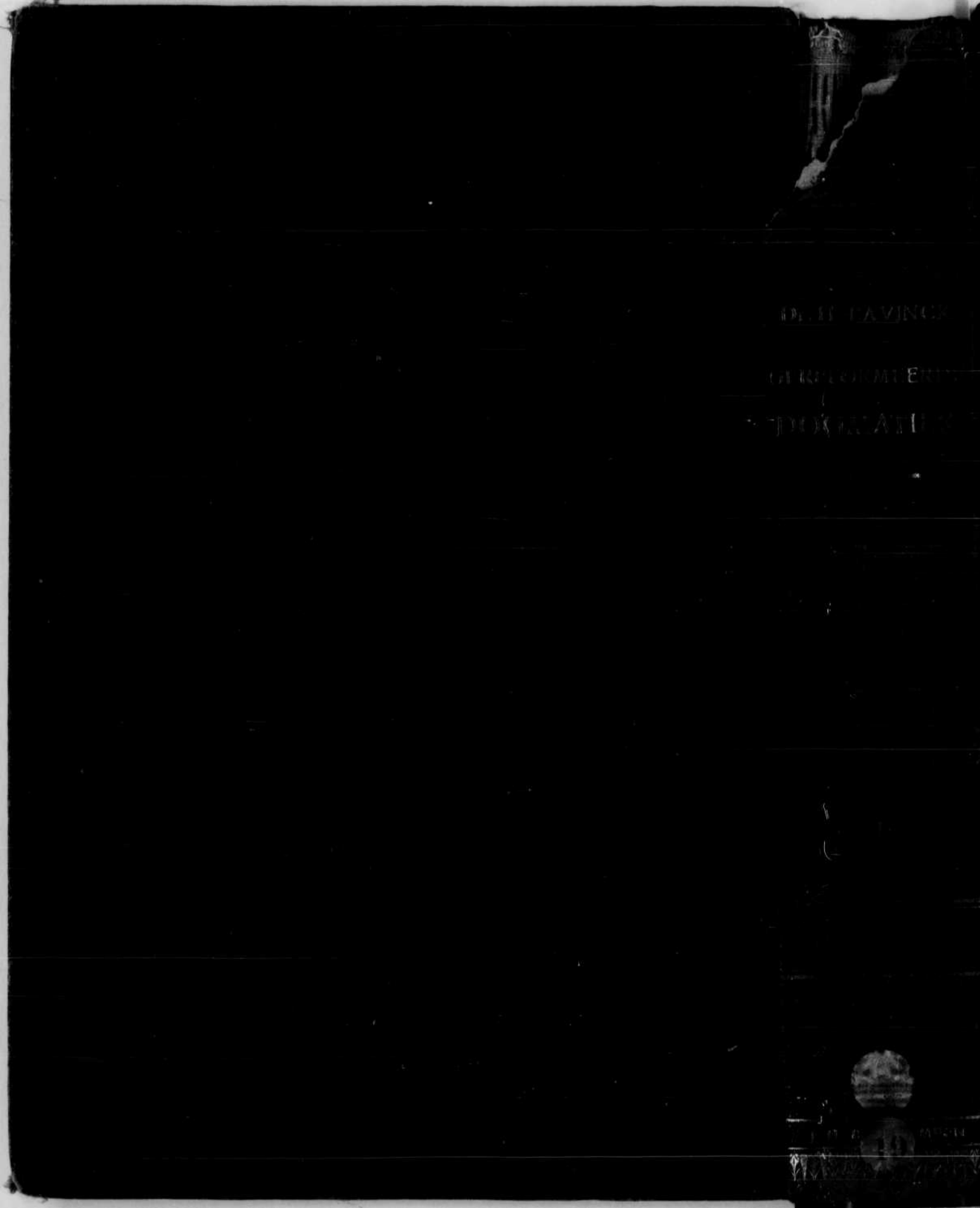
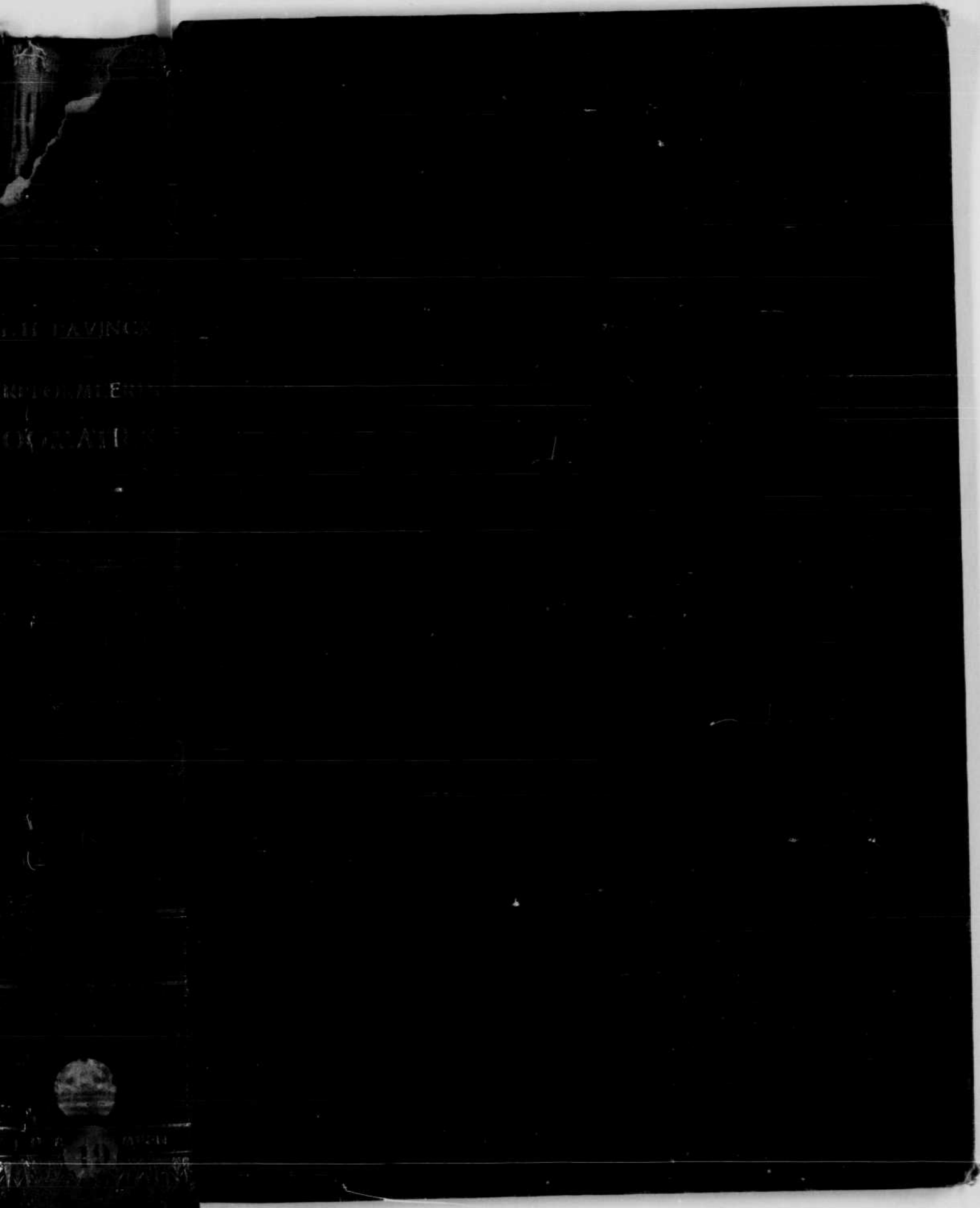




01 2198 9024 UB AMSTERDAM

1307 F19

GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

Gereformeerde Dogmatiek

DOOR

Dr. H. BAVINCK.

EERSTE DEEL.

Tweede Herziene en Vermeerderde druk.

KAMPEN — J. H. BOS — 1906.

BIBLIOTHEEK
NED. H. G. V. KERK
AMSTERDAM

Voorbericht voor den Tweeden druk.

Deze tweede uitgave van de „Gereformeerde Dogmatiek" is principiëel en zakelijk aan de eerste gelijk. Maar zij onderscheidt er zich van in drieërlei opzicht. Ten eerste is aan den vorm meer zorg besteed, en daarom o.a. de litteratuur uit den tekst naar het hoofd der paragrafen en naar den voet der bladzijden verplaatst. Ten andere heeft zij eene herziening ondergaan, zoodat vele uitdrukkingen gewijzigd of verduidelijkt zijn; en daarbij is, ook zonder dat het telkens opzettelijk werd vermeld, dankbaar gebruik gemaakt van de opmerkingen, waartoe de eerste druk aanleiding gaf. En ten derde is deze tweede uitgave belangrijk uitgebreid, doordat de nieuwverschenen litteratuur, zooveel noodig en doenlijk, geraadpleegd en verwerkt is. De welwillendheid, waarmede de eerste uitgave ontvangen werd, was voor den Schrijver eene blijde verrassing. Moge even gunstig onthaal aan dezen tweeden druk te beurt vallen! Indien de Heere wil en wij leven, zullen de drie overige deelen, wel in omvang maar niet in aantal vermeerderd, zoo spoedig mogelijk volgen.

H. BAVINCK.

Amsterdam, 8 Oct. 1906.

INHOUD.

Inleiding.

Par.		Bladz.
1.	Naam en Begrip der Dogmatiek	1
2.	Encyclopaedische Plaats der Dogmatiek	27
3.	Methode der Dogmatiek	41
4.	Indeeling der Dogmatiek	83
5.	Geschiedenis en Litteratuur der Dogmatiek	104
	A. De periode der dogmenvorming 2e tot 4e eeuw	104
	B. Dogma en Dogmatiek in het Oosten	119
	C. Dogma en Dogmatiek in het Westen	126
	D. Roomsche Dogmatiek	142
	E. Luthersche Dogmatiek	154
	F. Gereformeerde Dogmatiek	172

Principia der Dogmatiek.

HOOFDSTUK I. PRINCIPIA IN HET ALGEMEEN.

6.	Beteekenis der Principia	207
7.	Principia in de wetenschap	211
	A. Het Rationalisme	214
	B. Het Empirisme	219
	C. Het Realisme	224
8.	Principia in de Religie	238
	A. Wezen der Religie	238
	B. Zetel der Religie	260
	C. Oorsprong der Religie	278

HOOFDSTUK II. PRINCIPIUM EXTERNUM.

9.	Wezen en Begrip der Openbaring	291
10.	Algemeene Openbaring	311
11.	Bijzondere Openbaring	336
12.	Openbaring en Natuur	369

13. Openbaring en H. Schrift 395
13. De Theopneustie der Schrift 406
14. De Eigenschappen der Schrift 476
A. De eigenschappen der Schrift in het algemeen 476
B. Het gezag der Schrift 480
C. De noodzakelijkheid der Schrift 493
D. De duidelijkheid der Schrift 504
E. De genoegzaamheid der Schrift 512

HOOFDSTUK III. PRINCIPIUM INTERNUM.

15. Beteekenis van het Principium Internum 528
16. De historisch-apologetische methode 535
17. De speculatieve methode 548
18. De religieus-empirische methode 557
19. De ethisch-psychologische methode 572
20. Het Geloof 603
21. De grond des geloofs 621
22. Geloof en Theologie 647

INLEIDING.

§ I. Naam en Begrip der Dogmatiek.

Heppe, Dogm. d. deutschen Protest. 1857 I 4—14. *Plitt-Kolde*, Die Loci Communes Ph. Melanchtons in ihrer Urgestalt[3]. Erlangen 1900. *Kunze*, Art. Loci C. in PRE[3] XI 570—572. *Sanseverino*, Philos. Christ. Neap. 1878 III 286—315. *Suicerus*, Thesaurus Eccles. s. v. δογμα. *Cremer*, Wörterbuch der neut. Gräcität s. v. *W. Schmidt*, Christl. Dogmatik, Bonn 1895 I 1—19. *Lobstein*, Einleitung in die Evang. Dogm. Freiburg 1897. *Stange*, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengesch. Berlin 1898. *Kuyper*, Encycl. der h. Godg. III 395 v.

I. De naam dogmatiek is van nog jonge dagteekening. Vroeger waren vele andere namen in gebruik. Origenes gaf aan zijn dogmatisch hoofdwerk den titel περι ἀρχων; Theognostus, een opvolger van Origenes aan de school te Alexandrië, koos voor zijn verloren gegaan werk den titel van Ὑποτυπωσεις en Lactantius sprak van *Divinae Institutiones*. Augustinus omschreef zijn *Enchiridium ad Laurentium* door de bijvoeging: *sive de fide, spe et caritate.* Johannes Damascenus gaf eene Ἐκδοσις ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως. Met Isidorus Hispalensis kwam de naam *Sententiae* op, die in de 13e eeuw plaats maakte voor dien van *Summa Theologiae.* Melanchton sprak van *Loci communes rerum theologicarum sive hypotyposes theologiae.* De term loci is aan Cicero ontleend en diende als vertaling van het Grieksche τοποι. Aristoteles verstond daaronder de algemeene regelen der dialectiek, die van zichzelf bekend waren en vaststonden en daarom als στοιχεια των ἀποδειξεων dienst konden doen, *Rhet.* II 22, 13. *Metaph.* IV 3, 3. Cicero bracht deze leer van de τοποι uit de dialectiek naar de rhetorica over en duidde daarmede de algemeene regelen of plaatsen aan, waar de redenaar de argumenten vinden kon, welke hij bij de behandeling van eenig onderwerp noodig had. Hij omschreef de loci als sedes, e quibus argumenta promuntur, i. e. rationes, quae rei dubiae faciunt fidem, en wees als zulke bronnen aan het begrip, de definitie, de divisie, de grondbeteekenis van het woord,

de synoniemen enz., *Top.* II 2. In de rhetorica bleven deze loci topici eeuwenlang eene voorname plaats bekleeden; zij gaven de middelen aan de hand, om bij het behandelen van eenig onderwerp de noodige stof en bewijzen te vinden. Wanneer deze sedes argumentorum een algemeen karakter droegen, zoodat zij bij alle onderwerpen dienst konden doen, werden zij loci communes genoemd; in onderscheiding daarvan werd de naam van loci proprii gegeven aan zulke bewijsplaatsen, welke alleen bij een bepaald onderwerp te pas gebracht konden worden.

De loci communes van Melanchton hebben hun ontstaan te danken aan een dubbelen arbeid, waaraan hij in denzelfden tijd bezig was, n.l. aan een reeks critische aanmerkingen op de *Sententiae* van Lombardus en aan een commentaar op Paulus' brief aan de Romeinen. Daaruit rijpte bij hem in 1520 het plan, om locos communes te schrijven de legibus, de peccato, de gratia, de sacramentis deque aliis mysteriis, d. w. z., om de schriftuurlijke stof, welke hij uit de studie van den brief aan de Romeinen verkreeg, overeenkomstig den raad der rhetoren, rubrieksgewijze, onder eenige algemeene begrippen samen te vatten en te behandelen. Deze algemeene begrippen of loci ontleende Melanchton aan Lombardus, maar hij vulde die met een anderen inhoud, n.l. met een inhoud, niet aan de scholastiek maar aan de Schrift, bepaaldelijk aan Paulus' brief aan de gemeente te Rome ontleend. De naam loci communes had bij Melanchton dus nog niet de beteekenis van grondwaarheden, maar alleen die van formeele grondbegrippen of schemata, waaronder de waarheden der Schrift geschikt konden opgenomen en behandeld worden. De behandeling dezer loci had ook geen wetenschappelijk doel, maar diende alleen, om onontwikkelden in te leiden in de kennis der H. Schrift; zij liet daarom in volledigheid en orde nog veel te wenschen over, en werd eerst in eene latere uitgave aanmerkelijk uitgebreid. Daar Melanchton zelf zijne loci communes omschreef door hypotyposes theologiae en later ook van loci praecipui sprak, ging de formeele beteekenis van den naam allengs en ongemerkt in een materieele over; loci communes werd de naam voor de hoofdwaarheden van het Christelijk geloof. De Duitsche vertaling van Melanchtons geschrift door Spalatin gaf den titel dan ook naar den inhoud volkomen juist weer door: *Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift.*

Bij Roomsche theologen vond deze nieuwe naam voor de be-

handeling der geloofswaarheid, op eene enkele uitzondering na, weinig ingang. Wel bezigen zij de uitdrukking loci, maar niet in den zin, dien zij allengs door Melanchton verkregen had, doch in de beteekenis, welke er van de dagen van Aristoteles en Cicero aan gehecht was. Zij verstaan er niet onder de articuli fidei, maar de principia of bronnen der theologie[1]). Het beroemde werk van Melchior Canus, dat in 1563 onder den titel van *Loci Theologici* verscheen, behandelt niet de dogmatiek zelve, maar hare bronnen, welke tien in getal zijn: Schrift, Traditie, Paus, Conciliën, Kerk, Kerkvaders, scholastici, rede, philosophie, geschiedenis. Daarentegen werd de naam loci communes van Melanchton door vele Lutherse en Gereformeerde theologen overgenomen, zooals Chemniz, Hutter, Gerhard, Calovius, Martyr, Musculus, Hyperius, Ursinus, Maccovius, Chamier enz.

Toch kon deze naam zich op den duur, naarmate de behoefte aan eene meer systematische behandeling van de geloofswaarheden zich gelden deed, niet handhaven. Van den aanvang der Hervorming af waren ook reeds andere namen in gebruik geweest. 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 Luthersche en Gereformeerde 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.

[1]) Cf. *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.

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 werd 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 θειων 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. Dezen zelfden zin behoudt het woord bij de Latijnen, zooals Vincentius in zijn *Commonitorium* c. 29, en bij de Protest. theologen zooals Sohnius, Ursinus, Hyperius, Tolanus en anderen [1]).

Het gebruik van het woord dogma leert ons in de eerste plaats, dat er allerlei bevelen, besluiten, waarheden, stellingen, levensregelen mede kunnen worden aangeduid; maar het gemeenschappelijke erin is, dat het steeds de naam is van iets, dat vaststaat en boven twijfel verheven is. Cicero omschrijft het daarom terecht als stabile, fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat, *Acad.* II 9. Toch ligt in het woord op zichzelf niet opgesloten, waarom iets een dogma is en geloof verdient. Bij de verschillende dogmata is dan ook het gezag of de grond verschillend, waaraan het zijne vastigheid ontleent. Politieke dogmata rusten op het gezag der overheid; philosophische dogmata hebben hun kracht in innerlijke evidentie of argumentatie; godsdienstige of theologische dogmata ontleenen hun gezag alleen aan een Goddelijk getuigenis, hetzij dit bij de Heidenen uit een orakel of bij de Christenen uit de Schrift of, zooals bij de Roomschen, ook uit de kerk wordt vernomen. Ten onrechte wordt door sommigen gezegd, dat het dogma rust auf

[1]) *Sohnius*, Opera 1609 I 32. *Ursinus*, Pract.-Theol. 1584 p. 22. *Hyperius*, Methodus Theol. 1574 p. 34. *Polanus*, Synt. Theol. 1625 p. 133.

persönlicher Autorität of met het theologoumenon van een vroom geleerde samen valt[1]). Want etymologisch en historisch heeft er altijd een groot onderscheid bestaan tusschen δογμα en δοξα, tusschen een op zeker gezag berustende, in een bepaalden kring en op een bepaald terrein geldende leer en de private opinie van een zij het ook nog zoo beroemd persoon; feitelijk denkt niemand er dan ook aan, om bijv. de denkbeelden van Swedenborg over de geestenwereld met den naam van dogmata te bestempelen. Evenmin is het juist te zeggen, dat een dogma volgens zijne historische beteekenis niets anders is als der begrifflich gefasste und durch die zuständige Autorität, d. h. im vorliegenden Fall durch die mit dem Staate Hand in Hand gehende Kirche offiziell formulierte Glaubenssatz, als der durch die unfehlbare Kirche aufgestellte und durch die absolute Staatsgewalt sanktionierte verpflichtende Glaubenssatz [2]). Want niet slechts is het staatsgezag alleen de grond, waarop de zoogenaamde politieke dogmata rusten, maar ook de Roomsche kerk belijdt en handhaaft hare dogmata, onafhankelijk van en desnoods tegenover alle staatsgezag. Eindelijk rust het gezag van een dogma ook niet op de uitspraak en vaststelling der kerk, zooals door Schleiermacher en na hem door vele anderen geleerd wordt [3]). Rome kan dit leeren, omdat zij aan de kerk onfeilbaarheid toekent. 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.* II 2. Dogmata, articuli fidei zijn alleen die waarheden, quae in scripturis proprie ut credenda proponuntur, Hyperius, *Meth. 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 Gereformeerde theologen deze stelling terug: principium, in quod omnia dogmata theologica resolvuntur, est: Deus Dixit.

[1]) *Kahnis*, Luth. Dogmatik I 1874 bl. 4. *Groenewegen*, De Theologie aan de Universiteit, Theol. T. 1905 bl. 193-224. *Kahnis* bedoelt met persoonlijke autoriteit echter niet, dat ieder een dogma vaststellen kan, maar wil met die uitdrukking alleen te kennen geven, dat een dogma altijd op eene bepaalde uitspraak, hetzij van God of van de overheid of van de kerk berust. Maar ook zoo is het dogma te beperkt opgevat. Philosophische dogmata berusten bijv. niet op eene bepaalde, officieele uitspraak, maar op innerlijke evidentie of op kracht van bewijzen.

[2]) *Lobstein* t. a. p. 23.

[3]) *Schleiermacher*, Die Christl. Sitte 1884 bl. 5. Rothe, Zur Dogmatik bl. 10. *Schweizer*, Christl. Glaub. I 23.

In de tweede plaats leert het spraakgebruik, dat het begrip dogma een sociaal element insluit. Uit het karakter van autoriteit, dat er aan eigen is, volgt vanzelf, dat het als zoodanig in zekeren kring wordt erkend. Eene waarheid moge nog zoozeer vaststaan; indien zij 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 worden tusschen dogma quoad se en dogma quoad nos. Eene stelling is dogma in zichzelf, afgedacht van alle erkenning, indien zij rust op het gezag Gods, maar zij is toch bestemd en heeft den drang in zich, om door ons als zoodanig erkend te worden. Waarheid wil altijd als waarheid gehuldigd wezen en kan nooit met de dwaling en de leugen op voet van vrede leven. Bovendien is het voor ieder geloovige en inzonderheid 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; daardoor toch wordt hij behoed, om eene private opinie terstond te gaan houden voor de waarheid Gods. De belijdenis der kerk kan dus heeten het dogma quoad nos, dat is, de waarheid Gods, gelijk zij in het bewustzijn der gemeente is opgenomen en door haar in haar eigen taal wordt beleden. Ten aanzien van het dogma heeft de kerk van Christus dus ook eene bepaalde werkzaamheid. Om de haar toebetrouwde waarheid Gods te bewaren, uit te leggen, te verstaan en te verdedigen, heeft zij deze ook geestelijk zich toe te eigenen, in haar bewustzijn op te nemen, en te midden der wereld als waarheid Gods te belijden. Het is volstrekt de autoriteit der kerk niet, welke het dogma in materieelen zin tot dogma maakt, boven allen twijfel verheft en met gezag doet optreden. De dogmata ecclesiastica zijn dit alleen en mogen dit alleen wezen, indien en voor zoover zij *δογματα του θεου* zijn. De macht der kerk, om dogmata vast te stellen, is geen souvereine en wetgevende, maar eene bedienende en declaratorische. Maar deze macht is toch door God aan zijne kerk geschonken, en het is die macht, welke haar tot het belijden der waarheid Gods, tot het formuleeren dier waarheid in woord en geschrift in staat stelt en het recht schenkt. Daarbij dient dan nog in het oog gehouden te worden, dat het dogma nooit ten volle 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. Niet alleen ontstaat zij gewoonlijk naar aanleiding van bepaalde historische gebeurtenissen en richt daarnaar haar thetischen en antithetischen inhoud in; maar zij legt ook den samenhang niet bloot, die innerlijk tusschen de verschillende dogmata bestaat en put de waarheid, welke God in zijn Woord heeft geopenbaard, nooit ten volle uit. De taak van den dogmaticus is daarom ook eene andere dan die van den beoefenaar der symboliek. Deze stelt zich tevreden met de statistiek van het dogma, maar gene heeft na te gaan, hoe het dogma genetisch uit de Schrift is voortgekomen en hoe het naar diezelfde Schrift behoort uitgebreid en verrijkt te worden. Evenals dus het hout niet brandt, omdat het rookt, maar de rook toch een teeken is van brand, zoo ook is eene door de kerk beleden waarheid niet een dogma, omdat de kerk dit erkent, maar enkel en alleen, wijl het rust op Gods gezag[1]). Doch dit vooropgesteld, doet de belijdenis der kerk ons een niet onfeilbaar maar toch uitnemend middel aan de hand, om te midden van de vele en velerlei dwalingen den weg te vinden tot de waarheid Gods in Zijn Woord.

3. In de derde plaats leert ons het spraakgebruik, dat in een godsdienstig of theologisch dogma altijd twee elementen verbonden zijn, Goddelijk gezag en kerkelijke belijdenis. Indien een dogma niet rust op Goddelijk gezag, draagt het dien naam ten onrechte en mag het in het geloof der gemeente geen plaats innemen; en indien er een waarheid in de Schrift verborgen ligt, die nog niet in het bewustzijn der gemeente is opgenomen, mag zij een dogma quoad se heeten, maar is zij nog niet een dogma quoad nos en wacht nog in de toekomst deze hare verdere ontwikkeling af. Voor den dogmaticus is nu eene van de grootste moeilijkheden van zijne taak gelegen in het bepalen van de verhouding, waarin deze beide elementen van het dogma, Goddelijke waarheid en kerkelijke belijdenis, tot elkander staan. Niemand beweert, dat inhoud en uitdrukking, wezen en vorm in het dogma adaequaat zijn en volkomen samenvallen. Het dogma, dat de kerk belijdt en dat de dogmaticus ontwikkelt, is niet identisch met de absolute, Goddelijke waarheid zelve. Zelfs de Roomsche kerk durft deze bewering niet aan. Want zij belijdt wel de onfeilbaarheid van den paus,

[1]) *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit I² 97.

maar deze pauselijke onfeilbaarheid is van de apostolische inspiratie wezenlijk onderscheiden; zij dekt de zaken maar niet de woorden en verheft het dogma dus niet in letterlijken zin tot Woord Gods[1]). Ook in de Roomsche theologie blijft er dus plaats voor de vraag, in hoever de waarheid Gods in het kerkelijk dogma hare adaequate uitdrukking heeft gevonden. Maar veelmeer is dit toch op Protestantsch standpunt het geval, want de leiding des H. Geestes, welke aan de kerk is beloofd, sluit hier menschelijke dwaling niet uit. Aan de eene zijde heeft nu Hegel de geschiedenis in het algemeen en die van de kerk en het dogma in het bijzonder verheven tot eene noodwendige, logische ontvouwing der absolute idee; alwat werkelijk was, was daarom ook redelijk. Maar in de Hegelsche philosophie met hare dialectische methode beteekende deze uitspraak niets anders, dan dat de werkelijkheid op een gegeven oogenblik juist datgene was, wat ze moest wezen. Er lag volstrekt niet in, dat de werkelijkheid met de waarheid samenviel. Integendeel, in Hegels systeem was de waarheid nooit te bereiken, want er was geen onveranderlijk zijn, doch alleen een eeuwig worden. Al het werkelijke was dus tegelijkertijd en in dien zin onredelijk, als het bestemd was, om voor eene andere werkelijkheid plaats te maken. In de ontwikkeling der idealistische philosophie trat dit revolutionair principe, dat aan haar ten grondslag lag maar door een schijn van conservatisme verborgen was, zeer duidelijk aan het licht. Op dogmenhistorisch terrein openbaarde zich dit revolutionair beginsel in de leer, dat het dogma met heel zijne geschiedenis ééne groote aberratie, ééne kolossale dwaling was. Na voorgang van Ritschl, die de ontwikkeling van het Protestantisme volkomen in strijd achtte met het oorspronkelijk door Luther uitgesproken beginsel, werkte Harnack in zijne *Dogmengeschichte* de gedachte uit, dat het dogma een werk was van den Griekschen geest op den bodem van het Evangelie. En in het algemeen, sedert Kant tusschen statutarische en Vernunftreligion, Hegel tusschen aanschouwing en begrip, Schleiermacher tusschen vroomheid en Glaubenssatz onderscheid maakte, wordt door allen in meerdere of mindere mate erkend, dat het dogma een blijvend en een wisselend bestanddeel in zich sluit. In Frankrijk heeft vooral Auguste Sabatier trachten aan te toonen, dat het dogma uit drie elementen, vroomheid des harten, verstandelijk nadenken en kerkelijk gezag

[1]) *Heinrich*, Dogm. II 220-245. *Jansen*, Prael. Theol. I 616.

is opgebouwd[1]). Over de bestanddeelen van het dogma en over hunne onderlinge verhouding bestaat allerlei verschil van gevoelen, dat later nog opzettelijk ter sprake behoort te komen. Hier is het genoeg, er op te wijzen, dat niemand ten slotte aan het dogma een onveranderlijk, blijvend element ontzeggen kan. Men moge de echte kern van het dogma nog zoo klein achten en het element der waarheid, dat erin schuilt, nog zoozeer beperken, bijv. tot den godsdienst der bergrede, tot het persoonlijk geloof van Jezus, tot het in eenige abstracte algemeenheden opgeloste wezen des Christendoms, tot het religieuze gevoel of de religieuze ervaring,— wie aan de waarheid der religie vasthoudt, kan het dogma niet ontberen en erkent in het dogma altoos een onveranderlijk, blijvend element. Een religie zonder dogma, hoe vaag en algemeen dan ook, zonder bijv. het geloof aan eene Goddelijke macht, is er niet, en een ondogmatisch Christendom, genomen in strikten zin, behoort tot de hersenschimmen, en is sinnlos, Kaftan, *Dogmatik* 81. Terwijl Harnack het dogma door de voordeur wegzendt, haalt hij het toch door de achterdeur weer binnen[2]); terzelfder tijd, dat Kaftan het oude dogma veranderd noemt, roept hij om een nieuw dogma; het ondogmatisch Christendom van Otto Dreyer is niet van alle leer bevrijd, maar alleen van die, welke de prediker zelf lastig vindt[3]); en in hetzelfde artikel, waarin Dr. Groenewegen polemiseert tegen de dogmatisch gebonden theologie, ijvert hij voor het herstel der dogmatiek in de theologische faculteit. Wel is waar verstaat hij daaronder niets anders dan een systeem der theologoumena van een vroom wijsgeer, eene wetenschappelijke uiteenzetting en rechtvaardiging van den denkinhoud van zijn geloofsleven; maar dit onderstelt dan toch, dat in het geloofsleven van den individu eene transcendente werkelijkheid, dat m. a. w. God zich daarin openbaart. Zonder het geloof aan het bestaan, aan de openbaring en aan de kenbaarheid Gods is geen religie bestaanbaar[4]). De oppositie tegen het dogma gaat niet tegen het dogma als zoodanig, want der Unglanbe is jederzeit gar sehr dogmatisch gewesen (Kant), maar tegen bepaalde dogmata, met welke men niet meer instemmen kan.

---

[1]) *Sabatier*, Esquisse d'une philosophie de la religion, 7e éd. Paris 1903 bl. 264. Id. Die Christl. Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung, deutsch von M. Schwalb 1890.

[2]) *Stange* t. a. p. bl. 70 v.

[3]) *Dreyer*, Zur undogmatischen Glaubenslehre, Berlin 1901.

[4]) *Bavinck*, Christelijke Wetenschap, Kampen 1904 bl. 73 v.

In de vierde plaats eindelijk leert ons het gebruik van het woord dogma nog, dat het nu eens in ruimer, dan in enger zin werd gebezigd. Soms werd er heel de Christelijke religie mede aangeduid, en kon Basilius M., *de Spiritu Sancto* c. 27 onder δογματα (in tegenstelling met κηρυγματα, de uit de Schrift geputte articuli fidei) de kerkelijke ceremoniën en riten verstaan. 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. 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 met dit alles 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[1]). Anderen echter hadden bezwaar, om God tot het hoofdbegrip der dogma-

[1]) 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, *Θεολογουμενα, sive de naturae, ortu . . . . verae theologiae*, libri sex. Oxon. 1661, lib. 1 cap. 1—4. Voetius, *Diatribe de theologia*, Ultraj 1668. Coccejus, *Summa theol.* cap. 1.

tiek 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 Luthersche en Gereformeerde theologen hebben soms den inhoud der dogmatiek op deze wijze omschreven. Calovius bijv., bestrijdt ten sterkste, dat God het eigenlijk object der theologie is; de etymologie beslist hier niets, de theologie op aarde is heel iets anders dan in den hemel, wij streven hier wel naar de kennisse Gods, maar bereiken ze niet. God te maken tot object der theologie is naar zijne meening even verkeerd als den vorst tot object te maken van de politica, in plaats van de res publica[1]); het eigenlijk object der theologie is de mensch, in quantum est perducendus ad salutem, of de godsdienst, die door God in zijn Woord is voorgeschreven[2]). En zoo werd ook door enkele Gereformeerden het Deo vivere per Christum, de religio, de cultus Dei de inhoud van de dogmatiek genoemd[3]). De subjectieve, practische opvatting van de theologie begon alzoo langzamerhand meer ingang te vinden.

Deze richting werd sterk bevorderd door de philosophie van Kant. Want deze wijsgeer kwam hij zijn critisch onderzoek van het kenvermogen tot het resultaat, dat het bovennatuurlijke voor ons onbereikbaar is, wijl ons kennen aan zijne aangeboren vormen gebonden en dus tot den kring der ervaring beperkt is. Maar naast dat weten is er toch plaats voor een gelooven, dat op grond van de zedelijke vrijheid, in den kategorischen imperatief gewaarborgd, het bestaan van God, van de ziel en van hare onsterfelijkheid postuleert. Deze postulaten zijn echter geen wetenschappelijke stellingen, die voor streng bewijs vatbaar zijn, maar rusten op per-

[1]) *Calovius*, Isagoge ad theologiam 1662 bl. 283v. 291v.

[2]) ib. bl. 252. 290. 299. 324.

