8 : 24; 2 Cor. 5 : 7. Daarmede is niet in strijd, dat de openbaring toch plaats had in ruimte en tijd, dat de persoon van Christus aanschouwd en getast kon worden. Want als voorwerp des geloofs is heel deze openbaring toch niet waarneembaar. Velen zagen Jezus en geloofden toch niet in Hem; alleen zijne discipelen aanschouwden in Hem eene δοξα ὡς μονογενους παρα πατρος, Joh. 1 : 14. Object van het geloof zijn woorden en daden alleen sub ratione Dei. Maar in de Schrift krijgt πιστις als fides salvifica eene nog praegnanter beteekenis: het heeft tot voorwerp niet allerlei woorden en daden Gods op zichzelf, maar de genade Gods in Christus, de beloften des evangelies,

Mk. 1 : 15; Joh. 3 : 16, 17 : 3; Rom. 3 : 22; Gal. 2 : 20, 3 : 26 enz. Dit speciale object komt voor het geloof nog onder eene andere kategorie in aanmerking dan onder die van waar tegenover valsch. En de algemeene natuur van het geloof wordt er zoo door gewijzigd, dat het in een vast en zeker weten, in een objectief voor waar houden niet opgaat, maar ook insluit een hartelijk vertrouwen op, eene algeheele overgave aan, eene persoonlijke toeëigening van de beloften Gods, in het evangelie geschonken.

Vervolgens is het geloof in religieusen zin van de onmiddellijke zekerheid daarin onderscheiden, dat de laatste op eigen, maar het eerste op anderer inzicht steunt. Reeds dit is opmerkelijk, dat het woord geloof voor al die gevallen, waarin kennis op onmiddellijke waarneming rust, niet algemeen in gebruik is. Het geloof aan de buitenwereld, aan de zintuigen, aan de denkwetten, aan de prima principia wordt gewoonlijk als onmiddellijk weten aangeduid. En inderdaad berust deze onmiddellijke kennis evenals de demonstratieve op eigen waarneming en inzicht. In zoover kan zij dan ook een weten worden genoemd in onderscheiding van gelooven. Doch bij de fides salvifica is het een ander geval. Deze heeft zeer zeker de genade Gods in Christus tot object. Maar van die genade Gods zouden we niet de minste kennis dragen, indien zij niet door het getuigenis van anderen tot ons gekomen ware, indien zij ons niet verzekerd wierd in de H. Schrift. Tusschen den persoon van Christus en ons geloof komt dus het getuigenis van de apostelen in te staan. Het woord Gods is medium gratiae. Wel komt nu die Schrift voor het geloof alleen als Gods woord in aanmerking, 1 Thess. 2 : 13. Want het religieus geloof kan niet rusten dan in eene getuigenis Gods, Joh. 3 : 33; Rom. 10 : 14 v.; 1 Joh. 5 : 9—11. Maar toch is het geloof aan die Schrift verbonden. Het heeft de genade Gods tot object maar gelijk ze betuigd wordt in de H. Schrift; of, gelijk Calvijn Inst. III, 2, 6 het uitdrukt, het heeft tot voorwerp Christum evangelio suo vestitum. Daarom strekt het geloof als in één akte èn naar den persoon van Christus èn naar de Schrift zich uit. Het omhelst Christus als Zaligmaker en de Schrift als Gods woord. En daarom is ook beide waar: door Christus tot de Schrift en door de Schrift tot Christus. De Schrift leidt tot Christus henen en richt 's menschen gedachten en genegenheden op Hem, die thans leeft in den hemel. Zelfs zij, die alle notitia en assensus

uit de fides salvifica wegnemen en ze geheel en al in fiducia willen laten opgaan, kunnen er niet buiten, om deze fiducia te laten ontstaan uit een indruk, door het beeld van Christus op de ziel gemaakt. Ook het piëtisme is aan uitwendige middelen gebonden. Het moge die middelen beperken en niets willen weten van een catechismus of dogmatiek; het tracht toch de kinderen tot bekeering te leiden door tot hen te spreken van den lieven Jezus, Pierson, Eene levensbeschouwing bl. 13. Er is ook geen andere weg tot het hart des menschen dan door zijn hoofd en zijn bewustzijn heen. Gods Geest alleen kan onmiddellijk werken in het hart; wij zijn aan de middelen gebonden. De Schrift is en blijft medium gratiae. Maar omgekeerd werkt het geloof in Christus ook weer terug op het geloof aan de Schrift; het bindt en legt ons vast aan die Schrift en doet er ons op vertrouwen in nood en dood. Onze ziel moge dus aan Christus, den levenden Heer in de hemelen, onverbreekbaar gebonden zijn door de unio mystica des H. Geestes; voor ons bewustzijn is Christus, is heel de wereld der ἐλπιζόμενα er slechts door het getuigenis Gods in zijn woord. En daarom sluit de fides salvifica ook altijd een kennen in. Wel is deze kennis van het zaligmakend geloof wezenlijk onderscheiden van de kennis der fides historica. Zelfs als deze laatste voorafgaat, wordt zij toch later op de fides salvifica nieuw ingeënt en verandert van karakter. Zij is geen bloot voor waar houden maar eene vaste en zekere kennis in den zin der H. Schrift. De bijbelsche idee van kennen is eene gansch andere en veel diepere dan die van het gewone spraakgebruik. Maar desniettemin is de kennis, welke de geloovige bezit, niet onmiddellijk en niet door eigen inzicht verkregen; zij is gebonden aan de H. Schrift; zij rust op het getuigenis van apostelen en profeten als op het woord Gods.

Eindelijk is het christelijk geloof van de onmiddellijke zekerheid nog daardoor onderscheiden, dat het niet vanzelf opkomt uit de menschelijke natuur. Aan de buitenwereld, aan de principia, aan de waarneming, aan de denkwetten enz. gelooft ieder mensch vanzelf, zonder bevel, op grond van eigen inzicht. Maar alzoo is het niet met het christelijk geloof. Het geloof is niet aller, 2 Thess. 3 : 2. Hoezeer het volkomen menschelijk is, geen donum superadditum, maar de herstelling van den mensch; toch staat de psychische mensch vijandig tegen het gelooven over. Want geloof in christelijken zin onderstelt zelfverloochening,

kruisiging van eigen gedachten en wil, wantrouwen in onszelf, en daartegenover vertrouwen op Gods genade in Christus. Daarom, gelijk de fides salvifica God zelven tot voorwerp heeft en op zijne getuigenis steunt; zoo heeft het Hem ook tot auteur. Hij zelf is het, die door den H. Geest den mensch tot het geloof beweegt en al zijne gedachten gevangen leidt tot de gehoorzaamheid van Christus, Mt. 16 : 17; Joh. 6 : 44; 1 Cor. 12 : 3; 2 Cor. 10 : 5; 1 Thess. 2 : 13; 2 Thess. 3 : 2; Ef. 1 : 15, 16; Col. 1 : 13; Phil. 1 : 29. Daardoor is het christelijk geloof geheel en al religieus bepaald. Voorwerp, grond en oorsprong liggen geheel en alleen in God. Door dit religieus karakter is de fides salvifica wezenlijk onderscheiden van de onmiddellijke zekerheid, die soms met den naam van geloof wordt bestempeld en ook van de πιστις, waarvan de Grieken soms spraken in godsdienstigen zin. Het christelijk geloof is louter religie, religio subjectiva. Die mensch is waarlijk religieus, die alzoo gelooft; hij is beeld, kind, erfgenaam Gods.

4. In de christelijke kerk is echter spoedig die opvatting de heerschende geworden, welke in het geloof zag eene toestemming des verstands aan de geopenbaarde waarheid. Zeer gewoon is de omschrijving van het geloof als ἑκουσιος της ψυχης συγκαταθεσις, als ὑπερ τας λογικας μεθοδους την ψυχην εἰς συγκαταθεσιν ἑλκουσα, cf. Suicerus, Thes. Eccl. s. v. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II 467 f. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2e Aufl. IV 246 f. Augustinus geeft dezelfde definitie: credere est cum assensione cogitare, de praed. sanct. c. 2. Quid est credere, nisi consentire, verum esse quod dicitur, de spir. et litt. c. 31. Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur, Enchir. c. 8. Tract. 40 in Joh. n. 9. de trin. 13, 1. De scholastieke theologie begon het onderzoek naar de natuur des geloofs gewoonlijk met de omschrijving in Hebr. 11 : 1 en de laatstgenoemde definitie van Augustinus, Lombardus, Sent. 3, 23 e. a. Thomas handelt over het geloof in zijne Summa Theol. II 2 qu. 1 sq. en zegt, dat het object des geloofs God is en andere dingen nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, qu. 1 art. 1. De grond des geloofs ligt alleen daarin, dat aliquid est a Deo revelatum, ib. en de auteur ervan is God alleen, ib. qu. 6 art. 1 en 2. Het Vaticanum omschreef het

geloof als eene virtus supernaturalis, qua Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest, sess. 3, Const. dogm. de fide cap. 3. Het geloof is bij Rome een assensus firmus ac certus aan de waarheden der openbaring op grond van het gezag Gods in Schrift en kerk, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 1. qu. 4 art. 2. Bellarminus, de justific. I c. 5, 6. Becanus, Theol. schol. tom. II pars 2 tract. 1 cap. 1 sq. Perrone, Praelect theol. V 1840 p. 251 sq. Jansen, Praelect. theol. I 684. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, IV 205 f. Denzinger, Vier Bücher von der rel. Erk. II 426 f.

In de practijk had deze opvatting van het geloof zeer schadelijke gevolgen. Vooreerst werd het geloof feitelijk niets anders dan eene verstandelijke toestemming aan eene de rede ver te boven gaande, mysterieuse leer, hetzij explicite aan al hare verschillende of implicite aan sommige noodzakelijke dogmata. De onderscheiding tusschen dit geloof en de door de Protestanten aangenomene fides historica is bij deze opvatting niet mogelijk en werd dan ook door de Roomsche theologie beslist verworpen. Rome heeft niet anders dan eene fides historica. Daaruit vloeide verder voort, dat dit geloof, indien het niets anders was dan eene verstandelijke toestemming, onmogelijk voldoende ter zaligheid kon zijn. Het moest aangevuld worden door eene andere deugd in den wil, n.l. de liefde, en wordt dan fides formata. Het geloof verliest daardoor zijne centrale plaats in het christelijk leven, het wordt verlaagd tot ééne der zeven praeparationes voor de gratia infusa der justificatio; en het zwaartepunt komt geheel te liggen in de liefde, d. i. in de goede werken. En eindelijk was het moeilijk vol te houden, dat het geloof in bovengenoemden zin eene vrucht was van de gratia interna, gelijk Augustinus die verstond. De belijdenis, dat het geloof eene gave Gods was, werd verzwakt. De assistentie en inspiratie, waar het Vaticanum van spreekt, wordt dikwerf in de Roomsche theologie beperkt tot de gave eener algemeene genade of ook zelfs tot de gave der natuurlijke krachten. Het gelooven was te verdienstelijker naarmate het meer 's menschen eigen vrije daad was en meer bestond in het aannemen van onbegrijpelijke mysteria fidei, in een sacrificium intellectus.

De Reformatie heeft deze Roomsche opvatting van het geloof in alle opzichten gewijzigd. Zij heeft de religieuse natuur van de πιστις hersteld. Ten eerste maakte zij een principieel onderscheid tusschen de fides historica en de fides salvifica. Historisch geloof mocht in sommige gevallen voorafgaan en op zichzelf van groote waarde zijn; het was en bleef essentieel verschillend van het zaligmakend geloof. Alle Hervormers waren eenstemmig van oordeel, dat het zaligmakend geloof, indien niet alleen dan toch zeker ook, in kennis bestond. Ze hebben geen van allen het geloof in eene onbewuste aandoening of stemming des gemoeds laten opgaan. Maar de kennis, die element was van het zaligmakend geloof, was toch eene gansch andere dan die van het historisch geloof. Deze laatste mocht later aan de fides salvifica ten goede komen; zij veranderde daarmede toch zelve van karakter en ging leven uit een nieuw beginsel. De fides kreeg bij de Hervormers daarom weer eene eigene, geestelijke, religieuse natuur, niet gradueel maar essentieel onderscheiden van alle ander geloof in het leven en de wetenschap, ja zelfs van het historisch geloof. Natuurlijk kon zulk een geloof dan ook niet voortvloeien uit hetzelfde beginsel, als waaruit alle andere geloof bij den mensch opkomt. De Reformatie was eenparig in de belijdenis, dat de fides salvifica eene gave Gods was. Zij was geen vrucht van de natuurlijke krachten van den mensch noch ook van de algemeene genade. Zij was eene vrucht van de bijzondere genade des H. Geestes, eene werkzaamheid van den nieuwen, wedergeboren mensch, en daarom ook volkomen genoegzaam tot zaligheid. Bij Rome neemt het geloof slechts eene praeparatoire plaats in; en terecht, want het is in den grond niets anders dan historisch geloof. Maar bij de Hervorming kreeg het wederom de centrale plaats, welke het bekleedt in het N. Test.; het behoeft niet aangevuld te worden door de liefde, het is genoegzaam om deel te krijgen aan alle goederen des heils. Wie alzoo gelooft, staat niet in het voorportaal maar in het heiligdom der christelijke waarheid; hij is Christus ingelijfd, al zijne weldaden deelachtig, een erfgenaam der eeuwige zaligheid. Moeilijk was het echter bij deze diepe opvatting van de fides salvifica, om hare natuur juist te omschrijven en in duidelijke woorden weer te geven. De theologie van de Hervorming heeft er ten allen tijde mede geworsteld. Ten aanzien van de vraag, waarin de eigenlijke akte

van het geloof gelegen is, loopen de antwoorden zeer verre uiteen. Het is door kennen, toestemmen, vertrouwen, toevluchtnemen, enz., of door één van deze of door alle te zamen omschreven geworden. Eerst later kan bij de leer des geloofs dit alles nader worden onderzocht. Maar zooveel staat vast, dat het geloof in de theologie der Hervorming geen weten was van eenige leerstellige waarheden, maar dat het een band der ziel was aan den persoon van Christus naar de Schriften en aan de Schrift als het woord van Christus. De fides salvifica was wederom door en door religieus. Gods genade in Christus was haar voorwerp, de getuigenis Gods in zijn woord was haar grond, de H. Geest was haar auteur. Zij was in ieder opzicht religieus bepaald.

5. Dit geloof brengt naar de Schrift een eigen zekerheid mede. Het is een ὑπόστασις en ἔλεγχος van de gehoopte en ongeziene dingen, Hebr. 11 : 1; niet omdat het in zichzelf zoo hecht en vast is, maar wijl het op Gods getuigenis en belofte steunt, gelijk het vervolg van Hebr. 11 duidelijk leert. Het maakt de onzienlijke goederen des heils zoo zeker voor ons, ja veel zekerder, dan eigen inzicht of een wetenschappelijk bewijs dat ooit zouden vermogen te doen. Daarom is er in de Schrift sprake van de παρρησια, Hebr. 4 : 16; πεποιθησις, Ef. 3 : 12; πληροφορια, Hebr. 6 : 11, 12, 10 : 22 des geloofs; en wordt er θαρσος, Mt. 9 : 2; καυχησις, Rom. 5 : 12; χαρα, 1 Petr. 1 : 8, enz. aan toegeschreven. Het staat tegenover twijfel, zorg, vrees, wantrouwen, Mt. 6 : 31, 8 : 26, 10 : 31, 14 : 31, 21 : 21; Mk. 4 : 40; Luk. 8 : 25; Joh. 14 : 1; Rom. 4 : 20; Jak. 1 : 16. Zekerheid is door heel de Schrift heen een kenmerk des geloofs. Zelfs te midden van de zwaarste aanvechtingen, als alles tegen is, op hope tegen hope, houdt de geloovige zich staande als ziende den Onzienlijke, Job 19 : 25; Ps. 23, 32, 51; Rom. 4 : 20, 21, 5 : 1, 8 : 38; Hebr. 11, enz. Eer geeft de geloovige alles prijs, dan dat hij zijn geloof verloochent. Niets is hem te kostbaar voor zijn geloof, noch zijn geld noch zijn goed, noch zijn eer noch zijn leven. Het geloof is ἡ νικη ἡ νικησασα τον κοσμον, 1 Joh. 5 : 4,

Deze zekerheid des geloofs was aan de wetenschap onbekend. Zij deed met het Christendom haar intrede in de wereld, Janet et Séailles, Histoire de la philosophie, Paris 1887 p. 668.

De Grieksche philosophie erkende twee soorten van zekerheid, ééne, die uit de zinlijke waarneming, en eene andere, welke door het denken werd verkregen. Gemeenlijk werd de eerste verre beneden de tweede gesteld; de zinlijke waarneming gaf slechts δοξα, maar het denken leidde tot ἐπιστημη. Aristoteles onderscheidde in de laatste wederom tusschen die, welke op bewijzen, en die, welke op evidentie rustte. Er waren in de wetenschap dus drie wegen, om tot zekerheid te komen: de waarneming, de argumentatie en de evidentie. Deze drieërlei zekerheid kreeg burgerrecht in de wijsbegeerte, met dien verstande, dat de empiristen de zekerheid voornamelijk zochten in de waarneming en de rationalisten in het denken. Naast deze wetenschappelijke zekerheid plaatste het Christendom de zekerheid des geloofs. Concreet en practisch werd deze zekerheid aan de skeptische wereld vertoond in de geloovige gemeente, vooral in hare martelaars en bloedgetuigen. En theoretisch werd zij uitgesproken en ontwikkeld in de christelijke theologie. Er is in de leer van de zekerheid des geloofs een belangrijk verschil tusschen Rome en de Hervorming ten aanzien van de vraag, of de certitudo fidei ook insluit de certitudo salutis, de volstrekte verzekerdheid van eigen zaligheid. Van Augustinus af aan is deze certitudo salutis door de Roomsche kerk en theologie ontkend en bestreden. Rome beweert, dat volstrekte verzekerdheid der zaligheid slechts het deel is van enkele geloovigen, die haar door eene bijzondere openbaring ontvangen hebben, maar volstrekt niet voortvloeit uit de natuur des geloofs. Gewone geloovigen hebben ten aanzien van hunne zaligheid slechts eene certitudo moralis, conjecturalis, maar geen certitudo fidei. Voor deze zekerheid is er in het Roomsche stelsel geen plaats, wijl zij alleen bestaanbaar is bij de belijdenis van Gods verkiezende liefde, en de leeken onafhankelijk maken zou van kerk en priester. Cf. Augustinus, de bono persev. c. 8, 13, 22, de civ. Dei c. 12. Epist. 107, etc. G. J. Vossius, Historia pelagiana 1655 p. 578 sq. Comment. op Sent. I dist. 17. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 112 art. 5. Bellarminus, de Justif. I c. 10. III c. 2 sq. Conc. Trid. sess. 6 cap. 9 can. 13, 14, en later bij de leer des geloofs. Wel erkennen echter de Roomsche godgeleerden de certitudo fidei ten opzichte van de objectieve waarheden der openbaring. Facilius, zeide Augustinus, Conf. 7, 10, dubitarem vivere me, quam non esse veritatem,

quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur. Albertus Magnus maakte onderscheid tusschen geloof in de philosophie en in de theologie. Daar is geloof niets anders dan credulitas en geen weg tot kennis; maar in theologicis fides lumen est, certissimam faciens adhaesionem et assensum .... et ideo est via et medium ad scientiam veritatis divinorum, bij Stöckl, Philos. der M. A. II 365, cf. verder Thomas, S. Theol. II 2 qu. 4 art. 8. Bellarminus, de Justif. III c. 2. Billuart, Summa S. Thomae VIII p. 86 sq. Dens, Theol. II 241 sq. Daelman, Theol. I p. 12 sq. En daarmede stemmen over het algemeen de Protestantsche theologen overeen. Niemand heeft krasser en sterker deze zekerheid des geloofs uitgesproken dan Calvijn. Het geloof is bij hem certa, firma, plena et fixa certitudo, meer certitudo dan apprehensio, cordis fiducia et securitas, enz. Inst. I, 7, 5; II, 2, 8; III, 2, 14 v., 14, 8; 24, 4, enz. Zoowel bij Luthersche als Gereformeerde theologen is het geloof een firmus assensus, eene certa cognitio, die allen twijfel en alle onzekerheid buitensluit, Schmid, Dogm. der ev. luth. K. S. 299 f. Hase, Hutt. Rediv. § 108. Heid. Catech. vr. 21. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. S. 384 f.

6. Door de wetenschap, bepaaldelijk door de wijsbegeerte, is aan deze geloofszekerheid over het algemeen weinig aandacht gewijd. Eerst Kant heeft ze in gewijzigden zin opgenomen en erkend. Kant nam in hoofdzaak drie soorten van zekerheid aan. De eerste is de empirische, problematische zekerheid, welke berust op eigen of anderer waarneming en bestaat in een meenen, in een theoretisch of practisch gelooven. Vervolgens is er eene logische, wetenschappelijke, apodictische zekerheid, die weer tweeledig is en of een intuitief, zooals in de mathesis, of, gelijk in de philosophie, een discursief karakter draagt. Dit zijn dezelfde soorten van zekerheid, die ook reeds in de grieksche philosophie werden aangenomen. Maar bij deze ruimt Kant nu ook nog eene plaats in voor de moreele, assertorische zekerheid. Het bovenzinlijke en het bovennatuurlijke is n. l. volgens Kant onkenbaar. God heeft de kennis daarvan met opzet ons onthouden, opdat wij de bestemming van den mensch niet in het weten zouden stellen maar in het handelen, in de vervulling zijner zedelijke roeping. Met het oog op deze ethische bestemming neemt de mensch de waarheid van sommige stellingen aan, zonder welke

hij deze ethische taak niet vervullen kan. Zoo gelooft hij op practische, psychologische gronden aan het bestaan van God, de ziel en de onsterfelijkheid. Dit is moreel geloof. De zekerheid, welke de mensch door dit geloof verkrijgt, is niet theoretisch van aard, maar practisch, moreel. Zij doet hem zeggen, niet: ik ben zeker; noch ook: het is moreel zeker; maar: ik ben moreel zeker. Er is dus drieërlei zekerheid, eene empirische, logische en moreele, uitgedrukt en weergegeven door de woorden meenen, weten en gelooven, Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre II 3, ed. Kirchmann S. 632 f. De wijsbegeerte na Kant heeft deze leer der zekerheid van Kant wel ten deele overgenomen, maar er niets wezenlijk nieuws aan toegevoegd. Cf. Dr. Franz Grung, Das Problem der Gewissheit, Heidelb. 1886.

Daarentegen heeft Kants leer van de moreele zekerheid op de theologie grooten invloed geoefend. Toen de autoriteit van Schrift en kerk was ondermijnd, heeft men in haar het fundament van religie en theologie gezocht. De bekende tekst Joh. 7 : 17, door Kant zelven reeds aangewend, Rel. innerhalb der Gr. usw. ed. Rosenkranz S. 135, is het uitgangspunt van deze richting geworden. Inderdaad ligt er in deze moreele zekerheid eene diepe waarheid, en dankbaar mag erkend, dat Kant haar eene plaats heeft ingeruimd in zijne philosophie. Van de onzienlijke dingen hebben we eene gansch andere zekerheid dan van die, welke wij met onze zintuigen kunnen waarnemen of met ons denken kunnen bewijzen. Het geloof aan de dingen, die men hoopt en niet ziet, gaat ook niet om buiten den wil, buiten de zedelijke gesteldheid en de geestelijke ervaring. Maar toch verdient het geen aanbeveling, om de geloofszekerheid van de H. Schrift, van de gemeente en van de christelijke theologie in te wisselen voor de moreele zekerheid van Kant. Vooreerst is de opmerking niet overbodig, dat zekerheid altijd een toestand is van het bewustzijn. De menschelijke geest kan ten aanzien van eene vraag of eene stelling in een verschillenden toestand verkeeren; hij kan er tegenover staan in een toestand van onzekerheid, twijfel, vermoeden, meening, enz. maar ook in een toestand van volstrekte zekerheid. Zekerheid is de rust van het menschelijk bewustzijn in de gevonden en erkende waarheid. Het verstand streeft n.l. naar kennis, naar waarheid. Dat is de aard en de natuur van het verstand; het ware is zijn goed, zijn rijkdom, de vervulling van zijne be-

hoefte. Wanneer het die waarheid vindt is het daarom bevredigd; het rust daarin, het voelt zich veilig en zeker. Zekerheid is rust, vrede, vreugde, zaligheid; in veritate requies. Zekerheid is de normale toestand van den menschelijken geest, evenals de gezondheid die van het lichaam. Twijfel, onzekerheid daarentegen is onrust, onvrede, ellende. Strikt genomen is dus niet de zekerheid zelve moreel; zij heet alleen zoo, wijl de gronden, waarop de waarheid bij haar rust, van moreelen aard zijn. Maar vervolgens zijn de gronden, waarop de wetenschappelijke en de moreele waarheid rust, niet alzoo als theoretisch en practisch van elkander te scheiden en tegenover elkander te stellen. Er bestaat in de werkelijkheid zulk een dualisme niet, als Kant in zijne tweeërlei zekerheid aanneemt. Subjectief zijn hoofd en hart, en objectief zijn de zienlijke en onzienlijke dingen niet alzoo in tweeën te deelen. Het hart oefent ook invloed bij het wetenschappelijk onderzoek. De πιστις in ruimen zin neemt ook daar eene groote plaats in. Veel van wat in de wetenschap voor vast en zeker doorgaat, rust op moreele of immoreele gronden. En omgekeerd is het toch het bewustzijn, dat ook bij de moreele zekerheid de zedelijke gronden weegt en beoordeelt, waarop eene of andere stelling als waar wordt erkend en aangenomen. De wil moge het verstand tot het aannemen van eene of andere waarheid bewegen; dat aannemen zelf is toch eene daad des verstands; en het verstand kan dit alleen doen, wijl het zelf in meerdere of mindere mate de waarheid erkent en inziet. De geloofszekerheid komt niet tot stand door theoretische bewijzen maar evenmin door een wilsbesluit. Eindelijk zijn er vroeger reeds tegen de postulaatstheorie van Kant verschillende bezwaren ingebracht. Ze kunnen nog vermeerderd worden met deze vragen: komt het overeen met de natuur der ware zedelijkheid, die toch ook in ootmoed, nederigheid enz. bestaat, om op grond van onze zedelijke natuur en bestemming het bestaan van God en van de onsterfelijkheid te postuleeren? blijft de moreele zekerheid ook dan nog haar kracht behouden, als de zedelijke mensch in zonden valt, in aanvechting en bestrijding verkeert, en door den twijfel heen en weer wordt geslingerd? zijn zedelijke gronden voldoende, om tegenover de bestrijding der wetenschap daarop het geloof aan Gods bestaan, het bewustzijn der vergeving, de hope der zaligheid te bouwen? Maar al ware de moreele zekerheid ook genoegzaam voor den

wijsgeer; zij is onbruikbaar voor den Christen. Want al kon de Vernunftreligion van Kant op haar als op een vasten grondslag rusten; zij is niet in staat, om de waarheid der christelijke religie te dragen.

Om al deze redenen kan de moreele zekerheid van Kant de christelijke geloofszekerheid niet vervangen. Ten overvloede wordt dit nog bewezen door het onderscheid, dat Kant maakt tusschen meenen, gelooven en weten. Meenen was volgens hem een voor waar houden op onvoldoende, gelooven op subjectief voldoende en weten op objectief voldoende gronden, Kritik der reinen Vern. ed. Kirchmann S. 632 f. Nu is dit onderscheid juist ten aanzien van het gelooven in het dagelijksch leven en met betrekking van zulke dingen, die geweten kunnen worden. Dan is inderdaad gelooven een mindere en zwakkere graad van het weten. Maar in de religie is geloof de zekerheid zelve. Juister werd het onderscheid reeds door Augustinus bepaald. Hij zegt: tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima: intelligere, credere, opinari. Quae si per se ipsa considerentur, primum semper sine vitio est, secundum aliquando cum vitio, tertium nunquam sive vitio, de util. cred. c. 11. Inter credere autem atque opinari hoc distat, quod aliquando ille, qui credit, sentit se ignorare quod credit, quamvis de re, quam se ignorare novit, omnino non dubitet, sic enim firme credit; qui autem opinatur, putat se scire, quod nescit, de mendac. c. 3. Thomas omschrijft het onderscheid aldus: de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem, S. Theol. II 1 qu. 67 art. 3. In gelijken zin gaf Zanchius deze definitie: opinio is eene cognitio neque certa neque evidens, fides is eene cognitio certa sed non evidens, scientia is eene cognitio aeque certa ac evidens, Op. II 196. Gelooven en weten zijn dus niet in zekerheid onderscheiden. Het geloof brengt eene even sterke zekerheid mede als het weten. Ja de geloofszekerheid is van beide de intensief sterkste; zij is schier onwankelbaar en onuitroeibaar.

Voor het geloof heeft iemand zijn leven en alles veil. Galilei zwoer tot driemalen toe zijn geloof af aan het Kopernikaansche stelsel. Kepler hield zich tegen zijne overtuiging te Graz bezig met de astrologie om in zijn onderhoud te voorzien; de behoeftige moeder (astronomie) moest leven van de dwaze dochter (astrologie). Wie geeft voor eene wetenschappelijke thesis, bijv. dat de aarde om de zon draait, zijn leven prijs? Maar de religie kweekt martelaars. De geloofszekerheid gaat in intensieve kracht de wetenschappelijke zekerheid ver te boven. Bonaventura maakt echter in de zekerheid terecht onderscheid tusschen de certitudo adhaesionis en de certitudo speculationis, Sent. III dist. 23 art. 1 qu. 4, cf. Stöckl. Philos. des M. A. II 883. De eerste is bij de geloofszekerheid grooter dan bij de wetenschappelijke zekerheid, want dikwerf zijn geen argumenten, geen vleierijen, geen pijnigingen in staat, om iemand in zijn geloof aan het wankelen te brengen. Hij klemt met heel zijn ziel aan het voorwerp des geloofs zich vast. Maar de certitudo speculationis behoeft wel niet altijd, maar kan soms toch sterker zijn in de wetenschap dan in het geloof. Het is dezelfde gedachte, die Augustinus uitsprak: weten is altijd sine vitio, maar gelooven geschiedt aliquando cum vitio. Het gelooven zelf is geen bewijs voor de waarheid van het geloofde. Er is groot verschil tusschen subjectieve verzekerdheid en objectieve waarheid. Alles hangt bij het geloof van de gronden af, waarop het rust.

---

§ 18. De grond des geloofs.

1. Zoodra de christelijke theologie ernstig ging nadenken over den laatsten en diepsten grond des geloofs, kwam zij tot de erkentenis, dat geen enkel verstandelijk of historisch bewijs, voor de waarheid der openbaring aangevoerd, ten slotte daarvoor gelden kon. De apologeten der 2e eeuw hechtten aan die bewijzen groote waarde, boven bl. 423, en legden er tegenover het heidensch naturalisme nadruk op, dat het geloof eene redelijke, vrije daad was van den mensch, Just. M. Dial. c. 88. 102. 131. Theophilus, ad Autol. II 27. Irenaeus, adv. haer. IV 37, 5, enz. Maar toch vinden wij ook bij hen reeds het

besef, dat al die bewijzen onmachtig zijn, om iemand metterdaad te bewegen tot het geloof. Daartoe is nog iets anders en meer van noode, n.l. de goddelijke genade, Just. M. Dial. c. 119. Apol. 1, 10. 2, 10. Iren. adv. haer. IV 39, 2. Orig. de princ. I 10, 14, 19. Irenaeus vergelijkt haar bij den dauw en den regen, die den akker vruchtbaar maakt, ib. III 17, 2, 3. Maar Augustinus was de eerste, die de noodzakelijkheid der gratia interna duidelijk inzag en beleed. Hij schrijft elders groote waarde toe aan de kerk als motief des geloofs; maar zijne leer van de gratia interna bewijst, dat deze voor hem niet was de laatste en diepste oorzaak van zijn geloof. Dat was God alleen. Operatur Deus fidem nostram miro modo agens in cordibus nostris, ut credamus, de praed. sanct. 2, 6. Immers, gelooven is altijd vrijwillig, nemo credit nisi volens. En God buigt daarom door zijne genade den wil en doet ons gelooven met het verstand, Conf. 13, 1. de div. quaest. 1 qu. 2 n. 21, de praed. sanct. 19, de dono persev. 16, enz. Ook de latere theologen hebben groote kracht aan de praeambula fidei en de motiva credibilitatis toegekend; en onder deze nam de kerk hoe langer hoe voornamer plaats in. Maar allen geven toe, dat die motiva de openbaring non evidenter veram maar slechts evidenter credibilem maken. Zij sluiten redelijken twijfel uit, en toonen dat het niet onredelijk is, om te gelooven en wel onredelijk, om het tegendeel aan te nemen, Thomas S. Theol. II 2 qu. 1 art. 5 ad. 2. S. c. Gent. I c. 9. Maar afdoende zijn ze niet. Ja, Thomas zegt uitdrukkelijk bij gelegenheid dat hij handelt over de philosophische bewijzen voor de triniteit: qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat, S. Theol. I qu. 32 art. 1. Tegenover tegenstanders baten bewijzen weinig, quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire, S. c. Gent. I c. 9. De openbaring moge door de bewijzen nog zoo geloofwaardig gemaakt worden, ze is en blijft toch eene geloofswaarheid, Bellarm. de Conc. et Eccl. IV 3. Ze moet dat bij Rome ook nog om deze reden blijven, wijl anders de vrijwilligheid en daardoor de verdienstelijkheid des geloofs te loor zou gaan, Thomas S. Theol. II 2. qu. 2 art. 9 en 10. Het geloof neemt dus de waarheid aan niet op grond van eigen inzicht, maar van goddelijke autoriteit. Non

enim fides assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 1. S. c. Gent. I c. 9. Becanus, II 2. p. 3—17. Billuart, II 2. Tom. 1 de fide p. 1 sq. Dens, II 280 sq. Jansen I 701—711. En om die autoriteit Gods te erkennen, moet er in den mensch eene verandering van den wil voorafgaan. Gelooven is wel eene daad des verstands, Thomas S. Theol. II 2. qu. 4 art. 2, maar het onderstelt eene buiging van den wil door de genade. Het verstand moet tot het geloof door den wil gedetermineerd worden, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 1 ad. 3. De assensus fidei is dus alleen a Deo, interius movente per gratiam, ib. I qu. 62 art. 2 ad 3. II 1 qu. 109 art. 6. qu. 112 art. 2. II 2 qu. 6 art. 1. Gregorius XVI veroordeelde in de breve van 26 September 1835 het gevoelen van Hermes, dat de motiva credibilitatis de eigenlijke grond des geloofs aan de openbaring waren. En het Vaticaansch Concilie stelde vast in sess. 3, Const. dogm. de fide cap. 3, dat de motieven de goddelijke openbaring wel credibilis konden maken, nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti.

2. Feitelijk neemt Rome daarmede hetzelfde subjectieve standpunt in als de kerken der Hervorming. De motieven, hoe sterk ook, kunnen niet metterdaad bewegen tot het geloof. Het is Gods Geest alleen, die iemand inwendig vast en zeker overtuigen kan van de waarheid der goddelijke openbaring. De diepste grond voor het geloof is ook bij Rome niet de Schrift of de kerk, maar het lumen interius. Verschillende theologen hebben dit ook erkend. Duidelijkshalve moge de akte des geloofs voor een oogenblik in een syllogisme worden ontleed. De maior luidt dan: God is waarachtig; indien Hij zich openbaart, moet zijne openbaring in geloof worden aangenomen; de minor heet: deze feiten, b. v. de kerk, de Schrift zijn openbaringen Gods; en dan volgt de conclusie: dus moeten deze ook geloofd worden. Over den major is er geen verschil. Deze staat vast krachtens de idee Gods en wordt door allen erkend. Niemand ontkent, dat, indien God zich openbaart, Hij ook als de waarachtige geloof verdient. Des te meer komt alles aan op den minor. Het verschil loopt juist hierover, of en waar God zich geopenbaard heeft. De ge-

loovige Christen zegt: in de Schrift of ook in de kerk. Maar hoe en waarom worden deze als openbaring Gods erkend? Indien op grond van bewijzen, van de motiva credibilitatis; dan is die grond menschelijk, feilbaar, en het geloof niet zuiver religieus en zeker. De openbaring Gods kan in religieusen zin alleen worden geloofd op grond van Gods autoriteit. Maar die autoriteit Gods laat zich alleen hooren, òf buiten mij, in de Schrift of de kerk, naar wier laatsten geloofsgrond ik juist onderzoek doe; òf binnen in mij, in de genade die mij tot het geloof beweegt, in het lumen interius, het testimonium Sp. S. Wie de autoriteit Gods als laatsten grond des geloofs en dus het geloof in zijn religieuse natuur handhaven wil, moet een van deze beide standpunten innemen. Nu zei Canus zonder aarzelen, dat de laatste grond lag in de genade, die hem inwendig tot het geloof bewoog. Ik geloof, sprak hij, dat God drieëenig is, wijl God het heeft geopenbaard; huic autem: Deus revelavit, immediate credo, a Deo motus per instinctum specialem, Loc. Theol. l. 2 c. 8 ad 4. Bij Canus lag dus de laatste grond voor zijn geloof objectief in de getuigenis Gods; maar dat hij deze getuigenis als goddelijk erkende, was te danken aan de genade, die zijn wil en verstand tot het gelooven bewoog. Dit gevoelen van Canus werd wel door enkele andere Roomsche godgeleerden, zooals Arragon, Gonet, enz. overgenomen; Prof. Hayd, Philos. Jahrbuch von Gutberlet III 1890 S. 27 sprak zelfs van een onmiddellijk getuigenis Gods in ons, dat ons de goddelijkheid van Jezus' persoon en leer verzekert. Maar er werd toch door velen deze bedenking tegen ingebracht, dat Canus eigenlijk geen antwoord geeft op de vraag, op welken grond hij de getuigenis Gods in de Schrift en de kerk als goddelijk aanneemt. Hij zegt alleen, dat God het hem alzoo inwendig door zijne genade te gelooven geeft, maar legt er geen verdere rekenschap van af. Bovendien beval zich dit gevoelen van Canus ook daarom niet aan, wijl het, gelijk Suarez reeds opmerkte, zooveel overeenkomst had met en zoo licht verleiden kon tot de leer van Calvijn over het testimonium Spiritus Sancti. Daarom waren de Roomsche theologen erop bedacht, om den laatsten grond des geloofs elders te zoeken dan in het lumen interius. Suarez was van oordeel, dat niet alleen het voorwerp, maar ook de grond des geloofs zelf weer eene zaak des geloofs is. Wij gelooven niet alleen dat de Schrift waar is, wijl God