[3]) *Amesius*, Medulla theol. I 5. *Mastricht*, Theor. pract. Theol. I 1. 47. *Marck*, Merch der Christ. Godg. I 34. *Moor*, Comment. in Marckü Comp. I bl. 112. *Burmannus*, Synopsis theol. 1 2,30. Verg. ook *Limborch*, Theol. Christ I 1.

soonlijke, practische motieven. Gelooven en weten zijn dus principieel gescheiden en bewegen zich elk op een eigen terrein. In de zinnelijke wereld is er wetenschap mogelijk; ten aanzien van de bovenzinlijke moeten wij ons vergenoegen met geloof. Het dogma kreeg dus bij Kant den rang van eene persoonlijke, op zedelijke motieven rustende geloofsovertuiging. Van andere overwegingen uit kwam Schleiermacher tot soortgelijk resultaat. Want wel bestreed hij Kant, als hij de religie niet opvatte als een weten of als een doen, maar als een bepaald gevoel. Doch dogmata werden juist daarom ook bij hem beschrijvingen van subjectieve gemoedstoestanden, formuleeringen van het religieuze gevoel, weerkaatsingen in het denkend bewustzijn van de subjectieve vroomheid[1]). Anderen zijn op dit spoor nog verder gegaan. Schleiermacher n.l. trachtte in zijne dogmatiek nog eene beschrijving te geven, niet van den godsdienst in het algemeen, maar van den Christelijken godsdienst, van de Christelijke vroomheid; en deze kenmerkte zich volgens zijne opvatting daardoor, dat alles in haar betrokken was op den persoon van Christus den Verlosser. Het mystieke element werd aan de historie vastgelegd en daardoor voor vele uitspattingen bewaard. Zijne volgelingen, ofschoon het subjectieve uitgangspunt in de dogmatiek vasthoudende, hebben daarom allen beproefd, om van uit het subject weer tot het objectieve in den godsdienst door te dringen. Zelfs Ritschl met zijne school ging van een apriorisme uit, n.l. van het absoluut karakter van het Christendom. Hij nam zijn standpunt niet buiten, maar in het geloof der gemeente, en was dus, naar de nieuwere, positivistische opvatting van wetenschap, in hooge mate bevooroordeeld. De jongeren hebben hem daarom den rug toegekeerd en zijn hun eigen weg gegaan. Op voorgang van Lagarde en Overbeck stellen Bernoulli en Troeltsch den eisch, dat de wetenschappelijke theoloog alle zoogenaamde vooroordeelen, ook ten gunste van het Christendom moet laten varen. Zij beweren, dat anders de dogmatiek te veel van andere wetenschappen wordt afgezonderd, dat zij op een onbewijsbaren grondslag komt te rusten, en geen wetenschap in eigenlijken zin kan zijn. Indien dus de theologie, en met name de dogmatiek echte wetenschap wil worden, moet zij alle vooroordeelen ter zijde stellen en mag zij alleen uitgaan van het onbetwistbare, voor allen vaststaande feit, dat er

[1]) Der Christl. Glaube § 15-16.

godsdiensten zijn. Deze godsdiensten zijn het object der theologie, en als zij deze historisch, psychologisch, comparatief bestudeert, mag zij de hoop koesteren, dat zij ten slotte tot het wezen der religie doordringt. En dit heeft zij dan in de dogmatiek uiteen te zetten, te rechtvaardigen en als maatstaf van de waarde en de plaats der verschillende godsdiensten aan te wenden. Hier te lande werd deze richting reeds voor vele jaren door de modernen ingeslagen en in de wet op het hooger onderwijs van 1876 gevolgd. Het dogma heeft op dit standpunt niet Schrift, belijdenis, Christelijke vroomheid, het geloof der gemeente, maar enkel nog het door gansch onbevooroordeeld onderzoek te vinden wezen van den godsdienst tot inhoud.

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[1]). 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. 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

[1]) Summa theol. I qu. 1 art. 7.

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. In den jongsten tijd wordt dit door steeds meerderen erkend. Eenerzijds gaat eene linkergroep steeds verder op den weg van het positivisme voort; zij keert aan alle metaphysica, dogma en dogmatiek den rug toe, laat de overal identische religie in subjectieve stemmingen des gemoeds, in extaze en ascese opgaan, en zoekt, met verloochening van het specitiek karakter des Christendoms, verbroedering met alle godsdiensten, inzonderheid met dien van Buddha en Mohammed. Maar juist daartegen is er bij anderen, wien dit toch te ver ging, eene reactie openbaar geworden. Zij komen tot de erkentenis, dat gevoel en stemming in den godsdienst toch niet alles is, dat alle religie noodwendig voorstellingen insluit, en dat deze als zoodanig aan den maatstaf der waarheid onderworpen zijn. Van deze zijde wordt daarom in zwakker of sterker mate weer geijverd voor het behoud of herstel der theologische faculteit, voor de metaphysica in den godsdienst, voor de wederopname van de dogmatiek onder de theologische wetenschappen. Maar dit behoort dan een dogmatiek te zijn, die, evenals heel de theologie volkomen vrij is, van te voren aan geen enkel dogma is gebonden en niets anders is dan eene beschrijving en rechtvaardiging van den inhoud der religie, gelijk die door het historisch en psychologisch onderzoek der godsdiensten aan het licht wordt gebracht, eene dogmatiek dus, die geen dogma bevat maar alleen een systeem van theologoumena van een vroom wijsgeer[1]).

Hoewel deze reactie tegen een op de spits gedreven radicalisme met vreugde te begroeten is, is zij van te voren toch met onvruchtbaarheid geslagen, indien zij niet tot eene principieele herziening van het hedendaagsch begrip der wetenschap voortschrijdt. Eén van beide toch: er is in de wetenschap voor metaphysica plaats, dan is het positivisme in beginsel geoordeeld, of het positivisme is de ware opvatting van de wetenschap, dan is metaphysica radicaal van heel hare erve te verbannen. Wie met name voor het herstel der metaphysica in de godsdienstwetenschap ijvert, heeft in beginsel gebroken met de grondgedachte, waaruit de godsdienst-

[1]) *Groenewegen*, De metaphysica in de wijsbeg. v. d. godsd. Amsterdam 1903. De Theologie aan de Universiteit, Theol. Tijdschr. Mei 1905 bl. 193—224. *Dr. Bruining*, Over de methode van onze dogmatiek, Teylers Th. T. 1903 bl. 153—185.

wetenschap is voortgekomen, en keert, wederom principieel genomen, tot de oude opvatting van de theologie terug. Immers, alwie een godsdienst of in het bijzonder het Christendom maakt tot voorwerp van een eigen wetenschap, gaat niet meer uit van het feit van het *bestaan* van dien godsdienst of van het Christendom, maar van eene bijzondere waardeering van dat feit[1]). De theologie als eene bijzondere wetenschap onderstelt, dat God in den godsdienst of meer bepaald in het Christendom op eene kennelijke wijze zich heeft geopenbaard, zij onderstelt m. a. w. het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods en gaat dus van een veelzeggend dogma uit. Eene dogmatisch vrije theologie of dogmatiek weerspreekt zichzelve. Als de godsdienst niet alleen een psychologisch en historisch feit is, zooals bijv. ook het spoken- en heksengeloof, maar op waarheid berust en eene absolute waarde bezit, dan komt, wie den godsdienst in dezen zin opvat en bestudeert, altijd weer bij God uit. De waarheid en waarde van den godsdienst hangt af van het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods. Ook de godsdienstwetenschap, die de metaphysica opneemt, is in beginsel theologie, gaat van Gods bestaan en kenbaarheid uit. Indien God niet kenbaar is, zich niet geopenbaard heeft of ook zelfs niet bestaat, valt daarmede niet alleen de dogmatiek en de theologie maar ook de religie, want deze is op de kennis Gods gebouwd. Dogmatiek is alzoo en kan niet anders bestaan dan als wetenschappelijk systeem der kennisse Gods, dat is dan nader op Christelijk standpunt, van die kennis, welke Hij aangaande zichzelf en aangaande alle schepselen als staande in relatie tot Hem in Zijn Woord aan de kerk heeft geopenbaard.

6. Tegen deze definitie van de dogmatiek worden echter vele bezwaren ingebracht, die alle hierop neerkomen, dat de dogmatiek niet de kennisse Gods maar den geloofsinhoud tot voorwerp heeft, dat zij geen wetenschap is en het niet tot een systeem brengen kan. Inzonderheid is het de Berlijnsche hoogleeraar Julius Kaftan, die deze bedenkingen in het midden gebracht heeft; en ze hebben in zijn mond te meer beteekenis, wijl hij in de opvatting van de taak der dogmatiek met de boven gegeven voorstelling een goed einde medegaat[2]). Kaftan n.l. erkent, dat de dogmatiek eene Goddelijke

[1]) *Gunning en de la Saussaye Jr.* Het ethisch beginsel der Theologie bl. 67.

[2]) *Kaftan*, Dogmatik. Freiburg Mohr 1897. Zur Dogmatik, Sieben Abhandlungen aus der „Zeitschrift für Theologie und Kirche.". Tubingen 1904.

openbaring onderstelt en deze heeft te aanvaarden als beginsel en bron; religieuze kennis is er niet zonder openbaring, zonder God, die zich openbaart. Die änssere, die geschichtliche Offenbarung ist das Erkenntnisprinzip des christlichen Glaubens. Daarom aarzelt hij niet, als dogmaticus zich te stellen op het autoriteitsstandpunt, want het gezagsbeginsel is das natürliche und nothwendige Prinzip der Dogmatik. De dogmatiek is bij Kaftan dan ook maar niet eene beschrijving van vrome gemoedstoestanden, noch ook eene speculatie over de data der religieuze ervaring, en ook zelfs niet eene bloot uit Werthurtheile opgebouwde religieuze wereldbeschouwing, maar zij is eene Normwissenschaft, die op grond van het gezag der openbaring in den absoluten toon spreekt en uiteenzetten moet, was wir glauben *sollen*. En dit alles vloeit bij Kaftan voort uit het inzicht, dat godsdienstig geloof niet louter een gevoel, eene gemoedservaring is, maar wel terdege kennis, en bepaaldelijk kennis van God insluit.

Maar desniettemin wil hij toch bij de oude opvatting van dogma en dogmatiek niet blijven staan. Zijne meening is n.l., dat het geloof wel een kennen insluit, maar dit kennen is door de Reformatie terecht weer opgevat als ein Erkennen seiner Art. Vroeger, vóór de Hervorming en ook in de Protestantsche orthodoxie heerschte er een intellectualistische opvatting van geloof, dogma en dogmatiek. De godsdienstige waarheid werd beschouwd als eene leer, als een wetenschappelijk systeem, dat op dezelfde verstandelijke wijze als een resultaat der wetenschap of als een feit in de geschiedenis moest aangenomen worden. Maar de Reformatie heeft het groote verschil tusschen beide ontdekt, en heeft het intellectualisme vervangen door het voluntarisme van het evangelisch geloof. Van dit beginsel uit moet heel de theologie en met name het dogma en de dogmatiek herzien en vernieuwd worden. Het oude dogma heeft zijn tijd gehad, wij hebben thans een nieuw dogma van noode. Es gilt, die gesammte christliche Erkenntnis so zu gestalten, wie sie aus dem evangelischen Glauben herauswächst. Indien deze hervorming nu ter hand genomen wordt, brengt zij in de eerste plaats mede, dat wel de openbaring, maar niet het dogma als voorafgaande aan het geloof wordt beschouwd. Die openbaring draagt een religieus-ethisch karakter en wordt toegeeigend, niet intellectualistisch door het verstand, maar voluntaristisch door den wil. Bij de religie gaat het om praktische Erlebnisse, om Förderungen an den Willen. Het kennen is niet, zooals bij de Grieken, het

hoogste doel van den geest. Kant heet terecht de wijsgeer van het Protestantisme, in zoover hij ingezien heeft, dass es der sittliche Wille ist, ohne den das höchste Gut nicht gedacht werden kann, durch dessen Bethätigung allein der Weg zu Gott und zur Gotteserkenntniss führt. Het is de zedelijke wil, dem der höchste Platz im geistigen Leben gebührt, das gottverwante Theil in uns und darum auch der Weg zur Gotteserkenntniss. Het kennen is beperkt tot de ervaring, en reikt niet tot de wereld, die daarachter ligt, evenals het zwemmen ophoudt als er geen water, en het vliegen, als er geen lucht is. Wat ons verder brengt, is niet het kennen, maar het geheel van ons persoonlijk leven, dat is een Werthurtheil, ein Urtheil darüber, worin vor allem der Geist sich selbst als Geist erleben zu sollen meint. Het geloof is dus praktisch begründet; het hoogste, het geestelijke leven, ook als kennis, rust en wortelt in den wil.

Dit brengt dan verder in de tweede plaats mede, dat het dogma niet Gegenstand maar Ausdruck van het geloof is, en dus ook, krachtens zijn oorsprong, niet een intellectualistisch, wetenschappelijk, maar een religieus-zedelijk karakter draagt en dragen moet. Het dogma dient niet, om als eene gewone wetenschappelijke waarheid verstandelijk te worden aangenomen, want dan werd het geloof weer een bloot voor waar houden, en dogmatiek eene soort metaphysica. Neen, het geloof wortelt in eene persoonlijke verhouding tot God, heeft zijne openbaring tot object, maar de dogmatiek bedoelt alleen, aan het geloot sein wahres und eigentliches Object, Gott in seiner lebendigen Offenbarung zu vermitteln; zij ontwikkelt niet de leer, die wij verstandelijk moeten aannemen, maar sie zeigt, wie das Wort Gottes verkündigt werden soll, um den rechten Glauben zu wecken und zu einer innerlichen, der Wahrheit entsprechenden Glaubenserkenntniss zu erziehen. De volgorde is dus: openbaring (Schrift), geloof, dogma; het geloof staat tusschen Bijbel en dogmatiek in. Eindelijk vloeit uit het nieuwe beginsel voort, dat de dogmatiek geen wetenschap van God en geen wetenschappelijk systeem van Godskennis is. Het geloof is wel kennis en bepaaldelijk ook kennis van God, maar deze kennis is van een bijzonderen aard, zij is geen wetenschappelijke, bewijsbare kennis, maar eene kennis, die door persoonlijke ervaring, door de werkzaamheid van den zedelijken wil verkregen is en dus hemelsbreed van de kennis, die wij op wetenschappelijk gebied verkrijgen, verschilt. Wetenschappelijke kennis berust op den Zwang der That-

sachen, maar godsdienstige kennis wordt in den weg van zedelijke ervaring, door eene wilsdaad verkregen en is dus ethisch bedingt. Daaruit wordt het verschil tusschen beide soorten van kennis openbaar. Want der Inhalt der Gotteserkenntniss ist abhängig davon, welcher Weg im Erkennen eingeschlagen wird. Deze weg is bij de kennis van God eene gansch andere dan bij die der zichtbare wereld. En daarom is er ook geen wetenschap van God. Er is geloof in God, geloofskennis van God. God is het voorwerp des geloofs, maar Hij is geen voorwerp van weten. Als de dogmatiek dus wetenschap zijn wil, moet zij ervan afzien, om God te willen leeren kennen, en moet zij zich beperken tot de ontwikkeling van de kennis, welke in het geloof begrepen is. Zij moet niet een wetenschap willen zijn van God, maar vom Gottesglauben, en moet de geloofskennis altijd als zoodanig, dat is in ihren Beziehungen zum inneren Leben uiteenzetten. Anders valt de dogmatiek altijd weer in de oude, intellectualistische opvatting terug, dat zij een soort philosophie is en eene gansche wereldbeschouwing te ontvouwen heeft. Christelijke Godskennis en wetenschappelijke wereldkennis zijn twee en behooren in beider belang streng gescheiden te blijven. De Godskennis moet geloofskennis blijven. Etwas Anderes erstreben hiesse Gott erkennen wollen, wie wir irgend ein Gebiet dieser Welt erkennen, über das wir zu herrschen oder dem uns als gleichberechtigte Glieder einzuordnen wir berufen sind — ein in sich unmögliches Beginnen, wie auf der Hand liegt. En als dan de dogmatiek den inhoud der geloofskennis ontwikkelt, heeft zij niet tot taak, den objectieven, an und für sich seienden Zusammenhang alles Wirklichen in den menschlichen Gedanken nachzubilden, maar moet zij er zich toe bepalen, om dien samenhang aan te wijzen, der aus der inneren Einheit des Glaubens oder — da der Glaube sich nach der Offenbarung richtet, aus der Offenbarung erwächst. Den objectieven samenhang van God en wereld kan zij toch nooit verstaan; zoo make zij alleen duidelijk den subjectieven samenhang, die naar onze gedachten tusschen beide bestaat.

7. Het verdient waardeering, dat Kaftan met kracht opkomt voor het specifiek eigenaardige van de godsdienstige kennis, welke alleen in den weg des geloofs ons geestelijk eigendom wordt. Inderdaad ontstaat zij op eene bijzondere wijze en draagt zij ook een eigen karakter. Evenzoo is het te prijzen, dat hij het geloof niet geheel maar dan toch voor een deel weer als een kennen opvat en van

eene geloofskennis durft spreken, welke God, gelijk Hij zich geopenbaard heeft, tot voorwerp heeft. En eindelijk heeft het op instemming aanspraak, als Kaftan het geloof laat rusten op de openbaring en haar gezag ook voor de dogmatiek zoekt te handhaven. Formeel is dit alles zoo juist, dat het op den eersten aanblik verwondert, dat de orthodoxie zijne dogmatiek niet gunstiger heeft opgenomen, dan feitelijk het geval is. Kaftan beklaagt zich daar zelf over en verklaart dit gebrek aan waardeering daaruit, dat de orthodoxie het oude gezagsstandpunt verlaten heeft en in pietisme is overgegaan. Voor een deel is deze opmerking juist; vele theologen, die materieel met de oude belijdenis instemmen, staan formeel op het subjectieve standpunt van Schleiermacher en trachten de objectieve dogmata uit de religieuze ervaring, uit het geloof der gemeente door redeneering af te leiden. Maar dit is toch de eenige en ook de voornaamste reden niet, waarom de orthodoxie aan de dogmatiek van Kaftan hare instemming onthoudt. Deze is veel meer hierin gelegen, dat Kaftan telkens in de toepassing aan zijn eigen beginsel ontrouw wordt en het voorop gestelde gezag van openbaring en H. Schrift later zelf weer ondermijnt en afbreekt. Later wijzen wij dit nader aan. Met het oog op het onderwerp, dat in deze paragraaf aan de orde is, bepalen wij ons tot de volgende opmerkingen [1]).

Het is volkomen waar, dat het zaligmakend geloof niet tot stand komt door den Zwang der Thatsachen, zooals bijv. het weten in de rekenkunde en in de natuurwetenschap. Gelooven is eene vrije daad; nemo credit nisi volens. Aan het gelooven gaat dus een buiging van den wil en eene verlichting des verstands vooraf. Maar het gelooven is toch zelf een acte des verstands; laat het in de eerste plaats, wat echter ook niet juist is, een acte des vertrouwens zijn, het is volgens Kaftan zelf toch ook een kennen, dat Gods openbaring tot inhoud heeft. Wanneer nu het geloof, gelijk Kaftan tegen de subjectivisten opmerkt, niet is bron maar orgaan der kennis, wanneer de religieuze ervaring wel is ein unentbehrliches Erkenntnissmittel, aber nicht Erkenntnissprinzip, dan spreekt het vanzelf, dat de inhoud der geloofskennis aan het geloof voorafgaat en een element der openbaring is. Nu bestrijdt Kaftan wel,

[1]) Verg. *Ihmels*, Blicke in die neuere dogmatische Arbeit. II Die Dogmatik von Kaftan. Neue Kirchliche Zeits. 1905 bl. 273—311. *Dr. J. Riemens*, Principia in de Dogmatiek, Theol. Studien 1903 bl. 379—397. *Traub*, Zur dogmatischen Methodenlehre, Theol. Stud. u. Krit. 1905 bl. 425—452.

dat de openbaring eene mededeeling van leer is en met een uitwendig gezag tot ons komt, maar dat kan toch geen afbreuk doen aan het feit, dat, als het geloof geen bron maar orgaan van kennis is, de openbaring, zoo niet uitsluitend, dan toch ook bestaan moet in bekendmaking van waarheid, in mededeeling van gedachten Gods; zij is niet alleen manifestatie maar ook inspiratie, niet alleen daad-, maar ook woordopenbaring, en Kaftan heeft ongelijk, als hij bij zijn uitgangspunt dit bestrijdt. De kennis van God, welke Kaftan aan het geloof toeschrijft, is dan alleen echte, betrouwbare kennis, wanneer God zich zoo heeft geopenbaard, dat wij Hem daaruit door het geloof kunnen leeren kennen.

Maar dan ligt die kennis Gods ook objectief in zijne openbaring voor ons uitgespreid, en kan zij door ons in het geloof opgenomen en ingedacht worden. Wanneer Dr. Groenewegen de opmerking maakt [1]), dat de kennis Gods niet het voorwerp maar het doel der dogmatiek is, dan berust deze opmerking op een misverstand. Kaftan zegt zeer juist, dat God niet, evenals de verschijnselen in de natuur en de feiten in de geschiedenis, tot voorwerp van wetenschappelijk onderzoek is te maken. Indien God kenbaar zal zijn, dan moet Hij zelf zich, niet alleen in daden maar ook in woorden, geopenbaard hebben. In die openbaring ligt dus de cognitio Dei in objectieven zin begrepen, en als zoodanig is zij object van de theologie, met name van de dogmatiek. De omschrijving, dat de dogmatiek het systeem der kennis Gods is, dient om alle autonome speculatie aftesnijden; zij bedoelt aan te duiden, dat God niet buiten zijne openbaring om door ons gekend kan worden, maar dat onze kennis van God, welke wij in de dogmatiek beoogen, niets anders kan zijn, dan een afdruk van die kennis, welke God aangaande zichzelven in zijn Woord heeft geopenbaard.

Indien de openbaring echter zulk eene kennis Gods bevat, kan deze ook wetenschappelijk ingedacht en in een systeem worden saamgevat. Bij dien arbeid blijft de dogmaticus van het begin tot het einde aan de openbaring gebonden, hij kan geen nieuwe waarheid voortbrengen, maar kan alleen denkend reproduceeren die waarheid, welke door God geschonken is. En wijl de openbaring van dien aard is, dat ze alleen door het zaligmakend geloof in waarheid kan aangenomen en toegeëigend worden, is het volstrekt vereischte, dat de dogmaticus niet alleen in den aanvang, maar

[1]) t. a. p. Theol. Tijdschr. 1905 bl. 196 v.

ook bij den voortgang en aan het einde van zijn arbeid als geloovige werkzaam zij. De theoloog komt nooit uit boven het geloof. Geloof (religie, geloofskennis) en theologie verhouden zich niet als pistis en gnosis, maar zijn alleen gradueel van elkander verschillend. Eene latere paragraaf zal de verhouding van geloof en theologie opzettelijk in behandeling nemen; hier zij er alleen op gewezen, dat Kaftan, door eene onjuiste opvatting van wetenschap, de dogmatiek plaatst buiten het geloof. Immers, om de dogmatiek als wetenschap te handhaven, geeft hij haar niet de kennis Gods, maar de geloofskennis tot inhoud, want een wetenschap van God is er niet, maar wel van de geloofskennis. Kaftan valt hier terug in de fout, welke hij Schleiermacher verwijt; ook bij hem wordt de dogmatiek eene beschrijving van de geloofskennis, dat is van de religieuze ervaring van het subject. Wel is waar onderscheidt Kaftan zich voordeelig van de subjectivisten, door het geloof ook als een kennen en als een kennen van God op te vatten. Maar in plaats van hiermee ook voor de dogmatiek winst te doen, blijft hij halverwege staan en zegt, dat er wel geloofskennis van God is maar geen wetenschap. Dit is bij Kaftan een gevolg, gelijk hijzelf erkent, van zijn neokantianisme en van zijne empiristische opvatting van de wetenschap. Hij geeft Kant toe, dat het bovenzinlijke onkenbaar is en dat wetenschap in strengen zin op niets dan ervaring rusten mag. Zoo ziet hij geen kans, om de dogmatiek als wetenschap te handhaven, dan door haar een onbetwistbaar ervaringsfeit, n.l. de geloofskennis, de religieuze ervaring tot object te geven. Toch ziet Kaftan van de andere zijde zeer goed de bezwaren in, die aan dit innemen van het subjectieve standpunt verbonden zijn en keurt hij dan ook de ervarings-theologie van Schleiermacher sterk af. Hij zoekt nu een middenweg en meent dien daarin gevonden te hebben, dat hij wel een geloofskennis van God aanneemt maar geen wetenschap. Doch deze weg loopt dood. Want indien er in strikten zin geen wetenschap van God is, dan kan er ook geen geloofskennis van God bestaan, en omgekeerd, indien er inderdaad eene ware en betrouwbare kennis van God bestaat, zij het ook al op eene bijzondere, aan den aard van het object beantwoordende wijze verkregen, dan kan er wel terdege in goeden zin van eene wetenschap van God gesproken worden. Kaftan had dus, terecht eene geloofskennis van God aannemende, consequent door moeten gaan, met Kants dualisme moeten breken, het moderne begrip van wetenschap moeten herzien en eenvoudig beslist moeten

zeggen: juist omdat er eene ware geloofskennis van God bestaat, daarom heeft de dogmatiek ook de Godskennis tot inhoud en heeft ze op den naam van wetenschap aanspraak.

Te meer bestond hier reden voor, omdat het dualisme van Kant en het empiristisch begrip van wetenschap toch op zichzelve reeds onhoudbaar zijn. Immers, al draagt de geloofskennis van God en dus ook heel de dogmatiek en theologie een onderscheiden karakter, zij staat daarmee toch volstrekt niet op het terrein der wetenschappen geisoleerd; evenals iedere faculteitswetenschap, heeft ook de theologie haar eigen object en beginsel, methode en doel, maar desniettemin heeft zij met de wetenschappen allerlei karaktertrekken gemeen. Immers is het, om slechts iets te noemen, onmogelijk, om de wetenschappen in het algemeen, behalve misschien de mathematische en enkele onderdeelen van de natuurwetenschap, te doen rusten op feiten, die voor ieder zonder onderscheid vaststaan; juist over de feiten begint reeds terstond het verschil, ieder neemt deze waar met zijn eigen oog en door zijn eigen bril. Naarmate de wetenschappen dichter bij het centrum komen te liggen en ophouden, bloot formeel te zijn, speelt de subjectiviteit, de persoonlijkheid van den wetenschappelijken onderzoeker te grooter rol; het is een onbegonnen werk, om aan deze subjectiviteit het zwijgen op te leggen, om aan het geloof, aan de godsdienstige en zedelijke overtuigingen, aan de wereld- en levensbeschouwingen, aan de metaphysica en philosophie haar invloed op het wetenschappelijk onderderzoek te ontnemen. Men kan het beproeven, maar het gelukt nooit, omdat de mensch en de man van wetenschap zich niet laten scheiden. En daarom is het een veel beter weg, te zorgen, dat de wetenschappelijke onderzoeker zooveel mogelijk een normaal mensch zij, dat hij geen valsche vooroordeelen meebrenge maar een mensch Gods zij, tot alle goed werk volmaaktelijk toegerust. En daartoe dient de kennis, welke God van zichzelven in zijn Woord heeft geopenbaard; zij hindert niet, maar bevordert het wetenschappelijk onderzoek; wat misbruik er ook van gemaakt is of worden kan, het woord blijft waarachtig, *εὐσεβεια προς παντα ὠφελιμος*.

8. In dezen zin kan er met het volste recht van de dogmatiek als van eene scientia de Deo gesproken worden en is er ook hoegenaamd geen bezwaar tegen, om deze kennis van God in een systeem saam te vatten. Kaftan verklaart zich daar ten sterkste tegen

en wil alleen, dat de dogmaticus de waarheid des geloofs in eene zekere, duidelijke orde voordrage[1]). Maar hij hecht aan systeem en systematische constructie een begrip, dat er niet noodzakelijk eigen aan is. Het is volkomen waar, dat in de wetenschap in het algemeen en bepaaldelijk ook in philosophie en theologie de systematische constructie veel kwaad heeft gedaan; de inhoud is daardoor menigmaal aan den vorm, de werkelijkheid aan de idee, het kunnen aan het willen opgeofferd. Als theoloog of philosoof de realiteit dialectisch tracht te construeeren uit een tevoren aangenomen principe, als ter wille van het systeem eene leemte willekeurig aangevuld of een hinderlijk feit uit den weg geruimd wordt, dan is er alleszins reden, om met Kaftan tegen den Moloch des Systems te waarschuwen, en met Liebmann ons te herinneren: dass echte Philosophie es *nicht nöthig* hat, in der Form des Systems aufzutreten, beweist Platon, beweisen Baco und Leibnitz, beweist der ausgesprochene horror so manches eminent philosophischen Kopfes vor aller exclusiven Schulsystematik[1]). Maar het groote misbruik, dat menigmaal van het systeem is gemaakt, geeft geen recht om met Kaftan een Entweder-Oder te stellen en te zeggen: Entweder systematische Construktion und dann keine Glaubenssätze oder Glaubenssätze und dann eben kein System. Het komt er toch alles op aan, wat men in de dogmatiek onder systeem en systematische constructie verstaat. Er is in de dogmatiek geen plaats voor een systeem, dat de geloofswaarheden uit een vooropgesteld beginsel, bijv. uit het wezen der religie, uit het wezen des Christendoms, uit het feit der wedergeboorte, uit de vrome ervaring enz. tracht af te leiden. Want de dogmatiek is een positieve wetenschap, ontvangt al haar stof uit de openbaring, en mist het recht, om dien inhoud door speculatie buiten die openbaring om te wijzigen of uit te breiden. Als zij, vanwege haar zwakheid en beperktheid, voor de keus staat, om de geloofswaarheden eenvoudig naast elkaar te laten staan, of anders ter wille van den systematischen vorm aan eene van deze te kort te doen, heeft zij onvoorwaardelijk het eerste te doen en de zucht naar een wel ineensluitend stelsel te weerstaan. Maar andererzijds is toch ook vast te houden, dat zulk een dilemma alleen uit de beperktheid van ons inzicht voortkomen kan. Want als de kennisse Gods door Hem zelven in zijn Woord is geopenbaard,

[1]) *Kaftan*, Dogmatik § 12. Zur Dogmatik, bl. 5 v. Verg. ook *Vilmar*, Dogmatik I 68.

[1]) *Liebmann*, Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassburg 1900 bl. 9.

dan kan zij geen tegenstrijdige elementen bevatten noch ook in tegenstelling staan met wat uit natuur en geschiedenis van God kenbaar is. De gedachten Gods kunnen met elkander niet strijden en vormen dus noodzakelijk in zichzelve eene organische eenheid. Die gedachten Gods na te denken en de eenheid ervan op te sporen, is de onafwijsbare taak van den dogmaticus. Zijn arbeid is niet voltooid, voordat hij die eenheid, welke in de gedachten Gods bestaat, ook in zijn bewustzijn opgenomen en in de dogmatiek uiteengezet heeft. Hij komt dus niet met een klaargemaakt systeem tot de openbaring, om, zoo goed en zoo kwaad als het gaat, haar inhoud er in te persen; maar ook in zijn systeem heeft hij niet anders te doen, dan God na te denken en de eenheid weer te geven, welke er objectief in de gedachten Gods bestaat en in de Schrift voor het oog des geloofs is neergelegd. Dat er in de kennisse Gods, welke de openbaring bevat, zulk eene innerlijke eenheid bestaat, is voor geen twijfel vatbaar; wie het ontkennen wilde, zou tot scepticisme, tot loochening van de eenheid Gods vervallen. Ook Kaftan erkent, dat de dogmatiek een klaar en eenvoudig overzicht moet geven van de stof, welke zij behandelt, en dat die stof eene innerlijke eenheid moet vormen, denn der Glaube und die Erkenntniss, die wir im Glauben haben, ist eine innere Einheit, eine in sich geschlossene, keine Widersprüche enthaltende Glaubenswelt. Maar dan kan er ook geen bezwaar bestaan, om, evenals in alle wetenschap, zoo ook in de dogmatiek naar een systeem te staan, dat niet aan de geloofswaarheden opgedrongen maar denkend daaruit afgeleid wordt. En te minder weegt daartegen het bezwaar, wijl de dogmatiek niet eene soort Bijbelsche theologie is, die bij de woorden der Schrift blijft staan, maar naar die Schrift zelve het recht bezit, om haar inhoud denkend in het bewustzijn op te nemen, aan haar hand dien inhoud denkend te verwerken en ook als waarheid te erkennen, wat bij wettige gevolgtrekking uit haar afgeleid wordt. De oppositie tegen alle systeem in de dogmatiek is bij Kaftan zeer zeker voor een aanzienlijk deel uit het misbruik te verklaren, dat theologen en philosophen menigmaal van de systematische constructie hebben gemaakt, maar zij wortelt toch ook voor een deel in de meening, dat er geen theologische reflexie over den inhoud der openbaring noodig of geoorloofd is. Zoo zegt hij bijv.: Jeder Satz, der eine Erkenntniss des Glaubens ausspricht, muss direkt aus dem Glauben selbst entnommen werden, want anders ware het kein Glaubenssatz, sondern eine theologische Reflexion

über den Glauben. De eenheid der geloofswaarheden, die hij, gelijk boven reeds gezegd werd, erkent, berust volgens hem dan ook daarop, dass sie alle aus der gleichen Wurzel stammen, nicht darauf, dass sie wie Glieder an einander hängend zusammen ein Ganzes bilden. In deze uitspraken is niet alleen bedenkelijk, dat het geloof, en niet de in het geloof aangenomen openbaring de stof voor de dogmatiek schijnt te leveren, maar nog veel meer, dat de dogmaticus van alle theologische reflexie over den inhoud der openbaring zich te onthonden heeft. Zonder zulk een theologisch denken is er echter niet alleen geen systeem, maar ook geen dogmatische arbeid mogelijk. De dogmatiek heeft juist tot taak, om dien inhoud der openbaring, welke op de kennisse Gods betrekking heeft, denkend te reproduceeren.

Bij deze reproductie van den inhoud der openbaring bestaat er natuurlijk allerlei gevaar voor vergissing en dwaling. Dit moet den dogmaticus, evenals ieder beoefenaar der wetenschap, stemmen tot bescheidenheid. De belijdenis der kerk en in sterker mate nog de dogmatiek van een individueel persoon is feilbaar, aan de Schrift onderworpen en nooit met haar op ééne lijn te stellen. Zij valt niet met de waarheid saam maar is eene menschelijke, en dus gebrekkige reproductie van de waarheid, welke in de Schrift is neergelegd. Tusschen de Schrift en de dogmatiek staat dus inderdaad het geloof, of beter nog de ratio fidelis in. Maar toch verkeert de dogmaticus, vergeleken met andere beoefenaars der wetenschap, in een gunstig geval. Hij mag en kan, zooals Kaftan zegt, tot zekere hoogte spreken in den absoluten toon [1]). Een dogma is een geloofsstelling, die gelden wil als waarheid en van ieder erkenning vordert, en dogmatiek is eene normatieve wetenschap, die voorschrijft wat wij te gelooven hebben. Maar dien absoluten toon kan het dogma en de dogmatiek niet op eigen gezag en in eigen naam aanslaan, maar omdat en in zoover zij op de autoriteit Gods steunt en op een Deus dixit zich beroepen kan. De zwakheid van de dogmatiek bestaat juist daarin, dat zij zelve zoo weinig aan dit Deus dixit gelooft. Volkomen juist zegt Kaftan: die Verachtung, die man heute der Dogmatik entgegenbringt, beruht darauf, dass sie ihre eigentliche Aufgabe vergessen und den ihr eigenthümlichen Character aufgegeben hat. En daarom meent hij ook terecht, dat de dogmatiek juist als wetenschap en om haar wetenschappelijke eere

[1]) *Kaftan*, Zur Dogmatik, bl. 21 v.

terug te ontvangen niet beter kan doen, dan om weer te worden wat zij behoort te zijn. Zij moet weer een normatieve wetenschap worden, met kloekmoedigheid het autoriteitsprincipe huldigen en spreken in den absoluten toon. Mits deze absolute toon alleen ontleend worde aan den inhoud der openbaring, dien de dogmaticus vertolken wil, en alleen in zoover aangeslagen worde, als hij dien inhoud expliceert, is hij niet met den eisch der bescheidenheid in strijd. Want beide vinden hun eenheid in het geloof, dat den dogmaticus in al zijn arbeid van het begin tot het einde leiden en bezielen moet. Door dat geloof onderwerpt hij zich aan de openbaring Gods en staat hij ook met de gemeente aller geloovigen in verband. Terwijl ieder thans met behulp van een weinig psychologie en Religionsphilosophie zijn eigen dogma vaststelt, is het voor den Christelijken dogmaticus een voorrecht en eere, om in het geloof positie te nemen en daarin zijne onderwerping aan het Woord Gods en zijne gemeenschap met de kerk aller eeuwen uit te spreken. Daarom is in de boven gegeven definitie van de dogmatiek ook opgenomen, dat zij die kennis Gods uiteenzet, welke in zijn Woord aan de *kerk* is neergelegd. Er is daarmede niet beweerd, dat de H. Schrift alleen voor de kerk als instituut is bestemd. Integendeel is zij een boek voor de menschheid en heeft zij beteekenis voor alle menschelijk leven. Maar met de H. Schrift zonder meer weet de natuurlijke mensch niets aan te vangen; en de enkele geloovige, die zich tot de dogmatische studiën zet, zal slechts dan een duurzame vrucht van zijn arbeid achterlaten, zoo hij zich niet isoleert, noch in het verleden, noch in zijn omgeving, maar juist én historisch én actueel in de volle gemeenschap der heiligen staat [1]). Tot de roeping der ἐκκλησια behoort het, om te leeren kennen de alle kennis te bovengaande liefde van Christus en om ook op de erve der wetenschap bekend te maken de πολυποικιλος σοφια του θεου, opdat het einddoel der theologie, als van alle dingen, zij dat de naam des Heeren verheerlijkt worde: ook de theologie en de dogmatiek is er om des Heeren wil.