zich daarin heeft geopenbaard; maar ook het feit, dat God zich daarin heeft geopenbaard, gelooven wij, omdat God zelf het in de Schrift getuigt. De openbaring is tegelijk het quo en het quod creditur. Unus enim et idem actus credit Deum et Deo. Gelijk het oog de kleuren en tevens het licht, waardoor die kleuren zichtbaar worden, waarneemt; gelijk de rede de afgeleide waarheden kent en tevens de principia, waardoor ze kenbaar zijn; zoo ook kent het geloof zoowel de geopenbaarde waarheden, als de getuigenis, waarop ze rusten, als goddelijk. Zeer vele theologen, ook in den nieuweren tijd, hebben met dit gevoelen van Suarez hun instemming betuigd, maar het bevredigde niet allen. De cirkelredeneering was toch duidelijk: de Schrift wordt geloofd, wijl ze geopenbaard is, en dat ze geopenbaard is, wordt wederom geloofd, wijl de Schrift het getuigt. Het leidt ook tot een progressus in infinitum: ik geloof eene openbaring, omdat eene andere openbaring het getuigt enz. Wel antwoordt Suarez op deze bedenking, dat de openbaring om zichzelve moet geloofd worden; dat God, zich openbarend, ook daarin tegelijk openbaart, dat *Hij* het is, die zich openbaart. Maar altijd blijft toch de vraag nog open, waarom gelooven wij het getuigenis, waarbij God verklaart, dat Hij het is, die zich heeft geopenbaard. Lugo leerde daarom, dat het aannemen van het feit, dat God zich in de Schrift geopenbaard heeft, wel bovennatuurlijk was, maar dat het toch niet in eigenlijken zin geloof kon worden genoemd. Gelooven toch is altijd iets voor waar aannemen op grond van een getuigenis. Indien nu het aannemen van het feit, dat God zich geopenbaard heeft, een gelooven ware in eigenlijken zin, dan onderstelde dit wederom een goddelijk getuigenis, en zoo in infinitum. Lugo nam daarom aan, dat het erkennen van het feit der openbaring niet rustte op het getuigenis Gods, maar daarop, dat de geloovige de openbaring zelve met haar wonderen, profetieën enz. onmiddellijk en rechtstreeks als openbaring inzag, evenals de rede de waarheid der principia onmiddellijk erkent. De openbaring kondigt zich zelve door haar inhoud als goddelijk aan, evenals naar het beeld van Thomas, S. Theol. III qu. 43 art. 1 een gezant zich door den inhoud zijner boodschap, bv. door geheimen, die alleen zijn lastgever weten kan, verifieert. Maar deze voorstelling stuit weder op het bezwaar, dat deze erkenning der openbaring òf werkelijk onmiddellijk is, in welk geval zij eene

nieuwe openbaring wordt in het subject, eene aanschouwing van het goddelijke, die we hier op aarde, als wandelende in het geloof, niet deelachtig worden; òf dat ze feitelijk middellijk is, maar dan ook voortvloeit uit de indicia en criteria der openbaring, en alzoo wederom komt te rusten op de bewijzen voor de openbaring, op de motiva credibilitatis. Ook deze oplossing is dus onbevredigend. Daarom hebben wederom anderen gezegd: het getuigenis Gods is de laatste grond des geloofs. Op de vraag: waarom gelooft gij? antwoordt de Christen: omdat God gesproken heeft. Deus dixit. Een anderen, dieperen grond kan hij in dezen niet aangeven. Als hem verder wordt gevraagd: maar waarom gelooft gij, dat God gesproken heeft, bijv. in de Schrift? dan kan hij alleen nog ten antwoord geven, dat God hem inwendig alzoo bewerkt, dat hij die Schrift als Gods woord erkent. Maar daarmede heeft hij ook alles gezegd. Het getuigenis Gods is de grond, maar de genade, de wil is de oorzaak des geloofs. De bewijzen mogen motiva credibilitatis zijn, de wil is ten slotte het motivum credendi. Boven kritiek is ook dit standpunt niet verheven. Want er kan gevraagd worden en er is ook werkelijk gevraagd, welken grond het *verstand* heeft, om de Schrift als woord Gods aan te nemen. Het antwoord, dat de wil of de genade het verstand daartoe beweegt, is onvoldoende. De wil kan het verstand toch niet bewegen, om iets voor waar aan te nemen zonder grond, waarvan het zelf het geloofwaardige niet inziet. Het verstand moet immers zelf erkennen, dat iets goddelijk is en daarom geloof verdient. Anders is het geloof onredelijk en maakt de geloovige met een sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas van de moeilijkheid zich af. Ook de Roomsche godgeleerden hebben daarom op de vraag naar den diepsten grond des geloofs geen allen bevredigend antwoord weten te geven. Zeer velen onthouden zich eenvoudig van eene beslissing en laten de keuze tusschen de verschillende bovengenoemde gevoelens vrij. Genoeg, om te doen zien, dat ook Rome met zijne onfeilbare kerk en zijn onfeilbaren paus niets vóór heeft boven de kerken der Hervorming. De diepste grond van het geloof ligt ook bij Rome, evengoed als bij het Protestantisme, in het subject. Cf. Denzinger, Vier Bücher von der rel. Erk. II 486—500. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2e Aufl. IV 473—532. Von Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des

Glaubens, Mainz 1867 S. 513—537. Al. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München, 1879. Jansen, Praelect. Theol. I 711—724.

3. De Reformatie nam welbewust en vrij haar standpunt in het religieuse subject, in het geloof van den Christen, in het getuigenis des H. Geestes. Wel is waar komen er bij Luther, Zwingli en Melanchton slechts enkele uitspraken voor over het testimonium Spiritus Sancti, Köstlin, Luthers Theol. I 279, II 254 f. Scholten, L. H. K. I 186 v. Maar Calvijn heeft deze leer breedvoerig ontwikkeld en haar in verband gebracht niet alleen met den inhoud maar ook met den vorm en het gezag der Schrift. Dat de Schrift Gods woord is, zegt Calvijn, staat niet vast door de kerk, maar stond vast vóór haar besluit, want de kerk is gegrond op het fundament van apostelen en profeten. De Schrift brengt haar eigen gezag mede, zij rust in zichzelve, zij is *αὐτοπιστος*. Evenals het licht van de duisternis, de witte van de zwarte kleur, het zoet van het bitter onderscheiden is, zoo wordt de Schrift door haar eigen waarheid onderkend. Maar zekerheid bij ons krijgt die Schrift als Gods woord alleen door het getuigenis des H. Geestes. Bewijzen en redeneeringen zijn wel veel waard, maar dit getuigenis gaat ze alle in waarde verre te boven, het is omni ratione praestantius. Gelijk God alleen van zichzelf getuigen kan in zijn woord, zoo vindt zijn woord niet eerder geloof in het hart der menschen, dan nadat het door het inwendig getuigenis des Geestes bezegeld wordt. Dezelfde Geest, die door den mond der profeten sprak, moet in onze harten werken en ons overtuigen, dat zij getrouw hebben overgeleverd hetgeen hun van God bevolen was. De H. Geest is daarom zegel en bevestiging van het geloof der vromen. Indien we dat getuigenis in ons hebben, rusten we niet in eenig menschelijk oordeel, maar stellen ontwijfelbaar vast, alsof we God zelf in haar aanschouwden, dat de Schrift uit Gods mond door den dienst van menschen is voortgekomen. Wij onderwerpen ons aan haar ut rei extra aestimandi aleam positae. Maar dat moet niet zoo worden verstaan, alsof we ons blindelings onderwierpen aan eene zaak, die ons onbekend is. Neen, wij zijn ons bewust, dat wij in die Schrift de onoverwinbare waarheid bezitten en voelen non dubiam vim numinis illic vigere ac spirare, waardoor wij, willens en

wetens en toch levendig en krachtig tot gehoorzaamheid gedrongen worden, Inst. I c. 7. Comm. in 2 Tim. 3 : 16. Calvijn wist in deze leer van het testimonium Sp. S. geen private openbaring, maar de ervaring aller geloovigen te beschrijven, Inst. I, 7, 5. Dit getuigenis des H. G. was bij hem ook niet geïsoleerd van, maar stond in het nauwste verband met heel de werkzaamheid des H. G. in het hart der geloovigen; door haar alleen ontstaat en bestaat de gansche kerk; heel de toepassing des heils is een werk van den H. Geest; en het getuigen aangaande de Schrift is maar eene van de vele werkzaamheden des H. G. in de gemeente der geloovigen. Het testimonium Sp. S. geeft ook geen nieuwe openbaringen, maar maakt den geloovige vast ten aanzien van de waarheid Gods, die volledig in de Schrift is vervat; het maakt dat het geloof eene cognitio certa is en allen twijfel buitensluit. En het vindt ten slotte zijne analogie in het getuigenis, dat ons geweten geeft aan de wet Gods, en in de zekerheid, die we hebben aangaande Gods bestaan. Cf. Klaiber, Die Lehre der altprot. Dogm. van dem test. Sp. S., Jahrb. f. deutsche Theol. 1857 S. 1—54. Aug. Benezeh, Théorie de Calvin sur l'Ecriture Sainte, Paris 1890. Jacq. Pannier, Le témoignage du Saint-Esprit, Paris 1893. Deze leer van het testim. Sp. S. werd opgenomen in de Fransche, Nederl. en Westminstersche geloofsbelijdenis en in Calvijns geest ontwikkeld door Ursinus, Tract. Theol. p. 12, 13. Zanchius, Op. VIII col. 332 sq. Polanus, Synt. Theol. I cap. 16. Trigland, Antapologia p. 42 sq. Maccovius, Loci Comm. p. 28. Alsted, Theol. schol. didact. 1618 p. 10 sq. 29 sq. Maresius, Syst. Theol. I § 33 e. a. Ook buiten de Geref. theologie vond ze ingang bij de Lutherschen, nog niet bij Chemniz, Heerbrand enz. maar wel bij Hutter, Hunnius, Gerhard, Loc. Theol. loc. 1 cap. 3 § 39. Quenstedt, Hollaz, cf. Hase, Hutterus Rediv. § 37, 45. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 6e Aufl. S. 31. Klaiber, Jahrb. f. d. Theol. 1857 S. 1—54. Dorner, Gesch. der Prot. Theol. S. 539—549.

Maar deze leer vond bestrijding van den kant van het Socinianisme, Fock, der Socinianismus 336 f.; van het Remonstrantisme, Episcopius, Instit. Theol. Lib. 4 Sect. 1 cap. 5 § 2. Limborch, Theol. Christ. I c. 4 § 17, en van het Romanisme, Bellarminus, de verbo Dei IV 4; cf. Pannier, Le témoignage du S. Esprit p. 140 s. Langzamerhand begon het testimonium internum

ook in de Geref. theologie zijne eereplaats te verliezen. Bij Turretinus, Theol. El. II qu. 6 § 11 sq. en Decas disput. miscell. p. 30—70, Amyraldus, Syntagma thesium theol. in acad. Salmur. 1665 p. 117—143, Molinaeus, Juge des controverses, chap. 16, 17 e. a. wordt het reeds verzwakt, en vereenzelvigd met zoodanige verlichting des H. Geestes, waardoor het verstand in staat wordt gesteld, om de notae en criteria van de goddelijkheid der H. Schrift op te merken. Het geloof sluit zich niet rechtstreeks en onmiddellijk meer aan de Schrift aan, maar vloeit uit het inzicht in de veritatis et divinitatis notae voort. Tusschen de Schrift en het geloof worden de kenmerken van de waarheid der Schrift ingeschoven. Eerst nog in dien zin, dat het opmerken en onderkennen van die criteria aan eene verlichting des verstands door den H. Geest wordt toegeschreven. Maar het rationalisme achtte spoedig ook deze onnoodig, droeg het onderzoek van de waarheid der openbaring op aan de rede, en grondde het gezag der Schrift op historische bewijzen. Zelfs rechtzinnige theologen durfden nauwelijks meer spreken van het testimonium internum, Brakel, Red. godsd. 2 : 7. Marck, Merch der Godg. 2 : 6. Als het getuigenis des H. G. nog ter bevestiging van het gezag der Schrift ter sprake wordt gebracht, komt het geheel achteraan, en wordt het in een ervaringsbewijs veranderd, Reinhard, Dogm. 5te Aufl. S. 69. Bretschneider, Dogm. 1838 I 283 en de daar aangeh. litt. Hase, Hutterus Rediv. § 37, noot 4. Vinke, Theol. Christ. dogm. Comp. p. 21, 22 enz. Michaelis, Dogm. 2e Aufl. Gött. 1784 S. 92, verklaarde, dat hij nooit zulk een getuigenis des H. G. in zijn hart vernomen had en ook in de Schrift niet vond. En Strauss, Gl. I 136, beweerde, dat het testimonium Sp. S. tot fanatisme of tot rationalisme leidde en de Achilleshiel was van het Protestantsche systeem.

Verschillende oorzaken hebben er echter toe medegewerkt, om deze leer van het testimonium internum toch weer eenigermate in hare eer te herstellen. De kritiek van het rationalisme door Kant; het bewijs des Geistes und der Kraft, waarop Lessing zich beriep; de romantiek van Jacobi en Schleiermacher, en de onvruchtbaarheid der apologetiek hebben de overtuiging doen geboren worden, dat de rechtvaardiging van de christelijke religie uitgaan moet van het geloof der gemeente. Religieuse waarheid moet op andere wijze bewezen worden dan eene stelling uit de

mathesis. Aan de openbaring die het principium externum der religie is, moet een correspondeerend orgaan in den mensch zelf beantwoorden. Wel verschilt dit alles nog zeer veel van het testimonium Sp. S., gelijk het door Calvijn ontwikkeld werd. Dikwerf wordt dit getuigenis door de nieuwere theologen van heel zijn bovennatuurlijk karakter beroofd. Gewoonlijk wordt het in verband gebracht niet met den vorm, maar alleen met den inhoud, en soms alleen met den religieus-ethischen inhoud der Schrift. Maar evenals de Roomsche, zoo moeten ook de Protestantsche theologen erkennen, dat de laatste en diepste grond des geloofs niet buiten ons liggen kan in bewijzen en redeneeringen, in kerk en traditie, maar alleen gevonden kan worden in den mensch zelf, in het religieuse subject. En die overtuiging komt aan de leer van het testimonium Sp. S. ten goede. Een enkele moge het nog voor de historische bewijzen opnemen en het testimonium Sp. S. bestrijden, zooals König, Der Glaubensakt des Christen 1891 S. 92—99. Id. Die letzte Instanz des bibl. Glaubens 1892 S. 23 f. De meeste theologen nemen het weer op in de dogmatiek, en ruimen er eene grootere of kleinere plaats voor in, Oosterzee, Jaarb. v. wet. Theol. 1845. Dogm. I 242. Scholten L. H. K. I 115—233. Twesten I 433—7. Klaiber, Jahrb. f. d. Theol. 1857. Lange I § 84. Kahnis, Luth. Dogm. I 291. Philippi, Kirchl. Dogm. 3e Aufl. I 135 f. Cremer in Herzog² 6, 746. Frank, Syst. der chr. Gewissheit I 139. Id. Dogm. Studien 38—57. Thomasius, Christi Person u. Werk 3e Aufl. II 268 f. Dorner, Gesammelte Schriften, Berlin 1883 S. 131 f. Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 1885 S. 614. Hodge, Syst. Theol. III 69. Pannier, Le témoignage du S. Esprit p. 193 s. Kuyper, Encycl. II 501—511. John de Witt, The testimony of the Holy Spirit to the Bible, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1895 p. 69—85.

4. Zoowel de Roomsche als de Protestantsche theologie is bij het onderzoek naar den diepsten grond des geloofs uitgekomen bij het religieuse subject en moet hare positie nemen in het geloof der gemeente. Elke andere weg, tot bewijs der religieuse waarheid ingeslagen, is gebleken eene impasse te zijn. Schijnbaar is dit eene teleurstelling; en zoo wordt ze ook gevoeld door elk, die het eigenlijk wezen van openbaring en godsdienst miskent en ze verandert in eene verstandelijk bewijsbare leer. Maar feitelijk

is deze uitkomst voor de theologie eene winst. Want zij bewijst, dat de theologie tot het inzicht gekomen is van de eigensoortigheid der religie en dat zij in dezelfde conditie verkeert als alle andere wetenschappen. Het subjectieve uitgangspunt is toch volstrekt niet alleen aan de theologie eigen. Al het objectieve is slechts van uit het subject te benaderen; het Ding an sich is onkenbaar en bestaat voor ons niet. De wereld der klanken heeft slechts realiteit voor den hoorenden, de wereld der gedachten alleen voor den denkenden geest. Het is vergeefsche moeite, aan den blinde het objectief bestaan der kleuren te willen bewijzen. Alle leven en kennen berust op eene samenstemming van subject en object. En de mensch is daarom zoo rijk, wijl hij door de verschillendste en de veelvuldigste relatiën aan de objectieve wereld verbonden is. Hij is aan de gansche wereld verwant; physisch, vegetatief, sensitief, intellectueel, ethisch, religieus staat hij met die wereld in harmonie; hij is een mikrokosmos. Nu gaat de Schrift ons voor, om al deze relatiën van den mensch tot de wereld religieus op te vatten en theïstisch te verklaren. De mensch heeft zich niet zelf in deze verhouding tot den kosmos gesteld. Hij is van huis uit op die wereld aangelegd, en deze wederkeerig op hem. Wijl hij beeld Gods is, is hij ook heer der aarde. En niet alleen is het God, die deze banden eenmaal tusschen mensch en wereld gelegd heeft; Hij is het ook, die ze voortdurend van oogenblik tot oogenblik in stand houdt en werken doet. Het is eenzelfde Logos, waardoor alle dingen in en buiten den mensch zijn gemaakt. Hij is vóór alle dingen en deze bestaan nog altijd te zamen door Hem, Joh. 1 : 3; Col. 1 : 15. Nog nader doet de Schrift ons den Geest van God kennen als principe en auteur van alle leven in mensch en wereld, Gen. 1 : 2; Ps. 33 : 6, 104 : 30, 139 : 7; Job 26 : 13, 33 : 4, bepaaldelijk ook van het intellectueele, ethische en religieuse leven, Job 32 : 8; Jes. 11 : 2. Natuurlijk is de werking van dien Geest verschillend, overeenkomstig de verhoudingen, waarin de mensch tot de wereld staat. Physisch bestaat ze nog slechts in de aandrift, die mensch en dier hunne spijze van God doet zoeken, Ps. 104 : 20—30. Ze is dan nog gelijk aan het instinct, dat onbewust de handeling leidt. Maar hooger vorm neemt deze werking van Gods Geest aan in het intellectueele, ethische en religieuse leven van den

mensch. Ze wordt dan tot ratio, conscientia, sensus divinitatis, welke geen rustende vermogens maar vatbaarheden zijn, die door inwerking van verwante verschijnselen uit de buitenwereld tot actie overgaan. En deze actie kan nu den naam van getuigenis dragen, door den menschelijken geest gegeven aan de correspondeerende verschijnselen buiten hem. Onze geest doet niets anders dan altijd door getuigenis geven aan de waarheid, die van buiten tot ons komt. Hij brengt die waarheid niet denkende en redeneerende uit zichzelven voort; hij produceert en schept ze niet, hij reproduceert en denkt ze slechts na. De waarheid bestaat vóór en onafhankelijk van den menschelijken geest; zij rust in zichzelve, in den Logos, waarin alles bestand heeft. Van 's menschen zijde is alleen noodig, dat hij de waarheid inzie en in zich opneme; dat hij er zijn getuigenis aan geve en ze denkend en kennend verzegele. Zoo getuigde Jezus hetgeen hij gezien en gehoord had, Joh. 3:32; Hij gaf der waarheid getuigenis, Joh. 18:37; en zoo waren de apostelen getuigen van het woord des levens, dat zij in Christus aanschouwd en getast hadden, Joh. 15:27; 1 Joh. 1:3. Zulk een getuigenis geven aan de waarheid is voor den menschelijken geest rust, vreugde, zaligheid. De afstand tusschen ons en de waarheid is dan weggevallen; zij heeft ons, wij hebben haar gevonden. Er is onmiddellijke aanraking. Zij maakt ons door zichzelve tot hare getuigen. Alle waarheid maakt van hem, die haar kent, een getuige, een verkondiger, een profeet. Ingaande in onzen geest, brengt zij hare eigene getuigenis mede; zij brengt die zelve in ons voort. Religieus opgevat, is het de Logos zelf, die door onzen geest heen aan den Logos in de wereld getuigenis geeft. Het is eenzelfde Geest, die de waarheid objectief voor ons uitspreidt en ze subjectief in onzen geest tot zekerheid verheft. Het is zijn getuigenis, dat in ons bewustzijn gegeven wordt aan de gedachten, welke God in de schepselen heeft belichaamd. Bovenal in de religie is dit getuigenis des H. Geestes aan de waarheid duidelijk. God laat zich niet onbetuigd. Hij openbaart zijne *δυναμις* en *θειοτης* in de schepselen, en geeft zelf daaraan in onzen *νους* door zijnen Geest getuigenis. Alle kennen der waarheid is wezenlijk een getuigenis, dat de geest des menschen aangaande haar aflegt, en in den diepsten grond een getuigenis van den Geest Gods aan het Woord, waardoor alle dingen zijn gemaakt.

5. Dit getuigenis van des menschen geest aan de waarheid is onderstelling en grondslag, en tevens ook analogie van het testimonium Spiritus Sancti. Calvijn en anderen wezen reeds op deze overeenkomst, Instit. II 8, 1. Maresius, Syst. theol. I § 33. Alsted, Theol. schol. did. p. 31. Maar analogie is geen identiteit. De christelijke religie heeft tot principium externum niet de algemeene openbaring Gods in de natuur, maar eene bijzondere openbaring Gods in Christus. Daarmede moet het principium internum overeenstemmen. De *νους* van den psychischen mensch is onvoldoende, om de dingen des Geestes Gods te onderscheiden. God kan alleen door God worden gekend. *Ὁ ὢν ἐκ του θεου τα ρηματα του θεου ἀκουει*, Joh. 8 : 47, 3 : 21, 7 : 17, 10 : 3 v., 18 : 37. Niemand kan over God spreken, dan die uit en door Hem spreekt. Daarom kan ook alleen diezelfde Geest, die door profeten en apostelen heeft gesproken, in onze harten aan de waarheid getuigenis geven en deze daardoor boven allen twijfel verheffen en tot volstrekte zekerheid brengen. Zulk een getuigenis des H. Geestes in de harten der geloovigen wordt in de Schrift zeer duidelijk geleerd. In de objectieve openbaring, d. i. in den persoon van Christus en in de Schrift als zijn woord, ligt alles besloten, wat de mensch tot de kennis en den dienst Gods van noode heeft. De openbaring Gods is in Christus voltooid en in de Schrift volkomen genoegzaam beschreven. Maar deze openbaring in Christus en in zijn woord is middel, geen doel. Doel is de schepping eener nieuwe menschheid, die het beeld Gods ten volle ontvouwt. Daarom moet heel de openbaring overgeleid worden uit Christus in de gemeente, uit de Schrift in het bewustzijn; God zoekt eene woning in den mensch. Dit groote, goddelijke werk van de toepassing des heils, van de leiding in alle waarheid is opgedragen aan den Heiligen Geest. Reeds in de dagen des O. Verbonds was Hij de auteur van alle religieus-ethische kennis en leven, Ps. 51 : 13, 143 : 10; Jes. 63 : 10. Maar Israel verkeerde in een staat van onmondigheid en was onder de verzorging der wet gesteld, Gal. 4 : 1 v. De H. Geest was nog niet, overmits Christus nog niet was verheerlijkt, Joh. 7 : 39. Daarom zagen de profeten met verlangen uit naar de dagen des N. Verbonds, waarin allen door den Heere geleerd en allen door den H. Geest geleid zouden worden, Jer. 31 : 34; Ezech. 36 : 25 v.; Joel 2 : 28 v. Naar de belofte wordt deze

Geest uitgestort op den Pinksterdag. Heel zijne werkzaamheid wordt door Jezus een getuigen, een verheerlijken van Hemzelven genoemd, Joh. 15 : 26, 16 : 14. De H. Geest is de waarachtige en de almachtige Getuige voor Christus. Heel de wereld staat vijandig tegen Christus over, niemand neemt het voor Hem op. Maar de H. Geest treedt bij die wereld als de paracleet, als de verdediger van Christus op. Dat doet Hij allereerst in de Schrift; deze is het getuigenis, de pleitrede des H. Geestes voor Christus, die Hij uitspreekt en handhaaft al de eeuwen door. Dit testimonium Spiritus Sancti in S. Scriptura gaat vooraf en ligt ten grondslag aan het getuigenis, dat de H. Geest aflegt in de harten der geloovigen. Gelijk de gedachten Gods objectief in de wereld belichaamd zijn en daaruit door den menschelijken geest worden afgeleid, zoo is ook het woord der openbaring eerst volkomen beschreven in de H. Schrifttuur, om daarna verzegeld te worden in onze harten door het getuigenis des H. Geestes. Ook hier bestaat de werkzaamheid van den geest des menschen in niets anders dan om getuigenis te geven aan de waarheid, en na te denken wat God voorgedacht heeft. Het testimonium Sp. S. in de geloovigen blijkt hier alreede geen nieuwe openbaring of mededeeling van onbekende waarheden te zijn. Het is wezenlijk onderscheiden van profetie en inspiratie; het doet alleen de waarheid, die buiten en onafhankelijk van ons bestaat, als waarheid verstaan en verzekert en verzegelt ze mitsdien in het menschelijk bewustzijn. De verhouding van het getuigenis des H. Geestes in de harten der geloovigen tot de waarheid der openbaring in de H. Schrift is m. m. geene andere dan die van den menschelijken geest tot het voorwerp van zijne kennis. Het subject schept de waarheid niet; het erkent en beaamt ze slechts.

Maar de analogie strekt zich nog verder uit. De objecten van het menschelijk weten zijn alle *αὐτοπιστα*, ze rusten in zichzelve, hun bestaan kan erkend maar niet bewezen worden. Bewijzen in strikten zin zijn er alleen mogelijk ten aanzien van afgeleide stellingen, en bestaan dan daaruit, dat deze tot algemeene stellingen worden herleid. Bewijzen is: het onbekende terugleiden tot het bekende, het bijzondere tot het algemeene, het onzekere tot het vaststaande. Misschien is het nog juister te zeggen, dat bewijzen bestaat in het herleiden van onzekere en betwijfelde stellingen tot zulke, die nu eenmaal algemeen als

vaststaande worden aangenomen. Want de prima principia, waar alle bewijzen ten slotte op rusten, zijn zelve voor geen bewijs vatbaar; zij staan alleen vast door en voor het geloof. Bewijzen zijn daarom alleen van kracht voor hem, die in deze principia met ons overeenstemt. Contra principia negantem non est disputandum. Zoo kan in de moraal het stelen als ongeoorloofd worden bewezen aan hem, die het gezag der zedewet erkent, maar elk bewijs is krachteloos tegenover wie dit gezag loochent. De zedewet zelve is *αὐτοπιστος*, zij rust in zichzelve, zij is als de zon die alleen gezien wordt bij haar eigen stralen; zij hangt van geen bewijs en redeneering af; zij is machtig doordat zij er is, zichzelve poneert en handhaaft; haar macht bestaat in haar gezag, in de goddelijke majesteit, waarmede zij haar: gij zult, in onze conscientie hooren doet. De zedewet zou zichzelve verzwakken, als zij met ons ging redeneeren en zich onderwierp aan ons oordeel. Zij treedt kategorisch op, en wil van geen exceptiën, van geen verontschuldigingen weten. Op de vraag: waarom onderwerpt gij u aan de zedewet? is er maar één antwoord mogelijk: omdat zij mij Gods wil openbaart. Maar als dan verder gevraagd wordt: waarom gelooft gij, dat die zedewet Gods wil is? is er geen afdoend antwoord meer te geven. Wie dan toch antwoorden wil, slaat een zijweg in en beroept zich op allerlei notae en criteria, waarin die goddelijkheid der zedewet zich aan hem kenbaar maakt. Maar afdoende bewijzen zijn dit niet. En zoo is het gesteld met alle principia. Zij rusten in zichzelve en staan alleen vast voor het geloof. Op dezelfde wijze verhoudt het zich in de theologie. Bewijzen zijn hier alleen mogelijk ten aanzien van de afgeleide stellingen. De Godheid van Christus kan bewezen worden aan hem, die het gezag der Schrift erkent. Maar de autoriteit der Schrift rust in zichzelve en is voor geen bewijs vatbaar. De H. Schrift is *αὐτοπιστος* en daarom de laatste grond des geloofs. Een diepere grond is niet aan te voeren. Op de vraag: waarom gelooft gij de Schrift? is het eenige antwoord, wijl zij Gods woord is. Maar als dan verder gevraagd wordt: waarom gelooft gij, dat de H. Schrift Gods woord is? moet de Christen het antwoord schuldig blijven. Wel zal hij dan een beroep doen op de notae en criteria der Schrift, op de majesteit van haar stijl, de verhevenheid van haar inhoud, de diepte harer gedachten, het zegenrijke harer vruchten enz.; maar dat zijn toch niet de gronden

van zijn geloof, het zijn slechts eigenschappen en kenmerken, die later door het geloovig denken in de Schrift worden ontdekt, evenals de bewijzen voor Gods bestaan niet aan het geloof voorafgaan en dit schragen, maar eruit voortvloeien en erdoor uitgedacht zijn. Alle bewijzen voor het geloof aan de Schrift, ontleend aan hare notae en criteria, toonen ten duidelijkste aan, dat er geen diepere grond kan aangegeven worden. Het Deus dixit is het primum principium, waartoe alle dogmata, ook dat aangaande de Schrift, kunnen herleid worden. De band der ziel aan de Schrift als het woord Gods ligt achter het bewustzijn, en onder de bewijzen; hij is mystiek van aard, evenals het geloof aan de principia in de verschillende wetenschappen.

6. Tegen deze voorstelling wordt echter van verschillende zijden de bedenking ingebracht, dat alzoo het gelooven geheel willekeurig wordt. In plaats van redenen op te geven, waarom de Schrift als woord Gods wordt geloofd, antwoordt men, dat God het alzoo te gelooven geeft. Daarmede kan de Mohammedaan zijn geloof aan den Koran, en ieder bijgeloovige zijne superstitie bewijzen. Het sic volo, sic jubeo neemt de plaats in van reden en bewijs. Cf. bijv. Scholten tegen Saussaye, Leer der Herv. Kerk, 3e druk, voorrede. Hiertegen worde echter in de eerste plaats opgemerkt, dat de geloovige wel is waar geen dieperen grond voor de openbaring kan aangeven dan haar goddelijke autoriteit, welke hij door het geloof erkent. Maar daarom heeft hij nog wel wat in het midden te brengen tegenover den bestrijder dier openbaring. Het is zoo, afdoende bewijzen heeft hij niet, hij kan den tegenstander niet bewegen tot het geloof, maar hij heeft ter verdediging minstens evenveel te zeggen als gene tot aanval. Ook het ongeloof rust ten slotte niet op bewijzen en redeneeringen maar wortelt in het hart. Geloovigen en ongeloovigen staan in dit opzicht volkomen gelijk; beider overtuiging hangt met heel hun persoonlijkheid saam en wordt eerst aposteriori door bewijs en redeneering gesteund. En als nu beiden tegen elkander met deze aposteriorische bewijzen en redeneeringen strijd voeren, verkeeren de geloovigen in geen ongunstiger conditie dan zij, die niet gelooven. God is kenbaar genoeg voor degenen die Hem zoeken, en ook weder verborgen genoeg voor hen, die Hem ontvluchten. Il y a assez de lumière pour ceux, qui ne désirent

que de voir, et assez d'obscurité pour ceux, qui ont une disposition contraire. Il y a assez de clarté pour éclairer les elus, et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés, et assez de clarté, pour les condamner et les rendre inexcusables, Pascal, Oeuvres, Paris, Hachette 1869 I 345. Het staat met religie, theïsme, openbaring en Schrift nog niet zoo hopeloos, als de wetenschap ons jaren lang heeft willen doen gelooven. Theodor von Lerber schreef onlangs van de wetenschap niet geheel ten onrechte: ich habe als Dilettant zu oft neben ihr gesessen und ihr in die Karten und auf die Finger geschaut, um noch übermässigen Respekt vor der Dame zu haben. Sie wird mir auf meinen Grabstein schreiben müssen: er dachte klein von mir und starb, bij A. Zahn, Socialdemokratie und Theologie, Gütersloh 1895 S. 34. Historische en rationeele bewijzen zullen niemand bekeeren, maar zijn toch tot verdediging van het geloof even krachtig, als de argumenten der tegenpartij voor de rechtvaardiging van haar ongeloof. Voorts is het getuigenis, dat door de geloovigen aan de christelijke openbaring, aan de Schrift, gegeven wordt, wel niet algemeen menschelijk, maar toch algemeen christelijk. De gansche Christenheid is in deze belijdenis eenparig. Het testimonium Spiritus Sancti is niet het getuigenis van een spiritus privatus, maar van den éénen en zelfden Geest, die in alle geloovigen woont. Calvijn verklaarde, dit getuigenis besprekende, niets te beschrijven dan wat de ervaring was van alle geloovigen, Inst. I 7, 6. Het is een machtig getuigenis, dat door de kerk aller eeuwen gegeven wordt aan de Schrift als het woord Gods. Over geen dogma heerscht er zoo groote eenstemmigheid. Het is een feit, dat niet met hallucinatie of willekeur op ééne lijn mag gesteld worden en dat in elk geval verklaring behoeft. Vervolgens kan de geloovige zeer zeker geen dieperen grond voor zijn geloof aanwijzen dan de goddelijke autoriteit der H. Schrift. Maar hij kan wel nadere verklaring geven aangaande de wijze, waarop hij tot dit geloof is gekomen. Het is zoo, in den regel wordt iemand in dat geloof geboren en opgevoed; later ontdekt hij zelf, dat hij met heel zijne ziel aan de Schrift gebonden ligt, en tracht dan erover na te denken en van dezen mystieken band zich rekenschap te geven. Maar meermalen gebeurt het, dat iemand op lateren leeftijd tot bekeering komt en tot het geloof aan de Schrift. En ook zij, die van der jeugd aan uit dat geloof hebben geleefd,

worden dikwerf geschokt en door de kritiek heen en weer geslingerd; eerst allengs komen zij tot de vaste verzekerdheid des geloofs. Welke is nu de ervaring, waardoor het geloof aan de openbaring voor het eerst gewekt of later hersteld en versterkt wordt? Zij is natuurlijk verschillend in de verschillende geloovigen; maar zij is toch altijd van religieus-ethischen, van geestelijken aard. Wat ons werkelijk gelooven doet is niet het inzicht van ons verstand noch een besluit van onzen wil; maar het is eene macht, die boven ons staat, die onzen wil buigt, die ons verstand verlicht, die zonder dwang en toch krachtdadig onze gedachten en overleggingen gevangen leidt tot de gehoorzaamheid van Christus. Dat beleed Augustinus, als hij het geloof toeschreef aan de gratia interna. Dat erkende Thomas, als hij zei, dat de assensus fidei was a Deo, interius movente per gratiam. Dat sprak het Vaticaansche concilie uit, als het getuigde dat het geloof niet tot stand kwam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti. En dat was de overtuiging van heel de Reformatie: het geloof is eene gave Gods, eene werking des H. Geestes. Gelooven is eene daad des verstands, is eene onmiddellijke, niet door bewijzen bemiddelde, aansluiting van het bewustzijn aan de openbaring. Maar dat geloof onderstelt eene verandering in de relatie van den ganschen mensch tot God, het onderstelt de wedergeboorte, de omzetting van den wil. Nemo credit nisi volens. Het weten dwingt; niemand kan eene mathematische stelling ontkennen. Maar gelooven is vrij, het is de daad der hoogste vrijheid, wijl de daad van de diepste zelfverloochening. Als God de zaligheid niet aan het weten maar aan het gelooven verbindt, dan is dat een bewijs, dat Hij niet dwingt en niet dwingen wil. De brief aan Diognetus, cap. 7 zegt zoo schoon: *βια γαρ οὐ προσεστι τῳ θεῳ*. Juist, wijl het geloof geen vrucht is van wetenschappelijke bewijzen, komt het niet buiten het hart en den wil des menschen om tot stand. Dat is de waarheid, die er ligt in de leer van Kant en de Neokantianen aangaande den moralischen Glauben. Het geloof is geen conclusie van een syllogisme. Toch is het aan de andere zijde ook geen wilsbesluit, geen postulaat. Postuleeren doet de verloren zoon niet, als hij terugkeert naar het vaderhuis. Het geloof is ook geen imperium voluntatis. Men kan niet gelooven als men wil. De wil kan aan het bewustzijn niet bevelen, om iets als waarheid aan te nemen,

als het zelf hoegenaamd de waarheid er niet van inziet. Gelooven is geen willekeur, maar het is ook niet blind. Het onderstelt eene wilsverandering, operari sequitur esse; maar het is eene vrije, spontane erkenning des verstands van het woord Gods. Gelijk het oog, de zon ziende, van haar realiteit terstond overtuigd is, zoo aanschouwt de wedergeborene de waarheid van Gods openbaring. Voor den wedergeborene is het geloof aan de openbaring even natuurlijk als voor den zedelijken mensch de erkenning der zedewet. Het is ingeschapen in de natuur van het geestelijk leven; het wortelt in de geheimzinnige diepten van het wedergeboren hart. De geloovige kan dit geloof even weinig prijsgeven als zichzelven. Ja, zichzelf kan hij verloochenen, zijn leven kan hij opofferen, maar zijn geloof kan hij niet laten varen. Het geloof aan de openbaring is bij den Christen één met het geloof aan zichzelven, Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 222. Kuyper, Encycl. II 77. De Christen zou het geloof aan zichzelf, aan zijn kindschap, aan de vergeving zijner zonden, aan de waarachtigheid en de trouwe Gods moeten prijsgeven, om in de openbaring niet het woord Gods te zien. Het geloof aan de openbaring is één met het beste dat in hem is; in zijne beste oogenblikken staat hij het sterkst in dat geloof. Wat er tegen opkome, hij kan niet anders en mag niet anders. Eindelijk, er komt veel op tegen dit zijn geloof. Niet alleen van buiten, maar veel meer nog van binnen. Hoezeer de wil is gebogen en het verstand is verlicht, er blijft in den geloovige nog veel, dat tegen deze gehoorzaamheid des geloofs zich verheft. Het geloof is, wijl het een bewijs is van zaken die men niet ziet, een voortdurende strijd. Zonden van het hart en dwalingen van het hoofd verzetten zich tegen het geloof; en ze hebben dikwerf den schijn voor zich. Er blijft een dualisme in den geloovige, zoolang hij op aarde is; een dualisme niet van hoofd en hart, maar van σαρξ en πνευμα, van den παλαιος en den καινος ἀνθρωπος. Het geloof behoudt min of meer een supranatureel karakter, inzoover het de natuur van den psychischen mensch te boven gaat. Het is nog niet ten volle natuurlijk; zoodra het dat wordt, houdt het zelf op en gaat het over in aanschouwen. Het geloof is juist geloof, wijl het iets ziet, wat de psychische mensch niet waarneemt. Maar dit dualisme, hoe pijnlijk ook, dient toch ter andere zijde tot bevestiging van het geloof. Want als het geloof niet opkomt uit de natuurlijke

hebbelijkheden van den mensch, en noch een conclusie van een syllogisme is noch een besluit van den wil; dan is zijne aanwezigheid tevens een bewijs voor zijn waarheid. Onze eigen geest drijft ons niet van nature, om God onzen Vader te noemen en ons onder zijne kinderen te rekenen. Er is een wezenlijk en ook gemakkelijk kenbaar verschil tusschen het getuigenis des H. Geestes, als Hij tot onze ziele zegt: ik ben uw heil, en de verleiding van Satan als hij spreekt: Vrede, vrede en geen gevaar. Potestne quis a diabolo impelli, ut Deum in fide Abba, Patrem vocet? Heidegger, Corpus Theol. loc. 24 § 78. Het christelijk geloof wijst op het testimonium Spiritus Sancti terug. Of Godgeleerdheid smale en Wijsbegeerte spott', God zelf is laatste grond van mijn geloof in God (Beets).