[1]) *Kuyper*, Encycl. III 353. 409.

§ 2. Encyclopaedische Plaats der Dogmatiek.

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums ²1830 § 195. Der Christl. Glaube § 19. *Rothe*, Zur Dogmatik 1863 bl. 14. *Dorner*, Grundriss der Encykl. der Theol. Berlin 1901. *Lagarde*, Ueber das Verhaltniss des Deutschen Staates zu Theol. Kirche und Religion. Deutsche Schriften ², Göttingen 1891 bl. 37 v. *Overbeck*, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie ², Leipzig 1903. *Bernoulli*, Die wissenschaftl. und die kirchl. Methode in der Theol. Freiburg 1897. *Gross*, Glaube, Theologie und Kirche, Tubingen 1902. *Van Dijk*, Begrip en methode der Dogmatiek 38 v. *Hagenbach*, Encycl. § 80. *Räbiger*, Theologik, Leipzig 1880 § 18. *Reischle*, Theol. Rundschau I 619 — 629. Art. Apologetik van *Lemme*, Dogmatik van *Köstlin*, Ethik van *Sieffert* in P R E ³. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. I 412. *Kuyper*, Encycl. III 346—467. *Bavinck*, Godsdienst en Godgeleerdheid 1902. *Geesink*, De Ethiek in de Geref. Theologie. Amst. 1897.

9. Over de plaats der dogmatiek in de encyclopaedie der theologie bestaat weinig verschil. De meesten brengen haar tot de systematische, dogmatische of dogmatologische 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 voegde ze bij de historische theologie, omdat zij de wetenschap is von dem Zusammenhange der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre, en werd daarin door Rothe en nog onlangs door Dorner gevolgd. 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 critische taak toe en verlangt, dat ze systematisch zij, dat ze eigen overtuiging geve, en dat ze beschrijve niet wat gegolden heeft, maar wat geldt. 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 Mohamme-

danen 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 Luthersche en Gereformeerde leer, en de dogmatiek, die de waarheid der religieuze 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.

Er was echter nog eene andere reden, die Schleiermacher bewoog, om aan de dogmatiek eene plaats te geven in de historische theologie. Het philosophisch standpunt, dat hij blijkens zijne *Dialektik* innam, verbood hem, de theologie op te vatten als eene scientia de Deo, en moest hem er dus vanzelf toe brengen, om tusschen theologie en philosophie (wetenschap) eene strenge scheiding te maken. Als de eenheid van het ideale en het reale is God toch onkenbaar voor het verstand, dat altijd in tegenstellingen zich beweegt, en kan Hij alleen ervaren worden in het gemoed; godsdienst is dus geen weten en geen doen, maar eene bepaalde stemming van het gevoel. Dientengevolge konden Schrift en belijdenis voor Schleiermacher geen gezag meer hebben, wijl ze Gods openbaring bevatten, maar kwam haar alleen in zooverre nog eenige autoriteit toe, als zij meer of minder juiste beschrijvingen waren van de religieuze ervaring, van de Christelijke vroomheid. Theologie en dogmatiek konden daarom alleen een wetenschappelijk karakter behouden, wanneer zij in een gegeven object n.l. de kerk, haar inhoud en in de leiding dier kerk haar doel konden vinden. Beide kregen dus een subjectief uitgangspunt en een practisch doel. En met name ontving de dogmatiek tot taak, om ten behoeve van de leiding der kerk aan te wijzen, waarin het karakter der Christelijke vroomheid gelegen was, welke elementen zij bevatte en welke bestanddeelen in Nieuw Testament en dogma daarmede overeenstemden. Zij had niet en kon niet tot doel hebben, om deze Christelijke vroomheid als de ware en juiste aan te wijzen, maar beperkte zich tot de taak, om de Christelijke vroomheid in hare

wezenlijke elementen te doen kennen. De wetenschappelijkheid der dogmatiek lag dan ook volgens Scheiermacher alleen in den didaktischen Character der Sprache und die systematische Anordnung, dat is, in iets louter formeels. En dit werd juist door Schleiermacher met zijne strenge scheiding van dogmatiek en apologetiek, van theologie en philosophie bedoeld. Of het Christendom de ware godsdienst was, viel buiten de dogmatiek; deze zette alleen thetisch de elementen der Christelijke vroomheid uiteen.

Maar dit beginsel is bij de toepassing door Schleiermacher zelf niet gehandhaafd. Want ten eerste beproefde hij in zijne dogmatiek wel terdege door nadenken over de Christelijke vroomheid tot werkelijke objectieve kennis van God en mensch, van Christus en wereld te komen. Verder haalde hij de philosophie reeds in het begin der dogmatiek weer binnen, door aan de ethiek het begrip der kerk en aan de Religionsphilosophie het begrip der religie te ontleenen; metterdaad kwam de dogmatiek daardoor niet alleen formeel maar ook materieel geheel onder den invloed der philosophie te staan. En nog sterker kwam deze afhankelijkheid der theologie van de philosophie bij Schleiermacher daarin uit, dat hij aan de historische en practische theologie een philosophisch deel liet voorafgaan, hetwelk in zijne apologetiek de waarheid van het Christendom in het licht te stellen had. De scheiding, door Schleiermacher bedoeld, liep dus op eene volkomen vermenging uit. Ofschoon dit voorbeeld tot waarschuwing had kunnen strekken, werd het later toch door velen gevolgd. In het algemeen treedt dit daarin aan het licht, dat het dogma, om conflict met de wetenschap te vermijden, zooveel mogelijk tot een religieus-ethischen inhoud beperkt wordt. Bij vele theologische richtingen bestaat het streven, om alle transcendent-metaphysische uitspraken over God, zijn wezen en eigenschappen, zijn woorden en werken te vervangen door beschrijvingen van de Christelijke ervaring en van haar inhoud. Vroeger werd, gelijk bijv. Harnack en Kaftan het voorstellen, het dogma wel opgevat als eene „Gott-Welt-erkenntnis", welke allerlei theoretische problemen in behandeling nam en tot oplossing meende te brengen, maar de Reformatie heeft ons het dogma doen kennen als eene uitdrukking van het religieus geloof alleen, en zoo behoort het tegenwoordig ook door ons verstaan en in de dogmatiek verwerkt te worden. Doch het bleek spoedig, dat men bij deze beperking niet kon blijven staan. Want niet alleen bleef het dogma, in weerwil van alle besnoeiing en inkrimping, toch altijd nog aller-

danen 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 Luthersche en Gereformeerde leer, en de dogmatiek, die de waarheid der religieuze 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.

Er was echter nog eene andere reden, die Schleiermacher bewoog, om aan de dogmatiek eene plaats te geven in de historische theologie. Het philosophisch standpunt, dat hij blijkens zijne *Dialektik* innam, verbood hem, de theologie op te vatten als eene scientia de Deo, en moest hem er dus vanzelf toe brengen, om tusschen theologie en philosophie (wetenschap) eene strenge scheiding te maken. Als de eenheid van het ideale en het reale is God toch onkenbaar voor het verstand, dat altijd in tegenstellingen zich beweegt, en kan Hij alleen ervaren worden in het gemoed; godsdienst is dus geen weten en geen doen, maar eene bepaalde stemming van het gevoel. Dientengevolge konden Schrift en belijdenis voor Schleiermacher geen gezag meer hebben, wijl ze Gods openbaring bevatten, maar kwam haar alleen in zooverre nog eenige autoriteit toe, als zij meer of minder juiste beschrijvingen waren van de religieuze ervaring, van de Christelijke vroomheid. Theologie en dogmatiek konden daarom alleen een wetenschappelijk karakter behouden, wanneer zij in een gegeven object n.l. de kerk, haar inhoud en in de leiding dier kerk haar doel konden vinden. Beide kregen dus een subjectief uitgangspunt en een practisch doel. En met name ontving de dogmatiek tot taak, om ten behoeve van de leiding der kerk aan te wijzen, waarin het karakter der Christelijke vroomheid gelegen was, welke elementen zij bevatte en welke bestanddeelen in Nieuw Testament en dogma daarmede overeenstemden. Zij had niet en kon niet tot doel hebben, om deze Christelijke vroomheid als de ware en juiste aan te wijzen, maar beperkte zich tot de taak, om de Christelijke vroomheid in hare

wezenlijke elementen te doen kennen. De wetenschappelijkheid der dogmatiek lag dan ook volgens Scheiermacher alleen in den didaktischen Character der Sprache und die systematische Anordnung, dat is, in iets louter formeels. En dit werd juist door Schleiermacher met zijne strenge scheiding van dogmatiek en apologetiek, van theologie en philosophie bedoeld. Of het Christendom de ware godsdienst was, viel buiten de dogmatiek; deze zette alleen thetisch de elementen der Christelijke vroomheid uiteen.

Maar dit beginsel is bij de toepassing door Schleiermacher zelf niet gehandhaafd. Want ten eerste beproefde hij in zijne dogmatiek wel terdege door nadenken over de Christelijke vroomheid tot werkelijke objectieve kennis van God en mensch, van Christus en wereld te komen. Verder haalde hij de philosophie reeds in het begin der dogmatiek weer binnen, door aan de ethiek het begrip der kerk en aan de Religionsphilosophie het begrip der religie te ontleenen; metterdaad kwam de dogmatiek daardoor niet alleen formeel maar ook materieel geheel onder den invloed der philosophie te staan. En nog sterker kwam deze afhankelijkheid der theologie van de philosophie bij Schleiermacher daarin uit, dat hij aan de historische en practische theologie een philosophisch deel liet voorafgaan, hetwelk in zijne apologetiek de waarheid van het Christendom in het licht te stellen had. De scheiding, door Schleiermacher bedoeld, liep dus op eene volkomen vermenging uit. Ofschoon dit voorbeeld tot waarschuwing had kunnen strekken, werd het later toch door velen gevolgd. In het algemeen treedt dit daarin aan het licht, dat het dogma, om conflict met de wetenschap te vermijden, zooveel mogelijk tot een religieus-ethischen inhoud beperkt wordt. Bij vele theologische richtingen bestaat het streven, om alle transcendent-metaphysische uitspraken over God, zijn wezen en eigenschappen, zijn woorden en werken te vervangen door beschrijvingen van de Christelijke ervaring en van haar inhoud. Vroeger werd, gelijk bijv. Harnack en Kaftan het voorstellen, het dogma wel opgevat als eene „Gott-Welt-erkenntnis", welke allerlei theoretische problemen in behandeling nam en tot oplossing meende te brengen, maar de Reformatie heeft ons het dogma doen kennen als eene uitdrukking van het religieus geloof alleen, en zoo behoort het tegenwoordig ook door ons verstaan en in de dogmatiek verwerkt te worden. Doch het bleek spoedig, dat men bij deze beperking niet kon blijven staan. Want niet alleen bleef het dogma, in weerwil van alle besnoeiing en inkrimping, toch altijd nog aller-

lei elementen bevatten, die van den kant der moderne wetenschap aangevallen konden worden en ook werkelijk aangevallen werden. Maar principiëel was het van nog meer beteekenis, dat het dogma, hoe ook van theoretische bestanddeelen gereinigd, toch altijd bleek van een apriorisme uit te gaan en op metaphysische onderstellingen te rusten, die met de voraussetzungslose, positieve wetenschap niet te rijmen waren. En daarom stonden er ten slotte anderen op, die aan alle Vermittelungen in Schleiermacherschen of Neo-Kantiaanschen geest een einde wilden maken en de gansche theologie in de volkomen geseculariseerde godsdienstwetenschap wilden oplossen.

Daardoor kwam men echter met de eischen der practijk in conflict; de kerk was er ook nog, zij had dienaren noodig, die opgeleid moesten worden; en er moest dus practisch toch weer tusschen wetenschap en leven een compromis gesloten worden. Dit is op verschillende wijze beproefd. Lagarde pleitte reeds in 1876 voor eene volkomen vrije godsdienstwetenschap in de universiteit en daarnaast voor eene in een seminarie gedoceerde kerkelijke theologie. Overbeck hield wetenschap en religie, Christendom en cultuur voor volkomen onvereenigbaar, achtte eene Christelijke theologie onmogelijk, en meende, dat wetenschap en kerk alleen naast alkaar in vrede zouden kunnen leven, wanneer bij studenten en predikanten tusschen hun persoonlijke en hun ambtelijke overtuiging, tusschen hun esoterisch en exoterisch standpunt streng onderscheid werd gemaakt. Bernoulli verlangde, dat in de exegetische en historische vakken streng de wetenschappelijke methode zou worden toegepast, maar dat daarnaast in de dogmatiek en in de practische vakken de kerkelijke methode zou heerschen, welke rekening hield met de belijdenis der kerk en de behoeften van den eeredienst. Gross uitte den wensch, dat er naast de streng wetenschappelijke colleges collegia pietatis werden ingericht, die geen aanspraak op wetenschappelijkheid maakten, maar die een practisch karakter zouden dragen, een persoonlijk getuigenis zouden doen hooren en uiting geven aan datgene, was in der Predigt und in dem Verkehr der Christen untereinander verwertet werden kann. Hier te lande werd in 1876, overeenkomstig de denkbeelden van Tiele en Rauwenhoff, aan de overheidshoogescholen eene scheiding gemaakt tusschen de godsdienstwetenschap, die door de universiteit, en de dogmatiek en practische vakken, welke van wege de kerk onderwezen worden. En later stelden ook de la Saussaye Jr. en Valeton voor, om de godsdienstwetenschap in de universiteit te behouden, maar de theo-

logie vanwege de kerken in een seminarie te laten onderwijzen [1]).

10. Tegen deze scheiding bestaan zoovele theoretische en practische bezwaren, dat ze geen aanbeveling verdient. Om met de laatste te beginnen: wanneer de zoogenaamd onbevooroordeelde godsdienstwetenschap in de universiteit en de theologie in het seminarie gedoceerd wordt, kan men zich denken, dat de colleges aan beide inrichtingen door alle studenten in de theologie, of de eerstgenoemde alleen door ééne groep en de in de tweede plaats genoemde alleen door eene andere groep worden gevolgd. In het laatste geval zou er in den stand van de dienaren des Woords een rangonderscheid van wetenschappelijk opgeleiden en practisch gevormden komen, die voor het ambt, voor de bediening, voor heel het kerkelijk leven allerverderfelijkst zou werken. Wanneer echter beide soorten van colleges door alle theologische studenten gevolgd werden, zou dit alleen ten gevolge hebben, dat de strijd, die door scheiding ontweken was aan de inrichtingen, met volle kracht in het bewustzijn van de studenten herleven zou; zij en in hun gevolg de kerken zouden de dupe worden van heel dit wetenschappelijk dualisme. Daarbij zou het volstrekt niet baten hen te troosten met de overweging, dat zij tusschen hun persoonlijke en ambtelijke overtuiging onderscheid moesten maken. Want deze beide overtuigingen zouden, in weerwil van dezen welgemeenden raad, in het hoofd der studenten en predikanten aan het worstelen gaan, en niet rusten, voordat de eene de andere ten volle onderworpen en uitgedreven had. Voor zulk eene dubbele boekhouding, voor zulk eene tweeërlei waarheid is het menschelijk bewustzijn niet vatbaar. Het geweten laat zich daarmede nog minder stillen dan met de Hegeliaansche voorstelling, dat het tot het wezen der religie behoort, om de waarheid in het geloof vorstellungsmässig te belijden, en dat daarom ook de dogmaticus en philosoof, die deze waarheid in begrippen heeft omgezet, niet ophoudt en niet ophouden kan, om als geloovig Christen in de voorstellingen en niet in de begrippen te leven, evenals bijv. een chemicus niet ophoudt als mensch gewoon te eten, schoon hij als wetenschappelijk man de spijze chemisch analyseert en er iets gansch anders bij denkt, dan de ongestudeerde mensch. Want Kaftan merkt daartegen terecht op, dat

[1]) *De la Saussaye*, Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei 1896. *Valeton*, Het theologisch Hooger Onderwijs, Onze Eeuw 1905.

eten en chemisch analyseeren geen disparate functies zijn ten opzichte van hetzelfde object, maar zeer goed kunnen samen gaan; daarentegen is het onmogelijk, om God bijv. in het geloof als persoon voor te stellen, en als wijsgeer te zeggen, dat zulk eene voorstelling onjuist en God onpersoonlijk is [1]).

Niet minder schadelijk zou de voorgestelde scheiding voor het karakter en den arbeid der hoogleeraren zijn. Eene universiteit toch heeft altijd tweeërlei doel: de beoefening der wetenschap en de opleiding voor betrekkingen in het leven. Deze twee doeleinden kunnen in de werkelijkheid wel eens in botsing komen en zijn soms moeielijk tegelijk in het oog te houden, doch in het algemeen mag toch gezegd worden, dat zij niet alleen elk voor zich maar ook juist in verband met elkander van groote nuttigheid zijn en de hoogescholen met haar onderwijs voor eenzijdigheden bewaren. Theorie en practijk blijken ook hier elkander tot aanvulling en correctie noodig te hebben. Wanneer echter godsdienstwetenschap en theologie naast elkaar geplaatst worden in eene faculteit en in een seminarie, wordt dat verband tusschen wetenschap en leven tot schade voor beide radicaal verbroken. De professoren in de godsdienstwetenschap kunnen zich dan zeer licht gaan inbeelden, dat zij om het leven, om de practijk, om de kerk zich niet te bekommeren hebben en, zonder ook maar eenigszins aan de gevolgen te denken, de dwaaste theorie als splinternieuwe wijsheid aan den man mogen brengen, wijl de zorg voor de opleiding hunner studenten geheel en al van hun schouders afgenomen en op die der kerkelijke hoogleeraren is gelegd. En dezen, gedrukt door het gevoel hunner minderwaardigheid, kunnen geen geestdrift gevoelen voor eene taak, welke op niets anders dan op eene onware schikking naar het leven berust, en moeten eraan wanhopen, om in het bewustzijn hunner leerlingen bij de persoonlijke nog eene ambtelijke overtuiging in te prenten.

De theoretische bezwaren zijn zoo mogelijk van nog ernstiger aard. Want de voorgestelde scheiding gaat van de gedachte uit, dat het positivisme de eenig ware opvatting van de wetenschap is. Deze hypothese is echter niet alleen voorbarig, want welk denker heeft in vroeger eeuwen aan de mogelijkheid geloofd, dat een wetenschappelijk onderzoeker, zoodra hij de studeerkamer binnentreedt, aan zijne diepste, godsdienstige, zedelijke, wijsgeerige overtuigingen

[1]) *Kaftan*, Zur Dogmatik 142.

het zwijgen kan opleggen? Maar het is met de eigen theorie in lijnrechten strijd, want de erkenning, dat het positivisme het ware begrip van de wetenschap voordraagt, is eene Vorauszetzung, die het wetenschappelijk onderzoek van te voren van alle Vorauszetzungslosigkeit berooft. Met name kan de godsdienstwetenschap niet beoefend worden zonder allerlei metaphysische onderstellingen. Hetzij de godsdienstwetenschap in een eigen faculteit of als een zelfstandige groep van vakken in de faculteit der letteren beoefend wordt, zij rust toch altijd op de onderstelling, niet maar dat de godsdiensten een historisch feit zijn, maar dat die godsdiensten een opzettelijk onderzoek waard zijn, dat zij onderling samenhangen en in zeker verband staan, dat er in hen allen een gemeenschappelijk bestanddeel inzit, dat zij in opklimmende orde *den* godsdienst tot ontwikkeling brengen, dat godsdienst niet een waan maar eene realiteit is, in één woord, dat in den godsdienst God zelf zich openbaart en met den mensch zich in gemeenschap stelt. Altemaal gewichtige onderstellingen, die het boven elken twijfel verheffen, dat men de dogmen in de theologie niet bestrijdt, uit zuiver wetenschappelijk belang, omdat het dogmen zijn, maar omdat men er zelf andere dogmen op na houdt en deze ervoor in de plaats wil schuiven. De theologie op Christelijk standpunt moet plaats maken voor de godsdienstwetenschap op positivistischen grondslag. Hoezeer beide verschillen, dit hebben zij gemeen, dat ze niet in de lucht hangen maar rusten op geloof.

Daarbij komt, dat de moderne godsdienstwetenschap, indien zij terwille van practijk en kerk aan dogmatiek en practische vakken nog eene kerkelijke methode of een kerkelijk seminarie toestaat, daarmede eene gunst bewijst, welke de Christelijke theologie niet aanvaarden kan. Zij zou daarmede toch erkennen, dat het materialistisch of pantheistisch ongeloof een wetenschappelijk karakter draagt, maar dat het Christelijk geloof in de wetenschap niet thuis behoort; bij gratie mag er hoogstens in een bijgebouw van den tempel, in een kerkelijk seminarie eene plaats voor worden ingeruimd! En deze oneer, der Christelijke theologie aangedaan, wordt dan nog door sommigen als een hulde beschouwd! Het kennen, zoo redeneert men dan, bijv. met Kaftan [1]), is het

[1]) Zur Dogmatik 129—139. Verg. ook *William James*, Der Wille zum Glauben und andere popularwiss. Essays. Deutsch von *Dr. Th. Lorenz*. Mit einem Geleitwort von *Prof. Dr. Fr. Paulsen*. Stuttgart 1899.

hoogste doel des geestes niet; het oorspronkelijk Evangelie, het beginsel der Reformatie en dan vooral Kant, de „philosoof van het Protestantisme", heeft het ons geleerd, dat het alleen de zedelijke wil is, wiens werkzaamheid den weg tot God en tot zijne kennis ontsluit. Het verstand is nl. tot de zinlijke wereld beperkt en strekt zich niet tot den oorsprong, het wezen en het einde der dingen uit. Het aannemen echter van eene wereldbeschouwing, die de wereld, gelijk de wetenschap ze ons doet kennen, met ons zedelijk leven in harmonie brengt, is eene daad van den wil, berust op een Werthurtheil over onzen geest. Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas. Daarom richt zich het Evangelie ook tot onzen wil. De openbaring heeft een practisch doel, zij dient niet tot vermeerdering van onze kennis, maar tot bevordering van ons heil. Gelooven is geen werkzaamheid des verstands maar een daad van den wil. En theologie is geen speculatieve, maar eene practische wetenschap [1]).

Hoeveel goeds deze redeneering bevatte, zij is in haar geheel toch onaannemelijk. Dat geloof eene bepaalde qualiteit, eene genegenheid van den wil onderstelt, is niets nieuws en werd vroeger nog veel beter dan tegenwoordig ingezien. Maar het is daarom geen daad van willekeur; men kan niet gelooven, als men en wat men maar wil. Eene of andere wereldbeschouwing is niet product van den wil, die daarbij gansch willekeurig te werk zou gaan en maar aannemen zou, wat hem goeddunkt. Wie dit leerde, zou op het gebied van godsdienst en theologie tot absoluut indifferentisme en scepticisme vervallen; en zou ook aan de natuur van het geloof geweld aandoen. Want elk geloof sluit, gelijk Kaftan terecht tegen Schleiermacher verdedigt, een zeker kennen in. En deze kennis wordt niet door het geloof voortgebracht, maar door het geloof aangenomen. Het geloof is altijd uit het gehoor en het gehoor door het woord Gods. Indien de geloofsinhoud echter uit de openbaring komt, wordt het geloof zelf ook in zekeren zin door een „Zwang der Thatsachen" bewerkt. Wel is waar werkt het woord Gods krachtens zijn aard op eene andere wijze op het subject in, dan bijv. een bericht van bloot historische gebeurtenissen; het richt zich inderdaad ook tot den wil en kan geen geloof wekken zonder den

[1]) In het wezen der zaak werd zoo reeds in de Middeleeuwen door *Duns Scotus*, *Durandus* e. a. geleerd. Verg. *Stöckl*, Gesch. der Philos. des M. A. II 783 v. *Schanz*, Ist die Theologie eine Wissenschaft? Stuttgart 1900.

wil. Maar al gaat het gelooven niet buiten den wil om, het is toch geen product van den wil. En daarom heeft en houdt het woord Gods een, van onzen wil en van onze aanneming, onafhankelijk bestand, een objectieven inhoud, die vaststaat vóór en buiten ons geloof, even goed als de kleuren- en klankenwereld bestaat onafhankelijk van den blinde en doove. Dan echter heeft het kennen van den objectieven inhoud der openbaring ook op en voor zich zelf beteekenis. Zoo is het met alle wetenschap. Alle wetenschap heeft een waarde en doel in zichzelf, afgescheiden daarvan, of zij nuttig is voor de practijk en bate afwerpt voor het leven. De leuze: la science pour la science en l'art pour l'art is dikwijls misbruikt, maar er ligt deze waarheid in, dat het ware, het goede en het schoone niet maar als middelen voor elkaar, doch ook elk op zich zelf een onwaardeerbaar goed zijn. Dienovereenkomstig is ook het verstand niet ondergeschikt aan noch ook louter een hulpmiddel voor den wil. Het voluntarisme is even eenzijdig als het intellectualisme, dat den mensch in zijn verstand laat opgaan. Maar beide, verstand en wil, het ware en het goede, hebben elk zijn eigen recht en plaats. Op het standpunt van het positivisme, dat van geen laatsten grond en van geen einddoel der dingen weet, moet men wel beurtelings het verstand aan den wil, of den wil aan het verstand dienstbaar maken; het slingert psychologisch tusschen beide heen en weer, evenals het op sociaal gebied geen verzoening vinden kan tusschen individu en maatschappij. Maar het theisme biedt ook hier de ware oplossing aan. Want Selbstzweck in volstrekten zin kan het verstand of de wil, kan het ware of het goede niet zijn; dan werd dit tot eene Godheid verheven en vielen wij in het heidendom terug. Een schepsel kan nooit Selbstzweck zijn, noch de individu noch de maatschappij of de staat, en evenmin de abstracta van het ware, het goede en het schoone. Want alle schepsel als schepsel bestaat door God en dus ook om God. Ook de wetenschap is er om Gods wil, heeft in zijn eer haar einddoel. Met name geldt dit dan weer van de theologie; in bijzonderen zin is zij uit en door en dus ook tot God. Maar juist, omdat zij niet in eenig schepsel, dus ook niet in de practijk, in de vroomheid, in de kerk haar einddoel heeft, behoudt zij te midden van alle wetenschappen haar eigen karakter en aard. De waarheid heeft op zichzelve waarde. Het kennen is op zichzelf een goed. God te kennen in het aangezicht van Christus, hier op aarde door het geloof, hiernamaals door aanschouwen, dat heeft niet slechts zaligheid ten gevolge, maar dat is op zichzelve zalig-

heid en eeuwig leven. Naar deze kennis streeft de dogmatiek, opdat God ook in het bewustzijn des menschen zijn eigen beeld weerkaatst, zijn eigen naam geschreven zie. En daarom hoort de theologie en de dogmatiek niet, bij gratie der positivistische wetenschap, in een kerkelijk seminarie, maar in de universitas scientiarum thuis; en in den kring der wetenschappen komt haar, niet om de personen die haar beoefenen, maar om het object, waarmede zij zich bezig houdt, de plaats der eere toe; zij is en blijft, mits verstaan in goeden zin, regina scientiarum [1]).

11. Indien alzoo de dogmatiek in het derde deel der theologische wetenschap hare rechtmatige plaats vindt, behoort zij thans nog van enkele vakken, welke met haar tot dit derde deel behooren, nauwkeurig onderscheiden te worden. Alle vakken dezer groep hebben het met het dogma te doen, dat is met de waarheid, gelijk God ze in zijn Woord heeft geopenbaard, maar ieder op eene eigen wijze. Het kan beluisterd worden, zooals de gemeente het klaar en krachtig in hare beschreven of onbeschreven confessie belijdt, 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, en tevens op wetenschappelijke manier, in systematischen vorm 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

[1]) Verg. over deze uitdrukking *Denzinger*, Vier Bücher von der relig. Erkenntniss, Würzburg 1857 II 564.

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 [1]), drieërlei dogmatiek te onderscheiden, n.l. N. Test. of Christelijke, kerkelijke en critische. 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 critische dogmatiek alleen die van de eigene zelfstandige beschouwing. De taak der dogmatiek is veeleer altijd ééne 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 εις 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 [2]).

De vraag, hoe de dogmatiek het best deze haar taak vervullen kan, is eene vraag van methode en wordt in de volgende paragraaf beantwoord. Hier dient alleen nog, om het belang der zaak, de verhouding van de dogmatiek tot de apologetiek en de ethiek besproken te worden. Over begrip en taak, methode en plaats van de apologetiek bestaat er tot op den huidigen dag groot verschil van gevoelen. Zij is beurtelings bij elke groep van theologische vakken onder dak gebracht en nu eens aan het hoofd van de gansche theologische wetenschap geplaatst, dan weer ternauwernood, als een practisch vak van geringe beteekenis, in het laatste deel der theologie geduld, of zelfs geheel van hare erve verbannen. Er is noch voor zulk eene overschatting noch voor zulk eene minachting een geldige reden. Haar naam, evenals ook die van polemiek en

[1]) *Doedes*, Encyclopaedie § 48.

[2]) *Polanus*, Synt. Theol. bl. 539. *Heidegger*, Corpus Theol. Christ. I § 58.

elenctiek, wijst reeds uit, dat zij geen heuristische wetenschap is, die, onder dien naam of ook als Prinzipiënlehre, Fundamentaldogmatik, Philosophische Dogmatik enz., het wezen des Christendoms heeft op te sporen en de gedachte daarover aan heel de theologie als maatstaf heeft voor te houden. Want de theologie, als eene zelfstandige wetenschap, brengt hare eigene principia mede en ontleent deze niet aan de philosophie. De vooropstelling van de apologetiek bij Schleiermacher en anderen is alleen daaruit te verklaren, dat men de eigen principia van de theologie niet meer erkende en nu elders een grondslag moest zoeken, waar het theologisch gebouw op rusten kon. Wanneer de theologische waarheid echter uit haar eigen bron, dat is uit de openbaring, afgeleid wordt, dan staat ze van en door zichzelve vast en heeft geen philosophische redeneeringen tot hare bevestiging van noode. De apologetiek kan dus niet en mag ook niet aan de dogmatiek voorafgaan, maar onderstelt het dogma en ontvangt nu de bescheiden maar toch ook heerlijke taak, om dit dogma tegenover alle bestrijding te handhaven en te verdedigen. En wijl zij dit thans tracht te doen, niet naar aanleiding van eene of andere gelegenheid, maar principieel, naar den tegenstand, dien het dogma als waarheid Gods ten allen tijde, zij het ook in steeds wisselenden vormen, bij den natuurlijken mensch ontmoet, heeft zij zich allengs van apologie tot apologetiek verheven en een steeds meer wetenschappelijk karakter aangenomen. Zulk eene wetenschappelijke verdediging van het dogma, dat is van heel den inhoud der openbaring en van het gansche Christendom is nu daarom mogelijk, wijl natuur en genade, schepping en herschepping, als afkomstig van één en denzelfden God, als zoodanig niet strijden en niet strijden kunnen. Alleen de zonde, die niet slechts in eene verkeerde neiging des harten maar ook in verduistering des verstands bestaat, heeft tegenstelling en strijd tusschen beide gebracht. Wijl echter de herschepping juist dient, om die zonde gansch en al weg te nemen, en de schepping weer in haar oorspronkelijken staat te herstellen, bevestigt zich voor den onderzoeker, die geduld heeft, altijd weer het woord van J. Görres: Grabet nur tiefer, und ihr werdet überall auf katholischem, (of liever: Christlichem, theistischem) Boden stossen. Leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducunt.

12. 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, Mastricht, Brakel enz., of ook geheel gescheiden van de dogmatiek behandeld, zooals bij Danaeus in zijn *Ethices Christ. L.* III 1577, en voorts bij Keckermann, Walaeus, Polyander, Amyraldus, Pictet, Driessen, Hoornbeek, Heidegger, Osterwald, J. A. Turretinus, Stapfer, Beck, Wyttenbach, Endemann [1]). Ofschoon deze afzonderlijke behandeling op zichzelve niet verkeerd is, had zij toch, in verband met den invloed van Aristoteles, die reeds in Melanchtons *Philosophia moralis* 1539 zich gelden deed, en in verband ook met de toenemende belangstelling van de nieuwere wijsbegeerte voor de zedelijke vraagstukken, ten gevolge, dat de ethiek hoe langer hoe meer van haar theologisch en Christelijk karakter werd beroofd. Kant maakte den mensch niet alleen erkenntnistheoretisch maar ook zedelijk autonoom; luisterende naar de zedewet, gehoorzaamt de mensch daarin aan zijn eigen hoogere natuur, maar wordt daardoor ook vanzelf tot het geloof aan God en tot godsdienst geleid. Zedelijkheid en godsdienst verschillen niet materieel, maar ze zijn toch formeel onderscheiden; de religie doet de zedewet opvatten als Gods gebod en vergemakkelijkt hare volbrenging; zij is geen grondslag van, maar toch een hulpmiddel voor de moraal. Door velen wordt de verhouding van godsdienst en moraal op dezelfde wijze voorgesteld; bij Schleiermacher en inzonderheid bij Rothe, wordt de ethiek niet uit het Christendom afgeleid, maar het Christendom nog wel in de ethiek opgenomen; en ook bij nieuwere moralisten, zooals Krarup en Herrmann is de Christelijke religie niet de grondslag der moraal, maar schenkt zij ons alleen de kracht, om de geboden der zedewet, welke in zichzelve bestand hebben, te beter te vervullen; Troeltsch wijst alle Begründung van de ethiek door de dogmatiek met beslistheid af en vat haar op als de leer van de laatste doeleinden van het menschelijk leven, als eene aanwijzing van de zedelijke goederen, waarvoor de mensch in gezin, staat, maatschappij enz. te leven heeft. Van dit

[1]) Verg. *A. Schweizer*, Die Entw. des Moralsystems in der Ref. Kirche, Stud. u. Krit. 1850, Heft 1. *Gass*, Gesch. d. Christl. Ethik II 131 v. *Luthardt*, Gesch. d. Christl. Ethik, Zweite Hälfte 1893. *Geesink*, De Ethiek in de Geref. Theol. 1897.

standpunt uit is men links voortgeschreden tot eene van allen godsdienst onafhankelijke moraal, tot eene op biologischen en sociologischen grondslag rustende naturalistische ethiek, en zelfs tot eene Umwertung van alwat tot dusver zedelijke waarde had [1]). Daartegenover hebben anderen, zooals Dorner, Wuttke, Palmer, Luthardt, H. Weiss, Köstlin, Scharling, Frank, Kähler, Kübel e. a., voor de ethiek meer aansluiting bij de Christelijke religie gezocht. Maar dit is doorgaans toch nog op onvolledige wijze geschied, want niet alleen wordt daarbij dikwerf tusschen theologie en philosophie een bemiddelend standpunt ingenomen, maar de verhouding tot Schrift en belijdenis blijft in den regel onduidelijk bepaald en de onderscheiding tusschen dogmatiek en ethiek laat daarom schier altijd aan zuiverheid te wenschen over. Dat is het geval, als het onderscheid tusschen beide wordt aangegeven als dat tusschen kennen en doen, heils- en levensleer, het leven van Christus in de kerk en in den individu, de leer van God en den mensch [2]).

Al deze onderscheidingen gaan daaraan mank, dat ze een principieel 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

---

[1]) *Bruno Bauch*, Ethik, in: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer... herausgegeben von W. Windelband, Heidelberg, 1904 I 54—103.

[2]) *Dorner*, Glaubenslehre I 9 v. Sittenlehre 47. *Wuttke*, Christl. Sittenlehre I 9. *Palmer*, Moral des Christ. 24. *Doedes*, Encycl. § 52, 4. *Van Oosterzee*, Chr. Dogm. § 4, 4. *Gunning* en *de la Saussaye*, Het ethische beginsel der Theol. 12. *Daubanton*, Theol. Stud. III 114 v. En vergelijk voorts: *O. Ritschl*, Die Ethik der Gegenwart in der Deutschen Theologie, Theol. Rundschau 1903 bl. 399—414. 445—461. 491—505. *Id.* Wissenschaftliche Ethik und moralische Gesetzgebung. Tübingen 1903.

wordt [1]), 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 hij 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. Beide wetenschappen staan niet zelfstandig tegenover elkaar, maar vormen saam één systeem, zijn bij elkander behoorende leden van één organisme.

§ 3. Methode der Dogmatiek.

Schleiermacher, Christl. Gl. § 20—31. *Dorner*, Christl. Glaubenslehre § 13. *Lobstein*, Einleitung in die evang. Dogm. bl. 139—212. *Kaftan*, Zur Dogmatik, Tübingen 1904. *Schmidt*, Christl. Dogm. I 369—448. *Alex. von Oettingen*, Luther. Dogm. I München 1897. *Runze*, Katech. der Dogm. Leipzig 1898 § 4. 5. *Ihmels*, Die Selbständigkeit der Dogm. gegenüber der Religionsphilos. Erlangen 1901. *Id.* Die Aufgabe der Dogm. im Lichte ihrer Geschichte, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 81—101. *Id.* Blicke in die dogm. Arbeit der Gegenwart. ib. 1905 bl. 65—78. 273—311. *Seeberg*, Vorstudien zur Dogm. Leipz. 1902. *Wobbermin*, Grundprobleme der system. Theol. Berlin 1899. *Reischle*, Historische und dogmatische Methode der Theologie, Theol. Rundschau 1901 bl. 261—275. 305—324.

[1]) *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 bl. 12.

E. W. Mayer, Ueber die Aufgaben der Dogmatik, in de Festgabe für H. J. Holtzmann. Tüb. Mohr 1902 bl. 185—210. *Van Dijk*, Begrip en methode der Dogmatiek 1877. *Bruining*. Over de methode van onze Dogmatiek, Teylers Th. T. 1903. *Kuyper*, Encycl. III 413.

13. Onder de methode der dogmatiek is in ruimen zin te verstaan de wijze, waarop de dogmatische stof verkregen en behandeld wordt. Voor het verkrijgen der stof komen drie factoren in aanmerking: de Heilige Schrift, de belijdenis der kerk en het Christelijk bewustzijn. Al naar gelang een van deze factoren al dan niet gebruikt, over- of onderschat wordt, en tot de beide andere in eene gewijzigde verhouding wordt gesteld, verschilt het uitgangspunt en daarmede ook de ontwikkeling en de inhoud der dogmatiek.

In den allereersten tijd leefde de Christelijke gemeente bij het woord des Evangelies, dat door de apostelen haar verkondigd was en in de brieven en evangeliën voor haar verduidelijkt en uitgebreid werd. Tusschen het door prediking en het in geschrift ontvangene woord bestond er geen verschil; en het rustte in zijn geheel op het Oude Testament, dat zonder eenig verzet terstond door de Christelijke gemeenten als Gods Woord aangenomen en erkend werd. Het Oude Testament was van den aanvang af voor de Christenen het boek der openbaring, dat in deze laatste dagen, door het woord des Evangelies in de mondelinge en schriftelijke prediking der apostelen aangevuld en voltooid was geworden. Beide, Oude Testament en apostolische geschriften hadden daarom van het begin af in de gemeenten van Christus gezag en werden beschouwd als bronnen van kennis. Men putte daaruit de kennis van God en van wereld, van engelen en menschen, van Christus en Satan, van kerk en sacrament. Van de oudste tijden af was het gebruik, om het geloof, de belijdenis der kerk met de Heilige Schrift, met de Schriften der profeten en apostelen te bewijzen; dogma was datgene, wat door Christus en de apostelen was geleerd en niet, wat door de philosophie was ingedacht. De Schrift was de regula fidei; belijdenis en kerk waren aan haar ondergeschikt. Het Schriftbewijs is het oudste en van ouds het voornaamste bewijs voor het dogma geweest [1]).

[1]) *Harnack*, Dogmengesch.[2] I 13. 145—147. *Id.* Die Mission und die Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh. Leipzig 1902 bl. 161. 204. *Knopf*, Das nachapost. Zeitalter, Tüb. 1905 bl. 348. 393 v. *Seeberg*, Dogmengesch. I 46. 94. *Kunze*, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis, Leipzig 1899 bl. 493. *Zahn*, art. Glaubensregel PRE[3] VI 682.

Maar de grenzen tusschen apostolische en niet-apostolische geschriften werden in den eersten tijd uit den aard der zaak niet altijd even scherp getrokken. Evenals de profetische en ook de apostolische geschriften in de verschillende gemeenten niet alle en niet overal evengoed bekend waren, zoo werden ook wel geschriften, die niet van apostelen afkomstig waren, in sommige gemeenten hoog geacht en bij de godsdienstoefeningen voorgelezen. Al had een groote groep van apostolische geschriften van den aanvang af, materieel genomen, kanonisch gezag, de kanon in formeelen zin werd eerst veel later vastgesteld. Ook vormde zich reeds zeer spoedig uit de doopsformule eene korte belijdenis, die langzamerhand tot het apostolisch symbool werd uitgebreid. Seeberg meent zelfs, dat verschillende uitdrukkingen in het Nieuwe Testament, zooals διδαχη, ὁδος, λογος en vooral τυπος διδαχης, welke de apostelen verkondigden en waarbij de gemeenten moesten volharden, Rom. 16 : 17, 1 Cor. 4 : 17 enz., reeds op het bestaan van een kleinen dogmatischen en ethischen catechismus wijzen [1]). Al is het echter niet waarschijnlijk, dat bij die uitdrukkingen aan eene vaststaande, gefixeerde belijdenis gedacht mag worden, toch bestaat er hieraan geen twijfel, dat de sporen van het apostolisch symbool reeds tot het einde der eerste eeuw teruggaan [2]). En ofschoon in den oudsten tijd de Schrift beslissende autoriteit bezat voor de leer der kerk, kreeg allengs de traditie daarnaast als eene zelfstandige bron van kennis eene plaats. Met het episcopaat kwam spoedig, tegenover allerlei secten en ketterijen, het denkbeeld op, dat de bisschoppen de wettige opvolgers der apostelen en de dragers der waarheid waren, en dat hun deswege op grond van het hun geschonken charisma veritatis de macht toekwam, om uit te maken, wat zuivere, apostolische, Christelijke waarheid was. Zoo werd de leer der bisschoppen de regula veritatis, waarbij het gezag der Schrift hoe langer hoe meer in de schaduw trad; de traditie werd eene macht nevens, straks boven de H. Schrift; en toen zij ten slotte zelfs een eigen, onfeilbaar orgaan in den paus ontving, nam zij ook feitelijk de plaats van het Woord Gods in, want die Auctoritas interpretativa ist stets die höchste und eigentliche Autorität [3]).

---

[1]) *Seeberg*, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903. *Id.* Das Evangelium Christi, Leipzig 1905.

[2]) *Harnack*, Art. Apost. Symbolum in PRE[3] I 741.

[3]) *Harnack*, Die Mission 165. *Seeberg*, Dogmengesch. I 96.

14. Tegen deze achteruitzetting en verwaarloozing der Schrift kwamen reeds vele richtingen in de Middeleeuwen en daarna vooral de Reformatie in verzet. Zij nam haar standpunt weder in het oorspronkelijk Evangelie, gelijk Jezus van de overlevering der ouden tot de wet en profeten was teruggekeerd, en hergaf aan de Schrift de haar toekomende eereplaats. En als later in de Protestantsche kerken de traditie weer tot eene macht dreigde te worden, die de vrijheid aan banden legde, kwam er telkens weer eene richting op, die der scholastiek den rug toekeerde en aansluiting zocht bij de H. Schrift. Reeds Erasmus stond een Bijbelsch, eenvoudig, practisch Christendom voor [1]), en vond daarin instemming bij vele mannen der Renaissance, evenals ook bij de Socinianen, de Remonstranten en vele secten, die later binnen en buiten de kerken der Hervorming optraden. Zelfs vond deze richting voorspraak bij theologen als Calixtus en Coccejus en kreeg ze in de achttiende eeuw hoe langer hoe meer beteekenis. Toen nam zij ook onder den invloed van rationalisme en pietisme tegenover de belijdenis der kerk eene beslist vijandige houding aan, en bestreed haar in naam der H. Schrift [2]).

Later zijn ook anderen nog wel als voorstanders eener Bijbelsche dogmatiek opgetreden, maar zij hebben haar dan toch in den regel dieper opgevat, dan onder de heerschappij van het onhistorisch supranaturalisme mogelijk was. Inzonderheid was het C. F. Oetinger, die zich onbevredigd gevoelde door de abstracte begrippen der in de achttiende eeuw heerschende theologie en philosophie, en die daarom terugkeerde tot de concrete, inhoudrijke, levende ideeën, welke hij vond in de H. Schrift. In zijne eerst vele jaren na zijn dood uitgegeven dogmatiek [3]) streefde hij er naar, om niet bij de woorden der Schrift te blijven staan, maar om door de woorden tot de werkelijkheid door te dringen en de zaken te grijpen, welke in de woorden werden aangeduid. In dit opzicht had hij veel aan Bengel te danken; maar in een ander opzicht stond hij onder den invloed van Böhme. Want hij liet die

---

[1]) *Lezius*, Zur Charakteristik des relig. Standpunktes des Erasmus. Gütersloh 1895.

[2]) Verg. b.v. *A. F. Büsching*, Epitome Theol. Christ. e solis S. S. verbis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae 1755. Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzüge der bibl. dogm. Theol. vor der scholastischen 1758.

[3]) Theologia ex idea vitae deducta, vertaald uitgegeven door J. Hamberger. Stuttgart 1852.

zaken, welke hij in de woorden vond, niet los naast elkander staan, maar vatte ze op als een systeem. God en wereld, stof en geest, natuur en genade werden hem tot een levende eenheid, tot een organisme van waarheden, waarin de idee van het leven alle deelen bezielde en elke bijzonderheid beschouwd werd in het licht van het geheel. Metvermijding van de aan Böhme ontleende theosophische elementen nam J. T. Beck deze opvatting eener Bijbelsche dogmatiek van Oetinger over. Tegenover hen, die het Christelijk bewustzijn voor de kenbron der waarheid hielden, handhaafde Beck, dat de H. Schrift en zij alleen het principium is der dogmatiek. De inhoud des geloofs toch ligt buiten ons, en wordt eerst door het geloof ons eigendom; het verstand is niet productief maar receptief, het wordt juist door de van buiten uit de Schrift tot ons komende waarheid receptief gemaakt, geheiligd en vernieuwd. Wijl echter de geloofsinhoud, dat is de goddelijke waarheid onafhankelijk van ons en buiten ons bestaat, al is het ook dat ze alleen door het geloof kan aangenomen worden, zoo heeft ze ook haar eigen principe, haar eigen methode, haar eigen systeem. De Schrift bevat de gansche volle goddelijke waarheid, dat is die waarheid, welke vóór alle tijden in God verborgen is geweest, aan de schepping en onderhouding der wereld ten grondslag is gelegd, en nu na den val, in weerwil van de zonde, zich in de wereld realiseert door haar eigene, innerlijke, goddelijke kracht. Taak der dogmatiek is het dus, om deze waarheid in haar objectief bestand, in haar Realorganismus weer te geven, met terzijdestelling van alle theologische en philosophische gnosis, en bij deze reproductie geen andere methode te volgen dan de real-genetische, dat is die methode, welke de waarheid uiteenzet naar den ontwikkelingsgang, dien zij zelve gevolgd heeft, en in dat verband, waarin al hare deelen organisch tot elkander staan [1]).

Hoewel J. C. K. von Hofmann in zijne opvatting van de dogmatiek niet tot deze richting behoort, is hij toch door zijne ontwikkeling van het Schriftbewijs voor het Bijbelsch karakter, dat de dogmatiek dragen moet, van groote beteekenis geworden. Reeds van de jeugd af met eene groote liefde voor historie bezield, werd hij op lateren leeftijd diep getroffen door de eenheid, welke feit en woord, geschiedenis en leer, inhoud en vorm in de H. Schrift met elkander uitmaken. Onder dit gezichtspunt zag hij in heel het

[1]) *Beck*, Einleitung in das System der christl. Lehre 1870 bl. 255—281. Die Christl. Lehrwissenschaft, Stuttgart 1875 bl. 15—45. Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, Gütersloh 1887 I 530—548.

Oude en Nieuwe Testament eene in al hare deelen samenhangende heilsgeschiedenis, eene verlossingsgeschiedenis der menschheid, waarin woord en feit steeds samengaan en beide naar Christus, naar de gemeente en naar den nieuwen hemel en de nieuwe aarde heenwijzen en heenleiden. Dienovereenkomstig bepaalde Hofmann nu ook het karakter van het Schriftbewijs. Niet de enkele dogmata moesten met op zichzelf staande teksten, maar het gansche systeem der waarheid moest met de gansche H. Schrift bewezen worden. De Schrift in haar geheel, met woord en daad, met geschiedenis en leer, is dus het fundament der dogmatiek en het dogmatisch systeem moet materieel denzelfden inhoud hebben als de H. Schrift. De dogmatiek is n.l. bij Hofmann niet eene beschrijving van vrome gemoedstoestanden, noch ook eene uiteenzetting van de leer der Schrift of der kerk, evenmin een uit een opperst beginsel afgeleid systeem, maar wetenschappelijke ontvouwing van datgene, wat den Christen tot Christen maakt: zij is Selbsterkenntnis en Selbstaussage van den geloovige. Het Schriftbewijs voor het dogmatisch systeem is om die reden dan eerst geleverd, als dit systeem zelf geheel met al zijne deelen in inhoud, uitdrukking en orde aan de H. Schrift beantwoordt [1]). Met deze bepaling van Wesen und Gesetz des Schriftbeweises heeft Hofmann op eene breede en bonte schare van theologen een grooten invloed geoefend; met name is deze heden ten dage nog bij Kähler, Cremer, Schlatter e. a. merkbaar [2]).

15. Naast de traditionalistische en de Bijbelsche methode is er tengevolge van den grooten omkeer in de nieuwere wijsbegeerte nog eene andere methode in de dogmatiek in gebruik gekomen, welke noch van de leer der kerk noch van de leer der Schrift maar van het geloovig subject, van het Christelijk bewijstzijn uitgaat. Kant, Schleiermacher en Hegel stemden hierin overeen, dat zij de religieuze waarheid niet meer beschouwden als objectief in Schrift of belijdenis gegeven, maar toch samen nog meenden, dat zij gevonden en afgeleid kon worden uit het religieuze subject. Wijl hunne gedachten over oorsprong en wezen der religie echter verre uiteen-

[1]) *Hofmann*, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Test. Nordlingen 1841 bl. 1 v. Der Schriftbeweis [2], Nördlingen 1857 I 1—32.

[2]) *Kähler*, Die Wissenschaft der Chr. Lehre [3] 1905 bl. 46 v. *Cremer*, in *Zöcklers* Handbuch der theol. Wiss. II 1884 bl. 611. *Reiff*, Die christl. Glaubenslehre. Basel 1884. *Kübel*, Das christl. Lehrsystem nach der H. Schrift 1873. *Böhl*, Dogm. bl. XIII v.

liepen, sloegen zij toch weer een verschillenden weg in, om tot kennis van God en goddelijke dingen te komen. Kant baseerde de theologie op de moraal en postuleerde uit de zedelijke vrijheid van den mensch het bestaan van God en de onsterfelijkheid. Schleiermacher achtte het wezen der religie gelegen in een gevoel van volstrekte afhankelijkheid en liet dienovereenkomstig de dogmatiek bestaan in eene beschrijving van de in dat gevoel begrepen vrome gemoedstoestanden. Hegel eindelijk kende in den godsdienst aan de religieuze voorstellingen de eerste plaats toe en meende door dialectische redeneering uit deze voorstellingen tot ware en zuivere begrippen te kunnen komen. Al deze drie methoden zijn door theologen van uiteenloopende richting in de dogmatiek overgenomen. Zij, die meer intellectueel en speculatief aangelegd zijn, sluiten zich het dichtst bij Hegel aan, en hebben, wat de dogmatische methode betreft, deze grondgedachten gemeen: 1° Er is geen afzonderlijk orgaan, geen bijzondere bron in den mensch voor de godsdienstige kennis; alle kennis, van wat aard ook, kan den mensch slechts toekomen door zijn verstand en rede. 2° Als er terecht van godsdienstige kennis gesproken wordt, onderstelt dit, dat het bovenzinlijke kenbaar is, dat er voor het bestaan van God, van de ziel, van de onsterfelijkheid of ook voor de realiteit der Christelijke heilsfeiten min of meer sterke bewijzen aan te brengen zijn. 3° Hieruit vloeit weder voort, dat er geen twee wereldbeschouwingen, eene godsdienstige en eene wetenschappelijke, naast elkaar bestaan of kunnen bestaan; er is en er kan slechts zijn één wereldbeschouwing, die tegelijk godsdienstig en wetenschappelijk is; gelooven en weten strijden niet. 4° Indien er desniettemin eenig onderscheid tusschen de godsdienstige en de wijsgeerige waarheid bestaat, kan dit alleen gelegen zijn in den vorm of de uitdrukking; zakelijk hebben zij denzelfden inhoud, ook al bezit de godsdienst in den vorm van voorstelling, wat de wijsbegeerte uitspreekt in den vorm van begrip. Bij Vermittelungstheologen als Rothe en Dorner, en vooral bij moderne theologen, als Strausz, Biedermann, Pfleiderer, Scholten vond deze methode grooten ingang: en nog wordt ze thans door sommigen, ook hier te lande, aanbevolen.

Maar nadat de speculatieve wijsbegeerte haar bekoring verloren en voor de exacte natuurwetenschap plaats had gemaakt, zijn andere theologen, zoowel van meer behoudende als van meer geavanceerde richting, in de methode van Schleiermacher en Kant heil gaan zoeken en stemmen te dien aanzien in de volgende formeele pun-

ten overeen: 1° Bron en orgaan van godsdienstige kennis is niet het verstand en de rede, maar het geweten, het hart, het gemoed, de wil van den mensch. Godsdienst rust in 's menschen innerlijke, geestelijke natuur, in zijne zedelijke behoeften en ervaringen. 2° Die zedelijke ervaringen zijn, indien men de methode van Kant volgt, nog niet terstond zelve godsdienstig van aard, maar ze zijn toch het uitgangspunt, van waar men verder komen kan en door redeneering of postulaat kan concludeeren tot het bestaan van eene aan de godsdienstige voorstellingen beantwoordende realiteit. Indien men echter in de methode meer aan de zijde van Schleiermacher staat, dragen die inwendige, geestelijke ervaringen zelve reeds een godsdienstig karakter; het gevoel van volstrekte afhankelijkheid is van huis uit een religieus gevoel; de godsdienst is een oorspronkelijk, wezenlijk element in de menschelijke natuur. En dus heeft de dogmatiek niets anders te doen dan die vrome gemoedstoestanden te beschrijven; in de beschrijving verkrijgt ze reeds die godsdienstige kennis, welke voor den mensch bereikbaar is. 3° Deze langs den eenen of den anderen weg verkregen godsdienstige kennis is echter wezenlijk onderscheiden van die, welke de wetenschap zich zoekt te verwerven; beide, godsdienst en wetenschap, gelooven en weten staan geheel gescheiden naast elkaar; ze bestrijken ieder een eigen terrein en hebben niets met elkander te maken; een godsdienstig wijsgeer heeft als mensch dezelfde voorstelling van God als een ander, die niet wijsgeerig gevormd is, schoon hij als wijsgeer toch deist of pantheist kan zijn [1]). Hoogstens is het, gelijk Lipsius en Rauwenhoff meenen, aan het einde mogelijk, om tusschen de godsdienstige en wetenschappelijke wereldbeschouwingen eenige overeenstemming tot stand te brengen.

16. Deze subjectieve, hetzij meer ethisch hetzij meer mystisch getinte, methode had tot voor enkele jaren in de dogmatiek schier onbetwiste heerschappij. Ook Ritschl heeft daarin geen wezenlijke verandering aangebracht. Wel is waar kwam hij in zijne tweede periode niet alleen tegen de begrips-philosophie van de Hegeliaansche school, maar ook tegen de methode van Schleiermacher en Hofmann, die uitgingen van het religieuze bewustzijn, in ernstig verzet. Zelfs keerde hij, onder invloed van de waardeering, welke hij door zijne historische studie voor de persoonlijkheid gekregen had, in de dogmatiek tot de openbaring Gods in den persoon van Christus terug.

[1]) *De Bussy*, De ontwikkelingsgang der moderne richting. Gids Oct. 1889.

Doch deze openbaring werd door hem op eigenaardige wijze en in zeer beperkten zin opgevat. Zij hield n.l. geen metaphysische leer in over oorsprong, wezen en einde der dingen, maar behelsde alleen de genadige bekendmaking van Gods wil, om zijn rijk op aarde te stichten. Dienovereenkomstig had de religie slechts Werthurteile tot inhoud, sloten de dogmata geen theoretische of philosophische wereldbeschouwing in, maar alleen datgene, wat beantwoordt aan de religieuze behoefte der gemeente; dogmatiek was geen zuivere, maar eene practische wetenschap, die in geloofs- en heilsleer opgaat en slechts inhoudt, was in der Predigt und in dem Verkehr der Christen unter einander verwertet werden kann. Om ze te behandelen, is daarom ook noodig, dat de dogmaticus niet buiten maar in de gemeente van Christus positie neme; hij moet dezelfde religieus-ethische ervaring opdoen, welke bij de gemeente den grond vormt van haar geloof; dan alleen kan hij de religieuze beteekenis van Jezus verstaan en de gave van Gods genadige liefde in zijn persoon waardeeren. Al beriep Ritschl zich voor deze methode met voorliefde op Luther en Melanchton, hij vergat het criterium aan te geven, waarnaar de inhoud der Christelijke religie beoordeeld kon worden. Dit bracht zijne volgelingen in groote moeilijkheid en deed hen in verschillende richting uiteengaan.

Naar links tracht Herrmann het geloof zoo veel mogelijk van alle notitia los te maken en zuiver als fiducia op te vatten. Dit geloof als practisch vertrouwen rust niet op eenig gezag, maar komt tot stand in den weg eener zedelijke ervaring, door den diepen indruk, dien het karakterbeeld van Jezus maakt op ieder naar God zoekend gemoed. Want de historische Jezus, die in de Evangeliën voor ons optreedt, verootmoedigt ons eenerzijds door zijne zedelijke reinheid, maar heft ook anderzijds ons weer op door zijne vriendelijkheid en zondaarsliefde en wekt vertrouwen in ons hart op zijn persoon en daardoor op God. Dit beeld van Jezus, zijn „inneres Leben", afgezien van zijne wonderen, is de laatste en diepste *grond* van het geloof; maar naarmate onze zedelijke ervaring rijker wordt, neemt de *inhoud* van ons geloof toe. Doch deze geloofsinhoud bestaat niet uit empirisch fassbare Gröszen; maar uit religieus-ethische ervaringen, die altijd individueel blijven en niet in een systeem zich laten samenvatten [1]). Met deze redeneering is Herr-

[1]) *Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott[3] bl. 82 v. Verg. *M. Peters*, Zur Frage nach dem Glauben. Neue Kirchl. Zeits. 1903.

mann geheel en al op het standpunt der ervaringstheologie overgegaan; het Christelijk bewustzijn, de zedelijke ervaring is de kenbron der dogmatiek, omdat de geloofsinhoud zich uit het geloof zelf ontwikkelt. Wel is waar onderscheidt Herrmann tusschen grond en inhoud des geloofs, maar de grond des geloofs, n.l. het „innere Leben" van Jezus, is zoo vaag, dat er weinig mede aan te vangen is en valt in diezelfde mate geheel weg, als het geloof van alle notitia wordt losgemaakt. Toch zijn vele leerlingen van Ritschl Herrmann in deze richting gevolgd; ofschoon sommigen hunner wel erkennen, dat het geloof niet altijd, gelijk Herrmann meent, door rechtstreeksche inwerking van Jezus' beeld op het gemoed, maar ook wel indirect door de prediking, de opvoeding enz. gewekt wordt [1]), stemmen zij toch allen daarmede in, dat het geloof met zijn inhoud door persoonlijke, zedelijke ervaring, door een Erlebnis tot stand komt [2]). De gedachte van Kant werkt daarin nog na; de godsdienst is gegrond op de moraal; de geest des menschen handhaaft eerst zichzelf in het zedelijke en klimt dan tot het bovenzinlijke op. Maar evenals bij Kant, loopt dogmatiek en wetenschap hier dan ook verre uiteen. Volgens Otto Ritschl heeft de wetenschap het alleen met het eindige te doen; wijl de mensch echter een godsdienstig wezen is, heeft hij naast zijne wetenschap ook nog geloof, zedelijke ervaring van God in zijn hart, en van daaruit duidt hij alles religieus. Het wereldbeeld is voor geloovige en ongeloovige hetzelfde, maar de geloovige waardeert alles anders, subordineert alles aan God als den Heilige en Liefderijke en geeft zich daar rekenschap van in zijne dogmatiek; deze is dus steeds wisselende formuleering van het geloofsleven en is door en door individueel [3]).

Meer naar rechts werd in de school van Ritschl het aangezicht gewend door theologen als Kaftan, Wobbermin, Kattenbusch, Traub

---

[1]) B. v. *O. Ritschl*, Zeits. f. Th. u. K. 1893 bl. 384 v. *Joh. Weiss*, Die Nachfolge Christi, 1894 bl. 134 v.

[2]) *Gottschick*, Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theol. Freiburg 1890 bl. 11 v. *Reischle*, Der Streit um die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus, Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 171—264. *Harnack*, Zur gegenw. Lage des Protestantismus, Leipzig 1896. *Id.* Das Wezen des Christentums, Akad. Ausgabe. Leipzig 1902. *Sabatier*, Esquisse d'une philosophie de la religion[7]. Paris 1903 bl. 359 v.

[3]) *Otto Ritschl*, Theol. Wissenschaft und religiöse Spekulation, Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 202—248.

e. a., die er ernstig naar streven, om aan het subjectivisme der bewustzijnstheologie te ontkomen en een meer objectief standpunt in te nemen. Zoo erkent Kaftan wel, dat het geloof wortelt in het persoonlijk leven en in den weg van zedelijke ervaring ontstaat, maar hij ziet toch weer in, dat het niet alleen vertrouwen doch ook kennis is, dat de dogmatiek eene normatieve wetenschap moet zijn, dat zij behoefte heeft aan eene autoriteit, waarop zij rust, en spreken moet in een absoluten toon. Openbaring en Schrift komen bij hem dus meer op den voorgrond te staan, en krijgen weer grooter beteekenis voor de dogmatiek. Op analoge wijze stelt Wobbermin in het licht, dat de inhoud van ons godsdienstig-zedelijk bewustzijn terugwijst naar eene daarbuiten aanwezige, objectieve autoriteit, die voor ons optreedt in den persoon van Christus. Deze heeft voor ons gezag, wijl Hij in onafgebroken gemeenschap met den Vader stond en in die gemeenschaps-oefening nooit door eenige zonde werd gestoord. Dezen Jezus kennen wij echter niet anders dan uit de historie; het vroom gemoed en de religieuze ervaring kunnen de bron der geloofswaarheid niet zijn; deze kunnen wij alleen kennen uit het apostolisch getuigenis, dat echter voor ons niet als geinspireerde Schrift maar als historische Quelle für die uns offenbarungsmässig gegebene Autorität für religiös-sittliches Leben in aanmerking komt. Omdat de dogmatiek daarmede weder een objectieve bron en norma verkrijgt, en dus ook de taak ontvangt, om de Christelijke religie als waarheid in het licht te stellen, kan zij niet dualistisch van de wetenschap gescheiden, noch ook ten eenenmale van de metaphysica worden losgemaakt. Integendeel, het is hare plicht, 1° om aan te toonen, dass es vernünftig und nothwendig ist, sich für die letzten Fragen des Wissens auf den Standpunkt des Christlichen Glaubens zu stellen, 2° aan te wijzen, welches Wissen in betreff der letzten Fragen der Christliche Glaube in sich schliesst, en 3° te betoogen, dass die Sätze des Glaubens nicht in Widerspruch stehen mit anerkannten wissenschaftlichen Resultaten. Hoezeer het echter waardeering verdient, dat Kaftan en Wobbermin aan het subjectivisme zoeken te ontkomen, toch gelukt het hun niet, om voor de dogmatiek een vasten grondslag te vinden. Zij nemen openbaring en Schrift niet, gelijk deze zichzelve aanbieden, maar maken haar naar inhoud en omvang afhankelijk van het oordeel van den dogmaticus. Kaftan n.l. zegt, dat wij ons in het Schriftgebruik moeten laten leiden door de practische ideeën der religie, bepaaldelijk door die van het rijk Gods en van de ver-

zoening; en Wobbermin zegt wel, dat de beslissende autoriteit voor eene geloofswaarheid ligt in het godsdienstig-zedelijk bewustzijn van Jezus; maar wat de inhoud van dat bewustzijn is, moeten wij eerst naar historisch-psychologische methode uit de Schrift als zuiver historische bron, als oorkonde der openbaring, te weten zien te komen. Het Schriftgemäss wordt ondergeschikt aan het Glaubensgemäss. Zoo rust de autoriteit ten slotte toch weer bij het religieuze subject; ook de rechterzijde der school van Ritschl komt de bewustzijns-theologie niet te boven [1]).

17. Door jongere theologen is dit in de laatste jaren ook gevoeld en uitgesproken. Ritschl was naar hunne meening nog inconsequent en bleef halverwege staan. Zijn eigenlijke bedoeling was toch geen andere, dan om op het voetspoor van Kant godsdienst en wetenschap volkomen te scheiden. Maar deze scheiding trok hij niet ten volle door. Hij nam in de religie altijd nog weer theoretische elementen op, bond ze aan de historie, nam ten aanzien van het Christendom een partijdig, bevooroordeeld standpunt in, maakte exegese en dogmenhistorie dienstbaar aan een systeem, en bleef in den grond nog dogmaticus. Maar ook deze rest van dogmatisme moet afgelegd worden. Wij moeten eenerzijds, het beginsel van scheiding consequent doortrekkende, de religie louter practisch opvatten, ze met Schleiermacher weer erkennen als subjectieve vroomheid, als mystiek des harten, en dan anderzijds al het overige, dus de gansche theologie volkomen emancipeeren van alle subjectieve vooringenomenheid, Schrift en kerk, exegese en dogmenhistorie op exact wetenschappelijke wijze beoefenen en het gansche Christendom invoegen in de algemeen-menschelijke verschijnselen van den godsdienst. Zoo kwam voor enkele jaren de dusgenaamde religionsgeschichtliche methode op, welke in de studie van Oud en Nieuw Testament werd toegepast door Wellhausen, Duhm, Smend, Delitzsch, Zimmern, Winckler, Gunkel, Bousset, Deismann, Wrede, Wernle,

[1]) *Kaftan*, Was ist Schriftgemäss? Zeits. f. Th. u. K. 1893 bl. 93 v. *Id.* Zur Dogmatik, Zeits. f. Th. u. K. 1903 bl. 114 v. *Wobbermin*, Grundprobleme der system. Theologie. Zwei akad. Vorles. Berlin 1899. *Id.* Theologie und Metaphysik. Berlin 1901. *Traub*, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 323 v. *Häring*, Zur Verständigung n der system. Theol. Zeits. f. Th. u. K. 1899 bl. 97 v. *Kattenbusch*, Die Lage ider system. Theol. in der Gegenwart. Zeits. f. Th. u. K. 1905 bl. 103—146. *Traub*, Zur dogmatischen Methodenlehre. Theol. Stud. u. Kr. 1905 bl. 425—452. *Bovon*, Dogm. Chrétienne I 63—96. Vergelijk *Ecke*, Die theol. Schule Albr. Ritschls und die evang. Kirche der Gegenwart. Berlin I 1897.

Heitmuller enz., in de dogmenhistorie door Krüger, von Schubert, Sell, Weinel e.a. en in de dogmatiek vooral door Ernst Troeltsch van Heidelberg.