7. Dit testimonium Spiritus Sancti is door Calvijn en de Geref. theologen al te eenzijdig betrokken op de autoriteit der H. Schrift. Het scheen, dat het geen anderen inhoud had dan de subjectieve verzekering van de Schrift als het woord Gods. Daardoor kwam dit testimonium op zichzelf te staan; het werd van het geloofsleven losgemaakt en scheen eene buitengewone openbaring aan te duiden, waarvan Michaelis zoo eerlijk was te erkennen, dat hij ze nimmer had ervaren. De Schrift leert echter gansch anders. In het algemeen wordt de H. Geest door Jezus beloofd als de Trooster, als de Geest der waarheid, die in de eerste plaats de apostelen maar dan door hun woord ook alle geloovigen leidt in de waarheid, bij hen van Christus getuigt en Hem verheerlijkt, Joh. 14 : 17, 15 : 26, 16 : 14. Daartoe overtuigt Hij van zonde, Joh. 16 : 8—11, wederbaart, Joh. 3 : 3, en brengt tot de belijdenis van Christus als Heer, 1 Cor. 12 : 3. En voorts verzekert Hij van het kindschap en van de hemelsche erfenis, Rom. 8 : 14 v.; 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5; Ef. 1 : 13, 4 : 30, doet alle dingen kennen die den geloovigen van God geschonken zijn, 1 Cor. 2 : 12; 1 Joh. 2 : 20, 3 : 24, 4 : 6—13, en is in de gemeente de auteur van alle christelijke deugden en van alle geestelijke gaven, Gal. 5 : 22; 1 Cor. 12 : 8—11. Duidelijk blijkt uit al deze plaatsen, dat het getuigenis des H. G. van religieus-ethischen aard is en ten nauwste samenhangt met het eigen geloofsleven. Het gaat niet buiten het geloof om, het is geen stem uit den hemel, geen droom of visioen; het is een ge-

tuigenis, dat de H. Geest in, met, door onzen eigen geest heen in het geloof aflegt. Het wordt niet aan ongeloovigen geschonken maar is het deel alleen der kinderen Gods. Episcopius, Instit. Theol. IV sect. 1 c. 5 § 2, maakte daarom de bedenking, dat het testimonium Sp. S. geen grond des geloofs kan zijn, wijl het er eerst op volgt, Joh. 7:38, 14:17; Hd. 5:32; Gal. 3:2, 4:6. Maar het geloof is zelf van den eersten aanvang af een werk des H. Geestes, 1 Cor. 12:3 en ontvangt in den Geest der *υἱοθεσια* zijn zegel en bevestiging. Het gelooven zelf is een getuigen des H. Geestes in onze harten en door onzen geest heen. Er is alleen in zoover onderscheid tusschen den Geest Gods en onzen geest bij dit getuigenis, als onze geest zich telkens nog daartegen verzet en voortdurend tot gehoorzaamheid geleid moet worden. Daarom geeft het getuigenis des H. Geestes geen verzekering van de objectieve waarheden des heils buiten verband met den staat van het religieuse subject. Het verzekert die waarheden, omdat ze in onlosmakelijk verband staan met wedergeboorte en bekeering, vergeving en kindschap van den geloovige. Het testimonium Spiritus Sancti is allereerst eene verzekering, dat wij kinderen Gods zijn. Dat is de centrale waarheid, de kern en het middelpunt van dit getuigenis. Maar in verband daarmede verzegelt het ook de objectieve waarheden des heils, de transcendente en transeunte waarheden, gelijk Frank ze noemde. Echter met deze nadere bepaling, dat het testimonium Sp. S. ons geen van deze waarheden openbaart, noch ook ons in staat stelt om ze door nadenken uit de natuur van ons geestelijk leven af te leiden. De verlichting des H. Geestes is geen kenbron der christelijke waarheid; zij doet ons geene materieele waarheden kennen, die aan den natuurlijken mensch verborgen zijn; zij doet ons dezelfde zaken alleen anders, dieper, geestelijk verstaan en opvatten. Paulus zegt uitdrukkelijk, dat de Geest ons doet weten de dingen die ons objectief door God in Christus geschonken zijn, 1 Cor. 2, cf. Hoekstra, Grondslag, wezen en openbaring van het godsd. geloof 1861 bl. 165 v. 184. De Geest, dien de geloovigen ontvangen, is de Geest van Christus, die alles uit Christus neemt en ontvangen wordt uit de prediking des evangelies, Joh. 14:17; Gal. 3:2, 4:6; 1 Joh. 2:20, 24, 27. Maar de waarheden zelve zijn van elders uit de Schrift ons bekend; zij worden alleen subjectief verzegeld door het getuigenis des H. Geestes.

Daaruit volgt, dat het eigenlijk object, waaraan de H. Geest in de harten der geloovigen getuigenis geeft, niets anders is dan de divinitas der waarheid, in Christus ons geschonken. Historische, chronologische, geographische data zijn nooit als zoodanig, op zichzelve, object van het getuigenis des H. Geestes. Zelfs de feiten des heils zijn niet als nuda facta, inhoud van dat getuigenis. Geen enkel geloovige wordt door het getuigenis des H. Geestes in wetenschappelijken zin verzekerd van de bovennatuurlijke ontvangenis en de opstanding van Christus. Het eenige, waar het getuigenis des H. Geestes betrekking op heeft, is de divinitas. Maar dan ook de divinitas van al die waarheden, welke in de Schrift zijn geopenbaard en door God in Christus ons geschonken zijn. Het is onjuist, het testimonium Sp. S. alleen te laten slaan op datgene, wat in engeren zin alleen religieus-ethisch is. Wel is de divinitas het eenige directe object van dat getuigenis, maar deze divinitas is niet alleen eene eigenschap van enkele godsdienstige en zedelijke uitspraken, maar evenzeer van feiten en daden. Christus zelf is een historisch persoon, de verlossing is door historische daden tot stand gebracht, en het testimonium Sp. S. drukt ook op deze historie het merkteeken der divinitas. Daarom is dit testimonium Sp. S. door Calvijn ook terecht in verband gebracht met de Schrift als het woord Gods. Want niet alleen heeft deze Schrift omnium consensu eene rijke religieus-ethische beteekenis voor het christelijk leven, maar zij bevat ook eene leer over zichzelve. De H. Geest openbaart aan den geloovige geen enkele waarheid, evenmin aangaande den persoon van Christus als aangaande de H. Schrift. De geloovige kan alleen belijden wat God in Christus hem geschonken heeft. Maar de Schrift bevat ook eene leer over zichzelve evengoed als over Christus. En het testimonium Sp. S. ten aanzien van de H. Schrift bestaat daarin, niet dat de geloovige eene onmiddellijke, hemelsche aanschouwing ontvangt van de goddelijkheid der Schrift; noch ook, dat hij middellijk uit de notae en criteria tot hare goddelijkheid besluit; evenmin dat hij uit de ervaring van de kracht die van haar uitgaat, tot hare goddelijkheid opklimt; maar hierin dat hij vrij en spontaan het gezag erkent, waarmede de H. Schrift allerwege optreedt en dat zij zelve telkens uitdrukkelijk voor zichzelve vindiceert. Niet de authentie, noch de canoniciteit, noch zelfs de inspiratie, maar de divinitas

der Schrift, hare goddelijke autoriteit is hierbij het eigenlijk object van het getuigenis des H. Geestes. Het doet den geloovige zich onderwerpen aan de Schrift en bindt hem in dezelfde mate en kracht aan deze als aan den persoon van Christus zelven. Het verzekert hem, dat hij in nood en dood, in leven en sterven op dat woord Gods zich verlaten en daarmede zelfs zonder vreeze voor den Rechter van hemel en aarde verschijnen kan. Historische kritiek der Schrift vindt daarom alleen in zooverre bij de gemeente tegenstand, als zij afbreuk doet aan deze divinitas der H. Schrift en daardoor het getuigenis van het kindschap Gods, de hope der heerlijkheid, de zekerheid der zaligheid ondermijnt. In zekeren zin schuilt er in dit testimonium Sp. S. eene cirkelredeneering. De divinitas der Schrift wordt uit dit getuigenis en de divinitas van dit getuigenis wederom uit de Schrift bewezen. Alleen komt het testimonium Spiritus Sancti hier in tweeërlei opzicht voor. De geloovige voelt zich eerst in zijne ziel aan het woord Gods gebonden en leert dan later uit de H. Schrift verstaan, dat dat geloof aan de Schrift in zijn hart gewerkt is door den H. Geest. Nauwkeurig gesproken is het getuigenis des H. Geestes ook niet de laatste grond van zijn geloof, want de Schrift is *αὐτόπιστος*; maar wel het middel, waardoor hij de goddelijkheid der Schrift erkent. Schrift en getuigenis des H. Geestes verhouden zich als objectieve waarheid en subjectieve verzekerdheid, als de prima principia en hunne evidentie, als het licht en het oog. Eens in hare goddelijkheid erkend, staat de Schrift voor het geloof der gemeente als woord Gods onomstootelijk vast, zoodat zij principium en norma is van geloof en van leven.

8. Dit getuigenis des H. Geestes wordt niet daardoor te niet gedaan, dat het in de geloovigen schijnbaar zoo verschillend is. Bellarminus bracht er reeds tegen in, dat Luther en Calvijn ondanks dit testimonium Sp. S. een zeer afwijkend oordeel velden over den brief van Jakobus. Maar de H. Geest getuigt in het hart der geloovigen niet alleen aangaande de H. Schrift maar evenzeer in betrekking tot alle andere waarheden des heils. Er is geen kerk, die in dezen zin niet een getuigenis, eene verlichting des H. Geestes aanneemt. En toch wordt daardoor verschil in de belijdenis der onderscheidene waarheden niet uitgesloten. Wij gelooven één heilige algemeene christelijke kerk, eene ge-

meenschap der heiligen; alle geloovigen belijden één Heer, één geloof, één doop, en zijn gedrenkt tot éénen Geest; en toch is er verdeeldheid en strijd tusschen de kerken onderling en in de voornaamste artikelen des geloofs. De eenheid der christelijke kerk ten aanzien van de Schrift is veel grooter dan in eenig ander dogma; zelfs dat van de triniteit en de Godheid van Christus niet uitgenomen. Toch doet al dat verschil ons niet twijfelen aan de eenheid des geloofs en der kennis, aan de katholiciteit der kerk, aan de leiding des Geestes in alle waarheid; want verschil zal er blijven, zoolang de kerk onvolmaakt, het hart verdorven, het inzicht beperkt, het geloof klein en zwak is. In den enkelen geloovige is het testimonium Spiritus Sancti niet altijd even sterk en luide; wijl het ten nauwste met het geloof en het geloofsleven samenhangt, gaat het op en neer en is aan twijfel en bestrijding onderhevig. Als in den geloovige de zonde de overhand neemt, wordt de bewustheid zijner vergeving verduisterd en verliest het getuigenis des H. Geestes aan kracht. Ons geloof aan de Schrift neemt af en toe met ons vertrouwen op Christus. De belijdenis van het testimonium Spiritus Sancti is zoo hoog en ideaal, dat de werkelijkheid van het christelijk leven er dikwerf verre beneden blijft.

Daarbij komt, dat de Schrift zeer zeker een boek is ook voor den enkelen geloovige, maar toch in verband met de kerk aller eeuwen. De Schrift is aan de gansche kerk geschonken, aan de geloovigen van alle tijden en plaatsen. De enkele geloovige voedt zich altijd met een klein gedeelte der Schrift. Er zijn gansche gedeelten der Schrift, die voor de individueele geloovigen, ja voor geheele kerken en tijden, een gesloten boek blijven. Maar de belijdenis der Schrift als Gods woord is eene belijdenis der gansche kerk, waarmede de enkele geloovige instemt, en die hij ook voor zijn persoon en naar de mate zijns geloofs steunt en handhaaft, Hofmann, Weiss. und Erf. I 45 f. Het testimonium Spiritus Sancti is niet eene particuliere opinie, maar het getuigenis van de kerk aller eeuwen, van de gansche Christenheid, van heel de herborene menschheid. Die kerk stond ook eenmaal in al hare leden, evenals de wereld, vijandig tegenover het woord Gods. Maar de H. Geest heeft het in en bij haar opgenomen voor de waarheid van Christus. Hij heeft haar vijandschap gebroken, haar verstand verlicht, haar wil gebogen; en bewaart haar bij de

waarheid van eeuw tot eeuw en van dag tot dag. Heel de belijdenis der gemeente is een testimonium Spiritus Sancti. Het is het ja en amen, dat de gemeente uitspreekt op de waarheid Gods. Het is het: Abba Vader, uw woord is de waarheid, dat uit de harten aller geloovigen opstijgt. Zoo weinig is het testimonium Spiritus Sancti de Achilleshiel van het Protestantisme, dat het veeleer verdient te heeten de hoeksteen der christelijke belijdenis, de kroon en het zegel van alle christelijke waarheid, de triumf des H. Geestes in de wereld. Neem het getuigenis des H. Geestes weg, niet alleen in betrekking tot de Schrift maar tot alle waarheden des heils, en er is geen kerk meer. Want het getuigenis, dat de H. Geest aan de Schrift als het woord Gods geeft, is maar een enkele toon in het lied, dat Hij op de lippen der gemeente legt; het is maar een klein gedeelte van dat groote, goddelijke werk, dat aan den H. Geest is opgedragen, om n.l. de volheid van Christus te doen wonen in zijne gemeente. Maar alzoo beschouwd, is dit getuigenis des H. Geestes ook tegenover tegenstanders niet van alle waarde ontbloot. Wanneer het losgemaakt wordt van heel zijne omgeving en afgesneden wordt van het geloofsleven, waarin het wortelt, van de gemeenschap der heiligen, waarin het bloeit, van het geheel der christelijke waarheid waarmede het samenhangt; zeer zeker, dan verliest het tegenover bestrijders al zijne kracht, en is het ja van den een niet sterker dan het neen van den ander. Maar opgevat als getuigenis, door den H. Geest afgelegd in de harten aller kinderen Gods aangaande de waarheid, welke daar is in Christus den Heer, laat het niet na indruk te maken op het gemoed, ook van den hardnekkigsten bestrijder. Ook dan komt het nog niet op ééne lijn te staan met eene logische redeneering of een mathematisch bewijs. Het behoudt eene eigene kracht. Maar ongelukkig ware de wetenschap eraan toe, als ze alleen rekenen mocht met wat demonstrabel is. Heeft de conscientie geen macht, omdat de onzedelijke mensch ieder oogenblik tegen haar getuigenis ingaat? Verdienen de principia der wetenschap geen geloof, wijl de skepticus ze weigert te erkennen? Is de H. Schrift machteloos, omdat haar waarheid niet kan betoogd worden aan den psychischen mensch? De kracht van al deze zedelijke grootheden is juist daarin gelegen, dat zij zichzelve niet demonstreeren, maar in hooge majesteit zich plaatsen voor ieders bewustzijn. Ze zijn machtig door het gezag,

waarmede zij optreden. Een vader bewijst zijn gezag aan zijne kinderen niet maar houdt het staande met droit divin. En zoo doet de H. Schrift. Zij heeft haar gezag in de gemeente van Christus gehandhaafd tot op dezen dag; zij heeft alle geloovigen, en onder hen de grootste geesten en de edelste zielen, doen buigen voor hare autoriteit. Welke macht ter wereld is met die der Schrift te vergelijken? Het testimonium Spiritus Sancti is de zegepraal van de dwaasheid des kruises over de wijsheid der wereld, de triumf van de gedachten Gods over de overleggingen des menschen. In dezen zin bezit het getuigenis des H. Geestes eene uitnemende apologetische waarde. Dit toch is de overwinning, die de wereld overwint, namelijk ons geloof.

---

§ 19. Geloof en theologie.

1. De christelijke kerk heeft zich met het geloof niet tevreden gesteld, maar bijna van den beginne af aan naar kennis der religieuse waarheid gestreefd en aan eene bijzondere wetenschap, de theologie, het aanzijn geschonken. Toch kan niet gezegd worden, dat deze drang naar wetenschap in het geloof als zoodanig ligt opgesloten. Want het geloof is zekerheid en sluit allen twijfel uit; het rust in het woord Gods en heeft daaraan genoeg. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere, Tertullianus, de praescr. haer. 8. Die Frömmigkeit ist ihrer selbst unmittelbar gewiss, Rothe, Theol. Ethik. § 7. Het recht en de waarde der theologische wetenschap is daarom in de christelijke kerk meermalen bestreden. Tijdens de monophysitische en monotheletische twisten was er reeds eene partij der Gnosimachi, die alle wetenschap voor de Christenen onnoodig achtten. Zij leerden, dat God van den Christen niets verlangt dan goede werken en dat het beter was, simplici rudique animo institutum suum persequi, quam multam curam in cognoscendis decretis atque sententiis ponere, Johannes Damascenus, de haeresibus, Opera Omnia, Basileae 1575 p. 585. Tegen het einde der Middeleeuwen was de afkeer van de theologie algemeen. De scholastiek had alle vertrouwen verloren. In alle kringen en onder alle secten

was er een sterk verlangen naar een meer eenvoudig, practisch Christendom, Harnack, D. G. III² 573. Het humanisme zag met minachting neer op de scholastiek, Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts, Leipzig 1885 S. 1 f. En sedert heeft de oppositie tegen de scholastiek in de Roomsche kerk schier nimmer gezwegen. Bajus, Jansenius, Launoy, vele theologen in de vorige en in deze eeuw, o. a. Günther, hebben tegen de scholastische theologie allerlei ernstige beschuldigingen ingebracht, Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV² 133 f. Denzinger, Vier Bücher von der rel. Erk. II 566 f.