Volgens dezen hoogleeraar is de eenheid, die vroeger tusschen godsdienst (Christendom) en wetenschap bestond, sedert het rationalisme der 18e eeuw ten eenenmale verbroken. De oorzaak daarvan ligt in de verandering, welke de opvatting zoowel van wetenschap als van godsdienst heeft ondergaan. De wetenschap heett alle apriorisme afgelegd, is positief geworden en heeft de metaphysica uitgebannen. Ze bestaat thans alleen nog als mathematisch-mechanische natuurwetenschap, en als critisch-comparatieve geschiedwetenschap. In beiderlei opzicht staat zij vijandig tegen de oude opvatting van godsdienst en theologie over. En deze is dan ook allengs in dien zin gewijzigd, dat men van eene uitwendige autoriteit niet meer wil weten, de bovennatuurlijke elementen, die erin voorkomen, zooals profetie, wonder, inspiratie zooveel mogelijk inkrimpt of ook geheel prijs geeft, de historische critiek op de Schrift ten volle aanvaardt en de dogmata slechts als symbolische uitdrukkingen van het persoonlijk geloof beschouwt. Er bestaat dan ook geen methode meer, volgens welke het Christendom nog als absolute religie te handhaven zou zijn. De historisch-apologetische, de speculatieve en de methode der religieuze ervaring hebben dit tevergeefs beproefd. Er blijft voor de theologie dus niets anders over, dan dat zij met elke dogmatische methode radicaal breekt en eerlijk en consequent de religions-geschichtliche methode toepast. Het Christendom moet objectief en subjectief uit zijn isolement worden losgemaakt en in den samenhang der geschiedenis opgenomen; het moet opgevat worden als een lid in de algemeene godsdienstgeschiedenis en naar religions-geschichtliche methode beoefend worden. Dan zal dit doel wel niet te bereiken zijn, dat het Christendom bewezen worde de absolute religie te zijn, want geschiedenis maakt alles relatief. Maar dan wordt eenerzijds toch gewonnen, dat men het Christendom als een echt historisch verschijnsel, zonder vrees voor eenige critiek, beoefenen mag, en anderzijds, dat men het Christendom beoordeelen kan naar een door de historie, door het vergelijkend onderzoek der godsdiensten aan de hand gedanen maatstaf, en het zoo toch in zijne groote historische waarde als den hoogste der godsdiensten, erkennen en eeren kan [1]).

[1]) *Troeltsch*, Die Selbständigkeit der Religion. Zeits. f. Th. u. K. 1896 bl. 177 v. Geschichte und Metaphysik, ib. 1898 bl. 1 v. Die wissenschaftliche Lage

Bij de Ritschlianen vond deze religions-geschichtliche methode uit den aard der zaak niet veel instemming [1]), maar toch verdient zij den lof der consequentie. Want als het positivistisch begrip van wetenschap aanvaard en voor den godsdienst alleen in scheiding heil gezocht wordt, komt er geen rust, voordat de religie alle theoretische elementen aan de wetenschap heeft afgestaan en zelve niets dan een vaag, mystiek gevoel heeft overgehouden. Maar het schijnt, dat de moderne wetenschap den godsdienst zelfs in dezen verborgen schuilhoek van het hart niet met rust kan laten. Want ook de historische methode is de echt wetenschappelijke nog niet. Wel wordt door vele geleerden de zelfstandigheid der geschiedwetenschap naast die der natuur gehandhaafd [2]); maar het zegt al veel, dat deze zelfstandigheid tegenwoordig krachtig verdedigd moet worden. Het streven der moderne wetenschap gaat er naar uit, om ook de geesteswetenschappen positief en exact te maken, om ook op haar gebied zooveel mogelijk de methode der natuurwetenschap in toepassing te brengen. In de psychologie is dit reeds geruimen tijd, en niet zonder eenig resultaat, geschied. En zoo is in de laatste jaren ook op de religieuze verschijnselen de experimenteele methode toegepast. Voordat men aan speculatie beginnen kan, moet men eerst zoo objectief mogelijk de verschijnselen bestudeeren en de feiten vaststellen. Godsdienstige menschen moeten op dezelfde exacte wijze worden waargenomen en onderzocht, als kranken, zenuwlijders en krankzinnigen. Hun zieleleven moet voorwerp van wetenschappelijke studie worden naar dezelfde methode, als het zieleleven bij dieren, kinderen, mannen, vrouwen enz. waargenomen en bestudeerd

---

und ihre Auforderungen an die Theologie. Freiburg 1900. *Id.* Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (Theol. Arbeiten a. d. Rhein. wissensch. Predigerverein. N. F. Heft 4 bl. 87—108. *Id.* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tubingen 1902. *Id.* Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tubingen 1905. Verg. ook *Rade*, Zum Streit um die rechte Methode der christl. Glaubenslehre. Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 429—434.

[1]) *Hegler*, Kirchengesch. oder christl. Religionsgesch. Zeits. f. Th. u. K. 1903 bl. 1—38. *Traub*, Kirchliche und unkirchliche Theol. ib. bl. 39—76. *Gottschick*, Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theol. ib. bl. 77—94. *Reischle*, Hist. und dogm. Methode der Theologie. Theol. Rundschau 1901 bl. 261—275. 305—324. *Traub*, Die relig. gesch. Methode und die system. Theol. Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 301—340. *Herrmann* in Schürers Theol. Lit. Z. 24 Mai 1902. *Harnack*, Die Aufgabe der theol. Fakultäten und die algemeine Religionsgeschichte, Berlin 1901.

[2]) *Bavinck*, Christelijke Wetenschap, Kampen 1904 bl. 65 v.

wordt. Natuurlijk trekken de „interessante gevallen" daarbij het eerst en het meest de aandacht. Evenals kunst het best bestudeerd wordt aan de meesterwerken, die op dit gebied tot stand gebracht zijn, zoo leert men het wezen der religie het best kennen bij hen, die geheel en al in den godsdienst opgingen. Profeten, zieners, ecstatici, visionairen, enthousiasten, wonderdoende heiligen, ketters, scheurmakers vertoonen de religie in hare persoonlijke en individueele, in hare oorspronkelijke en scheppende kracht. De inhoud der religie doet er niet toe; alles komt aan op den karakteristieken vorm. Deze religieuze verschijnselen moeten dan eerst objectief worden waargenomen, zonder eenige beoordeeling, zonder dat er iets van te voren over uitgemaakt wordt of vaststaat; exclusion de la transcendance, is, gelijk Flournoy het noemt, het eerste vereischte, dat bij de toepassing van de wetenschappelijke methode op de godsdienstige verschijnselen van noode is. En daarbij komt in de tweede plaats dan, als heuristisch beginsel, l'interprétation biologique des phénomènes religieux; dat wil zeggen, de godsdienstige verschijnselen moeten opgevat worden comme la manifestation d'un processus vital; ze moeten nagegaan worden in hun psychophysische natuur, in hun groei en ontwikkeling, in hun verband met andere functies der ziel, in hun beteekenis voor individu en maatschappij. En als dit alles gedaan is, is er een soliede grondslag voor mogelijke speculatie gevonden en kunnen daaruit wellicht allerlei metaphysische conclusies worden afgeleid. De historisch-comparatieve en experimenteel-psychologische studie van den godsdienst loopt dan ten slotte op eene wijsbegeerte van den godsdienst, op eene wijsgeerige dogmatiek uit [1]).

18. Over de methode der dogmatiek bestaat er dus groot verschil. Maar het kan daardoor terstond verminderd worden, dat de religions-geschichtliche en de psychologische methode voor de Christelijke dogmatiek toch niet ernstig in aanmerking kunnen komen.

[1]) *Flournoy*, Les principes de la psychologie religieuse, Genève 1903. *Berguer*, L'application de la méthode scientifique à la théologie. Genève 1903. *Murisier*, Les maladies du sentiment religieux, Paris 1901. *William James*, The varieties of religious experience. Gifford Lectures. 8 ed. 1904. *B. Duhm*, Das Geheimnis in der Religion, Tübingen 1899. *G. Vorbrodt*, Psychologie in Theol. u. Kirche, Leipzig 1893. *Id.* Psychologie des Glaubens, Göttingen 1895. *Id.* Beiträge zur relig. Psychologie, Leipzig 1904. *Dr. S. Cramer*, De godsvrucht voorwerp van historisch onderzoek, Amst. 1903, verg. de aankondiging ervan door *Dr. Hylkema*, Theol. Tijdschr. XXXIV bl. 385—398.

Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat beide methoden hoegenaamd geen recht van bestaan zouden hebben en hare toepassing voor de dogmatiek volstrekt geen vrucht zouden kunnen afwerpen. Veeleer is het tegendeel het geval. De godsdienst is altijd en overal een allerbelangrijkst verschijnsel, dat de moeite van het onderzoeken en leeren kennen ten volle waard is. En niet alleen geldt dit van het historisch, maar ook van het psychologisch onderzoek. Godsdienst is eene zaak van den ganschen mensch, grijpt hem aan als geen andere macht ter wereld, staat met al de functien van zijn zieleleven in verband, uit zich in voorstellingen, aandoeningen en handelingen, en is dus ook psychologisch van het hoogste belang. Interessant en vruchtbaar is het, om religieuze verschijnselen als bekeering, geloof, gebed, devotie, extase, contemplatie enz. van hun psychologischen kant te bezien. Maar met dat al kan de religions-geschichtliche en psychologische methode niet die der Christelijke dogmatiek zijn.

Immers 1° is de experimenteele methode in de psychologie en dus nog veel meer bij de psychisch-religieuze verschijnselen slechts in uiterst beperkte mate voor toepassing vatbaar; en dat niet alleen, maar men kan historisch en psychologisch het godsdienstig leven en denken en voelen bij anderen niet verstaan, indien men niet zelf godsdienstig is, geen idee van godsdienst meebrengt, en de godsdienstige verschijnselen niet naar een bepaalden maatstaf beoordeelen kan. Volstrekte Voraussetzungslosigkeit maakt hier het onderzoek onmogelijk. Indien men toch daarnaar streeft en tegenover den godsdienst zich op positivistisch standpunt plaatst, is er het gevolg alleen van, dat er eene Theologie der Stimmung komt anstatt der Begriffe, der Paradoxie statt der nüchternen Wahrheit, die Kunst sich für Alles zu begeistern statt der Ueberzeugung, die ein festes Mass der Dinge sucht [1]). De zuiver empirische methode brengt op dit gebied toch vanzelf mede, dat men zich overgeeft aan het relativisme van het historisch gebeuren, dat men voor het waarheidsgehalte van den godsdienst het oog verliest en de godsdienstige verschijnselen alleen aesthetisch, naar hun „mooiheid" beoordeelt, en er dus toe komt, om evenals Nietzsche met Nero en Cesar Borgia, te gaan dweepen met ecstatici en fanatici als de religieuze prachtexemplaren der menschheid. 2° Zulk een consequent relativisme, hetwelk met volslagen indifferentisme gelijk staat, ligt voorzeker niet in de bedoeling van de voorstanders der reli-

[1]) *Heyler*, Zeits f. Th. u. K. 1903 bl. 18 v.

gions-geschichtliche en psychologische methode. Zij willen langs dezen weg juist komen tot eene niet op abstracte theorieën maar op feiten gebaseerde dogmatiek. Maar het is gemakkelijk aan te toonen, dat de ingeslagen weg tot dit doel niet leidt en niet leiden kan. Laat men historisch en psychologisch kunnen aantoonen — wat echter nog lang niet het geval is en waarschijnlijk nooit het geval zal worden — hoe de godsdienst ontstaat, groeit, zich ontwikkelt, tot verval komt; laat men desnoods met cijfers kunnen bewijzen, dat de godsdienst eene cultuurmacht is van den eersten rang en ook in de toekomst wel blijven zal; hoe kan men daaruit ooit afleiden, dat godsdienst op waarheid berust, dat er eene onzienlijke realiteit aan ten grondslag ligt? Wie deze overtuiging niet op eene andere wijze verkregen heeft, zal ze zeker niet langs religions-geschichtlichen en psychologischen weg verwerven. Tot metaphysica, tot wijsbegeerte van den godsdienst komt het dan alleen, als men van elders de zekerheid bezit, dat godsdienst niet maar een interessant verschijnsel is, zooals bijv. ook het heksen- en spokengeloof, maar dat godsdienst waarheid is, dat God bestaat, zich openbaart en kenbaar is. Wie aan eene wijsbegeerte van den godsdienst gelooft, moge den schijn aannemen, alsof hij gansch onbevooroordeeld de godsdiensten onderzoekt, die schijn is valsch. Hij gaat niet uit van een voor ieder vaststaand feit, maar van eene bepaalde waardeering van dat feit; hij neemt van te voren, zonder onderzoek, aan, dat godsdienst geen pathologisch maar een normaal verschijnsel is, dat hij in het bestaan en de openbaring Gods zijne rechtvaardiging vindt. Daarmede valt principieel voor deze religions-philosophen alle recht weg, om van uit de hoogte hunner wetenschappelijke onpartijdigheid neer te zien op hen, die van de onderstelling uitgaan, dat het Christendom de ware godsdienst is en bij het onderzoek van de verschillende godsdiensten als maatstaf dienst behoort te doen. Zij gaan toch evengoed van eene onbewezen, apriori in het geloof aangenomen onderstelling uit, n.l. van deze veelzeggende onderstelling, dat God bestaat, dat Hij zich openbaart, dat Hij kenbaar is, en dat daarom de godsdienst waarheid is. Tegenover de consequente empiristen en positivisten hebben zij evenzeer het recht van deze onderstelling te verdedigen, als zij, die uitgaan van de waarheid des Christendoms. Hun onderstelling is vager, algemeener dan die der laatsten, maar hij draagt hetzelfde karakter en is van dezelfde natuur.

Daarbij komt 3°: ofschoon de moderne en de Christelijke onder-

stelling, van het standpunt der positivistische wetenschap beschouwd, hetzelfde karakter vertoonen, en beide evenzeer onbewezen, apriorische geloofsonderstellingen zijn, staat de eerste toch bij de tweede in aannemelijkheid zeer verre ten achter. Want de onderstelling, waarvan de moderne psychologen en philosophen van den godsdienst uitgaan, n.l. dat de godsdienst waarheid is, rust zelve weer op een religiebegrip, dat niet door nauwkeurig onderzoek is verkregen, maar door de romantiek van Schleiermacher in de theologie is ingedragen. Volgens dat begrip komt het in den godsdienst alleen op gemoedstoestanden, niet op voorstellingen en handelingen aan. Maar deze opvatting is onhoudbaar. Reeds gaat het niet aan, te zeggen, dat de godsdienst in gemoedstoestanden bestaat; want niet iedere gemoedstoestand en niet elk gevoel kan godsdienstig heeten, maar alleen een bepaald gevoel, eene Bestimmtheit des Gefühls, dus een gevoel, dat op eene bepaalde wijze, door eene bepaalde kracht is aangedaan. Het godsdienstig gevoel is dus het laatste niet, maar wijst op God terug, die dat gevoel opwekt en er een eigenaardig godsdienstig karakter aan schenkt. Maar dan vloeit daaruit vanzelf ook voort, dat het godsdienstig gevoel afhangt van en bepaald wordt door de voorstelling, welke de mensch van God zich vormt. Het zal verschillen, naarmate God pantheistisch of deistisch, monotheistisch of polytheistisch gedacht wordt. En psychologie en historie zijn daar om dit te bewijzen. De voorstellingen in den godsdienst zijn nooit als onverschillig beschouwd, maar worden steeds door allen van de grootste beteekenis geacht. Geloof sluit altijd en overal notitia in en wekt dienovereenkomstig een bepaald soort en eene bepaalde mate van vertrouwen. Dit heeft verder hierin zijn grond, dat God niet alleen in het hart, maar ook in het verstand en geweten van den mensch, en ook buiten hem in natuur en geschiedenis zich openbaart. Evenals het religie-begrip, waarvan de moderne Religions-philosophie uitgaat, is ook het openbaringsbegrip niet door nauwkeurig onderzoek, maar door de romantische philosophie haar aan de hand gedaan. Het is een onhoudbare voorstelling, dat God enkel en alleen in het gemoed van den mensch zou werken en overal elders zich uit zijne schepping terugtrekken zou. Eén van beide: de wereld in haar geheel en in al hare deelen is het werk van Gods handen, maar dan is ze ook eene openbaring zijner deugden; of zij ontstond en bestaat buiten God, maar dan is er ook geen enkele reden, waarom wij aan eene openbaring Gods in het gemoed van den mensch zouden gelooven.

Feitelijk staat 4° dan ook niemand zoo objectief tegenover de godsdiensten, als hij in theorie zich voordoet. Wie er zoo voor staan, zijn de onverschilligen, die met allen godsdienst gebroken hebben, maar daarom, juist vanwege hunne groote partijdigheid, tot studie van den godsdienst onbekwaam zijn. Wie echter den godsdienst op prijs stellen en als waarheid erkennen, brengen bij hun onderzoek altijd een bepaalden godsdienst mede en kunnen zich daarvan bij het onderzoek niet ontdoen. Een mensch kan niet het zwijgen opleggen aan wat hem in leven en sterven het dierbaarste is. Een Christen kan zijn geloof, zijne diepste levensovertuiging niet buiten de deur van zijn studeervertrek sluiten; hij kan zijn eigen godsdienst niet even objectief beschouwen als dien van Hottentot en Papua. Niemand voert dan ook de gelijkstelling van de godsdiensten consequent bij zijn onderzoek door. Troeltsch wil niet uit het Christendom tot de Religions-geschichte komen, maar uit deze tot de Christelijke religie als de hoogste opklimmen. En dat is inderdaad ook zijn ernstig streven. Hij wil eigenlijk niet ontkennen, dat het Christendom de hoogste, ja de absolute godsdienst is; hij erkent zelfs, dat het Christendom met die aanspraak optreedt, en dat dit daarom nog niet onwaar is, wijl het wetenschappelijk onbewijsbaar is. Maar dit is naar zijne gedachte eene zaak van geloof, die bij het wetenschappelijk onderzoek der godsdiensten niet meespreken mag. De godsdienstwetenschap heeft objectief en onpartijdig te werk te gaan. Desniettemin verwacht hij, dat deze ten slotte zal aantoonen, dat het Christendom zoo niet de absolute, dan toch de hoogste van alle godsdiensten is [1]). Gelijk boven reeds opgemerkt is, gaat zulk een onderzoek, met een dergelijk doel ondernomen, wel terdege van eene geloofsonderstelling uit, nl. dat de godsdienst waarheid is. Maar voorts ligt aan zulk historisch onderzoek nog ten grondslag, dat de geschiedenis der godsdiensten één geheel is, dat er eene voortgaande openbaring Gods in haar plaats heeft, dat het Christendom in de ontwikkeling der godsdiensten de hoogste plaats inneemt. Van dat alles is Troeltsch verzekerd, niet door zuiver empirisch onderzoek, maar door persoonlijke waardeering, langs een gansch anderen weg dus, dan waarlangs hij in theorie de zekerheid zoekt. Zelfs wil hij aan het einde samenvatting van de door historisch onderzoek gevonden Christelijke waarheid met de resultaten der bijzondere wetenschap-

[1]) Zeits f. Th. u. K. 1896 bl. 212 v. 1898 bl. 54 v.

pen, en gelooft daarmede wederom, dat godsdienst en wetenschap niet strijden kunnen, dat de waarheid, dat de wereld, dat God één is. Dit alles bewijst overtuigend, dat de religions-geschichtliche en psychologische methode meer schijn zijn dan wezen, dat ze wel terdege van eene bepaalde metaphysica, van persoonlijke waardeering, van zekere geloofsstellingen uitgaan, en dat zij dus in beginsel even dogmatisch zijn als de methode der positief Christelijke dogmatiek. Het verschil is alleen hierin gelegen, dat men een ander dogma voor waarheid houdt dan wat de Schrift ons doet kennen, en dat men dit dogma, hetwelk van te voren vaststaat, langs religions-geschichtlichen en psychologischen weg, in den naam der wetenschap, zoekt aan te prijzen. Practisch brengt de toepassing dezer methode een ernstig conflict tusschen geloof en theologie, tusschen kerk en school, tusschen Schrift en wetenschap teweeg, hetwelk men tevergeefs door de onderscheiding eener exoterische en esoterische theologie zoekt op te lossen [1]).

19. De methode der dogmatiek wordt blijkens het gezegde geheel beheerscht door de vraag, of er in den godsdienst en met name dan in het Christendom een andere weg is, om tot zekerheid te komen, dan die gewoonlijk in de wetenschap daarvoor ingeslagen wordt. Indien dat niet het geval is, verliest de godsdienst in het algemeen en in het bijzonder weer het Christendom en de Christelijke dogmatiek alle zelfstandigheid; zij vormen dan een terrein, dat hoe eer hoe beter aan andere wetenschappen, van natuur of geschiedenis, moet worden afgestaan. Indien er echter eene eigene, godsdienstige zekerheid bestaat, behoort ze zoowel in haar onderscheid van, als in haar verband met andere soorten van zekerheid in het licht gesteld te worden. Breedvoerig kan dit eerst later geschieden, bij de bespreking van het principium externum en internum der theologie; en met name zal daar ook betoogd worden, dat de historisch-apologetische, de speculatieve en de ethisch-practische methode ons op godsdienstig gebied niet tot volstrekte zekerheid kunnen leiden. Hier volstaan wij met de volgende opmerkingen: 1° Reeds binnen den kring der niet-theologische wetenschappen zijn er verschillende soorten en graden van zekerheid. Er is eene zekerheid, die verkregen wordt door eigen waarneming; wij zijn volstrekt

[1]) *Troeltsch* geeft, Zeits. f. Th. u. K. 1898 bl. 67, aanleiding tot het vermoeden, dat deze boven besproken onderscheiding ook bij hem instemming vindt.

zeker van datgene, wat wij zien met onze oogen en hooren met onze ooren en tasten met onze handen. Er is voorts eene intuitieve zekerheid, die daardoor ontstaat, dat wij krachtens de organisatie van onzen geest vanzelf en spontaan, zonder eenigen dwang en vóór alle redeneering de zoogenaamde veritates aeternae aannemen, welke de grondslagen en uitgangspunten der verschillende wetenschappen vormen; wij nemen intuitief en zonder bewijs aan, dat de rechte lijn de kortste afstand is tusschen twee punten, dat de zinlijke waarneming ons niet bedriegt, dat de wereld buiten ons bestaat, dat de denkwetten betrouwbaar zijn, dat er onderscheid is van waar en valsch, goed en kwaad, recht en onrecht, schoon en onschoon enz. Alverder is er eene zekerheid, die berust op het getuigenis van geloofwaardige personen, die in het dagelijksch leven en bij de beoefening der historie van de grootste beteekenis is, en onze kennis aanmerkelijk uitbreidt. En eindelijk is er ook nog eene zekerheid, die door redeneering verkregen wordt en op bewijzen steunt. Alnaargelang de eene of andere zekerheid in de verschillende wetenschappen bereikbaar is, loopt het dwingend karakter van hare resultaten uiteen; er bestaat niet ééne zekerheid, die in alle wetenschappen dezelfde sterkte heeft, maar de zekerheid in de mathematische wetenschap is een andere dan die in de natuurwetenschap, en deze verschilt weer van die in geschiedenis, moraal, recht, wijsbegeerte enz. 2° Wijl de godsdienst een eigensoortig en zelfstandig verschijnsel is, laat het zich van te voren reeds verwachten, dat de zekerheid, welke op dit gebied bereikbaar is, een eigenaardig karakter draagt en langs een eigen weg verkregen wordt. Bepaaldelijk is hier de boven in de eerste plaats genoemde zekerheid uitgesloten, want de godsdienst heeft het met onzienlijke dingen te doen, die voor geen zinlijke waarneming vatbaar zijn. En evenzoo is uitgesloten de zekerheid, welke door redeneering verkregen wordt, want godsdienst is geen wetenschap maar aan alle menschen eigen en voor alle menschen een behoefte. Aan de religie hangt 's menschen wel en wee, en daarom is hier alleen zulk eene zekerheid voldoende, die een absoluut karakter draagt en voor ieder mensch, ook den eenvoudigste, verkrijgbaar is. Als godsdienst zijn zal wat hij heet, dienst van God, liefde tot God met heel het verstand en heel het hart en alle krachten, dan moet hij rusten op openbaring, op een woord Gods, op zijn gezag. Goddelijke autoriteit is het fundament der religie en dus ook het principium der theologie. Het begrip en wezen der religie brengt dit alles

vanzelf mede. 3° Daaraan komt het Christendom tegemoet. Want dit zegt eerst, van de objectieve zijde beschouwd, dat God zich openbaart, in de natuur, in de geschiedenis en speciaal en centraal in Christus; het neemt dus de algemeene openbaring in zich op, en geeft toch eene bijzondere openbaring; het stelt zich met heel de wereld en met de gansche historie in verband en vindiceert daarin toch voor zichzelf een eigen plaats. En van den subjectieven kant bezien, doet het een beroep op en sluit het zich aan bij den mensch, die naar Gods beeld werd geschapen en die ook in zijn val zijn goddelijken oorsprong, natuur en bestemming niet vergeten en niet uitwisschen kan. En tegelijk zegt het, dat deze psychische mensch, die de dingen van Gods Geest niet begrijpen kan, herboren en vernieuwd worden moet, om de openbaring Gods te verstaan en onder het gezag van zijn Woord zich te buigen. Alleen wie van harte gezind is Gods wil te doen, bekent van Jezus' leer, dat ze uit God is. 4° De Christen, die in de dogmatiek den inhoud van zijn geloof ontvouwt, kan, omdat en zoolang hij Christen is, niet anders dan *in* het Christendom positie nemen. Alle vraagstukken over het wezen des Christendoms, over de wijze, de mate en de grens der openbaring kunnen hier nog terzijde gelaten worden. De zaak staat eenvoudig zoo: er is geen openbaring of geen meerdere en hoogere openbaring in het Christendom (in den persoon van Christus, in de profeten en apostelen, in de Schrift), dan elders in de natuur of de geschiedenis waar te nemen valt; en dan is wie zoo oordeelt geen Christen meer en tot het schrijven eener Christelijke dogmatiek onbevoegd en onbekwaam; òf er is wel eene hoogere of meerdere openbaring in het Christendom, en dan mag, wie zoo denkt, het meerder licht niet verwerpen, dat hem geschonken is, en moet hij bij dat meerder licht heel de natuur en geschiedenis ook de godsdiensten der niet-Christelijke volken bezien. In de openbaring, daargelaten voor dit oogenblik, waar die nader te vinden is, in de kerk, in de Schrift, in den persoon van Christus, maar in de openbaring Gods, welke aan het Chistendom ten grondslag ligt, heeft de Christelijke dogmaticus zijn standpunt te nemen. Daarin staat hij als geloovige en daarop moet hij blijven staan als dogmaticus, want daarmede staat en valt zijne dogmatiek.

20. Indien de Christelijke dogmaticus in de openbaring zijn standpunt heeft te nemen, rijst de vraag, waar die openbaring te vinden is. Drie factoren komen daarvoor hoogstens in aanmerking,

de Schrift, de kerk en het Christelijk bewustzijn, en alle drie zijn bij beurte, na of ook naast elkaar, als bronnen der dogmatiek gebruikt. De Reformatie keerde tot de H. Schrift terug en erkende deze, met de oude Christelijke kerk, als het eenig principium der theologie; Rome verhief de traditie allengs boven de Schrift; en mystici en rationalisten beiden putten den inhoud der dogmatiek uit het religieuze subject. Sedert de autoriteit inzake de 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 bij orthodoxen als bij modernen, in eene bewustzijnstheologie veranderd. Scholten, Schweizer, Biedermann, Lipsius mogen bij de behandeling der dogmata nog 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. Schian leverde voor eenigen tijd een betoog, dat de dogmatiek veel meer dan tegenwoordig geschiedde met de individualiteit moest rekenen, want elk dogmaticus is subjectief en kan niet anders geven dan een uitdrukking van zijn eigen geloof [1]). Hier te lande nam Van Oosterzee het Christelijk bewustzijn op onder de bronnen der dogmatiek. Des Amorie van der Hoeven Jr. dichtte in zijn *geloof des harten:* het onuitspreeklijk woord staat in ons hart te lezen, en Christus gaf er klanken aan. Beets zong: gansch objectief te zijn, is de eisch, is wenschlijk. Maar zou het mooglijk zijn? Och, paai u met geen schijn; De stelsels zijn persoonlijk of onmenschlijk, *Dichtwerken* IV 130. En prof. van Manen wees in zijne inaugureele oratie te Groningen op het persoonlijk karakter der leerstellige godgeleerdheid. Uit dat persoonlijk karakter der dogmatiek verklaarde Doedes in zijne *Encyclopaedie* bl. 168v. de grenzelooze verwarring, die er op haar gebied heerscht.

In deze voorstelling is waarheid en dwaling dooreengemengd. Dat de dogmatiek een persoonlijk karakter draagt, steeds dragen zal en ook dragen moet, spreekt zoo vanzelf, dat het niet uitdrukkelijk behoeft vermeld of geeischt te worden. Elk wetenschappelijk werk draagt den stempel van zijn auteur. En de dogmatiek

[1]) *Schian*, Zeit. f. Th. u. K. 1897 bl. 513 v. 1898 bl. 170 v.

verkeert in hetzelfde geval. Juist omdat zij niet een historisch referaat is maar uiteenzet, wat wij behooren te gelooven, kan zij aan den invloed der individualiteit niet ontkomen. Maar dit is iets gansch anders, dan dat de dogmaticus van allen objectieven band ontslagen zou zijn. Evenals elke wetenschap, is de dogmatiek aan haar eigen object gebonden, heeft ze een eigen bron en norma. En wel zal ieder dogmaticus dat object zien en weergeven op *zijne* wijze en in *zijne* taal, maar indien zij slechts zien en beschrijven hetzelfde object, zal de persoonlijke verscheidenheid ertoe bijdragen, om den rijkdom der gedachten te doen kennen, welke in de dogmatiek worden neergelegd. De eisch van het persoonlijk karakter der leerstellige godgeleerdheid mag echter geen dienst doen, om de dogmatiek aan allerlei willekeur prijs te geven, alsof het op den inhoud des geloofs, op de godsdienstige voorstellingen volstrekt niet aankomt. God wil, dat wij Hem ook met het verstand zullen liefhebben en zijner waardig van Hem denken zullen; daartoe gaf Hij zijne openbaring, aan welke de dogmatiek absoluut gebonden is, evenals iedere wetenschap aan het voorwerp, dat zij onderzoekt. Wanneer de dogmatiek zulk een openbaring niet meer erkent, dan, zegt Schian volkomen terecht, giebts nur subjective und darum nur individuelle Erkenntnis dessen, was zum christlichen Glauben gehört [1]). Maar dan is er ook geen dogmatiek en geen Christelijk geloof meer.

Van dogmatiek kan er alleen sprake zijn, als er eene goddelijke openbaring is, op wier gezag zij steunt, wier inhoud zij ontvouwt. De bewustzijnstheologie, die belijdenis en Schrift als kenbron verwerpt en elke religieuze waarheid uit het subject afleiden wil, is ten eerste reeds met eene gezonde Erkenntnis-theorie in strijd. Ook religieus zijn wij 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. Verstand en hart, rede en geweten, gevoel en verbeelding zijn op geen enkel terrein kenbron der waarheid, maar alleen organen, waardoor wij haar in ons opnemen en tot ons eigendom maken. Evenals wij physisch aan de natuur gebonden zijn en spijze en drank, deksel en kleeding van haar ontvangen moeten, zoo zijn wij ook psychisch, in kunst, wetenschap, godsdienst, zedelijkheid afhankelijk van de wereld buiten ons. Vooral het gevoel kan als kenbron der godsdienstige waarheid

[1]) t. a. p. bl. 176.

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 [1]).

Het autonoom verklaren van den godsdienstigen en zedelijken mensch hangt voorts altijd met het deisme of het pantheisme saam. Het deïsme maakt den mensch onafhankelijk van God en wereld, leert de algenoegzaamheid zijner rede en leidt tot rationalisme; het pantheisme 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 [2]). 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 zij 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.

21. Rome heeft deze onmogelijkheid eener religieuze en zedelijke autonomie uitnemend begrepen en daarom den mensch op

[1]) *Tholuck*, art. Gefühl in PRE [2]. *Bender*, Jahrb. f. deutsche Theol. 1872 bl. 659 v. *Philippi*, Kirchl. Glaub. I 60 v. *Hodge*, Syst. Theol. I 65 v. *Hoekstra*, Godg. Bijdr. 1864 I 43. *Id.* Wijsg. Godsdienstleer 1894 bl. 59 v. 213 v. *Bavinck*, Beginselen der Psych. § 7.

[2]) *Schweizer*, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche I 94.

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 díxit is het einde aller tegenspraak. Maar de historie leert, dat deze theoretische of practische onfeilbaarheid der kerk niet alleen in de kerken der Hervorming maar ook binnen Rome zelf 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 religieuze 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 wij 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 radicalisme 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 uiteraard 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.

22. Zoo schijnt alleen die methode de ware te zijn, welke door de Bijbelsche theologen toegepast wordt. Toch lijdt ook deze richting 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 handen zijner kerk. Hij komt dus nooit van buiten af, zonder eenige kennis en vooropgezette 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 [1]). De uitkomst beantwoordt dan ook aan deze verwachting; alle dogmatische handboeken, die door de Bijbelsche richting in het licht zijn gegeven, weerspiegelen getrouw het persoonlijke en kerkelijke

[1]) *Toorenenbergen*, De Chr. geloofsleer bl. 6. *Kuyper*, Encycl. II 522 III 166. *Nitzsch*, Lehrbuch der ev. Dogm. 1889 bl. 8 v. *Kaftan*, Zur Dogmatik. Zeits. f. Th. u. K. 1903 bl. 513—518. *Bovon*, Dogm. Chrét. I 46—63.

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 relatief het zuiverst in de confessies der kerken is bewaard. In gewisser Weise ist durch die moderne Bibelforschung die alte orthodoxe Theologie mit ihrer Zuversicht, gerade mit ihrem Dogma in der Bibel zu stehen, wieder zu Ehren gebracht worden [1]).

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 Voraussetzunglosigkeit 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

[1]) *Kattenbusch*, Zeits. f. Th. u. K. 1905 bl. 45.

gescheiden en daarom voor den dood is bestemd. Alleen in de gemeenschap der heiligen is de lengte en de breedte, de diepte, en de 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. Zij 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 niet anders dan de gedachten Gods te exponeeren, die Hij in de H. Schrift neergelegd heeft [1]). 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 zij 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.

---

[1]) *Maresius*, Syst. Theol. loc. 1 § 8.

23. Eene goede methode der dogmatiek dient dus met alle drie gegevens, met Schrift, kerk en Christelijk bewustzijn rekening te houden. Dan alleen is het mogelijk, om voor eenzijdigheden te worden bewaard. Toch komt het er dan nog op aan, de verhouding te bepalen, waarin deze drie gegevens tot elkander staan. In den regel gaat het zoo, dat wij 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 critische 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 religieuze leven in. Velen verliezen alle geloof en komen tot scepticisme 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 den nieuweren tijd 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, eene 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. Religieuze 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 kenbaar, dat wij in het dogma niet met eene menschelijke meening, maar met eene goddelijke waarheid te doen hebben. 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 heeft 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 op '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 religieuze leven en de belijdenis zijner kerk. Aanknooping aan het bestaande is voorwaarde tot verbetering in de toekomst. In het nu ligt wat worden

zal [1]). 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 [2]); 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 het 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.

24. 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 *αὐτοπίστος*, judex controversiarum, sui ipsius interpres. Niets mag met haar op ééne lijn worden gesteld. Kerk, belijdenis, traditie, alles moet naar haar zich regelen,

[1]) *Twesten*, Vorles. über die Dogm.[2] I 46.

[2]) *Lange*, Christl. Dogm. I 3. *Schoeberlein*, Prinzip und System der Dogm. bl. 26.

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 eene 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 [1]). 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 Lutbersche en Gereformeerde theologen zijn hiermede eenstemmig [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 zeide dat de Schrift de bril was, waarmede de geloovige klaarder God aanschouwde ook in de werken der natuur [3]). De theologia naturalis had oorspronkelijk

---

[1]) *Voetius*, Pol. Eccl. IV 1—74. *Turretinus*, Theol. El. loc. 18 c. 30. *Examen* van het Ontwerp van Tolerantie, 8e Sam. bl. 59—136. *Moor*, Comm. in Marckii Comp. VI 353 v. Eene breedvoerige verdediging van het recht, de waarde en het gezag der confessie vindt men ook in de Preface van: A collection of confessions of faith, catechisms, directories, books of discipline ect. of publick authority in the Church of Scotland. Edinburgh, James Watson I 1719 bl. V—CXLIV.

[2]) *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. § 4. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. c. 2.

[3]) Instit. relig. Christ. I 6, 1.

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 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 [1]).

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 zij, en terecht, het confessioneel en kerkelijk karakter der dogmatiek erkend en uitgesproken, maar zij hebben ook de belijdenis der gemeente tot kenbron gemaakt en de H. Schrift tot norma verlaagd [2]), of ook

---

[1]) *Alsted*, Praecognita Theol. 1623 bl. 115. *Hodge*, Syst. Theol. I. 11—15, *Shedd*, Dogm. Theol. I 68.

[2]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 19. *Rothe*, Zur Dogm. 27. *Schoeberlein*, Prinzip und System der Dogm. 23. *Gunning* en *de la Saussaye*, Het ethisch beginsel 12. *Van Dijk*, Begrip en Methode der Dogm. 14 v. *Daubanton*, Confessie en Dogm. 29.

de belijdenis naast de H. Schrift als kenbron geplaatst [1]). En Dr. Gunning t. a. p. 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 religieuze leven in de gemeente zich veel meer uit stichtelijke werken dan uit de Schrift, gelijk ook Ritschl opmerkt [2]), 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 zonder den arbeid der theologen door de kerk voortgebracht, maar zijn mede vrucht der theologie. Eerst waren er de Apologeten, toen kwam Nicea. Eerst traden de Hervormers op en later volgden de Protestantsche confessies [3]). 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 in zijne *Institutie*, 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.

[1]) *Lange*, Dogm. II 3. *Van Oosterzee*, Chr. Dogm. § 9. *Von der Goltz*, Christl. Grundwahrheiten § 18.

[2]) Rechtf. u. Vers [2]. II 12.

[3]) *Harnack*, D. G. I 10. *Bavinck*, Theol. Studien 1891 bl. 258—275.

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. 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 in formeelen zin niet in de Schrift, maar de stof ervan ligt geheel in haar vervat. Dogmatiek is de waarheid der Schrift, opgenomen in en weergegeven door het denkend bewustzijn van den Christen-theoloog.

25. 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, den waan moet laten varen, dat er eene van buiten gegeven, objectieve waarheid is, dan is er geen dogmatiek meer. Dan zijn er slechts 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 zaken. Van een persoonlijk karakter der dogmatiek kan er eerst dan sprake zijn, als vooraf vaststaat, dat ze een eigen object heeft.

Ten onrechte wordt daarom ook door Dr. Groenewegen beweerd, dat het eene met het andere in strijd is. Volgens zijne meening

zou de vroeger gegeven omschrijving der dogmatiek als systeem der kennisse Gods, als enarratio verbi Dei, weersproken worden door den hier gestelden eisch, dat de dogmatiek een persoonlijk karakter moet dragen, wijl zij niet is een historisch referaat maar eene uiteenzetting van wat op godsdienstig gebied als waarheid gelden moet. Immers, zoo redeneert hij, indien er openbaring is, die kennis van God schenkt, dan blijft deze gezaghebbend, hetzij de dogmaticus er al of niet mede instemt. De dogmaticus heeft op dit standpunt niets anders te doen, dan te refereeren; in hetgeen hij refereert geeft hij tegelijk datgene wat gelden moet. Nu zij hiertegen allereerst opgemerkt, dat de ontkenning, dat de dogmatiek een historisch referaat is, vooral gemaakt is tegenover Schleiermacher en anderen, voor zoover zij meenden, dat de dogmatiek alleen had uiteen te zetten, wat in eene bepaalde kerk op een gegeven tijd voor godsdienstige waarheid gehouden werd. Dit kan, gelijk vroeger uitvoerig is uiteengezet, de taak der dogmatiek niet zijn. Iets anders ware het, als beweerd werd, dat de dogmatiek niets anders had te doen dan een historisch referaat te leveren van den inhoud der openbaring. Dit standpunt wordt in zekeren zin ingenomen door de theologi biblici. Hierin is zoo veel juist en Dr. Groenewegen zegt dit terecht, dat, indien er eene openbaring is, die Godskennis schenkt, deze gezag heeft en houdt, hetzij de dogmaticus er al of niet persoonlijk mede instemme. Dat is echter niet iets, dat alleen aan de dogmatiek eigen is, maar het is haar met alle wetenschappen gemeen. Elke wetenschap is gebonden aan haar object, en dat object blijft gezaghebbend en normeerend boven elke wetenschap staan; de natuur bijv. is bron en norma voor de natuurwetenschap, die altijd weer tot haar terugkeeren en de verkregen uitkomsten aan haar contrôle onderwerpen moet. Maar toch is er wel verschil tusschen de dogmatiek en vele andere wetenschappen. Bij deze laatste komt het dikwerf zeer weinig aan op persoonlijke instemming; de menschelijke sympathieën en antipathieën zijn er niet of in geringe mate bij geinteresseerd. Dat is echter bij de dogmatiek geenszins het geval; hier speelt de persoonlijkheid eene gewichtige rol. En dat is niet zoo, wijl het helaas niet anders kan, maar dat behoort zoo te zijn. De openbaring, waarin God kennis van zichzelven meedeelt, bedoelt religie te kweeken; zij is gegeven, om in ons hart geloof te wekken, om ons in die relatie tot God

[1]) De Theologie en hare wijsbegeerte, bl. 104—106.

te stellen, waarin wij tot Hem behooren te staan; zij wil ons kennis schenken, niet maar afgetrokken theoretische kennis, gelijk in de andere wetenschappen, maar persoonlijke, levende kennis, geloofskennis in één woord. Wie dus van de openbaring in de dogmatiek niets anders wilde geven dan een historisch referaat, zou de openbaring in haar karakter en bedoeling miskennen, en zou ook practisch niet kunnen slagen; hoe objectief ook te werk gaande, zou hij toch ten slotte blijken in allerlei opzicht onder den invloed van zijn eigen geloofsovertuigingen te hebben gestaan; de geschiedenis der theologia biblica stelt dat duidelijk genoeg in het licht. Voor den dogmatischen arbeid is dus persoonlijk geloof een volstrekt vereischte. In zoover is het ook volkomen juist, dat elke dogmatiek belijdenis is van persoonlijk geloof. Maar dit is iets gansch anders, dan wat sedert Schleiermacher onder bewustzijnstheologie wordt verstaan. Deze toch ontkent, dat er in de natuur, in de Schrift eene openbaring is, die kennis Gods verschaft; zij maakt de theologie en speciaal de dogmatiek los van elken objectieven band, berooft haar van een eigen object, en tracht nu nog eene soort van dogmatiek op te bouwen uit het eigen bewustzijn (gemoed, hart, geweten enz.), zonder dat dit aan iets objectiefs gebonden is. Dit is op theologisch gebied hetzelfde, als wanneer rationalisten of mystici de kennis van natuur en geschiedenis uit hun eigen denken of ervaring willen afleiden, in plaats van uit de objectieve werkelijkheid. Een beroep op de verdeeldheid der dogmatici, die, ofschoon bijv. uitgaande van dezelfde Schrift als openbaring Gods, toch tot zoo verschillende resultaten komen, kan dit subjectivisme der bewustzijnstheologie evenmin rechtvaardigen, als de rationalistische of mystische methode op het gebied van natuur en geschiedenis gewettigd wordt door het groote verschil, dat tusschen de beoefenaars dezer wetenschappen ten aanzien van allerlei verschijnselen en feiten bestaat.

Bij nadere overweging zal ieder dat inzien. Want als er geen eigen object en geen eigen kenbron voor eenige wetenschap is, dan heeft zulk eene wetenschap ook geen recht van bestaan. Indien er dus werkelijk eenige religieuze kennis is, daargelaten de mate en den omvang van die kennis, en ook afgezien van de vraag, of het systeem van zulke kennis den naam van wetenschap verdient, maar indien er zoodanige kennis is, dan moet er ook eene bron zijn, waaruit zij geput wordt. Nu zijn er velen, die zeggen, dat natuur en Schrift, daarvoor niet in aanmerking kunnnen komen, maar

dat de religieuze kennis alleen nog kan afgeleid worden uit het eigen gemoed. Wanneer er ernst wordt gemaakt met deze bewering, dan sluit zij de gedachte in, dat God nergens elders maar toch nog wel in den mensch, in zijn hart, gemoed of geweten, zich openbaart. Dit gemoed des menschen draagt in dat geval eene bepaalde qualiteit; het komt in aanmerking als object en bron der dogmatiek, wijl God er zich in openbaart. Want wie de godsdienstige ervaringen van het gemoed alleen objectief beschrijven wilde, in een historisch referaat, zou misschien eene belangrijke religieuze psychologie leveren, maar geen dogmatiek. Dogmatiek onderstelt, dat er eene bron is van godsdienstige kennis, en dat wij deze daaruit, niet door een neutraal verstand, maar door persoonlijk geloof afleiden kunnen. Zoo bewijzen ook de voorstanders der bewustzijns-theologie huns ondanks, dat de dogmatiek, indien zij waarheid zal zijn, een eigen bron, object en gezag moet hebben en dat anderzijds, om deze te erkennen en te gebruiken, persoonlijk geloof onmisbaar is.

Trouwens, 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, gelijk boven reeds opgemerkt werd, 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 reve-

latie 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 het 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. Daardoor 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 Godgeleerheid 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.

26. 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 weergaf, 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 aanbevelenswaardigs,

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 verrijst [1]).

Deze synthetische, genetische methode mag niet met de empirische of experimenteele methode verward worden, gelijk door Hodge en R. Mc. Ch. Edgar te Dublin geschiedt [2]). Volgens laatstgenoemde kenmerkt de experimenteele methode van Baco zich door deze drie dingen: ten eerste verzamelt zij de feiten, ten tweede stelt zij eene hypothese ter verklaring op, en ten derde verifieert zij die voorloopige hypothese door het experiment. Dienovereenkomstig zou de Christelijke dogmatiek in de eerste plaats feiten hebben te verzamelen, bijv. de feiten van de zedelijke wereldorde, de zonde, den persoon van Jezus, de H. Schrift enz., vervolgens deze zoeken te verklaren door de onderstellingen van schepping, val, Godheid van Christus, inspiratie, en eindelijk ze hebben te verifieeren door hetgeen de Schrift aangaande deze onderstellingen leert. Maar deze methode kan den toets niet doorstaan. Want in de openbaring Gods gaan woord en feit altijd met elkander gepaard; zij deelt ons niet bloot feiten mede, die wij hebben te verklaren, maar zij stelt zelve die feiten in een helder licht. De Schrift laat ons niet enkele feiten zien, die wij onder den naam van zonde samenvatten, maar zij zegt zelve, wat zonde naar haar wezen is. Zij verhaalt ons niet alleen, wat Jezus gedaan heeft, maar zegt ons, wie Hij was, enz. Zonder deze verklaring zouden wij de feiten in het geheel niet verstaan en er een gansch verkeerde uitlegging aan geven. De naam van hypothesen komt hier dan ook volstrekt niet te pas, want ten eerste is bijv. de leer van den oorsprong en

[1]) Verg. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit², V 77v.

[2]) *Hodge*, Systematic Theology I bl. 1. *Edgar*, Christianity and the experimental method, Presb. and Ref. Review April 1895. Verg. over *Hodge*: *Kuyper*, Encycl. II 268.

het wezen der zonde, de leer van de Godheid van Christus geen onderstelling, die wij uitdenken, maar een getuigenis der H. Schrift, en ten andere is die leer, juist op grond van dit getuigenis der Schrift, geen menschelijke onderstelling maar een woord Gods, dat als zoodanig geloof van ons eischt. Hodge spreekt dan ook naast facts van truths, en Edgar vervangt den naam van hypothese door dien van doctrine. Daarmede vervalt de geheele theorie. Eindelijk blijft er, indien God in zijn Woord gesproken heeft, voor het experiment geene plaats meer over; verificatie is op dit terrein en na het getuigenis der Schrift uit den aard der zaak onmogelijk.

Daarentegen ontvangt de bovengenoemde synthetische methode uit de openbaring te zamen feit en woord, woord en feit, en beide in verband met elkaar. Trouwens het feit wordt ons in de Schrift juist door middel van het woord medegedeeld, en is er om die reden reeds onafscheidelijk van. Van den persoon van Jezus bijv. dragen wij geen kennis dan uit het getuigenis der apostelen. Wie dit verwerpt, houdt ook geen feiten der openbaring meer over; de geschiedenis van de gnostiek en van het nieuwere idealisme heeft daarvoor het afdoend bewijs geleverd. Maar de synthetische, genetische methode verschaft in de tweede plaats aan den dogmaticus het voordeel, dat hij ook de eenheid en het onderling verband der dogmatiek 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 gesplitst heeft. De methode van den 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 critische 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.

Kleutgen, Theol. der Vorzeit² V 1—83. *Gass*, Geschichte der protest. Dogmatik 4 Bde. 1854 v., en andere litteratuur, te noemen bij de volgende paragraaf. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 27—31. *Schweizer*, Gl. der ev. ref. K. I 84—134. *Id.* Christl. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen I § 22—26. *Lobstein*, Einl. in die ev. Dogm. bl. 213—288.

27. Zoodra de dogmatiek opkwam, was er ook eene indeeling noodig van de stof, welke in haar behandeld werd. De 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 in '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 ἀρχῶν*, *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 het kwade, de incarnatie en de opstanding; het derde over de wilsvrijheid en hare verhouding tot de genade, 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 van Cyrus, 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 1194 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 wereld, schepping, engelen, menschen en 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).

Ook het werk van Lactantius, *Divinarum Institutionum libri VII* toont overeenkomst met deze orde van behandeling. De eerste drie boeken zijn zuiver apologetisch en weerleggen de heidensche religie en pbilosophie. Maar in het vierde boek begint Lactantius over het Christendom te handelen en zet dan eerst uiteen, dat wijsheid en godsdienst hier ten nauwste verbonden zijn, omdat de kennis van den eenigen waarachtigen God en van Jezus Christus, zijnen Zoon, de ware wijsheid is. Immers is God kenbaar in den Zoon, die tegen het einde der eeuwen mensch is geworden, om de menschen weder tot de gerechtigheid terug te leiden. Die gerechtigheid wordt dan in het vijfde boek beschreven; zij wordt door Christus onderwezen, heeft in de godsvrucht haar oorsprong en openbaart zich in de aequitas, in de erkenning van de gelijkheid aller menschen. Het zesde boek zet de plichten dier gerechtigheid dan nader uiteen, en het zevende, de vita beata, handelt over het zalige leven hiernamaals als loon van de ware kennis en vereering Gods. Maar daarnaast bood de apostolische geloofsbelijdenis, in aansluiting aan de doopsformule, reeds vroeg eene eenigszins 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 het apostolisch symbool ten grondslag lag. Augustinus was echter 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 het 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.

28. De indeeling, welke Lombardus in de Middeleeuwen koos, herinnert weer aan die van Origenes, Theodoretus en Damascenus. Zijne *Sententiae* zijn in vier boeken verdeeld. De eerste drie handelen over res, het laatste handelt over signa. Heel de inhoud der openbaring bestaat toch uit deze twee, res en signa. De res zijn weer onderscheiden; sommige kunnen alleen genoten worden, zooals de goddelijke drieëenheid; andere alleen gebruikt, zooals de geschapene dingen; andere zoowel genoten als gebruikt, zooals de deugden. Naar deze orde handelt het eerste boek der *Sententiae* over het mysterium 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, bevat de leer over de zeven sacramenten, de opstanding, het gericht, den hemel en de 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 veelszins te wenschen over en komen verschillende onderwerpen zooals Schrift, kerk, en vooral ook de soteriologische bijna in het geheel niet ter sprake. De meeste scholastici sloten zich bij dit werk van Lombardus aan en schreven er commentaren op. Sommigen brachten in de ordening der stof gelukkige verbe-

teringen 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 [1]). Vooreerst laat Bonaventura een prooemium aan zijn werk voorafgaan en geeft daarin in 7 paragrafen 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, vóór 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 de leer van 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

[1]) *Hollenberg*, Bonaventura als Dogmaticus, Th. Stud. u. Krit. 1868.

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 Christus 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 [1]). Eindelijk is ook de quaestionarische vorm van behandeling niet zonder bedenking [2]). Thomas stelt elke geloofswaarheid in den vorm van eene quaestie, en brengt te berde, al wat er door de tegenstanders tegen ingebracht is. Met een beroep op eene of andere autoriteit, Schrift, kerkvaders, 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.

[1]) *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.

[2]) *Pierson*, Studiën over Joh. Calvijn, I 228 v.

29. 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 locaal-methode 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 de 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, n. 1). Hij behandelt in 12 boeken tien bronnen der theologie n.l. Schrift, traditie, paus, concilium, kerk, kerkvaders, scholastici, rede, philosophie en historie, waarvan de eerste zeven 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 principieele 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 Christendom, martelaren enz.), het geloof, de bronnen (Schrift en kerk), theologie en philosophie (geloof en rede), begrip der dogmatiek. Zoo bij Klee, Heinrich, Scheeben, Liebermann, Perrone, Pesch, Jansen, Mannens, Van Noort 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 drieëenig; 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.

30. 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 daalde wegens vereenvoudiging van 39 tot 24, maar de inhoud was 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 [1]).

[1]) *Phil. Melanchtonis* Loci Theol. ed. Augusti 1821 bl. 167 v. Die Loci C. des

Zwingli's *Commentarius de vera et falsa religione,* en zijne *Fidei Christianae Expositio* behandelen ook wel eenige dogmatische loci maar werden spoedig in de schaduw gesteld door Calvijns *Christianae Religionis Institutio.* De eerste editie verscheen in het Latijn te Bazel in Maart 1536 en bevatte eene praefatie van 23 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 apostolische 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 [1]).

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 gehou-

---

Ph. M. in ihrer Urgestalt nach *G. L. Plitt.* 2e Aufl. von *Dr. Th. Kolde,* Erlangen, Deichert 1890. PRE² IX 503 f. *Zöckler,* Handb. der Theol. Wiss. II 622 v. en de uitgave der Loci in het Corpus Reformatorum.

[1]) *Köstlin,* Calvins Instit. nach Form und Inhalt in ihrer geschichtl. Entw., Stud. u. Kr. 1861 bl. 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. Corpus Reform. XXXIX bl. IX v. *Doumergue,* Jean Calvin I 589—595. *Brunctière,* L'oeuvre litteraire de Calvin, Revue d. deux Mondes 15 Oct. 1900. *Warfield,* The literary history of Calvins Institutio. Presb. and Ref. Rev. April 1899.

den. Niet alleen Gereformeerden [1]), maar ook Lutherschen [2]) 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 of 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 Gereformeerde theologie werd zij 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 Mastricht, het wezen des geloofs werd behandeld. De dogmatiek werd dus in twee deelen ingedeeld, de principiis theologiae en de articulis fidei [3]). 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 òf in de soteriologie ter sprake gebracht òf ook wel in een tweede deel, de operibus, in onderscheiding van het eerste de fide, behandeld, òf 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.

[1]) *Hyperius*, Methodus Theol. 1574 bl. 11—16. *Alsted*, Theol. schol. didact. in de praefatio. *Ursinus*, Opera 1612 I 417. *H. Alting*, Oratio inauguralis de methodo loc. comm. Heidelberg 1613. *Leydecker*, de Verit. Relig. Christ. 1690 bl. 77.

[2]) *Flacius*, Clavis Scripturae Sacrae II tract I bl. 54. Declaratio tabulae trium methodorum theologiae, bij *Gass*, Gesch. d. prot. Dogm. I 46.

[3]) *Polanus*, Synt. Theol. bl. 133.

31. De reactie tegen deze scholastiek kon op den duur niet uitblijven. Zij begon in de Luthersche kerk met Calixtus, in de Gereformeerde 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 overging en in het derde deel den weg beschreef, 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. Afgezien 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 [1]). 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. Keckerman 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.

[1]) *Gass*, Gesch. der prot. Dogm. I 304 v.

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 tweeërlei: 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 zijn theologie. Bonaventura had dit reeds vóór hem gedaan [1]). Hem en anderen navolgend, spreekt Keckermann bl. 214, 295, van eene pars pathologica, therapeutica, diaetetica der theologie [2]).

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 beschouwde 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. 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 openba-

---

[1]) *Breviloquium*, Pars I cap. 1.

[2]) Verg. *Kuyper*, Encycl. I 40. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. I 62.

ring 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 [1]).

32. 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 werd, en de pars formalis in omvang en uitgebreidheid steeds toenam. 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 dienares, 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 afgeslepen 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,

[1]) *Schweizer*, Gl. der ev. ref. Kirche I 115 v.

beide stonden zelfstandig naast elkaar. S. van Til behandelde ze beide afzonderlijk in zijn *Theologiae utriusque compendium, cum naturalis tum revelatae* 1706. Vervolgens kreeg de 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, critische, 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 deisme 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 [1]). 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 Mastricht 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

[1]) *Fock*, Der Socin. bl. 291 v.

godsdienst; Brakel begint met een hoofdstuk over de theol. naturalis. Er is dus veel verschil en verwarring over wat in de inleiding thuis behoort. 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.

33. 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 richtten 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 [1]). Het menschelijk kenvermogen wordt tot de zienlijke dingen beperkt; de openbaring wordt onmogelijk geacht; de H. Schrift wordt door de historische critiek van haar Goddelijk gezag beroofd en zelfs het recht en de waarde van den godsdienst ernstig betwist. Bij en ten deele door dit alles is het religieuze 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 critisch 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 critischen 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 voor-

[1]) Bijv. door *A. Pierson*, Ter Uitvaart 1876.

af [1]). 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 religieuze gemeenschapsleven in het algemeen, en van daaruit critisch het wezen des Christendoms had te bepalen. 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 vóór de historische te plaatsen, 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 fundamenteele dogmatiek, Lange eene philosophische dogmatiek, die aan de positieve voorafging, Van Oosterzee legde een apologetischen grondslag, bij Dorner neemt een fundamentaler Theil of Apologetik, bij Biedermann een prinzipieller Theil, bij Lipsius en Nitzsch een Principienlehre de eerste plaats in, enz. De raad van Liebner [2]) 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 reeds over de begrippen: aard onzer kennis in religieuze dingen, religie, openbaring, H. Schrift en kerk. Het hoofdstuk theologie, vroeger meermalen opgenomen, is verhuisd naar de encyclopaedie. En de indeeling van de materieele dogmatiek is zeer verschillend. Velen blijven nog wel de gewone orde volgen van theologie, anthropologie, christologie enz., zooals Vilmar, Böhl, Hodge, Shedd; maar anderen, als Marheinecke, Martensen, Lange, Kahnis, Ebrard, Schweizer geven de voorkeur aan de trinitarische indeeling, of nemen ééne bepaalde eigenschap Gods, zooals de liefde (Schoeberlein) of het leven (Oetinger, Reiff) tot principium dividendi. Grooter is de verandering, welke tengevolge van de uitsluitend soteriologische opvatting van het Christendom in de ordening der

[1]) *Hoekstra*, Godgel. Bijdr. 1864 bl. 2 v.

[2]) Jahrb. f. d. Theol. 1856 I 106 v.

dogmatische stof is aangebracht. Wie het heil, dat de Christelijke religie biedt, meer van den objectieven kant beschouwen, gaan uit van Christus en behandelen dan in de dogmatiek de onderstellingen, den persoon en het werk van Christus; zoo Liebner, Thomasius, Lange, Von Oettingen, Lobstein. Anderen bezien het heil meer van de subjectieve zijde en vatten het op als eene of meer weldaden, welke wij rechtstreeks of zijdelings aan Christus te danken hebben, en die alzoo de centrale idee van de dogmatiek uitmaken. Schleiermacher en Rothe legden de tegenstelling van zonde en genade aan de indeeling der dogmatische stof ten grondslag. Hofmann, Philippi, Luthardt, Schnedermann, Ihmels namen het foedusbegrip, dat is de gemeenschap Gods, tot uitgangspunt en handelen achtereenvolgens over den oorsprong, de verstoring, de objectieve herstelling, de subjectieve verwezenlijking en de voltooiing dier gemeenschap. Door sommigen wordt het heil in het algemeen in het middelpunt der dogmatiek gesteld, zooals bijv. door Schenkel, Lipsius, Grétillat; anderen centraliseeren het in ééne enkele weldaad en verheffen deze tot het heel de dogmatische stof beheerschend beginsel. In navolging van Kant zag Ritschl het wezen van het Christendom in het door Christus gestichte koninkrijk Gods, en ook Van Oosterzee nam dit begrip tot principium dividendi aan. Kähler beschouwde de rechtvaardiging uit het geloof als de ziel van het Christendom. Schultz vereenigde beide en sprak van het rijk Gods of de rechtvaardiging uit het geloof als het religieuze principe voor de dogmatische beoordeeling van het Christendom. Bouvier dacht bij het heil, in de Christelijke religie begrepen, vooral aan het nieuwe leven, door Christus geschonken. Biedermann zag in het kindschap Gods de groote weldaad, welke in de dogmatiek op den voorgrond moest treden, enz.

34. 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 quaestiën, zooals het wezen, de geschiedenis, de indeeling der theologie, gelijk Grétillat 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 van Schweizer en Scholten, 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 [1]). 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 religieuze proces. Daardoor wordt de openbaring niet alleen van haar bovennatuurlijk karakter beroofd, maar ook van de Gereformeerde 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 der dogmatiek gehandhaafd worden. Ook de principia fidei zijn

[1]) *Schweizer*, Gl. der ev. ref. K. I, 107—115, II 1 v. en *Scholten* L. H. K. 1 304 v. cf. *Dr. van Dijk*, Studiën, VI 1880, 1e stuk blz. 11 v.

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 [1]), 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 minder aanbevelenswaardig, 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 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. Zij 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 wij 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,

[1]) *Voetius*, Disp. I 2. *Alting*, Theol. Schol. didact. bl. 10.

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 [1]). De andere indeelingen, ontleend aan de drie deugden geloof, hoop, liefde, aan het schema 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 dan aan verschillende loci te kort.

35. 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 geloots. Dat ware eene analytische methode, die in een catechismus uitnemend is maar in eene dog-

[1]) Verg. *Kaftan*, Zur Dogmatik bl. 31—47.

matiek 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 [1]). Al stemmen wij 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 voor de ordening der stof aanbevelen [2]). De grondlijnen van het dogmatisch systeem liggen toch objectief vóór ons, in de Schrift, in de belijdenis der kerk, in het geloof der gemeente. Het Christelijk geloof heeft de kennisse Gods tot inhoud, de kennis van God in zijn wezen en in zijne werken. Verschil is er alleen hierover, dat sommige confessies, zooals het apostolisch symbool, de Goddelijke personen telkens eerst ter sprake brengen bij de hun ieder in het bijzonder in oeconomischen zin toegeschreven werken, terwijl andere belijdenissen eerst het dogma over God, inbegrepen dat over de triniteit, afhandelen en daarna eerst tot zijne werken overgaan. De eerstgenoemde, trinitarische methode is dus op zichzelve niet verwerpelijk; er ligt in haar zelfs 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 schema behoedt voor eenvormigheid en waarborgt leven, ontwikkeling, proces. Maar daarmede is tegelijk, afgezien van de boven reeds genoemde bezwaren, haar gevaar aangewezen. Zij kan licht speculatief worden misbruikt, offert dan de historie op aan het systeem, neemt de kosmogonie op in het trinitarische leven Gods en wordt zoo tot theogonie. De

[1]) *Kaftan*, t. a. p. bl. 36 v.

[2]) *Simar*, Dogmatik[3] 1893 bl. 67. *Kaftan*, Dogmatik § 12.

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 zij 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 θεω.

§ 5. Geschiedenis en Litteratuur der Dogmatiek.

A. De periode der dogmenvorming, 2e tot 4e eeuw.

In het algemeen zijn te raadplegen werken over kerk- en dogmengeschiedenis als *Kurtz*, Kirchengeschichte, 13e Aufl. v. *Bonwetsch* und *Tsehackert*, Leipzig 1899. *K. Müller*, *Moeller-von Schubert*, enz., voorts *Münscher-von Coelln*, Lehrbuch der christl. Dogmengesch. Cassel 1832—38. *Hagenbach*, Lehrbuch der Dogmengesch. 6e Aufl. von Benrath 1888. *Harnack*, Lehrb. der Dogmengesch. 3e Aufl. 1894. *Loofs*, Handboek voor de beoefening van de dogmengesch., uit het Duitsch door J. Quast, Gron. 1902. *Schwane*, Doggeschichte, 4 Bde Freiburg 1892 v. *Orr*, Progress of dogma, London 1901. *Zöckler*, Handbuch der theol. Wiss. Supplementband 1889. *Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengesch. I 1895 II 1898. *Kuyper*, Encycl. II 585 v. *Wellhausen* u. A., Die Christl. Religion 1905 (in: Die Kultur der Gegenwart). In het bijzonder voor dit eerste tijdvak: *Baur*, Das Christ. und die chr. K. der ersten drei Jahrh. 3e Aufl. 1863. *Lechler*, Das apost. und das nachapost. Zeitalter, 3e Aufl. 1885. *Knopf*, Das nachapost. Zeitalter, Tübingen 1905. *Krüger*, Gesch. der altchristl. Lit. in den ersten drei Jahrh. Freiburg 1895. *Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh. Leipzig 1902. *Id.* Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius. I Die Chronologie der Lit. bis Irenaeus, Leipzig Hinrichs 1897. II Die Chronologie der Lit. von Irenaeus bis Eusebius 1904. *Bardenhewer*, Gesch. der altkirchl. Literatur. I Vom Ausgange der apost. Zeitalters bis zum Ende des 2 Jahrh. Freiburg 1902. II Vom Ende des 2 Jahrh. bis zum Beginn des 4 Jahrh. 1903. *Id.* Patrologie. Freiburg 1894. *Rauschen*, Grundriss der Patrologie mit bes. Berücks. der Dogmengesch. Freiburg 1903.

36. 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 van den geloovige. 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 [1]). Deze dogmatische verwerking van den inhoud der H. Schrift is echter niet het werk van één enkel

[1]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. II 20 v.

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. De geschiedenis van dogma en dogmatiek is derhalve te beschouwen als eene machtige poging, om de waarheid Gods, in Christus geopenbaard, zich toe te eigenen en het wezen des Christendoms ten volle te verstaan. Bij het waardeeren van dien eeuwenlangen dogmatischen arbeid is er rechts en links gedwaald en heeft men beurtelings aan over- en aan onderschatting zich schuldig gemaakt. Geminacht is de historie van kerk en dogma door alle richtingen, die in naam der Schrift tegen alle confessie in verzet kwamen, door Socinianen en Remonstranten, door rationalistische en supranaturalistische, door mystieke en bijbelsche theologen. Met name weten eerstgenoemden de corruptie der theologie reeds aan den invloed der Platonische philosophie [1]). In den nieuweren tijd is deze beschouwing door Harnack [2]) voorgedragen. Zijne *Dogmengeschichte* is een werk van groote beteekenis. Niet alleen heeft zij onze dogmenhistorische kennis verrijkt en vele nieuwe gezichtspunten geopend, maar zij heeft vooral opgang gemaakt, doordat zij met de locaalmethode brak, den oorsprong en de ontwikkeling van het dogma genetisch naspeurde, de bijzondere dogmata opvatte als deelen van de Gesammtsanschauung des Christendoms en deze in verband beschouwde met heel het milieu van cultuur, waarin de Christelijke religie optrad en zich uitbreidde. Doch deze groote verdiensten worden in de schaduw gesteld door eene eenzijdige en onjuiste begrenzing van het dogma. Volgens Harnack is het dogma in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums, een mengsel dus van Christelijke religie en Helleensche cultuur. Deze beschouwing van het dogma is niet alleen onjuist, omdat de Christelijke kerk van den beginne af tegen eene vermenging van Christelijke religie en Heidensche philosophie zeer ernstig op haar hoede was en ze later in Origenes beslist veroordeelde [3]); maar zij had ook ten gevolge, dat heel de dogmengeschiedenis niet anders dan ééne groote dwaling werd, eene voortgaande verbastering van het eenvoudige Evangelie van Jezus, eene valsche interpretatie van het oorspronkelijk wezen

[1]) *Fock*, Der Socinianismus bl. 548.

[2]) Verg. ook *Sabatier*, Esquisse d'une philos. de la religion bl. 208 v. 232 v.

[3]) Verg. bijv. *Mausbach*, Christentum und Weltmoral, Münster 1905.

des Christendoms; want dit bestaat alleen in het Erlebnis der einzelnen Seele, dat God haar Vader is, in de ervaring van Gods machtvolle liefde als eene kracht van het rijk Gods in ons, welke door de inwerking van Jezus' beeld in ons tot stand komt [1]). Nu is dit proces der verbastering van het oorspronkelijk Evangelie volgens Harnack wel eerst in de tweede eeuw met kracht voortgeschreden; onder invloed van Ritschl tracht hij het Nieuwe Testament er buiten te houden en op zichzelf te laten staan. Maar natuurlijk is dit eene inconsequentie, die de latere voorstanders van de religions-geschichtliche methode hebben ingezien en prijsgegeven. Want als triniteit, logosleer, praeëxistentie van Christus, vleeschwording, voldoening enz. altemaal elementen zijn, die aan het oorspronkelijk Evangelie van Jezus vreemd waren, dan moet het proces der verbastering reeds veel vroeger, in de eerste Christelijke gemeente, in den kring der apostelen begonnen zijn, en dan is met name de apostel Paulus de man, die het oorspronkelijk Christendom van Jezus door zijne Christologie, satisfactie- en sacramentsleer bedorven heeft. Door Wernle, Wrede, Bousset, Weinel, e.a. wordt dit open erkend; zakelijk stemmen zij met het oordeel van Nietzsche in, voor wien Paulus zooveel als de antichrist was [2]). Vanzelf valt er op dit standpunt voor de Christelijke theologie niets beters te doen, dan om opruiming te houden van heel de dogmengeschiedenis en van alle dogma, en om beslist en radicaal terugtekeeren tot het, vooral in de bergrede te vinden, oorspronkelijk Evangelie van Jezus. Dit is dan ook volgens Harnack principieel de beteekenis en de bedoeling der Reformatie geweest; in Rome loopt de dogmenvorming, dat is de verbastering van het Christendom nog door, maar in de Protestantsche kerken is de geschiedenis der dogmata de geschiedenis hunner oplossing geweest; hier is er voor dogmenhistorie, voor dogma en dogmatiek geen plaats meer, er blijft alleen eene Glaubenslehre over. Wijl echter H. Schrift en dogmatiek, of, wil men, het oorspronkelijk Christendom en onze opvatting van dat oorspronkelijk Christendom uit den aard der zaak niet identisch maar onderscheiden zijn, komt heel de beschouwing van Harnack over het dogma slechts hierop neer, dat hij in de plaats van de door de kerk in haar dogma neergelegde opvatting van het oorspronkelijk Christendom zijn eigen, persoonlijke,

[1]) *Harnack*, Das Wesen des Christentums, Akad. Ausgabe 1900.