De Reformatie nam aanvankelijk hetzelfde standpunt in. Luthers oordeel over Aristoteles, de scholastiek en de rede is bekend, Köstlin, Luthers Theol. I 106 f. Melanchton schreef in de eerste uitgave zijner loci: hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, ejus naturas, modos iucarnationis intueri, ed. Augusti 1821 p. 9. Zwingli zei, dat Christen te zijn niet bestond in schwatzen von Christo, sunder wandeln wie er gewandlet hat, cf. mijne Ethiek van Zwingli bl. 119 v. Calvijn legt evenzoo sterken nadruk op deze practische zijde des geloofs, Inst. I, 2, 2. I, 5, 9. I, 12, 1. Comm. op Rom. 1 : 19. Maar velen gingen verder dan de Hervormers en verwierpen alle theologie. Carlstadt veroordeelde met beroep op Mt. 23 : 8 alle wetenschappelijke titels en ging leven als een boer onder de boeren, Herzog² 7, 528. De Wederdoopers en de Mennonieten wilden van eene wetenschappelijke opleiding tot de bediening des woords niets weten, en gaven het recht tot „vermanen" aan alle geloovigen. Menno Simons velde over de kerk en hare dienaren, over studie en geleerdheid menigmaal een zeer streng oordeel, Alle de Godtgel. Wercken, Amst. 1681 bl. 34 v. 59 v. 260. 270 enz. Eerst later kregen de Mennonietische leeraars eene wetenschappelijke opleiding, Herzog² 9, 575. Sepp, Kerkhist. Studiën, Leiden 1885 bl. 84. 85. En toen later in de protestantsche kerken de scholastische behandeling der theologie veld won, kwam er van allen kant reactie. Calixtus en Coccejus, Spener en Zinzendorf, Fox en Wesley enz., zij allen werden gedreven door het verlangen naar meer eenvoud en waarheid in de leer des geloofs. Daartoe moest men van de leer teruggaan tot het leven, van de belijdenis tot de Schrift, van de theologie tot de religie. Zelfs het deisme en het rationalisme waren aan dit streven

verwant; het algemeene en gemeenschappelijke zoekend, dat aan alle godsdiensten en belijdenissen ten grondslag lag, beriepen zij zich van de christliche Religion op de Religion Christi, van de statutarische Religion op de Vernunftreligion. Door de agnostische richting der philosophie, de gevoelstheologie van Schleiermacher, de historische kritiek der Schrift en andere invloeden is dit streven nog toegenomen. De afkeer van de dogmatiek is thans algemeen. Velen zien reikhalzend uit naar een nieuw woord, een nieuw dogma, verlangen eene religie zonder theologie, een leven zonder leer, en ijveren voor een practisch, ondogmatisch Christendom (Dreyer, Egidy, Drummond, Tolstoï enz.). Tot op zekere hoogte heeft dit streven zijne wetenschappelijke verdediging gevonden in de school van Ritschl. Zij trad op met den eisch, dat de theologie geheel en al van de metaphysica moest worden verlost, Ritschl, Theol. u. Metaph. 1881, cf. ook zijne studiën over de leer van God, Jahrb. für deutsche Theol. 1865. 1868. Harnack in zijne Dogmengeschichte, en E. Hatch in zijn werk, The influence of Greek ideas and usages upon the christ. church, London 1890, duitsche vertaling van E. Preuschen, Griechenthum und Christ. Freiburg 1882, cf. ook Kaftan, Die Wahrheit der christl. Religion 1889, pasten dit beginsel toe op de historie der dogmata, en trachtten aan te toonen, dat de theologie eene vrucht is van het ter kwader uur gesloten huwelijk tusschen het oorspronkelijk Christendom en de grieksche philosophie. De beschuldigingen, door al deze richtingen tegen de theologie, bepaaldelijk tegen de dogmatiek ingebracht, komen hierop neer, dat zij de zuiverheid en den eenvoud der christelijke religie vervalscht; de religie verandert in eene leer, die verstandelijk moet bewezen en aangenomen worden; het religieuse leven doodt, eene koude dorre orthodoxie bevordert en de fides implicita noodzakelijk maakt; en eindelijk ook nog de religie als leer met de wetenschap in conflict brengt, en de ontwikkelde standen van het christelijk geloof vervreemdt. Cf. bijv. Kaftan, Glaube und Dogma, 3e Aufl. 1889.

2. Niemand zal ontkennen, dat er ernst en waarheid ligt in deze klachten over de theologie. Zij is menigmaal haar doel voorbijgestreefd en in battologie ontaard. Zij heeft al te dikwerf vergeten, dat ons kennen op aarde een kennen ten deele en een

zien in eene duistere rede is. Soms scheen zij van de gedachte uittegaan, dat ze alle mogelijke vragen beantwoorden en alle kwesties oplossen kon. Bescheidenheid, teederheid, eenvoud hebben haar dikwerf ontbroken. Dat was te erger, omdat de theologie te doen heeft met de diepste problemen en in aanraking komt met de fijnste roerselen van het menschelijk hart. Meer dan eenige andere wetenschap past haar de vermaning, *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὁ δεῖ φρονεῖν*. Beter een eerlijk non liquet dan eene gewaagde gissing. Nescire velle, quae Magister optimus docere non vult, erudita inscitia est. Maar daarmede is toch de theologie nog niet in beginsel veroordeeld. Immers, indien de openbaring alleen bestond in meedeeling van leven en de religie alleen in stemmingen des gemoeds, er zou voor eene eigenlijke theologie geen plaats zijn. Maar de openbaring is een systeem van woorden en daden Gods; zij bevat eene wereld van gedachten; zij heeft haar centrum in de vleeschwording van den Logos. En de religie is geen gevoel en aandoening alleen, maar zij is ook geloof, een bewust leven, een dienen Gods met hart en hoofd te zamen. En daarom kan die openbaring Gods worden ingedacht, opdat zij te beter inga in het menschelijk bewustzijn. Zelfs kan het der theologie daarbij niet euvel geduid worden, als zij op helderheid in het denken, klaarheid in de onderscheiding, nauwkeurigheid in de uitdrukking zich toelegt. In alle wetenschappen wordt zulk eene praecisitas nagestreefd en op prijs gesteld; in de theologie is zij evenzeer op hare plaats. Het gevaar, dat zij daardoor ontaarden zal in spitsvondigheden en haarkloverijen, bestaat in de andere wetenschappen bijv. van het recht, van de letteren evenzeer. Maar niemand zal daarom het recht dier wetenschappen betwisten. Ook de theologie heeft hare perioden van bloei en verval; maar het gaat niet aan, haarzelve te veroordeelen om het misbruik, dat van haar is gemaakt. Abusus non tollit usum. Vervolgens is ons reeds vroeger gebleken, dat de scheiding tusschen de christelijke religie ter eener en de metaphysica enz. ter anderer zijde evenmin zuiver gedacht als practisch uitvoerbaar is. De historie heeft dit reeds herhaalde malen bewezen en toont het heden ten dage opnieuw. Om toch zulk eene scheiding eenigszins mogelijk te maken, zijn alle bovengenoemde richtingen gedwongen, zich van het evangelie van Christus eene eenzijdige en onvolledige voorstelling te vormen. Schier

verre te boven ging, zooals de vleeschwording, de unio mystica, de sacramenten enz., en later alle articuli puri, die door de rede niet konden bewezen worden, Suicerus, Thes. Eccles. s. v. Ook zoo bleef er nog een groot onderscheid tusschen het heidensch en het christelijk spraakgebruik. Want daar duidde het aan eene geheimleer, die voor oningewijden verborgen moest gehouden worden; maar in de christ. kerk heeft er nooit eene eigenlijke disciplina arcana bestaan, al werd er ook eene zekere orde betracht in de meedeeling der waarheid. Zezschwitz, art. Arkandisciplin in Herzog². Hatch, Griechenthum u. Christ. 217 f. Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde I 393 f. Suicerus, Thes. Eccl. s. v. *δογμα*. Maar toch waren de dogmata onbegrepen en onbegrijpelijke waarheden des geloofs, wel niet contra maar toch hoog supra rationem, Thomas. S. Theol. I qu. 32 art. 1 S. c. Gent. I c. 3 IV c. 1. Bellarminus, de Christo I 3. II 6. Heinrich II 772 f. Denzinger, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 80—150. Kleutgen, Theol. der Vorzeit V 164 f. In de veroordeeling van Erigena, Raimundus Lullus, Hermes, Günther, Frohschammer sprak Rome hare afkeuring uit over iedere poging, om de mysteriën des geloofs uit de rede te bewijzen. En het Conc. Vatic. sprak uit: divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem, sess. 3 cap. 4. De Reformatie erkende nu wel het supranatureel karakter der openbaring maar bracht toch feitelijk eene groote verandering aan. Bij Rome zijn de mysteriën in de eerste plaats daarom onbegrijpelijk, omdat ze behooren tot eene andere, hoogere, bovennatuurlijke orde, die het verstand van den mensch als zoodanig verre overtreft. Het moet daarom allen nadruk leggen op de onbegrijpelijkheid der mysteriën en deze in bescherming nemen en handhaven. Het onbegrijpelijke schijnt op zichzelf een bewijs voor de waarheid te zijn. Credibile est, quia ineptum est .... Certum, quia impossibile, Tertull. de carne Chr. 5. Maar de Reformatie verving deze tegenstelling van natuurlijke en bovennatuurlijke orde door die van zonde en genade. Zij zocht het wezen van het mysterie niet daarin, dat het voor den mensch op zichzelf, maar voor het verstand van den psychischen mensch onbegrijpelijk was,

45154

Calv. Inst. II, 2, 20. Voetius, Disp. I 3. Zonder twijfel is deze opvatting veel meer met het N. Testamentisch spraakgebruik in overeenstemming. Nergens staat daar het abstract-bovennatuurlijke en het wetenschappelijk-onbegrijpelijke van het mysterie op den voorgrond. Maar terwijl het eene dwaasheid is in de oogen van den natuurlijken mensch, hoe wijs hij ook zij; het wordt geopenbaard aan de geloovigen, die er goddelijke wijsheid en genade in zien, Mt. 11 : 25, 13 : 11, 16 : 17; Rom. 11 : 33; 1 Cor. 1 : 30. Natuurlijk wil de Schrift nu daarmede ook niet te kennen geven, dat de geloovige die mysteriën in wetenschappelijken zin begrijpt en verstaat. Wij wandelen immers door geloof, kennen ten deele en zien door een spiegel in eene duistere rede, Rom. 11 : 34; 1 Cor. 13 : 12; 2 Cor. 5 : 7. Maar de geloovige kent die mysteriën toch; ze zijn hem geen dwaasheid en ergernis meer; hij bewondert er Gods wijsheid en liefde in. Het komt daarom niet in hem op, dat ze zijne rede te boven gaan, dat zij supra rationem zijn; hij voelt ze niet als een drukkenden last maar als eene bevrijding voor zijn denken. Zijn geloof gaat in bewondering over, zijne kennis eindigt in aanbidding, en zijne belijdenis loopt in een lof- en danklied uit. Van dien aard is ook de kennisse Gods, welke in de theologie wordt beoogd. Zij is geen weten alleen en veel minder een begrijpen; maar zij is beter en heerlijker, zij is eene kennis, die leven, eeuwig leven is, Joh. 17 : 3. Cf. over de μυστηρια, behalve de reeds genoemde litt., ook nog Bretschneider, Syst. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe I 168. J. Boeles, de mysteriis in relig. christ. 1843. Scholten, L. H. K. I 223. Oosterzee, Dogm. I 168. Philippi Comm. op Rom. 11 : 25. Gretillat, Exposé de théol. syst. I 182 s. II 183.

nimmer gaan zij terug tot de gansche Schrift, maar altijd tot een gedeelte; tot het N. Testament alleen, of tot de evangeliën, of tot de bergrede, of zelfs tot één enkelen tekst. Franciscus van Assisi bijv. richtte heel zijn leven in naar Mt. 10 : 9, 10, Reuter, Gesch. der rel. Aufklärung im M. A. II 184, 186. Paul Sabatier, Leben des h. Fr. v. A. deutsch von M. L. Berlin 1895 S. 53. Tolstoi vindt de kern van het evangelie in Mt. 5 : 38, 39, Worin besteht mein Glaube, Leipzig, Duncker 1885 S. 12. Drummond zoekt in de liefde van 1 Cor. 13 het summum bonum. Ritschl verandert de dogmata in religieus-ethische waardeeringsoordeelen. Harnack D. G. I² 54 komt in de opvatting van het oorspronkelijk evangelie met Ritschl overeen. En velen vragen thans, waarom de christelijke kerken toch niet met de bergrede tevreden zijn geweest. Wat het wezen des Christendoms is, waarin de openbaring of het woord Gods bestaat, wie de persoon van Christus is, wordt niet door de apostelen uitgemaakt; ieder stelt het voor zichzelf naar zijne eigene inzichten vast. Gevolg daarvan is, dat al deze richtingen niet alleen de kerk, de belijdenis, de theologie maar ook de apostelen tegen Jezus en tegen het oorspronkelijk evangelie moeten overstellen. Harnack bijv. D. G. I 53 f. erkent, dat ook de apostolisch-katholieke leer in het N. Test. het evangelie van Jezus niet zuiver meer reproduceert. De invloed is er al in merkbaar van het judaisme, het hellenisme en de grieksch-romeinsche Religionsphilosophie. Reeds de apostelen, inzonderheid Paulus en Johannes, hebben het evangelie vervalscht. Ernst von Bunsen, Die Reconstruction der kirchl. Autorität, Leipzig Brockhaus 1893 betoogt, dat Paulus het evangelie van Jezus heeft veranderd in eene speculatieve theologie. En als dan een feit zooals de opstanding van Christus toch niet uit het oorspronkelijk evangelie kan weggenomen worden, wordt het van zijne religieuse waarde beroofd, Harnack D. G. I 74. Al verder vloeit uit deze beschouwing voort, dat de historie van het dogma niet tot haar recht kan komen. Zij wordt ééne groote aberratie van den menschelijken, van den christelijken geest. De belofte van den Geest, die in alle waarheid zou leiden, blijkt ijdel te zijn geweest. De mogelijkheid zelfs om de waarheid te kennen, wordt aan de kerk ontnomen, wijl reeds de apostelen haar op een dwaalspoor hebben geleid. De leer van den logos, van de triniteit, van den eersten en den tweeden Adam, enz., altemaal dogmata, die de

inmenging van de grieksche philosophie moeten bewijzen, wordt wel niet woordelijk maar toch zakelijk reeds in de Schrift gevonden. In één woord, de geschiedenis der dogmata is evenals bij Strauss de geschiedenis hunner kritiek. Niet de kerk heeft de wereld, maar de wereld heeft de kerk overwonnen. Eindelijk dreigt bij deze eenzijdige opvatting van het oorspronkelijk evangelie nog het gevaar, dat men de gemeenschap verliest met de kerk aller eeuwen en daardoor met den tijd, in welken men leeft. Dat is het oordeel van alle secten geweest. Afgesneden van de kerken en de theologie verachtende, hebben ze den invloed op hare eeuw en den band met de cultuur verloren. Gemeente en wereld, kerk en school, religie en wetenschap vallen dualistisch uit elkaar. Daarentegen heeft de theologie de heerlijke roeping, om deze beide met elkander in verband te houden; om eenerzijds het christelijk leven te bewaren voor allerlei geestelijke krankheden van mysticisme en separatisme, en andererzijds het wetenschappelijk denken van de dwaling en leugen te bevrijden door de waarheid van Christus. Het recht der theologie is in het wezen der christelijke religie gegrond. De openbaring richt zich tot den ganschen mensch, en heeft heel de wereld tot haar object. Op alle terrein bindt zij den strijd tegen de leugen aan. Zij biedt stof aan het diepste denken en plant op wetenschappelijk terrein de kennisse Gods naast en in organisch verband met die van mensch en wereld. Over de dogmenhistorische beschouwingen van Harnack en Hatch kunnen geraadpleegd worden Pfleiderer, Entw. der prot. Theol. S. 369 f. Kuenen, Theol. Tijdschr. 1891 bl. 487 v. Van Rhijn, Theol. Studiën 1891 bl. 365 v., 437 v. Dr. W. Schmidt, Der alte Glaube und die Wahrheit des Christ. Berlin, Wigandt 1894. Henri Bois, Le dogme grec. Paris, Fischbacher 1892.

3. Al is echter het christelijk dogma niet uit de grieksche philosophie te verklaren, toch is het niet zonder deze ontstaan. In de Schrift is er nog geen dogma en geen theologie in eigenlijken zin. Zoolang de openbaring zelve nog voortging, kon ze niet het voorwerp worden van wetenschappelijk nadenken. De inspiratie moest afgeloopen zijn eer de reflectie aan het woord kon komen. Het spraakgebruik van Mozaische, Paulinische, Bijbelsche theologie en dogmatiek enz., verdient daarom geen

aanbeveling; het woord theologie komt trouwens in de Schrift ook niet voor en heeft eerst langzamerhand zijne tegenwoordige beteekenis gekregen, Kuyper, Encycl. II 117 v. Theologie is in de gemeente van Christus eerst opgekomen, toen de kinderlijke naïeveteit voorbij en het denkend bewustzijn ontwaakt was. Langzamerhand kwam de behoefte op om de gedachten der openbaring in te denken, met het overige weten in verband te brengen en tegen allerlei aanval te verdedigen. Daartoe had men de philosophie van noode. De wetenschappelijke theologie is met hare hulp ontstaan. Maar dat is niet toevallig geschied. De kerk is niet het slachtoffer van misleiding geweest. De kerkvaders hebben bij de vorming en ontwikkeling der dogmata een ruim gebruik van de philosophie gemaakt. Maar zij deden dat met volle bewustheid, met een helder inzicht in de gevaren die eraan verbonden waren, met klare rekenschap van de gronden, waarop zij het deden, en met uitdrukkelijke erkenning van het woord der apostelen als eenigen regel van geloof en leven. Daarom bedienden zij zich ook niet van de gansche grieksche philosophie; zij deden eene keuze; zij gebruikten alleen die philosophie, welke het meest geschikt was om de waarheid Gods in te denken en te verdedigen; zij gingen eclectisch te werk en hebben geen enkel wijsgeerig stelsel, hetzij van Plato of van Aristoteles overgenomen, maar met behulp van de grieksche philosophie eene eigene, christelijke philosophie voortgebracht. Voorts gebruikten zij die philosophie alleen als hulpmiddel. Gelijk Hagar dienstbaar was aan Sara, gelijk de schatten van Egypte door de Israëlieten werden aangewend tot versiering van den tabernakel, gelijk de wijzen uit het Oosten hun geschenken neerlegden aan de voeten van het kindeke in Bethlehem; zoo was naar het oordeel der kerkvaders de philosophie ondergeschikt aan de theologie. Er spreekt uit dit alles duidelijk, dat het gebruik van de philosophie in de theologie niet op eene vergissing, maar op eene vaste en klare overtuiging rustte. De kerkvaders wisten wat ze deden. Daardoor is nu wel niet uitgesloten, dat de invloed der philosophie op sommige punten hun te sterk is geweest. Maar dan dient daarbij toch terstond onderscheiden te worden tusschen de theologie der patres en de dogmata der kerk. De kerk heeft ten allen tijde gewaakt tegen het misbruik der philosophie; zij heeft niet alleen het Gnosticisme verworpen maar ook het Origenisme ver-

oordeeld. En het is tot dusver niet gelukt, om de dogmata materieel uit de philosophie te verklaren; hoe dikwerf het ook is beproefd, altijd is toch ten slotte de schriftmatigheid der orthodoxie gerechtvaardigd. Cf. Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV 143 f. Denzinger, Vier Bücher usw. II 572 f.