[2]) *Nietzsche* in zijn Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums 1888.

daarvan afwijkende opvatting schuift; hij ruimt het dogma niet op, maar geeft slechts eene andere interpretatie van het wezen des Christendoms, dan ten allen tijde door de Christelijke kerk is gegeven, hij vervangt het dogma der kerk alleen door zijn eigen dogma. Afgezien van al het andere, is het nu meer waarschijnlijk, dat Harnack in zijne opvatting van het wezen des Christendoms dwaalt, dan de kerk aller eeuwen [1]).

37. Lijnrecht tegenover de onderschatting, waarover de dogmengeschiedenis en het dogma zich bij Harnack te beklagen heeft, staat de overschatting, welke haar van Roomsche zijde ten deel valt. Bij Rome is het dogma, wat zijn materieelen inhoud aangaat, dat is de geopenbaarde waarheid, niet alleen volledig in Schrift en traditie vervat; maar ook de interpretatie daarvan in het formeel door de kerk, of liever door den paus ex cathedra afgekondigde dogma is met onfeilbaar gezag bekleed. Nu is de Roomsche kerk nog niet zoover voortgeschreden, dat zij beide, de Goddelijke waarheid en de kerkelijke interpretatie, met elkander vereenzelvigen durft. Er bestaat altoos nog tweeërlei onderscheid. Ten eerste ontvangt de kerk geen nieuwe openbaringen; de paus heeft alleen interpretatieve macht, hij kan en mag alleen als dogma afkondigen, wat materieel in Schrift en traditie ten allen tijde begrepen lag. En ten tweede is de paus bij de afkondiging van dogmata niet, gelijk de profeten en apostelen, de inspiratie, maar alleen eene bijzondere assistentie des H. Geestes deelachtig, zoodat het afgekondigde dogma niet in letterlijken zin Gods woord is maar dit alleen zakelijk bevat [2]). Desniettemin streeft de onfeilbaarheid van den paus die van de Schrift en de traditie op zijde; de concurrentie kan slechts daarmede eindigen, dat de eerste de laatste hoe langer hoe meer in den hoek dringt of althans slechts in naam laat bestaan. De paus verklaart niet alleen, *wat*, maar hij beslist ook, *dat* iets de inhoud der openbaring is; en aan de geloovigen is alle recht van vragen en oordeelen ontzegd. Dit werkt eene den Christenen onwaardige lijdelijkheid in de hand, en voedt ook ongemerkt de zucht, om de Schrift ten bate van de kerk te degradeeren. In de

[1]) Verg. *Loofs* art. Dogmengeschichte PRE[3] IV 752—764. *Bousset*, Theol. Rundschau, Juli 1904 bl. 266. *Kaftan*, Zur Dogmatik bl. 56 v. en mijn artikel: Het wezen des Christendoms in den Almanak van het Studentencorps aan de Vrije Universiteit 1906 bl. 251—277.

[2]) *Conc. Vatic.* IV c. 3. 4. *Schwane*, Dogmengeschichte I § 1—3.

Roomsche theologie, zooals zij zich na de Hervorming ontwikkeld heeft, komt dit telkens voor den dag; de instemming, welke de moderne critiek bij vele Roomsche theologen vindt, legt daarvan een veelzeggend getuigenis af; en het sterkste bewijs is daarvan onlangs door Alfred Loisy geleverd [1]). Op handige wijze heeft deze abt van de onfeilbaarheid der kerk gebruik gemaakt, om de moderne opvatting van de leer van Jezus met de Roomsche orthodoxie te vereenigen. Zijne voorstelling van het oorspronkelijk Evangelie komt vrij wel met die van Harnack overeen. Maar dat oorspronkelijk Christendom, dat uit weinige eenvoudige elementen bestond, is bij Loisy een zaad, dat in de Roomsche kerk en bepaaldelijk dan ook in het Roomsche dogma zijne normale ontwikkeling heeft ontvangen, een principe, dat in de kerk zuiver is belichaamd, een tekst, waarvan de kerk een onfeilbaren commentaar heeft geleverd. Maar deze beschouwing ondermijnt beide, de Schrift en het dogma. Want als Jezus niet waarachtig God is, niet ontvangen is van den H. Geest, niet opgestaan is en ten hemel gevaren, als m. a. w. het dogma niet zakelijk in het oorspronkelijk Evangelie besloten ligt, heeft geen kerk de bevoegdheid of het recht, om het als Goddelijke waarheid af te kondigen en aan de conscientiën der menschen, aan te bevelen. Er is alleen een dogmengeschiedenis en een dogma, als er eene openbaring is, welke daarvoor de stof biedt. Het oordeel, door het Fransche episcopaat over Loisy en zijne geschriften uitgesproken, bewijst, dat ook Rome heden ten dage nog dit standpunt inneemt. Maar het blijft niettemin voor het dilemma staan, om de Schrift aan het dogma of het dogma aan de Schrift te onderwerpen.

De Reformatie is van den beginne aan tegen deze onder- en overschatting der historie op haar hoede geweest. Wel is waar heeft ze bij haar optreden harde woorden tegen de Aristotelische philosophie en de Middeleeuwsche scholastiek gesproken. Maar in beginsel kwam zij niet tegen alle, maar alleen tegen de valsche, verbasterde traditie in verzet. Zij aanvaardde het apostolisch symbool en de belijdenis der eerste vier conciliën, zij deed winst met de theologie der kerkvaders, vooral van Augustinus; maar zij is, ook in haar beoordeeling van de traditie, tot het standpunt der H. Schrift teruggekeerd. Geen traditie, dan die uit de Schrift was

[1]) *A. Loisy*, Evangelium und Kirche, München 1904. *Id.* Autour d'un petit livre, Paris Picard 1903.

voortgevloeid en door haar genormeerd bleef. Er is eene leiding van de geloovigen en van heel de Christelijke kerk door den Heiligen Geest; maar deze leiding is van die, waarin de apostelen deelden, wezenlijk onderscheiden, Rom. 8 : 14 vergel. met Joh. 16 : 13; zij mist het karakter der onfeilbaarheid en heeft in het woord der apostelen haar blijvende norma, want de H. Geest neemt alles uit Christus en past allengs zijne wijsheid, gerechtigheid en heiligheid in de gemeente toe. Mutatis mutandis gaat het in de theologie als in de andere wetenschappen toe. Haar object is gegeven in natuur of geschiedenis; alle wetenschappen is het ten slotte te doen, om de onfeilbare gedachten Gods te verstaan, welke Hij in de werken zijner handen belichaamd heeft. Zoo is ook voor de theologie, bepaaldelijk voor de dogmatiek, de stof en de inhoud gegeven in de H. Schrift. En de kerk wordt zóó door den H. Geest geleid, dat zij dien inhoud allengs in haar bewustzijn opneemt en in haar eigen taal weergeeft. De interpretatie, formuleering en systematiseering der Goddelijke openbaring gaat dus langzaam en niet zonder velerlei afdwaling ter rechter- en ter linkerzijde voort. Maar zij gaat voort; de leiding des H. Geestes is daar ten waarborg voor; Hij rust niet, voordat Hij de volheid van Christus, ook de volheid zijner waarheid en wijsheid in de gemeente heeft doen wonen en deze vervuld heeft tot al de volheid Gods. Gelijk er dus eenheid is en continuiteit 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 dit opzicht, dat het wetenschappelijk bewustzijn hoe langer hoe meer een helder inzicht kreeg in het organisme en systeem der geopenbaarde waarheid. Ook het wetenschappelijk karakter van theologie en dogmatiek heeft eene geschiedenis doorloopen. Tusschen geschiedenis van het dogma en geschiedenis van de dogmatiek is daarom ook onderscheid. Ook al wordt dit in deze paragraaf om practische redenen niet streng in het oog gehouden, het bestaat toch en dient als zoodanig te worden erkend.

38. De eerste periode, welke zich van de tweede tot de vierde eeuw uitstrekt, was die der dogmenvorming en laat ons de dogmatiek nog slechts in haar allereerste aanvangen zien. Bij de Apos-

tolische Vaders [1]) is er eigenlijk van dogma en dogmatiek nog geen sprake. Zij staan nog geheel op het standpunt van een naief, kinderlijk geloof. Het Christendom was geen vrucht van menschelijk onderzoek en nadenken, maar van openbaring en vorderde daarom in de eerste plaats geloof. Men trachtte het mondeling en schriftelijk gegeven onderwijs der apostelen zoo goed mogelijk in zich op te nemen en weer te geven. De Bijbelsche begrippen van God, van Christus als Heer, van zijn dood en opstanding, van den H. Geest, van geloof, bekeering, kerk, doop, avondmaal, ambten, gebed, waken, vasten, aalmoezen, opstanding, leven, onsterfelijkheid enz. worden wel overgenomen, maar niet ingedacht, ontleed en in samenhang met elkander gebracht. Het Christendom vond, ofschoon niet uitsluitend [2]), toch meest ingang onder de eenvoudigen en onontwikkelden. Des te meer is al het streven er op gericht, om de Christelijke waarheid om te zetten in het leven en ze practisch ook in cultus en organisatie der kerk tot heerschappij te brengen; niet op de gnosis, maar op een heilig leven, op de beoefening der Christelijke deugden van liefde, zachtmoedigheid, ootmoed, gehoorzaamheid, kuischheid, trouw, 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, andere worden gewijzigd, verzwakt of ook met denkbeelden, uit Joodschen en Heidenschen kring afkomstig, verward en vermengd. In het algemeen wordt het eigenlijk wezen des Christendoms, in zijn onderscheid van Joden- en Heidendom, nog niet klaar erkend en in elk geval ethisch veel beter dan dogmatisch verstaan. In weerwil van den briefvorm, waarvan de Apostolische Vaders zich meestal evenals de Apostelen bedienden en ofschoon zij zich voor een deel aan dezelfde gemeenten richtten, als waaraan deze laatsten schreven, springt het onderscheid en de afstand tusschen beide, zoowel in inhoud als in vorm, zeer sterk in het oog. Indertat, das urchristliche Schrifttum ist etwas Besonderes, von der nachfolgenden Literatur durch Sprache und Geist scharf

[1]) O. a. uitgegeven door *Gebhardt, Harnack, Zahn*, Patrum apost. Opera, Lips. 1875—1877, 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. *Funk*, Die apost. Väter, Tübingen Mohr 1901. *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, 2 vol. 2 ed. London 1889.

[2]) *James Orr*, Neglected factors in the study of the progress of Christianity, London, Hodder and Stoughton 1899.

Unterschiedenes. Gerade der Vergleich lehrt uns den Abstand recht einschätzen [1]). Het in een Heidensch milieu gevoede bewustzijn kon de Christelijke gedachten niet zoo spoedig in zich opnemen [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, of tot haat, verachting en spot, gelijk ze door Tacitus en door Lucianus in zijn *Peregrinus Proteus* worden geuit. Maar langzamerhand moest 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, bl. 431 v. ook op hare verwantschap met de bestrijding van het Christendom in den tegenwoordigen tijd gewezen. De voornaamste wetenschappelijke bestrijders waren Celsus, Porphyrius, Fronto, de vriend van Aurelius en later nog Julianus, die blijkens de weerlegging van Cyrillus, *contra Julianum*, een boek tegen de Christenen schreef. 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, van het plegen van kindermoord, echtbreuk en allerlei onzedelijkheid. 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, en inzonderheid de Mithrareligie zich ten doel stelde [3]), of het Christendom met het Heidendom te vermengen

---

[1]) *Dobschütz*, Probleme des apost. Zeitalters, Leipzig Hinrichs 1904 bl. 121.

[2]) *Lübkert*, Die Theol. der apost. Väter, in Niedners Zeits. f. hist. Theol. 1854. *Sprinzl*, Die Theol. der apost. Väter, Wien 1880. *Brehm*, Das Christl. Gesetzthum der apost. Väter, in Zeits. f. Kirchl. Wiss. u. Kirchl. Leben 1886, en voorts de boven aangehaalde werken van *Lechler*, *Harnack*, *Bardenhewer*, *Lightfost*, *Knopf* enz.

[3]) *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religions-

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, neoplatonische 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 ascese 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. Zij 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 heett.

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 werd daarom nu 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

---

geschichte der römischen Kaiserzeit. Antor. deutsche Ausgabe von *Georg Gehrich*. Leipzig Teubner 1903. *Grill*, Die persische Mysterienreligion im röm. Reich u. das Christ. Tübingen 1903.

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 [1]). 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 aan te toonen, dat de Christelijke religie, die ze erkenden en aannamen, de hoogste waarheid was, 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 Ver-

[1]) *Harnack* D. G. I 168 v. 413 v.

losser te begrijpen, door wiens bloed wij vergeving der zonde ontvangen [1]).

39. 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, Cyprianus, Lactantius, en ook door Irenaeus, van wien alleen het hoofdwerk *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, gewoonlijk geciteerd *Adversus haereses libr. V* is bewaard gebleven, en zijn leerling Hippolytus van Rome, waarschijnlijk schrijver van de eerst aan Origenes toegeschreven *φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* [2]). Dezen allen staan antithetisch tegenover de philosophie. Irenaeus waarschuwt er zeer ernstig tegen, en Tertullianus bant ze geheel en zoo scherp mogelijk, in de bekende

[1]) De geschriften der Apologeten zijn o. a. uitgegeven door *Migne*, ser. gr. t. 6 en door *Gebhardt* en *Harnack* in hunne: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, Leipzig Hinrichs 1882 en verv. Voor de theologie der Apologeten zijn te raadplegen: *Werner*, Gesch. der apol. und polem. Literatur der Christl. Theol. 5 Bde. Schaffhausen 1861—1867. *G. Schmitt*, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in hist. syst. Darstellung, Mainz 1890. Van de Apologeten is *Justinus Martyr* verreweg de belangrijkste, verg. *Semisch*, Justin der Martyrer, Breslau 1840. *Weiszäcker*, Die Theol. des J. M. in Jahrb. f. d. Th. 1867. *Veil*, Justinus des Philos. und Martyrers Rechtfertigung des Christ. Strassburg 1894. *Bonwetsch*, art. in PRE³ IX 641—650.

[2]) Kortheidshalve worden hier eenige werken genoemd voor de conciliën, kerkvaders, kerkelijke schrijvers, enz. en de 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.

plaats: wat heeft Athene en Jeruzalem, de akademie en de kerk, de Christenen en de ketters gemeen [1]). Toch maken zij er allen

---

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.

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 universalis .... 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 zooals Tertullianus door *Oehler*, Leipzig 1853, Tertullianus, Cyprianus, Lactantius e. a. door *Gersdorf*, Bibl. patr. eccl. lat. sec. Lips. 1838, *Irenaeus* door Stieren, Leipzig 1853, 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 v. waarin reeds verschillende kerkvaders Minucius Felix, Cyprianus, Arnob., Lact., enz. of gedeelten van kerkvaders Tert., August. enz. verschenen zijn; en eene nog zorgvuldiger uitgave van de Grieksche kerkvaders door de Kirchenväter-Commission der Kön. Preus. Akademie der Wissenschaften, waarin al verschenen is: Clemens Alexandrinus, I Protrepticus und Paedagogicus, von *Dr. Otto Stählin* ,Leipzig 1905. Eene Duitsche vertaling van de voornaamste werken der kerkvaders verscheen in de Bibliothek der Kirchenväter, 80 deeltjes, Kempten 1869—1888. 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 v. *Ritter*, Geschichte der christl. Philosophie, 4 Theile, Hamburg 1841—1845. *Ueberweg*, Grundriss der Gesch. d. Phil. der patr. u. schol. Zeit, 9e Aufl. 1905 en de boven aangehaalde werken.

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 iufimae graecitatis, Par. 1678, 3 vol.; voor het middeleeuwsch Latijn. *Id.* Glossarium ad scriptores. mediaete infimae latinitatis, Par. 1678. 3 vol.; nieuwe uitgaven 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 oder Verzeichniss der lateinischen Benennungen der bekanntesten Städte usw. Dresden 1861.

[1]) *Irenaeus* adv. haer. II 25—28. *Tertullianus*, de praescr. 7.

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., die geen van alle in de Schrift voorkomen. 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 [1]). 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 [2]).

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 waarheid wetenschappelijk te bewerken en zoo mit dem Zeitbewusstsein zu vermitteln. De oorsprong en het ontstaan der katechetenschool in Alexandrië is ons onbekend, maar ze bestond reeds ongeveer 190 en nam spoedig in aanzien en invloed toe [3]). 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,

[1]) *Irenaeus* t. a. p. I 10, 3.

[2]) *Harnack* D. G. I 464—547.

[3]) Verg. *Lehman*, Die Katechetenschule zu Alexandria, Leipzig Lorentz 1896. *Harnack*, art. in PRE³ I 356—359.

om de kerkelijke geloofsleer om te zetten in eene 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 γνῶσις συντομος, en 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 hiermede, 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; zij 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 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 [1]).

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 bestreden moest 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 zij 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 identifieerden 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 Noëtus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus, Zephyrinus, Kallistus en vooral Sabellius, maar het werd ook krachtig bestreden door Hippolytus, Tertullianus, Dionysius Alex., Eusebius enz. 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 het Goddelijk wezen, Vader, Zoon en Geest. Dit was het geloof zoowel in het Oosten als in het Westen. 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.

De dogmatische geschriften, welke in deze eerste periode het licht zagen, stonden alle in dienst van de apologetiek en polemiek, en bepaalden zich doorgaans tot uiteenzetting van die leerpunten, welke in geschil waren. Over bijzondere dogmatische en ethische onderwerpen verschenen er dan ook een groot aantal tractaten, over de

[1]) *Bigg*, The Chistian Platonists of Alexandria, Oxford 1886.

eenheid Gods, de realiteit van Christus' menschwording, de opstanding, den doop enz. Maar als proeven van een dogmatisch systeem komen uit die tijdperk alleen de vroeger reeds besproken werken van Origenes, *de principiis* en van Lactantius, *divinarum institutionum libri VII* in aanmerking.

B. Dogma en dogmatiek in het Oosten.

Oudere werken over de kerken in het Oosten bij *Walch*, Bibl. theol. sel. II 559 v. *Le Quien*, Oriens Christianus 3 Bde 1740. *J. Mason Neall*, History of the holy eastern church I 1850. *Gass*, Beiträge zur kirchl. Lit. u. Dogm. Gesch. des gr. M. A. 2 Bde. Breslau 1844—47. *Id.* art. Gr. u. Gr. Russ. Kirche, en Konstantinopel in PRE². *A. v. Reinholdt*, Gesch. der russ. Lit. v. ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit 1886. *Kattenbusch*, art. Oriental. Kirche in PRE³ XIII 436—467. *Id.* Lehrbuch der vergl. Confessionskunde, I Die orthod. anatolische Kirche I 1892. *Krumbacher*, Gesch. der byz. Literatur von Justinian bis zum Ende des oström. Reichs 527—1453. Munchen 1891, 2e dr. 1896. *Ph. Meyer*, Die theol. Lit. der Griech. Kirche im 16 Jahrh. Leipzig, Dieterich 1899. *K. K. Grass*, Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung. Nach den in Rusland gebräuchlichen rechtgläubigen dogmatischen Lehrbüchern Deutsch wiedergegeben und mit einem bibliogr. Register versehen. Gütersloh 1902. *Rausch*, Kirche und Kirchen im Lichte Griechischer Forschung. Leipzig Deichert 1903. *Silbernagl*, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Eine kanonistische statist. Abhandlung. Zweite gänzlich umgearbeitete Aufl. nach dem Tode des Verf. herausgeg. von *J. Schnitzer*. Regensburg 1904. *Zöckler*, Handb. d. theol. Wiss. Supplementband 112 v. Het leerbegrip der Grieksche (Russische) kerk is te vinden bij *Walch* I 431 v. *E. J. Kimmel*, Monumenta fidei ecclesiae orientalis. 2 Bde 1850. *Schaff*, *Creeds* of Christendom I bl. 24—82 II 57—73. Verg. *W. Gass*, Symbolik der Gr. Kirche 1872. *H. Schmid*, Handbuch der Symbolik 1890. *Hoffmann*, Symboliek 1861. *Karl Müller*, Symbolik, Erlangen 1896 enz.

40. Met de vierde eeuw trad eene groote verandering in. Het tolerantie-edict van 313 schonk aan de kerk vrede en rust, straks door aanzien en eere gevolgd. Vrij van uitwendigen druk, kon de theologie zich nu ook krachtiger ontwikkelen; alle deelen der theologie werden met vrucht beoefend. Maar toen de vijanden van buiten overwonnen waren, stonden de vijanden van binnen op. Als het dogma wordt belijnd, verheft in allerlei vormen de haeresie het hoofd. De ontwikkeling, vaststelling en verdediging van het dogma is de eigenaardige karaktertrek van de nu volgende periode, en heeft vooral in het Oosten plaats. Hier wordt het tijdperk van de vierde tot de achtste eeuw schier geheel in beslag genomen door de christologische twisten. De homoousie van den in Christus menschgeworden 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 concenteert zich heel het Christendom in de verlossing ten eeuwigen leven door den waarachtigen Zoon van God. Daarin handhaaft hij het specifiek karakter der Christelijke religie, maakt de leer der triniteit vrij van kosmologische speculaties, die er nog bij Origenes en Tertullianus mede verbonden waren, en bewaart het Christendom voor verwereldlijking [1]). Althanasius 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 verschijnen er een aantal belangrijke dogmatische verhandelingen van Alexander, Athanasius, Basilius, Gregorius van Nazianze, Gregorius van Nyssa, Didymus enz., over de Godheid van Christus, de vleeschwording, de persoonlijkheid en Godheid des H. Geestes, de triniteit, alle rechtstreeks of zijdelings tegen de Arianen en de Macedonianen gericht. Toen deze strijd op de synode te Constantinopel 381 ten gunste van de orthodoxie was beslist, kwam een ander geschilpunt aan de orde. Reeds midden in den strijd over de homoousie des Zoons kwam de vraag op over den aard der vereeniging van de menschelijke met de goddelijke natuur in Christus. Apollinaris erkende, dat de Verlosser God moest zijn, maar hij kon geen volkomen mensch zijn, wijl dan twee wezens en twee personen verbonden werden, die geen ware eenheid vormden. De Logos nam daarom naar zijne gedachte bezielde σαρξ aan en vormde daarin zelf het πνευμα, het ik, het principe van zelfbewustzijn en zelfbepaling. Maar hij werd bestreden door Athanasius en de beide Gregoriussen, 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, en werd veroordeeld op de Synode te Efeze 431. Het lijnrecht daartegenover staande gevoelen van Eutyches werd bestreden door Theodoretus in zijn

[1]) *Harnack* D. G. II 21—27. 204 v.

Ἐραν ιστης ἡ πολυμορφος en door Leo Magnus in zijn *Epistola ad Flavianum* en werd veroordeeld op de Synode te Chalcedon 451.

Het Chalcedonense 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 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, die slechts ééne natuur in Christus aannemen ex, niet in duabus naturis, Chalcedon verwerpen en de zoogenaamde rooversynode te Efeze erkennen, gezuurd brood bij het avondmaal gebruiken, het kruis met één vinger maken, beelden- en heiligenvereering van de Grieksche en Roomsche kerk hebben overgenomen en onder den „Patriarch van Antiochië" staan, die echter gewoonlijk in Diarbekr woont. Monophysieten zijn er voorts in Egypte, Kopten geheeten, onder een patriarch wonend in Kaïro, in Abessynië onder een Abbûna, door den patriarch in Kaïro benoemd en resideerende in Gondar, in Armenië onder een Katholikos in Etschmiadsin, een klooster bij Erivan in Armenië [1]).

Dogmatisch zijn echter niet alleen de christologische geschriften van belang, ook andere verhandelingen komen in aanmerking. De leer van God, zijne 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 [2]). Kosmologie en anthropologie werden vooral behandeld in aanluiting aan Genesis 1—3, en zoo, dat het Origenisme vermeden werd. God had de

---

[1]) Art. *Jacobiten* in PRE[2]. *Dr. H. G. Kleijn*, Jacob Baradeus Leiden 1881. *Hofmann*, Symboliek § 62—68. *Kattenbusch*, Confessionskunde I 205—234. De geloofsbelijdenis van Baradeus is te vinden bij *Kleijn* bl. 110 v.

[2]) *Chrysostomus*, Homiliae XII contra Anomoeos seu de incomprehensibili Dei natura. *Id.* De Providentia lib. III. *Pseudodionysius*, de divinis nominibus. *Theodoretus*, de providentia Orationes X. Verg. *Harnack* D. G. II 116—122. *Münscher-v. Coelln* I 124 v.

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 [1]). 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., Greg. Nyss., Chrysost., benevens vele apologieën tegen Joden, Heidenen en ketters. Belangrijker voor de geschiedenis der dogmatiek zijn de Ὑποτυπώσεις, *Institutiones theologicae libr. VII*, van Theognostus, die echter verloren gegaan zijn, maar waarvan naar de beschrijving van Photius de eerste drie boeken handelden 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 [2]). Voorts komen in aanmerking de *Κατηχήσεις* van Cyrillus, 18 voordrachten voor *φωτιζομενοι* over de waarheden des geloofs en 5 voor *νεοφωτιστοι* over de mysteriën, over doop, confirmatie en eucharistie. Het werk van 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 compendium*. Maximus Confessor behandelde de geloofswaarheden der kerk in korte kapittels, *Κεφάλαια, Capita theologica*, waarvan 200 handelen over de leer van God, 300 over de menschwording en de zonde, 500 over de liefde. Maar de belangrijkste dogmatische werken in deze periode waren 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. Zij gebruikten neoplatonische philosophie en pantheïstische mystiek tot toelichting en bewerking der Christelijke leer en werden spoedig zeer hooggeschat,

[1]) *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 v. *Schwane* D. G. II.

[2]) *Bardenhewer*, Patrologie 166.

door Maximus Confessor, Pachymeres e. a. gecommentariëerd, door theologen, mystici, asceten vooral in de Middeleeuwen ijverig gebruikt en haast met de Schrift gelijk gesteld [1]). 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 eene 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 van de ketterijen tot Mohammed toe. Deel 3 *Ἐκδοσις ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως* is het eigenlijk dogmatische deel in 100 capita; Damascenus erkent zelf daarin niets te geven dan wat de vaderen geleerd hebben en haalt dan ook de Grieksche vaders en Paus Leo telkens aan [2]).

41. 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 [3]). Reliquiën en beelden waren ook al vóór 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 religieuze belangen, die toen op het spel stonden. 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, en door het bestrijden der beelden Joden en Mohammedanen te ge-

---

[1]) Verg. art. van *Bonwetsch* in PRE³ IV 687—696. *H. Koch*, Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysticismus, Mainz Kirchheim 1900.

[2]) *J. Langen*, Johannes von Damaskus, Gotha 1879. *Grundlehner*, Joh. Dam. Utrecht 1876. Art. van *Kattenbusch* in PRE³ IX 286—300.

[3]) *Harnack* D. G. II 452 v. *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit. ein Kampf der Gr. K. um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Art. van *Bonwetsch* PRE³ III 221—226.

moet wilde komen. In de beeldenvereering trok heel de orthodoxie zich samen. In het zinlijke wilde men het Goddelijke bezitten en genieten. Johannes Damascenus was een van de krachtigste verdedigers der beeldenvereering, in zijne *de imaginibus Orationes III*; hij bracht ze met de vleeschwording Gods in Christus in 't nauwste verband en zag in hare bestrijding judaïsme en manichaeisme. De dogmatische rechtvaardiging der beeldenvereering is de laatste arbeid der kerk in het Oosten geweest. De Byzantijnsche periode, van de 9e eeuw tot de inneming van Constantinopel door de Turken 1453, trad in. Het was 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 hen, 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 *Μυριοβίβλος* of *Bibliotheca* geleerde excerpten uit allerlei schrijvers bevat en die als dogmaticus optrad in zijne *Μυσταγωγια του ἁγιου πνευματος* [1]). Voorts Euthymius Zigabenus in de 12e eeuw, die op last van keizer Alexius I schreef eene *Παναπλια δογματικη της ὀρθοδοξου πιστεως ἠτοι ὁπλοθηκη δογματων*, en Nicetas Choniates ± 1220, die het werk van Euthymius aanvulde in zijn *Θησαυρος ὀρθοδοξιας* [2]). Verder is het werk van Nicolaus Kabasilas, *περι της ἐν Χριστῳ ζωης λογοι ἑπτα* door Gass uitgegeven 1849; en eene verhandeling van Demetrius Cydonius *περι του καταφρονειν του θανατου* door Kühnöl, 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 critiek overnam. Van de theol. litteratuur na dien tijd is ons nog veel minder bekend, dan uit het vroegere tijdvak. Migne's uitgave gaat niet verder en laat ons hier in den steek. Een overzicht van namen en werken

[1]) Uitgegeven door *Hergenröther*, Ratisb. 1857. Verg. *Kattenbusch* art. Photius in PRE³.

[2]) *Ullmann*, Nic. v. Meth., Euth. Zigab. und Nicetas Chon. oder die dogm. Entw. der Gr. Kirche im 12 Jahrh. Stud. u. Krit. 1883, 4tes Heft.

wordt gegeven in *Νεοελληνικη 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 acta bekend. De correspondentie van de Tubingsche theologen 1576 met den patriarch Jeremias II werd te Wittenberg 1584 uitgegeven [1]). Men kan de geschiedenis dezer litteratuur niet in één woord: versteening, orthodoxisme enz. samenvatten. Het zwaartepunt 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 achtiende eeuw wordt genoemd Theophanes Procopowitsch, die als de vader der Russische systematische theologie geldt; en in den nieuweren tijd schijnen vooral een drietal mannen op dogmatisch gebied naam verworven te hebben. De eerste is Philaret † 1866, die, behalve eene *Geschichte der Kirche Russlands*, ook eene *Rechtgl. dogmatische Gottesgelehrtheit*, 3e druk 1882, uitgaf. Voorts Makari, metropolitaan van Moskau † 1882, schrijver van eene *Rechtgläubige dogmatische Gottesgelehrtheit* in vijf deelen, Petersburg 1849—53, welke tot 1893 toe vijfmaal herdrukt werd en waarvan een door den auteur zelf vervaardigd uittreksel het licht zag en onder den titel: *Handleitung zum Erlernen der Christl. rechtgläubig-dogm. Gottesgelehrtheit* in het Duitsch door Blumenthal 1875 vertaald werd. De derde is Silvestr, rector der akademie te Kijew en schrijver van een *Versuch der rechtgl. dogm. Gottesgelehrtheit* in vijf deelen, 1884 en verv. [2]). De Russische kerk, staat en maatschappij, evenals ook de wetenschap en de theologie, verkeeren in een proces, dat te ernstiger wordt, naarmate zij met de Westersche beschaving in aanmerking komen en waarvan niemand het einde kan voorzien [3]).

---

[1]) *Gass*, Symbolik der Griech. Kirche 45 v. Over Joseph Bryennios leze men *Ph. Meyer*, Stud. u. Krit. 1896 bl. 282—319; en over Cyrillus Lucaris, die met vele Protestantsche theologen en staatslieden correspondeerde, raadplege men *Gass*, art. Lukaris in PRE³, *Kattenbusch*, Confessionskunde I 141 v. *Hesseling* Een protestantsch patriarch, Theol. Tijdschr. Mei 1902 bl. 218—254.

[2]) *Kattenbusch*, Theol. Lit. Zeitung 1903 col. 183—186.

[3]) Verg. *Victor Frank*, Russische Selbstzeugnisse, I Russ. Christ. Paderborn 1889. *H. Dalton*, Die russ. Kirche, Leipzig 1892. Presb. and Ref. Rev. Jan. 1892 bl. 103 v. *Anatole Leroy Beaulieu*, Das Reich des Czaren und der Russen, autor, deutsche mit Schluszbemerkungen versehene Ausgabe von *L. Pezold* und *J. Müller*, Sondershausen 1844—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*,

C. Dogma en Dogmatiek in het Westen.

Voor de Middeleeuwen komen, behalve de boven reeds genoemde werken, nog in aanmerking: *Alsted*, Theol. Schol. didact. 1608 bl. 4—8. *Voetius*, Disp. I 12—29. *Ueberweg-Heinze*, Gesch. d. Philos. II 1905. *Windelband*, Gesch. der Philos[3]. 1903. *Ritter*, Gesch. d. Philos. Bd. VII. VIII. *Erdman*, Grundris der Gesch. d. Philos. I 240 v. *Bach*, Dogm. Gesch. des M. A. 2 Bde. Wien 1873—75. *H. Siebeck*, Gesch. der Psychologie, 2e Abth. 1884. *Reuter*, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. 2 Bde, Berlin 1875—77. *Werner*, Die Scholastik des späteren M. A. 3 Bde. Wien 1881. *Stöckl*, Gesch. d. Philos. d. M. A. 3 Bde. Mainz 1864—66. *Hauréau*, Histoire de la philos. scol. 2e éd. Paris 1872—80. *Pierson*, Gesch. van het R. Kath. 3e deel. *H. v. Eicken*, Gesch. der mittelalt. Weltanschauung, Stuttgart 1888. *W. Preger*, Gesch. der deutschen Mystik im M. A. 2 Bde. Leipzig 1875—81 enz.

42. 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

---

Russische Sectirer, Heilbronn 1883 (beide in de Zeitfragen des Christ. Volkslebens Bd. VI en VIII). Over de Stundisten en andere secten, 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 v. 542 v. *J. Gehring*, Die Sekten der Russ. Kirche 1803—1897. Nach ihrem Ursprunge u. inneren Zusammenhang dargestellt, Leipzig Richter 1898.

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 [1]). Dit onderscheid is van den beginne af aanwezig. De scheuring was eene quaestie 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 εἰναι αὐτην νεαν Ῥωμην*. Daarmede was het tevreden, met eene plaats naast Rome. Het Oosten wilde ééne 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

[1]) *Kattenbusch*, Confessionskunde I 103 v. Verg. ook *Sohm*, Kirchenrecht 428 v. Dit onderscheid tusschen de theologie van het Oosten en van het Westen is door Ritschl en dan vooral door Harnack zeer overdreven en ook onjuist voorgesteld. Volgens Harnack is vergoddelijking de laatste en hoogste gedachte der Grieksche theologie, en wel vergoddelijking in dezen zin, dat de mensch door Christus van den dood, dat is, van het tijdelijk bestaan bevrijd en tot een onsterfelijk bestaan, hetwelk Gode eigen is, verheven wordt. Dit is nu volgens Harnack niet eene Christelijke maar eene Heidensche gedachte, welke echter in den tijd der dogmavorming aller gemoederen beheerschte. De verlossingsleer, welke in de kerk in de derde eeuw opkwam, is dus wederom te verklaren uit den invloed van het Heidendom, uit den egoistischen wensch der Heidenen naar een onsterfelijk bestaan. En deze verlossingsleer zou dan weer op haar beurt oorzaak geweest zijn van het ontstaan van de leer der drieëenheid en van de Godheid van Christus. Heel deze voorstelling is door *Bornhäuser* terecht bestreden, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus. Gütersloh 1903 en door Harnack slechts zwak gehandhaafd, Th. Lit. Z. 15 Aug. 1903. Verg. ook *Greydanus*, Menschwording en Vernedering. Wageningen 1903 bl. 158. v.