De Hervorming nam in den beginne eene vijandige houding aan tegen de scholastiek en de philosophie. Maar zij kwam daarvan spoedig terug; omdat zij geen secte was of wilde zijn, kon zij niet buiten eene theologie. Luther en Melanchton zijn daarom reeds tot het gebruik der philosophie teruggekeerd en hebben het nut daarvan erkend, cf. Ritter, Gesch. der neuern Philos. I 495 f. Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philos. III 5te Aufl. 1880 S. 17 f. en voor de latere luth. theologen, Hase, Hutterus Rediv. § 30. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 5. Calvijn nam van den aanvang af dit hooge standpunt in, Inst. II, 2, 12 sq. en zag in de philosophie een praeclarum Dei donum, Opera, ed. Amst. IX B. 50. En zoo oordeelden alle Gereformeerde theologen, Hyperius, de theologo seu de ratione studii theol. 1556 lib. 1. Zanchius. Opera III 223 sq. VIII 653 sq. Alsted, Praecognita theol. p. 174 sq. Voetius, Disp. III 741 sq. 751 sq. Owen, Theologumena p. 509 sq. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 71 sq. Nu loopt de vraag niet hierover, of de theologie zich van een bepaald wijsgeerig stelsel bedienen moet. De christelijke theologie heeft nooit eenig wijsgeerig systeem zonder kritiek overgenomen en als waarheid geijkt. Noch de philosophie van Plato noch die van Aristoteles is door eenig theoloog voor de ware gehouden. Dat nogtans aan deze beide wijsgeerige stelsels de voorkeur gegeven werd, had zijn oorzaak hierin, dat deze het best zich leenden, om de waarheid te ontwikkelen en te verdedigen. Er lag ook de gedachte in, dat de Grieken en Romeinen eene eigenaardige roeping en gave hadden ontvangen voor het leven der cultuur. Feitelijk is heel onze beschaving nog heden ten dage op die van Griekenland en Rome gebouwd. En het Christendom heeft deze niet vernietigd maar gekerstend en alzoo geheiligd. Maar toch is niet eene bepaalde philosophie voor de theologie van noode. Wat zij behoeft is philosophie in het algemeen. M. a. w. het komt tot geen wetenschappelijke theologie dan door het denken. Het eigenlijk principium cognoscendi internum der theologie is dus niet het geloof als zoodanig, maar het geloovig denken, de

ratio christiana. Het geloof is zichzelf bewust en zeker. Het rust in de openbaring. Het sluit een kennen in, maar dat kennen is geheel en al van practischen aard, een γιγνωσκειν in den zin der H. Schrift. Theologie komt dus niet uit de geloovigen als zoodanig op; zij is geen vrucht van de kerk als ecclesia instituta; zij heeft haar oorsprong niet in het ambt, dat Christus aan zijne gemeente geschonken heeft. Maar de geloovigen hebben nog een ander, rijker leven, dan in de ecclesia instituta tot uiting komt. Zij leven als Christenen ook in gezin, staat, maatschappij en beoefenen wetenschap en kunst. Nog veel meer gaven dan die werken door het ambt worden hun geschonken, gaven van kennis en wijsheid en profetie. Onder hen zijn er ook, die een sterken drang tot onderzoek en kennis in zich voelen, die gaven hebben ontvangen, om de waarheid Gods in te denken en in systeem te brengen. En zoo komt de theologie op in de kerk van Christus; zij heeft tot subject niet de geinstitueerde kerk maar de kerk als organisme, als het lichaam van Christus; zij is eene vrucht van het denken der Christenheid.

4. Geloof en theologie zijn dus inderdaad onderscheiden. Min of meer was men zich daarvan ook ten allen tijde bewust. De scherpe tegenstelling, die het Gnosticisme maakte tusschen πιστις en γνωσις, werd verworpen; en ook de verhouding, door de Alexandrijnsche school tusschen beide aangenomen, werd niet in alle opzichten goedgekeurd en gebillijkt, cf. boven 60. Maar toch werd het onderscheid nadrukkelijk gehandhaafd en tegelijk het innig verband van beide vastgehouden en erkend. Augustinus verhief de spreuk: per fidem ad intellectum tot beginsel der theologie; hij nam tusschenbeide eene verhouding aan als tusschen ontvangenis en geboorte, werk en loon. Fidei fructus est intellectus, tract. 22 in Ev. Joh. n. 2. Intellectus merces est fidei, tract. 29 in Ev. Joh. n. 6. Hij wekt er toe op, ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. God veracht de rede niet. Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit, Ep. 120 ad Consent. n. 2—4. En dit was het beginsel en de grondgedachte van heel de scholastiek. Geloof en theologie waren onderscheiden als habitus en actus, als theologia infusa en acquisita. Het geloof is toestemming aan, de theologie is kennis van

de geopenbaarde waarheden. Het geloof sluit ook wel eenige kennis in aangaande God en goddelijke zaken, maar deze kennis geldt meer de existentia dan de rationes van die waarheden; de theoloog echter dringt door tot de idee, spoort het verband der waarheden op en leidt denkend er andere uit af, Liebermann, Instit. Theol. ed. 8. Moguntiae 1857 cap. 1 § 1. Dat men zich het onderscheid van religie en theologie bewust was, blijkt ook nog uit de leer der fides implicita. Als het geloof volgens Rome bestond in toestemming aan geopenbaarde waarheden, moest vroeg of laat de vraag wel opkomen, welke en hoevele van die waarheden men minstens kennen en aannemen moest, om de zaligheid deelachtig te worden. Die vraag kon oprijzen met het oog op de Heidenen, met het oog op de geloovigen des O. T. en ook met het oog op de onkundige en onontwikkelde geloovigen in de dagen des N. Test. Augustinus had al gezegd: turbam non intelligendi vivacitas', sed credendi simplicitas tutissimam facit, c. Epist. fundamenti cap. 4. Maar Lombardus stelde deze vraag in zijne Sententiae lib. III dist. 25 eerst duidelijk aan de orde. Sedert werd ze in de theologie breedvoerig behandeld; in de 17e eeuw gaf ze zelfs in Frankrijk aanleiding tot een ernstigen strijd, die door Innocentius XI niet opgelost maar toch beëindigd werd. Gewoonlijk wordt de leer van de fides implicita in de Roomsche theologie op deze wijze voorgedragen. De fides carbonaria wordt uitdrukkelijk verworpen; alle Roomsche godgeleerden houden staande, dat er tot het zaligmakend geloof eenige, zij het ook geringe, kennis behoort; geheel impliciet kan en mag het geloof dus nooit zijn. Maar die kennis verschilt in de verschillende bedeelingen der genade. In de dagen des O. T. van Adam af tot den val van Jeruzalem toe, toen de eigenlijke mysteriën van het Christendom, zooals de triniteit en de vleeschwording nog niet waren gepromulgeerd, waren necessitate medii alleen deze twee artikelen noodig te gelooven, dat God is en dat Hij een belooner is, Hebr. 11 : 6. Daarmede wordt niet gezegd, dat vele geloovigen onder het O. T. geen meerdere en diepere kennis hadden van de waarheid; Adam bijv. kende ook wel de triniteit en de vleeschwording, Gen. 1 : 26, 2 : 23, 24, 3 : 15. Maar de eenvoudige geloovigen konden met die twee artikelen volstaan. Want implicite geloofden ze dan toch ook aan de eigenlijke mysteriën van het Christendom, de triniteit en de incarnatie.

In de existentie en de eenheid Gods ligt implicite de triniteit, en daarin dat Hij remunerator is, ligt implicite de vleeschwording opgesloten. Nu zagen anderen, zooals Wiggers, Daelman enz. dit laatste nog niet zoo duidelijk in, en zeiden daarom, dat de O. T. geloovigen vier artikelen hadden aan te nemen, n.l. behalve de bovengenoemde twee ook nog de onsterfelijkheid der ziel en het zondebederf (infectio animarum), in welke dan de beide hoofddogmata des Christendoms implicite waren begrepen. De meest gewone voorstelling was echter, dat de twee genoemde artikelen voor de O. T. geloovigen voldoende waren. Maar na den val van Jeruzalem zijn die twee hoofdwaarheden des Christendoms duidelijk geopenbaard en bekend gemaakt; en nu is het dus necessitate medii noodzakelijk voor ieder die zalig wil worden, dat hij aanneme deze vier artikelen: Deus, isque remunerator, sanctissima trinitas, mediator. Anderen voegen er nog andere artikelen aan toe, zooals Deus Creator, Dei gratia ad salutem necessaria, immortalitas; en sommigen noemen zelfs de aanneming der 12 artikelen, quoad substantiam, noodzakelijk. Maar de voorstanders van de vier artikelen drukken toch het meest gewone gevoelen uit. Heel deze leer van de fides implicita wordt dan gesteund met een beroep op Job 1 : 14: de runderen, d. i. de ontwikkelde geloovigen, waren ploegende, en de ezelinnen, d. i. de eenvoudige leeken, weidende aan hunne zijde. Deze exegese komt al voor bij Gregorius M. Moral. lib. II cap. 25 en wordt dan door Lombardus, Thomas, Bellarminus enz. overgenomen. Cf. Lombardus, Sent. III dist. 25. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 5—8. Bellarminus, de Justific. I cap. 7. Billuart, Summa S. Thomae sive Cursus Theol. VII p. 46 sq. Daelman, Theol. seu Observ. theol. in Summam D. Thomae IV p. 44 sq. Dens, Theologia in usum semin. II 278 sq. M. Becanus, Theol. Scholastica, Tom. II Pars II tract. 1 p. 22 sq. Jansen, Praelect. Theol. I 699 sq. Albr. Ritschl, Fides implicita, Bonn 1890. De kwestie zelve, die aan deze leer der fides implicita ten grondslag ligt, is ernstig en belangrijk genoeg; zij betreft toch niets minder dan het wezen van het Christendom zelf, de beteekenis van Israel, de mogelijkheid van progressie der openbaring bij het absoluut karakter der waarheid. Maar de intellectualistische opvatting van het geloof leidde er toe, om deze kwestie zuiver quantitatief op te lossen; het aannemen van vier geloofsartikelen

maakt den Christen: in de praktijk bleek de legende van de fides carbonaria maar al te veel waarheid te bevatten. In elk geval echter bewijst de leer van de fides implicita duidelijk, dat de Roomsche theologen tusschen geloof en theologie in inhoud en omvang onderscheid maken.

5. Ook de Reformatie bleef zich van dit verschil bewust. Luthersche en Gereformeerde theologen namen de onderscheiding over van habitus en actus der theologie, van theologia infusa en acquisita. De eerste is het deel van alle geloovigen; in beginsel kennen zij totam theologiam, hebben zij de ware en zuivere kennisse Gods. Maar als acquisita is ze alleen het deel van hen, die de kennisse Gods wetenschappelijk beoefenen. Dan toch is ze eene notitia conclusionum ex principiis theologicis per discursum theologicum collectarum, et certo ordine dispositarum, atque animo impressarum diuturno labore ac exercitio, Alsted, Methodus sacrosanctae theologiae 1623 p. 117, 126, 175. Owen, Theologoumena p. 465 sq. Calovius, Isagoge ad S. Theol. p. 17, 18. Wel werden religio en theologia telkens met elkaar verwisseld, cf. bv. Cloppenburg, Op. I 699. Mastricht, Theor.-pract. Theol. I cap. 2 § 3, wat te lichter kon geschieden, omdat theologie en dogmatiek ongeveer hetzelfde waren. Maar ook in den bloeitijd der orthodoxie ging het onderscheid tusschen geloof en theologie niet geheel te loor, gelijk door de leer van de articuli fundamentales et non fundamentales bewezen wordt. De Hervorming verwierp beslist de Roomsche leer van de fides implicita, Calv., Inst. III. 2 § 2—6. Chamier, Panstr. Cath. T. III lib. 12 cap. 5. Polanus, Synt. Theol. p. 592. Maresius, Synt. Theol. loc. 11 § 29, enz. Cf. Ritschl, Fides implicita S. 56 f. Zij moest dit wel doen, omdat zij het zaligmakend geloof niet liet bestaan in het voor waar houden van eenige onbegrepen artikelen, maar in een persoonlijk vertrouwen op de genade Gods in Christus. Maar daarvoor kwam nu spoedig in de plaats de onderscheiding tusschen fundamenteele en niet-fundamenteele artikelen. Calvijn zeide al, dat men om minder wezenlijke punten niet van de kerk scheiden moest, Instit. IV, 1 § 12, 13. IV, 2 § 1. Non enim unius sunt formae omnia verae doctrinae capita. Sunt quaedam ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubitata omnibus oporteat ceu propria religionis placita, qualia sunt: unum esse Deum,

Christum Deum esse ac Dei filium, in Dei misericordia salutem nobis consistere et similia. Sunt alia, quae inter ecclesias controversa, fidei tamen unitatem non dirimant, IV cap. 1 § 12. De in de beschrijving des geloofs gebezigde juxtapositie van eene zekere kennis, waardoor ik het al voor waarachtig houde wat God in zijn woord heeft geopenbaard en van een vertrouwen, dat mij al mijne zonden om Christus' wil vergeven zijn, kon aanleiding geven, om het zwaartepunt of in de fides generalis of in de fides specialis te zoeken. Het groote aantal van kerken, die successief uit de Reformatie voortkwamen en in verschillende artikelen van elkander afweken, bevorderde de onderscheiding tusschen wezenlijke en bijkomstige elementen in de openbaring. Het allengs opkomende syncretisme en indifferentisme, dat van het bijzondere tot het gemeenschappelijke terugging, maakte aanwijzing noodzakelijk van wat tot de fundamenten der christelijke religie behoorde. Zoo ontstond de leer van de articuli fundamentales. Nic. Hunnius schijnt de uitdrukking het eerst gebruikt te hebben in zijne *Διασκεψις* de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae 1626. Quenstedt sprak van articuli primarii et secundarii. Anderen volgden, beide in de Luthersche en in de Gereformeerde kerken, cf. Voetius, Disp. Sel. II 511—538. H. Alting, Theol. probl. nova I 9. Spanheim fil., Opera III col. 1289 sq. Heidegger, Theol. I § 51 sq. Turret. Theol. El. I qu. 14. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 481 sq. Witsius, Exercit. in Symb. II § 2. Bretschneider, System. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe, 4^te^ Aufl. 1841 S. 103 f. Tholuck, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs 1852 S. 252 f. De orthodoxie was natuurlijk niet geneigd, om de articuli fundamentales tot een klein getal te beperken; maar toch is het streven merkbaar, om deze artikelen centraal op te vatten en ze te groepeeren rondom den persoon van Christus. De Roomschen verwierpen echter deze onderscheiding, al had ze schijnbaar nog zooveel overeenkomst met de fides implicita. Ze brachten de Geref. en Luth. godgeleerden in geen geringe verlegenheid. Ze vraagden, waar God in zijn woord tusschen wezenlijke en bijkomstige waarheden onderscheid had gemaakt; waar men het recht aan ontleende, om in de goddelijke openbaring het fundamenteele van het niet-fundamenteele te scheiden; welke waarheden dan tot de fundamenteele moesten gerekend worden; wie dat bepalen

moest; en hoe op zulk standpunt het rationalisme en het indifferentisme was te vermijden? Het geloof heeft toch, naar ze beweerden, niet alleen tot object de divina misericordia, Conc. Trid. sess. VI can. 12, maar omnia quae Deus revelavit, Bellarminus, de Justif. I c. 8. Volgens de Jezuiten op het religiegesprek te Regensburg 1601 was het ook een articulus fidei, quod canis Tobiae caudam moverit. Cf. Denzinger, Vier Bücher usw. II 277 f. Heinrich, Dogm. II 658 f. Jansen, Prael. Theol. I 449 sq. Lamennais, Essai sur l'indifférence I ch. 6, 7, enz. Tegenover al deze bedenkingen beriepen de Protestantsche theologen zich wel op de Schrift, Mt. 16 : 16; 1 Cor. 2 : 2, 3 : 11 v.; Ef. 2 : 20; Gal. 6 : 14; 1 Petr. 2 : 6, enz. en maakten ze wel allerlei onderscheidingen, Spanheim. t. a. p. col. 1308 sq. Maar zij ontveinsden zich de moeilijkheden niet; ze waren bevreesd om in excessu en in defectu te dwalen; en zij eindigden met de verklaring, dat zij het minimum van kennis niet konden bepalen, waarmede een oprecht geloof gepaard moest gaan, Voetius, Disp. II 537, 781. Spanheim t. a. p. col. 1291. Witsius, Exerc. in Symb. II § 2 en 15. Hoornbeek, Conf. Socin. I p. 209. De orthodoxie liep uit op rationalisme ter eener en piëtisme ter anderer zijde. Leer en leven vielen hoe langer hoe verder uit elkaar. Hoofd en hart streden om den voorrang. Theologie en religie kwamen tegenover elkander te staan. Wij zijn de tegenstelling nog niet te boven. Jaren lang is er geroepen: godsdienst is geen leer maar leven; het komt er niet op aan, wat ge gelooft, maar alleen hoe ge leeft. Langzamerhand echter gaan de oogen ook voor de eenzijdigheid van deze richting open en wordt de waarde der godsdienstige voorstellingen voor het religieuse leven beter erkend, cf. bijv. Dr. Bruining in verschillende geschriften, Gids Juni 1884. Moderne mystiek 1885. Het bestaan van God 1892. Theol. Tijdschr. Nov. 1894.

6. Bij het onderzoek naar de verhouding van geloof en theologie dient de vraag zuiver te worden gesteld. Zij luidt niet, welke waarheden iemand minstens kennen en voor waar houden moet, om zalig te worden. Die vraag zij aan Rome overgelaten; en de Roomsche theologie make uit, of daartoe twee of vier of meer artikelen van noode zijn. De Protestantsche theologie heeft in de leer van de articuli fundamentales wel den schijn op zich

geladen, alsof zij een dergelijken weg bewandelen wilde. Maar zij is geëindigd met de erkentenis, dat zij de grootte van Gods barmhartigheid niet wist en daarom de mate van kennis niet bepalen kon, die noodzakelijk eigen is aan een oprecht geloof. En bovendien is er tusschen de leer der fides implicita en die der articuli fundamentales, bij alle schijnbare overeenstemming, een belangrijk verschil. Bij Rome werd die leer ontwikkeld met het oog op de eenvoudige leeken, de asinae van Job 1 : 14. Maar in de theologie der Reformatie had ze haar oorsprong in het feit, dat er verschillende kerken naast elkaar optraden met eene op vele punten onderling afwijkende belijdenis; ze was dus eigenlijk een onderzoek naar het wezen des Christendoms. Bij Rome is het geloof toestemming aan allerlei geopenbaarde waarheden, die artikelsgewijze kunnen opgeteld worden en in den loop der tijden in aantal zijn toegenomen. Maar de Reformatie vatte het geloof op als fides specialis, met een bijzonder centraal object, de genade Gods in Christus; hier was eene optelsom van artikelen, wier kennis en toestemming ter zaligheid noodig was, niet mogelijk meer. Het geloof is eene persoonlijke verhouding des menschen tot Christus; het is organisch en heeft de additie, de quantiteit afgelegd. Rome moest daarom een minimum bepalen, zonder hetwelk van geen zaligheid sprake kan zijn; bij de Reformatie is het geloof een vertrouwen op de genade Gods en dus voor geen berekening meer vatbaar. Ieder geloovige zoo in het O. als in het N. Test. bezit in kiem diezelfde kennis, welke in de theologie dieper en breeder ontwikkeld wordt. Van dit standpunt uit is ook de verhouding van geloof en theologie nader in het licht te stellen.

Allereerst is er tusschen beide eene sterke overeenkomst. Zij hebben het principium: het woord Gods, het voorwerp: de kennisse Gods, het doel: de eere Gods met elkander gemeen. Ook de theologie als wetenschap staat op den grondslag des geloofs. De plaats, die in de andere wetenschappen toekomt aan de waarneming, wordt hier ingenomen door het geloof. Het geloof verschaft aan de theologie de stof voor het denken. In de mundane wetenschap heet het: sensus praecedit intellectum, nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu; in de theologie is de leuze: fides praecedit intellectum, nihil est in intellectu quod non prius fuerit in fide, Rothe, Theol. Ethik § 267 II S. 180

noot. Leibniz vergeleek daarom la foi met l'expérience, Discours sur la conformité de la foi avec la raison, ch. 1. Begriffe ohne Anschauungen sind leer, zeide Kant; en zoo heeft ook de theologie geen inhoud dan uit en door het geloof. Zoodra zij het geloof laat varen, houdt zij zelve als theologie op te bestaan. En ook komt zij door het denken dit standpunt des geloofs nimmer te boven. Op allerlei wijze is dit wel beproefd, maar het is ijdel gebleken. Het geloof is het begin en ook het einde der theologie; zij brengt het nooit tot een weten in eigenlijken zin, d. i. tot een kennen op grond van eigen waarneming en inzicht. Daardoor wordt de theologie niet van haar vrijheid beroofd. Het geloof legt en handhaaft eenvoudig die relatie, welke er op dit gebied tusschen subject en object behoort te bestaan. Het plaatst den theoloog niet buiten en tegenover en boven, maar onder en in de waarheid, welke hij te onderzoeken heeft. Het doet niets anders, dan de theologie binden aan haar eigen object, op geen andere wijze als elke andere wetenschap gebonden is en blijft aan de waarneming en door haar in relatie staat met haar object. De theologie is even vrij en even afhankelijk als iedere andere wetenschap. Zij is vrij van alle banden, die strijden met hare natuur; maar zij is geheel en al bepaald door het voorwerp, dat zij zoekt te kennen, en dit heeft zij met alle wetenschappen gemeen. Naarmate zij zich strenger bindt aan haar object, loopt zij te minder gevaar om te ontaarden in dorre scholastiek en ijdele rhetoriek. Door het geloof blijft de theologie eene wetenschap der religie, eene Theologie der Thatsachen, die niet over begrippen maar over zaken denkt en niet in ijle abstracties zich verliest maar met beide voeten staat in die wereld der realiteiten, welke de Schrift ons openbaart, Vilmar, Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 4e Aufl. 1876.

Maar aan de andere zijde is er tusschen geloof en theologie een aanmerkelijk verschil. In vroeger tijd konden beide licht met elkander verwisseld worden, omdat theologie en dogmatiek met ethiek vrij wel identische begrippen waren. Maar theologie is thans de naam geworden voor een ganschen cyclus van vakken. Het onderscheid springt daarom thans een ieder terstond in het oog. Theologie omvat tegenwoordig eene menigte van wetenschappen, welke de eenvoudige geloovige zelfs niet bij name

kent. Maar al wordt theologie in den ouden zin genomen, toch blijft het onderscheid groot. Op elk gebied is er verschil tusschen het gewone, alledaagsche, empirische weten, en het eigenlijke, hoogere, wetenschappelijk weten. Ieder mensch heeft eenige empirische kennis van zon, maan, sterren enz., maar deze kennis verschilt hemelsbreed van de wetenschappelijke kennis van den astronoom. De eerste kent alleen de facta, deze de rationes. De man van wetenschap veracht het gewone, empirische weten niet; hij werpt de natuurlijke zekerheid niet omver; maar hij heeft toch de roeping om dat gewone weten te verhelderen, uit te breiden en des noodig ook te zuiveren en te verbeteren. Niet anders is het in de theologie. Het geloof blijft bij de feiten staan, de theologie zoekt door te dringen tot de idee. Het geloof heeft genoeg aan het dat, de theologie vraagt naar het waarom en het hoe. Het geloof is altijd persoonlijk, het stelt het voorwerp altijd in betrekking tot den mensch zelf, het heeft rechtstreeksch belang bij het religieus gehalte der dogmata; de theologie maakt in zekeren zin het object gegenständlich, zij tracht de waarheid te bezien gelijk zij objectief in zichzelve bestaat, zij speurt haar eenheid en haar innerlijk verband na, en zoekt te komen tot een systeem. Het geloof richt zich op het centrale object, de theologie breidt het onderzoek naar heel den omtrek van den cirkel uit. Maar hoe ook verschillend, zij kunnen elkander niet missen. Het geloof bewaart de theologie voor secularisatie, de theologie bewaart het geloof voor separatisme. Daarom zijn ook kerk en school (seminarie, theol. faculteit) wel twee, maar behooren zij toch in nauw verband te staan. Ook hierdoor wordt aan de vrijheid en onafhankelijkheid der theologie in niets te kort gedaan. Elke faculteit beoefent de wetenschap niet alleen om haar zelfs wil, maar leidt ook mannen op voor verschillende betrekkingen in de maatschappij. Iedere wetenschap heeft feitelijk te rekenen met de eischen van het leven. En zoo ook staat de theologie niet hoog boven, maar midden in het werkelijke leven, in het leven der gemeente. De wanverhouding, die er thans schier allerwege tusschen kerk en theologie bestaat, is eene ramp voor beide.

7. Indien de theologie alzoo niet in het geloof als zoodanig maar in het geloovig denken haar principium internum heeft, dient de taak der rede in de theologische wetenschap nog nader

omschreven te worden. Daarbij moet dan allereerst principieel die voorstelling worden afgewezen, welke in geloof en rede twee zelfstandige machten ziet, die met elkaar worstelen op leven en dood. Op die wijze maakt men eene tegenstelling, die op christelijk terrein niet thuis behoort. Het geloof is dan altijd supra of ook zelfs contra rationem. Aan den eenen kant dreigt het rationalisme en aan de andere zijde het supranaturalisme. Het geloof, de fides qua creditur, is geen orgaan of vermogen naast en boven de rede, maar eene gezindheid, eene hebbelijkheid van de rede zelve. De rede, of wil men liever, het denken is zeker geen bron der theologie, geen principium quo seu per quod aut ex quo seu cur credamus, Voetius, Disp. I p. 3; bron is de rede voor geen enkele wetenschap of hoogstens alleen voor de formeele wetenschappen, logika en mathesis. Maar de rede is toch subjectum fidei recipiens, fidei capax; het geloof is een akte van het bewustzijn, van het menschelijk bewustzijn; een dier is niet tot gelooven in staat. En voorts is het geloof geen dwang, maar eene vrije daad van den mensch. De Christen gelooft niet op bevel, uit vreeze, door geweld. Gelooven is de natuurlijke habitus van zijn verstand geworden. Natuurlijk niet in dien zin, alsof er niet telkens veel in zijne ziel tegen dat gelooven zich verzet. Maar toch wel zoo, dat hij, ofschoon dikwerf doende wat hij niet wil, toch een vermaak heeft in de wet Gods naar den inwendigen mensch. Gelooven is de natuurlijke ademtocht van het kind Gods. Zijne onderwerping aan het woord Gods is geen slavernij maar vrijheid. Het geloof is in dezen zin geen sacrificium intellectus maar sanitas mentis. Het geloof ontslaat den Christen daarom niet van onderzoek en nadenken; eerder spoort het hem daartoe aan. De natuur wordt door de wedergeboorte niet vernietigd maar hersteld.

Vooraf heeft daarom de geloovige, die aan de theologie zich wijden wil, zijn denken te praepareeren voor de taak die hem wacht. Er is geen ingang in den tempel der theologie dan door de facultas artium heen. Philosophische, historische en linguistische propraedeuse is voor den beoefenaar der godgeleerde wetenschap onmisbaar. De philosophie, zeide Clemens Alexandrinus, *προκατασκευαζει την ὁδον τη βασιλικωτατη διδασκαλια*. Keizer Julianus wist wat hij deed, als hij de heidensche wetenschap aan de Christenen ontnam; hij vreesde, met zijne eigene wapenen

verslagen te worden. Dit alzoo gepraepareerde en geoefende denken heeft dan in de theologie in hoofdzaak eene drievoudige taak. Allereerst verleent het zijn dienst bij de vinding der stof. De Schrift is het beginsel der theologie. Maar die Schrift is geen wetboek; zij is een organisch geheel. De stof voor de theologie, bepaaldelijk voor de dogmatiek, ligt door heel de Schrift heen verspreid. Gelijk het goud uit de mijn, zoo moet de waarheid des geloofs met inspanning aller geestelijke kracht uit de Schrift worden opgedolven. Met eenige loca probantia is niets gedaan. Niet op enkele losse teksten maar op de Schrift in haar geheel moet het dogma worden gebouwd; het moet organisch opkomen uit de principia, die er allerwege in de Schrift voor aanwezig zijn. De leer van God, van den mensch, van de zonde, van Christus enz. is immers niet slechts in enkele uitspraken te vinden, maar is verspreid door heel de Schrift heen en is niet enkel in sommige bewijsplaatsen maar ook in allerlei beelden en gelijkenissen, ceremoniën en geschiedenissen vervat. Er mag geen deel der Schrift verwaarloosd worden. De gansche Schrift bewijze het gansche systeem. Hofmann, Der Schriftbeweis, 2e Aufl. I S. 1—32. Ook in de theologie dient het separatisme vermeden te worden. Het is een kenmerk van vele secten, dat zij uitgaan van een klein gedeelte der Schrift en haar overigens geheel verwaarloozen. Het ergst en meest verspreid is de verwerping of veronachtzaming van het Oude Testament. Het Marcionitisme is telkens in de christelijke kerk teruggekeerd en speelt ook in de nieuwere theologie eene groote rol, cf. Diestel, Gesch. des Alten Test. in der christl. Kirche, Jena 1869. H. Schmidt, Der Marcionitismus in der neueren Theologie, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, en later bij de leer der verbonden. Al dit willekeurig gebruik der H. Schrift leidt tot eenzijdigheid en dwaling in de theologie en tot krankheid in het religieuse leven. Het volle rijke beeld der waarheid komt dan niet aan het licht. De persoon en het werk des Vaders of des Zoons of des H. Geestes worden miskend. Aan Christus wordt te kort gedaan in zijn profetisch, of in zijn priesterlijk, of in zijn koninklijk ambt. De christelijke religie boet haar katholiek karakter in. Hoofd, hart en hand des Christens worden niet harmonisch door de waarheid gevormd en geleid. Eerst de volle, gansche Schrift bewaart voor al deze eenzijdigheden. Maar daarom heeft ook het denken bij

deze opsporing van de theologische stof eene belangrijke taak. Vervolgens heeft de theoloog deze alzoo verkregen stof ook denkend te bearbeiden. De dogmata staan niet totidem verbis, *κατα ρητον* maar *κατα διανοιαν* in de Schrift; zij zijn conclusiones fidei. De leer van de triniteit, van de twee naturen van Christus, van de voldoening, van de sacramenten enz. is niet op ééne enkele uitspraak der Schrift gebaseerd, maar is opgebouwd uit vele gegevens, die door heel de Schrift heen verspreid liggen. Dogmata zijn de korte samenvatting in onze taal van alwat de Schrift over de desbetreffende onderwerpen leert. De Roomsche en Protestantsche godgeleerden hebben daarom tegenover allerlei richtingen, die bij de letterlijke uitdrukkingen der Schrift wilden blijven staan, het recht van de dogmatische terminologie verdedigd. Zij deden dat, niet omdat zij minder, maar omdat zij meer en beter Schriftuurlijk wilden zijn dan deze. Dan juist kwam naar hunne gedachte de Schrift tot haar volle eere, als niet één enkele tekst letterlijk werd aangehaald maar als de gansche waarheid, in vele teksten begrepen, saamgevat en in het dogma weergegeven werd. De theologie is daarom niet slechts eene noëtische, maar ook eene dianoëtische; geen apprehensieve maar eene discursieve wetenschap. Zij denkt na, vergelijkt, beoordeelt, vat samen, leidt andere waarheden uit de verkregene af, enz. Ook Jezus en de apostelen deden alzoo, Mt. 22 : 32, 44 v.; Joh. 10 : 34 v.; Hd. 15 : 9 v., 18 : 28; 1 Cor. 15, enz.; en kerkvaders, scholastici, Roomsche en Protestantsche godgeleerden hebben dat voorbeeld gevolgd. God heeft ons niet geroepen om letterlijk na te zeggen maar om na te denken, wat Hij in zijne openbaring ons voorgedacht heeft. En eindelijk heeft het denken in de theologie nog tot taak, om alle waarheid saam te vatten in één systeem. Een systeem is het hoogste, wat in de wetenschap te begeeren valt. Ook de theologie rust niet, voordat zij de eenheid heeft ontdekt, die in de openbaring verscholen ligt. Zij mag dat systeem niet van buiten opdringen, en de waarheid niet persen in een wijsgeerig stelsel, dat aan haar wezen vreemd is. Maar zij zoekt toch zoolang, totdat in het menschelijk bewustzijn het systeem zich afspiegele, dat in het object zelf aanwezig is. In dit alles gaat de theologie evenals andere wetenschappen te werk. Zij arbeidt op dezelfde manier. Zij is evenals deze gebonden aan haar object. Zij is bij het denken onderworpen

aan de wetten, die voor dat denken gelden; straffeloos kan ook zij niet zondigen tegen de logika, Alsted, Praecognita 186. Het hoogste is ook voor haar de eenheid der waarheid, het systeem der kennisse Gods. Hoezeer de theologie dan ook van de andere wetenschappen verschille, in beginsel, voorwerp en doel; zij komt formeel met haar overeen en mag terecht op den naam van wetenschap aanspraak maken. En wijl de openbaring niet met de menschelijke rede strijdt per se, maar alleen per accidens corruptionis et pravae dispositionis, daarom kan de theologie zelfs in zekeren zin naturalis en rationalis heeten, Voetius, Disp. I 3. De christelijke religie is eene λογικὴ λατρεία, Rom. 12 : 1. De litteratuur over het gebruik der rede en der philosophie in de theologie is verbazend rijk. Zie voor de kerkvaders Kleutgen, Theol. der Vorzeit IV 143 f. Denzinger, Vier Bücher usw. II 574 f., en voorts Voetius, Disp. Sel. I p. 1—11. Turretinus, Theol. El. loc. 1 qu. 8—13. Witsius, Misc. Sacra II 584 sq. en verdere litt. bij M. Vitringa's uitgave van C. Vitringa, Doctrina christ. relig. I p. 32—34.

3. Maar al is kennis in de theologie bereikbaar, tot begrijpen brengt zij het niet. Tusschen weten, kennen en begrijpen is een groot onderscheid. Wel worden deze woorden dikwerf door elkander gebruikt; maar er is toch een duidelijk aanwijsbaar verschil. Weten geldt de existentie, het dat; kennen de qualiteit, het wat; begrijpen de innerlijke mogelijkheid, het hoe van een ding. Begrijpen doen we zeer weinig, eigenlijk alleen datgene, wat geheel in onze macht staat, wat we maken en breken kunnen. Eene machine begrijp ik, als ik zie, hoe ze in elkaar zit en hoe ze werkt, als er niets wonderlijks meer in overblijft. Begrijpen sluit verwondering en bewondering uit. Ik begrijp of meen te begrijpen, wat, zooals men zegt, vanzelf spreekt en volkomen natuurlijk is. Dikwerf houdt het begrijpen op, naarmate men dieper onderzoekt. Wat vanzelf sprak, blijkt gansch ongewoon en wonderlijk te zijn. Hoe verder eene wetenschap doordringt in haar object, naar die mate nadert zij het mysterie. Al ontmoette zij geen ander op haren weg, dan zou zij toch ten slotte altijd stuiten op het mysterie des zijns. Waar echter het begrijpen ophoudt, blijft er toch nog plaats voor het kennen en bewonderen. Zoo is het ook in de theologie. In de openbaring is het μυστήριον εὐσεβείας

ons onthuld, het mysterie van Gods genade. Wij zien het, het treedt ons als eene realiteit in de geschiedenis en in het eigen leven te gemoet; maar wij doorgronden het niet. In dezen zin heeft de christelijke theologie het altijd met mysteriën te doen, die zij wel kennen en bewonderen maar niet begrijpen en doorgronden kan.

Dikwerf is echter het mysterie in de christelijke theologie in gansch anderen zin verstaan. Het woord *μυστηριον*, van *μυστης*, *μυω*, zich sluiten, dichtgaan, van oogen, lippen, wonden; is in het gewoon grieksch de naam voor de religieus-politieke geheimleer die in sommige genootschappen van Eleusis, Samothrace enz. alleen aan de ingewijden meegedeeld en voor alle anderen verborgen werd, Foucart, des associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873. Edwin Hatch, Griechentum u. Christenthum, deutsch v. Preuschen 1892 S. 210 f. Gustav Anrich, Das antike Mysteriënwesen in seinem Einfluss auf das Christ. Göttingen 1894. In het N. Test. heeft het woord altijd religieuse beteekenis en duidt eene zaak aan van het koninkrijk Gods, welke of van wege den duisteren, raadselachtigen vorm, waarin ze wordt voorgedragen, Mt. 13 : 11; Mk. 4 : 11; Luk. 8 : 10; Op. 1 : 20, 17 : 5, 7, of ook van wege haar inhoud verborgen is. Vooral heet zoo het universeele, ook de Heidenen omvattende raadbesluit Gods aangaande de verlossing in Christus, Rom. 16 : 25; Ef. 1 : 9, 3 : 3, 6 : 19; Col. 1 : 26, 27, 2 : 2, 4 : 3, benevens de wijze, waarop dit uitgevoerd wordt, Rom. 11 : 25; 1 Cor. 15 : 51; 2 Thess. 2 vs. 7; Op. 10 : 7. Maar dit mysterium heet dan zoo, niet omdat het nu nog verborgen is, maar omdat het vroeger onbekend was. Thans is het juist door het evangelie van Christus openbaar gemaakt; wordt het door de apostelen als *οἰκονομοι μυστηριων θεου* verkondigd, Rom. 16; 25, 26; Col. 1 : 26; 1 Cor. 2 : 14; Mt. 13 : 11; 1 Cor. 4 : 1; en treedt het ook voortaan in de historie meer en meer aan het licht, 1 Cor. 15 : 51, 52; 2 Thess. 2 : 7. Het N. T. *μυστηριον* duidt dus geen voor het denkend verstand onbegrepen en onbegrijpelijke geloofswaarheid aan, maar eene zaak, die eerst bij God verborgen was, daarna in het evangelie is bekend gemaakt en nu door de geloovigen wordt verstaan, Cremer, Wörterbuch der neutest. Gräcität s. v. Maar het kerkelijke spraakgebruik verstond er al spoedig eene zaak onder, die onbegrijpelijk was en ook het verstand van den geloovige

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT
3 0000 00772 4564