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, Marius Mercator, Johannes Cassianus 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 Chrsitus (*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 dominicae 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 Gallië in over den christologischen strijd in het Oosten, verdedigde deze leer in zijn werk *de Trinitate* in 12 boeken, en maakte in zijne exegetische werken over Mattheus en enkele psalmen ruim gebruik van de typische en allegorische exegese. Victorinus rhetor, door Augustinus, Conf. VIII 2 zeer geprezen, voerde in zijn geschrift, *Liber ad Justinum Manichaeum, contra duo principia Manichaeorum 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. In het bijzonder 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; bovenal is hij een lofredenaar van de ascese, 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.

43. 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 bij Tertullianus en Ambrosius; het neoplatonisme van Victorinus; de leer bij 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 *Enchiridium ad Laurentium sive 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. 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, goedheid, 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 anderzijds 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, berustende 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 zal worden 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 in '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. 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 het 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 ascese is een van de middelen, die 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; ascese 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 algemeen-menschelijke 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.

44. 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 Gallië, 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 seu de regula verae fidei ad Petrum*, 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 denkbeelden hoe langer hoe meer ingang vonden. De gratia praeveniens werd aangenomen, maar de gratia irresistibilis en de particuliere praedestinatie toch niet beslist aanvaard. 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 eigenlijk type gegeven. Hij is de sluitsteen der oude, de grondsteen der nieuwe wereld. Door zijne liturgische geschriften en door zijn kerkgezag 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, ascese, werkheiligheid bevorderd. Met Boëthius 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. Boëthius heeft door zijne vertalingen en verklaringen van de logica van Aristoteles, de Isagoge van Porphyrius de kennis en het gebruik der Grieksche philosophie bij de Germanen ingeleid. En Gregorius heeft de theologie in de kerk naar de Germanen overgebracht.

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, Bourgondiërs, Herulers, 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 was de apostel der Duitschers in de 8e eeuw † 755. 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 geëxcerpeerd 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 eeuw 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 quastiones* 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, door Alcuinus en Theodulf van Orleans. De synode te Aken 809 besliste, dat het 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 Radbertus Paschasius, *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 Pseudodionysius. 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 καταφατικη, affirmativa, in de Schrift en traditie, maar de rede, als theologia negativa, ἀποφατικη, ontdoet deze waarheid van hare omhulselen en spoort er de idee van op. Zoo verandert hij de dogmatische waarheid in de wijsgeerige leer van een kosmisch en theogonisch proces. Al 't zijnde vat hij samen onder één begrip, natura, welke in 4 trappen van 't zijnde, door den Logos heen, in de verschijningswereld zich openbaart en weer tot God terugkeert.

45. Na de tiende eeuw, het saeculum obscurum, ontwaakt er overal een nieuw leven. Van het klooster te Clugny gaat er eene religieuze 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 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 [1]), 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 haar product reeds 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 critisch en sceptisch, 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 critiek. 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 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, Pseudodionysius 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

[1]) *Thomas*, S. Theol. I qu. 2 en 8.

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 quaesties 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 religieuze leven der gemeente geheel werd verbroken; gaarne hield men zich bezig met allerlei spitsvondige quaestiën 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 in wetenschappelijken zin 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.

46. 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 maakte 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 namen 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 theologie eene eereplaats verzekerd onder de wetenschappen, en met buitengewoone 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 scep-

tisch en plaatst theologie en philosophie naast elkaar. 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 en 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 was 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 scepticisme. 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.

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 tractaten verschillende deelen der theologie naar dezelfde methode behandeld als Lombardus, en omgekeerd hebben scholastici als Halesius, Albertus, Thomas,

Bonaventura ook vele mystieke geschriften nagelaten. De mystiek wordt zelfs in de scholastieke theologie opgenomen [1]). 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 Pseudodionysius, 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 Pseudodionysius, 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 het verstand, maar ook eene ervaring, bevinding, gemeenschap Gods 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 Pseudodionysius, die de trappen en mijlpalen had aangewezen, langs welke de ziel uit de eindigheid tot den oneindigen God opklimmen kon. Door practische oefeningen,

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 179 v.

zooals ascese, reiniging, zelfpijniging, wereldvlucht, enz. of ook door theoretische bespiegeling, zooals auditio, lectio, oratio, cogitatio, consideratio, meditatio kon 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 bijsmaak.

D. Roomsche Dogmatiek.

Walch, Bibl. theol. sel. I 148 v. *Pfaff*, Introductio in hist. theol. lit. 1724 bl. 194 v. 206 v. *M. Brühl*, Gesch. der Kath. Lit. Deutschlands 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. Deutschlands seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, 2e Aufl. 1889. *Id.* Der heilige Thomas von Auquino 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. *Sehwane*, Dogmengesch. der neueren Zeit, Freiburg 1890 bl. 16 v. *Stöckl*, Gesch. der Philos. des. M. A. III 628 v. PRE² XV 589 v. *Harnack*, D. G. III 617 v.

47. 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 [1]). De Waldenzen kwamen met Rome in conflict door hun leer van de vrijheid der prediking. 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; 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.

[1]) *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.

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*, uitgegeven door Buddensieg, uit zijn tractaat *de ecclesia*, uitgegeven door Loserth en uit zijn *De veritate Sacrae Scripturae*, in drie deelen uitgegeven door Buddensieg bij Dietrich te Leipzig 1904. Dat Hus geheel van Wiclif afhankelijk is, werd 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 conciliën van Pisa 1409, Constanz 1414 en Bazel 1431 spraken zich uit in dien geest. Het concilie te Constanz verklaarde in de 4e en 5e zitting, dat een oecumenisch concilie zijn gezag onmiddelijk van Christus had en dat de paus ook daaraan onderworpen was. Maar al deze reformatiën hadden weinig succes. Ze waren critiek van het bestaande van uit eenzelfde beginsel [1]). 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. Zij onderscheidden zich nog daardoor, dat ze vrijmoedig de gebreken der kerk erkenden, maar overigens scherp polemisch tegen de Hervormers optraden. 't Merkwaardigst is Dr. Eck's *Enchiridion locorum omnium adv. Lutherum et alios hostes ecclesiae* 1525, dat tot 1576 toe 46 maal werd herdrukt [2]). 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 Reformatie partij. De dogmata, waarover met de Hervorming 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;

[1]) *Harnack*, D. G. III 408 v. 570 v.

[2]) *Hugo Lämmer*, Die vortrident. Kath. Theol. des Reformationszeitalters, Berlin 1858.

maar de onderlinge verschillen liet men rusten. De quaestie van paus en concilie, van Thomisme en Scotisme enz. werd niet besproken of zoo omzichtig mogelijk behandeld [1]). 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 [2]).

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. Zij werd vereenvoudigd en van overdrijving ontdaan, maar overigens behouden. Eene tweede verandering bestond hierin, dat Lombardus meer en meer voor Thomas plaats maakte. 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, Hironymus 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. krijgen den rang van zelfstandige wetenschappen. Theologie is nog iets anders en

[1]) *Harnack*, D. G. III 588 v. PRE² XVI 4 v. en de daar aangehaalde litteratuur.

[2]) *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV 80.

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 quaesties en de spitsvondige onderscheidingen geen plaats en geen tijd meer; vorm, methode, taal, uitdrukking werden 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.

48. 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 4m 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* 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 v. 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 v. 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 justitiaet 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, *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 v.; 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 Jezuïten 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. Deze 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 [1]). De commissie, in Rome benoemd, werd

[1]) *Walch*, Bibl. theol. sel. I 179 v.

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.

49. Maar in het begin der 18e 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 Maurianen 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. 1715—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 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 Jczef 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.

Ook in de 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 aan haar toegekend had. Eerst had Hermes vele aanhangers, Achterfeldt, die zijne dogmatiek uitgaf, Braun, von Droste —Hülfshof, prof. in de rechten te Bonn, Spiegel, aartbisschop 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 enz. 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, Gangauf, 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 ontwikkeling van het oude, in vernieu-

wing 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 gecenusreerd. 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 concrete, 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 episcopaalsche 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 Tubingen; 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 en zochten eene verzoening van gelooven en weten; zij trachtten door de speculatieve methode de dogmata te bewijzen, waren al te liberaal tegenover de Protestanten en deden nu en dan belangrijke concessies. Maar zij waren uitnemende woordvoerders, en droegen veel bij tot herleving van de Roomsche theologie.

Toch, op den duur voldeed deze verzoenende en bemiddelende richting niet. Langzamerhand kwam de neo-scholastieke richting op. In 1814 werd de Jezuïtenorde 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. Paus Leo XIII 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 bestu-

deerd [1]). In dienzelfden geest werd de dogmatiek behandeld door Franzelin, Scheeben, Heinrich, Bautz, Ottiger, Hunter, Pesch, Janssens, Pohle enz; hier te lande door G. M. Jansen, prof. te Rijsenburg, *Praelect. theol. fundam.* Ultraj. 1875—76, *Theol. dogm. spec.* 1877—79. Mannens, prof. te Roermond, *Theol. dogm. Institutiones.* 3 tom. 1901—1903. G. van Noort, prof. te Warmond, die verschillende tracta-ten uitgaf, *de vera religione, de ecclesia Christi, de Deo Creatore, de Deo Redemptore, de Sacramentis*, bij van Langenhuyzen te Amsterdam [2]).

Toch heeft de aanbeveling van de studie van Thomas in de Roomsche kerk en theologie nog niet de gewenschte eenheid gebracht. Eenerzijds toch treedt telkens aan het licht, dat het Thomisme tot een kring van wetenschappelijke mannen, tot de school en tot de geleerde werken beperkt blijft en het religieuze leven niet beheerscht. Hoewel de leer, door de kerk vastgesteld, erkend blijft, voedt en bezielt zij toch de Roomsche vroomheid niet. Deze wordt, althans voor een groot deel, niet uit het dogma geboren, maar wordt in het leven geroepen en onderhouden door sacramenten en goede werken, rozenkransen en reliquiën, bedevaarten en mirakelen, amuletten en scapulieren. Naar tijd, plaats en omstandigheden schept de Roomsche devotie zich steeds nieuwe vormen en richt zich thans in toenemende mate op de vereering van heiligen, op den dienst van Maria, op de aanbidding van het lichamelijke hart van Jezus. Bijgeloof en afgoderij nemen onder het Roomsche volk op schrikbarende wijze toe [3]), en worden door de geestelijkheid niet tegengegaan, maar veeleer, tot zelfs door pausen als Pius IX en Leo XIII, begunstigd en aangemoedigd. Met het oog op deze voortgaande verbastering van het oorspronkelijk Christendom bevreemdt het optreden eener richting als die van het Amerikanisme of Reform-Katholicisme niet. Zij kenmerkt zich in het algemeen hierdoor, dat zij, in strijd met den syllabus van 1864, in de moderne cultuur, in de wetenschap en wijsbegeerte, in de kunst en litteratuur, in de stroomingen en bewegingen van den nieuweren tijd veel goeds erkent, en van de kerk verlangt, dat zij door eene reeks van concessiën in leer en leven, in inrichting en practijk daarmede zich verzoenen zal. Groote verwachtingen

[1]) *Nippold*, Die jezuitischen Schriftsteller der Gegenwart in Deutschland. Leipzig 1895.

[2]) Meer litteratuur wordt opgegeven door *Kihn*, Encycl. u. Methodol. der Theologie. Freiburg 1892 bl. 412 v.

[3]) Vooral de droeve Taxil-geschiedenis in 1897 levert daarvoor bewijs, verg. *Bräunlich*, Der neueste Treufelschwindel in der röm. kath. Kirche. Leipzig 1897.

behooren door het positieve Protestantisme op deze beweging niet te worden gebouwd, evenmin als op die van het Oud-katholicisme Ze gaat niet uit van een diep godsdienstig- zedelijk beginsel, zooals de Reformatie; ze mist een vasten maatstaf, om het ware en valsche in de leer en het leven der Roomsche Christenheid te beoordeelen; zij weet van uitgangspunt, karakter en grens der door haar voorgestelde hervormingen zich geen klare rekenschap te geven; en hare verwantschap met Febronianisme en Josephinisme maakt het waarschijnlijk, dat zij, evenals deze richtingen, zal voorbijgaan, en machteloos zal blijken, om aan de ontwikkeling van Roomsche kerk en theologie een andere wending te geven. Desniettemin is het Reform-Katholicisme eene beweging, welke aan Rome iets te zeggen heeft en haar tot zelfbezinning en herziening roept. Zij grijpt in Amerika en Engeland, in Frankrijk en Duitschland, in Oostenrijk en Italië machtig om zich heen, weet een breede schare van mannen aan zich te verbinden, propageert haar denkbeelden in brochures, boekwerken en tijdschriften, en openbaart en versterkt in breede kringen, vooral ook in die van de geestelijkheid, de groote ontevredenheid, welke in de Roomsche kerk met haar eigen toestand, inrichting en ontwikkeling gevoeld wordt. Zelfs de veroordeeling van het Amerikanisme door den paus in een schrijven aan kardinaal Gibbons van 22 Jan. 1899 heeft zijn voortgang niet gestuit. De ernst van de Los-van-Rome beweging ligt niet in het aantal bekeerlingen, dat zij aan het positieve of negatieve Protestantisme toevoegt, maar in het diepe conflict, dat zij in Rome zelf tusschen het oude geloof en het moderne bewustzijn aan den dag brengt [1]).

---

[1]) *Hecker*, Die Kirche betrachtet mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Zeitfragen und die Bedürfnisse unserer Zeit, von einem Amerikaner 1875. *Schell*, Theologie und Universität, Würzburg 1896. *Id.* Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. 1896. *Id.* Die neue Zeit und der alte Glaube. *Hertling*, Das Prinzip des Kathol. und die Wissenschaft[1] 1899. *Jos Müller*, Der Reform-Katholizismus[2]. Zurich 1899. *Id.* Reformkath. im Mittelalter und zur Zeit des Glaubensspaltung. Augsburg 1901. *Ehrhard*, Der Katholizismus und dus zwanzigste Jahrh. im Lichte der kirchl. Entw. der Neuzeit, Stuttgart und Wien 1902. *Alaux*, La religion progressive[2] Paris 1872. *Houtin*, L'Americanisme. Paris Nouvry 1904. *Vogrinec*, Nostra maxima culpa. Wien 1904 enz. Ertegen schreven o. a. *Dr. P. Einig*, Katholische „Reformer". Trier Paulinusdruckerei 1902. *C. Braun*, Amerikanismus, Fortschritt, Reform. Ihr Zusammenhang, Zweck und Verlauf in Amerika, Frankreich, England u. Deutschl. Würzburg 1904. *A. M. Weisz*, Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904 bl. 246 v.

E. Luthersche Dogmatiek.

Walch, Bibl. theol. sel. I 35 v. *Pfaff*, Introductio in hist. theol. litt. 1724 bl. 204 v. *G. Frank*, Gesch. der prot. Theol. 3 Th. 1862—75. *Dorner*, Gesch. der prot. Theol. 1867. *Gass*, Gesch. der prot. Dogm. 4 Th. 1854—67. *Tholuck*, Das kirchl. Leben im 17 Jahrh. 1861—62. *Id.* Das akad. Leben des 17 Jahrh. 1853—54; saam vormen deze beide geschriften van *Tholuck* die Vorgeschichte des Rationalismus. *Id.* Gesch. des Rationalismus, I 1865. *Id.* Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs im 17 Jahrh. 1852. *Kahnis*, Der innere Gang des deutschen Protest. 2 Th. 1874. *Heppe*, Die Dogmatik des deutschen Protest. im 16 Jahrh. Gotha 1857. *Ritschl*, Gesch. des Pietismus, 3 Th. 1880—86. *Harnack*, D. G. III 691 v. *Zöckler*, Handbuch der theol. Wiss. Supplementband 144 v. *Kalb*, Kirchen und Sekten der Gegenwart Stuttgart 1905.

50. 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 [1]). Voordat de Luthersche Reformatie eene confessie had, had ze reeds een dogmatiek in Melanchton's *Loci* 1521. 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

[1]) *Th. Harnack*, Luthers Theologie, 2 Th. Erlangen 1862—66. *J. Köstlin*, Luthers Theologie, 3e Aufl. 1901. *Lommatzsch*, Luthers Lehre vom eth. relig. Standp., Berlin 1879. *Köstlin*, art. Luther in PRE³.

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. 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 [1]). 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* 1571, vermeerderd 1578, en van *Loci Theol.*, na zijn dood door Leyser in 1592 uitgegeven.

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 daarmede 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 objec-

[1]) *Frank*, Die Theologie der Konkordienformel 2 Th. Erlangen 1858—61.

tiviteit. De dogmata liggen gereed, het subject onderwerpt er zich aan zonder critiek; 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 Gereformeerde 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 eerste vier eeuwen terug, om in het gemeenschappelijke van alle Christelijke confessies eene unie te zoeken van Lutherschen, Gereformeerden en Roomschen.

Calixtus vond met zijn syncretisme natuurlijk veel bestrijding. Maar de eeuw der objectiviteit 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. een ontzaglijken invloed. In Halle waren de voornaamste piëtisten Francke † 1727, Breithaupt † 1732, Freylinghausen † 1739, Joachim Lange † 1744, Rambach † 1735. 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. Gottesgelahrheit* 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 onder-

zoekingen haar krachten wijdt. Met het Piëtisme is het Herrnhuttisme verwant, dat eveneens eene reactie was van het gevoel tegen de verstandelijke orthodoxie. De vader van 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 het 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. Beide hebben, elk op eigene wijze, aan het gezag der orthodoxie afbreuk gedaan, beide verleggen het zwaartepunt in het subject. Het Rationalisme 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 revolata, 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 andere Wolffianen, zooals Töllner, *Syst. der dogm. Theol.*, Heilmann, *Compendium theol. dogm.* 1761, J. P. Miller, *Instit. theol. dogm.* 1761, Seiler, *Theol. dogm. polem.* 1774 reeds eene vrijere houding tegenover de kerkleer aannemen.

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 objectieve 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 Bibliothek 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 en Storr, *Doctrinae Christ. pars theoret.* 1793 e. a. Eene verzoening van Rationalisme en Supranaturalisme werd beproefd door Tzschirner, von Ammon, Schott, en vooral door Bretschneider, *Dogm. der ev. luth. Kirche* 1814.

51. De Luthersche dogmatiek in de vorige eeuw kenmerkte zich hierdoor, dat ze schier geheel onder invloed kwam te staan van de philosophie [1]). 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

[1]) Over de geschiedenis der Luth. dogmatiek in de 19e eeuw zijn, behalve de boven aangehaalde werken, te raadplegen: *Mücke*, Die Dogm. des 19 Jahrh. Gotha 1857. *Lichtenberger*, Histoire des idées relig. en Allemagne. 3 vol. Paris 1874. *Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spek. Theol. in ihren Principien beleuchtet, Leipzig 1851. *Flügel*, Die Spekul. Theol. der Gegenwart, 2e Aufl. Cöthen 1888. *Hagenbach*, Ueber die sogenannte Vermittelungs-theologie 1858. *Schwarz*, Gesch. der neueren Theol. 1857. holl. vert. van Krabbe. *Hartmann*, Die Krisis des Christ. in der mod. Theol. Berlin 1880. *O. Pfleiderer*, Die Entw. der protest. Theol. in Deutschland seit Kant und in Grossbritt. seit 1825. Freiburg 1891. *Frank*, Gesch. und Kritik der neueren Theol., herausgeg. von P. Schaarschmidt, Erlangen 1894. *Kattenbusch*, Von Schleiermacher zu Ritschl². 1903. *O. Ritschl*, Studien zur Gesch. der protest. Theol. im 19 Jahrh. in Zeits. f. Th. u. K. 1895 bl. 486—529. *Seeberg*, Die Kirche Deutschlands im 19 Jahrh

critiek van de zuivere rede dezen rationeelen grondslag der dogmatiek geheel ondermijnde. Zijne critiek was ontmoedigend, vernietigend zelfs voor het rationalisme en eudaemonisme der Aufklärung. Maar bij de practische Vernunft trachtte 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 Vernunft* 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 Vernunft-religion is de ware religie. Maar door zijne critiek 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 einer 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.

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

---

Leipzig 1903. *Lemme*, Die Vertreter der system. Theol. Heidelberg Winter 1903. *G. Goyau*, L' Allemagne religieuse. I L' évolution du Protestantisme Paris 1898. II Le Catholicisme Paris 1905. *Th. Ziegler*, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19 Jahrh. Berlin 1901. *Ecke*, Die Schule Albr. Ritschls und die evang. Kirche der Gegenwart I 1897 II Die evang. Kirchen Deutschlands im 19 Jahrh. Berlin 1904. Voor Scandinavie: Presb. and Ref. Review Oct. 1893. Voor Denemarken: *Jessen*, Die Hauptströmungen des relig. Lebens der Jetztzeit in Dänemark, Gütersloh 1895.

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 menschelijkste van alle menschen. De inhoud des geloofs verschilde bij deze mannen zeer, 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 criticisme op den onmiddellijken zin, waarin eene andere, hoogere objectiviteit 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 Wesen 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, religieuze) 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.

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. Godsdienst is gevoel, gevoel voor het universum, zin voor het oneindige, de richting des gemoeds op het eeuwige, evenals Spinoza's cognitio Dei intuitiva. Schleiermacher nam 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 bepaald als volstrekte afhankelijkheid, God opgevat als absolute cau-

saliteit, 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 Vermittelungs-theologen, 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 verbinden daartoe het subjectieve religieuze 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 religieuze 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 critiek, antieke en moderne wereldbeschouwing met elkander verzoend en elk van beide bevredigd worden.

Dit was trouwens ook het streven van Hegel geweest. Hegel is de consequentste 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,

wordt 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 Evangelie-verhalen 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 critiek 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 religieuze voorstelling van haar tijdelijken, zinnelijken vorm te ontdoen, in haar ideale kern voor te stellen en in overeenstemming te brengen met onze gansche wereldbeschouwing. Ditzelfde streven is ook merkbaar in de voordrachten, welke in 1902 van wege den Protestantenverein in Hamburg gehouden en later uitgegeven zijn [1]).

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

[1]) Christliche Glaubenslehren im Lichte der liberalen Theologie. Vorträge von *J. W. Hintze* usw. mit einer Einleitung von *Curt Stage*, Hamburg 1903.

logisch proces. Evenals Hamann, Lavater en anderen 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 bezig 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 geïdentifieerd 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, Delitzsch, Bähr, Kurtz, Splittgerber, hebben allen in meerdere of mindere mate zijn invloed ondergaan.

52. 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 theologie 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, Neolutheranen 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 stelden zich vrijer tegenover de confessie en weken in belangrijke punten, Christologie, voldoening, Schrift van de oud-luthersche dogmatiek af. Zelfs een zoo orthodox Lutheraan als Philippi ging evenals Hofmann en Frank van het subjectief geloofsbewustzijn uit en heeft dus zijn uitgangspunt aan Schleiermacher ontleend. Sterker komt de invloed van de nieuwere denkbeelden nog bij Von Oettingen uit. Ofschoon hij in zijne *Lutherische Dogmatik* 3 deelen, München 1897—1902 veel uitnemends biedt, de theologie van Ritschl principieel bestrijdt en het religieuze en wetenschappelijke kennen niet dualistisch naast elkaar stelt maar innig met elkander in verband brengt, beschouwt hij toch het geloof, den Christus in ons als kenbron der dogmatiek, neemt hij een soteriologisch standpunt in, zoodat hij alle loci, ook die van God en wereld, uitsluitend van dit gezichtspunt uit beziet, en laat hij heel zijn systeem, vooral de Christologie, beheerschen door de idee der zelfbeperking Gods. Schnedermann is een leerling van Frank, maar toont in zijne geloofsleer [1]) toch duidelijk toenadering tot de school van Ritschl. Hij laat zich leiden door het streven, om de oude evangelische waarheid vruchtbaar te maken voor de behoeften van den tegenwoordigen tijd. Daarom legt hij sterken nadruk op de zeitgeschichtliche beperktheid en afhankelijkheid van het Nieuwe Testament, tracht hij het Evangelie los te maken van zijn historischen achtergrond, en stelt hij zich eene „Verdeutschung des Evangeliums" ten doel. Een dergelijk bemiddelend streven valt in den jongsten tijd ook weer bij anderen waar te nemen. Theodor Kaftan, superintendent van Sleeswijk tracht eene „moderne Theologie des alten Glaubens" te construeeren, en Prof. Reinhold Seeberg zoekt naar eene „moderne positive Theologie", en wordt daarin vooral door R. H. Grützmacher gesteund. Vooral verlangen zij eene verzoening tusschen de twee beginselen, die thans in de termen:

[1]) Der Christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen evang. luth. Kirche. Leipzig Deichert. Van het werk zijn nog maar drie Abteilungen verschenen, handelende over de inleiding, over de leer van God en over de leer van wereld en mensch. Verg. ook zijn: Unsere Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum. Ein Abriss der evang. Glaubenslehre, Leipzig Hinrichs 1898.

openbaring en ontwikkeling, tegenover elkander staan [1]). De voorlezingen, welke Seeberg in den winter van 1901—2 voor studenten hield over de hoofdwaarheden der Christelijke religie, werden echter van orthodoxe zijde niet al te gunstig ontvangen [2]); en het staat te bezien, of deze Vermittelung beter dan vroegere pogingen slagen zal. Als de zuiverste representant van de oud-luthersche dogmatiek kan in den laatsten tijd W. Rohnert gelden, die van geen compromis met de nieuwere denkbeelden weten wil en met beide voeten zich op den grondslag der confessie plaatst [3]). Naast deze gematigd of streng confessioneele richting plaatsten zich de Bijbelsche theologen, Beck, K. J. Nitzsch, Kübel, Reiff, Gess, ten deele ook Kähler, die de geloofswaarheden niet uit het geloovig bewustzijn noch ook uit de confessie, maar alleen uit de Schrift wilden afleiden. Maar Beck, die van deze richting de voornaamste vertegenwoordiger was, vatte de Schrift op in den zin der mystieke theosophie, welke sedert Oetinger en Michael Hahn in Zwaben beoefend werd, als een systeem van hemelsche waarheden, die uitdrukking waren van hemelsche krachten en deze door de werking des H. Geestes in de ziel des menschen inplantten; daardoor kwam hij dikwerf tot eene vrij willekeurige exegese, en tot een systeem, dat wel diep en origineel maar ook van een eenzijdig ascetisme en individualisme niet vrij te pleiten was.

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 of de verbeelding; de rede is tot het zinlijk-waarneembare

[1]) *Th. Kaftan*, Vier Kapitel von der Landeskirche. Schleswig, Bergas. *Id.* Moderne Theologie des alten Glaubens 1905. *Seeberg*, Grundwahrheiten der Christl. Religion, Leizig 1902. *R. H. Grützmacher*, Studien zur system. Theol. Leipzig 1905. *Id.* Modern-positive Vorträge. Leipzig 1906.

[2]) *H. Cremer*, Die Grundwahrheiten der Christlichen Religion nach Dr. R. Seeberg. Gütersloh 1903 en andere beoordeelaars in het tijdschrift Die Studierstube 1905.

[3]) *W. Rohnert*, Die Dogmatik der ev. luth. Kirche. Mit Berücksichtigung der Dogmengesch. zunächst den bekenntnistreuen Geistlichen und den Theologiestudierenden dargeboten. Braunschweig und Leipzig 1902.

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 religieuze 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 stemmen toch in met Kant's afkeer van metaphysica, met 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 langen tijd grooten invloed gehad, niet alleen in maar ook verre buiten Duitschland. Verschillende oorzaken verklaren haar opgang. De schijnbare verzoening van geloove 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, Reischle, O. Ritschl, Rade 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 waardee-

ringsoordeelen enz. onbevredigend. Ook deze richting kon op den duur noch het hoofd noch het hart voldoen [1]).

53. In de school zelve ontstond er allengs splitsing tusschen eene rechter- en eene linkerzijde [2]). Ritschl zelf liet geen afgerond stelsel na, had over vele onderwerpen geen bepaalde opinie voorgedragen, en was in de bepaling van de verhouding tusschen theologie en metaphysica niet altijd even helder geweest. Zijn principe en methode vond daarom wel veel instemming, maar liet onder zijne volgelingen over de zonde, den persoon en het werk van Christus, den H. Geest en zijne werkingen, het gebed, de mystiek enz. allerlei verschil van meening toe. Sommigen gingen daarbij meer den orthodoxen kant uit, anderen naderden steeds dichter de theologie van den Protestantenverein. Bepaaldelijk kwam er verschil over het verband van theologie en metaphysica. Herrmann wilde de scheiding tusschen Seins- en Werturtheile, tusschen theoretische oordeelen en practische overtuigingen ten einde toe vasthouden; en werd daarin gevolgd door Harnack, O. Ritschl, Reischle, Rade [3]) e. a.; Kaftan daarentegen zag de onmogelijkheid der scheiding steeds beter in, zocht, althans formeel, weer aanknoopingspunten bij de orthodoxe dogmatiek en vond daarin bij Kattenbusch, Häring, Wobbermin e.a. steun [4]).

Maar daarbij bleef het niet. In den jongsten tijd keerde eene steeds grootere schare van theologen aan de richting van Ritschl en zijne school den rug toe. Evenals Schleiermacher en Hegel hield Ritschl nog vast aan de eigensoortigheid der religie en aan het absoluut karakter van het Christendom, en stelde nog sterker dan eerstgenoemde de theologie in dienst der gemeente. De kerkelijke, de confessioneele, de Christelijk-reformatorische grondslag der dogmatiek werd dus in het algemeen niet verlaten. Natuurlijk wisten Schleiermacher, Hegel en ook Ritschl wel, dat zij op vele punten van de

[1]) Verg. mijn opstel over de Theologie van Ritschl in de Theol. Studien van *Dr. Daubanton* e. a. 1888.

[2]) Verg. *Ecke*, Die theol. Schule Albr. Ritschls und die evang. Kirche der Gegenwart I 1897.

[3]) *Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886. *Harnack*, Das Wesen des Christentums. Akad. Ausg. Leipzig 1902. *Reischle*, Werturteile und Glaubensurteile. Halle 1900.

[4]) *Kaftan*, Dogmatik, Freiburg 1897. *Id.* Zur Dogmatik 1904. *Häring*, Zur Verständigung in der system. Theol. Zeits. f. Th. u. K. 1899 bl. 97—135. *Wobbermin*, Grundprobleme der system. Theol. Berlin 1899. *Id.* Theologie und Metaphysik. Berlin 1901.

belijdenis en zelfs van de Schrift afweken; maar zij hadden allen toch dit eigenaardige, dat zij in naam van de beter verstane confessie en Schrift, in naam van den echten Luther, in naam van de zuivere, oorspronkelijke beginselen der Reformatie tegen de algemeen geldende leer en practijk in verzet kwamen. Zij hadden dus allen een reformatorisch streven, stonden in ruimer zin op het standpunt der Vermittelungstheologie, wilden het oorspronkelijk Evangelie herstellen en dit weer in verband brengen met heel de cultuur. Ook Ritschl werd door dit streven beheerscht. Wel is waar zocht hij zijn doel op eene andere wijze te bereiken dan de oude Vermittelungstheologen. Dezen trachtten geloof en wetenschap te verzoenen, door het geloof langs speculatieven weg tot weten te verheffen. Maar Ritschl, levende onder den indruk van de in zijne dagen oppermachtige exacte wetenschap, die van alle speculatie en philosophie diep afkeerig was, zocht aan de hand van Kant en Comte niet in Vermittelung maar in scheiding heil. Als wetenschap en religie zich elk strikt bepaalden tot haar eigen terrein, kon er van conflict geen sprake zijn.

Maar deze scheiding van metaphysica en theologie werd het eerste punt van aanval. Steeds meer gingen er de oogen voor open, dat zulk eene scheiding niet mogelijk was; Seins- en Werthurtheile zijn niet dualistisch naast elkander te stellen [1]). Daarbij voegde zich een tweede, nog ernstiger bezwaar. Het isolement, waarin het Christendom (de persoon van Christus, de bijzondere openbaring, het geloof der gemeente) door Ritschl geplaatst werd, droeg een willekeurig, aprioristisch karakter. Vele jongere theologen begonnen in te zien, dat de theologie op die manier al te veel werd afgezonderd en op een onvasten, onbewijsbaren grondslag werd opgetrokken. Het bewijs toch, dat het Christendom zulk een geheel eenige plaats innam en een absoluut karakter droeg, werd alleen aan de religieuze ervaring ontleend en was dus door en door subjectief. De nieuwste richting in de theologie wil daarom dit aprioristisch standpunt laten varen, zij wil alle vooroordeel ten gunste van het Christendom afleggen, dit Christendom opnemen in de algemeene Religionsge-

[1]) *Luthardt*, Zeits. f. Kirchl. Wiss. u. Kirchl. Leben 1881 bl. 621. *Haug*. Darstellung u. Beurtheilung der Ritschl'schen Theol. 1885 bl. 75. *Stählin*, Kant, Lotze, Albr. Ritschl 1884 bl. 222. *Wegener*, Jahrb. f. prot. Theol. 1884 bl 221. *Pfleiderer*, id. 1889 bl. 180 v. *Biedermann*, Christ. Dogm. I 54. *Theobald Ziegler*, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19 Jahrh. 1901 bl. 482 v. *F. J. Schmidt*. Der Niedergang des Protestantismus. Berlin 1904, vooral bl. 18–23.

geschichte, het naar dezelfde methode als alle godsdiensten behandelen, en aan de theologie een streng wetenschappelijk karakter geven, door ze om te zetten in godsdienstwetenschap.

De jongeren beroepen zich alverder voor dit hun streven op Ritschl zelven. Wat was toch de intieme gedachte van zijne theologie? Immers geen andere dan deze, dat religie en wetenschap twee gansch verschillende zaken zijn, die niets met elkaar te maken hebben. Welnu, dit beginsel moet consequenter worden toegepast, dan door Ritschl zelf is geschied. Hij toch bleef halverwege staan, trok de scheiding niet door, nam in de religie altijd weer theoretische, wetenschappelijke elementen op en beperkte dus de religie nog niet strikt tot datgene, wat ze alleen waarlijk is. Daarom was Ritschl ook nog partijdig, bevooroordeeld; hij maakte exegese en dogmenhistorie nog dienstbaar aan zijn systeem, hij was nog dogmaticus. En dit dogmatisme moet gansch en al worden afgelegd. Eenerzijds moet de religie zuiver worden opgevat als datgene, wat ze alleen is, dat is, als louter subjectieve vroomheid, als een innerlijk Erlebnis der ziel, zooals Harnack dat ook reeds in zijn *Wesen des Christentums* heeft gedaan; en anderzijds moet de gansche theologie, exegese, dogmenhistorie, dogmatiek enz. strikt wetenschappelijk worden gemaakt, van alle vooroordeel, hetzij dit op Schriftgezag, kerkelijke autoriteit of religieuze ervaring berust, worden bevrijd. De religie zal hiervan geen schade maar voordeel hebben. Want Ritschl heeft de religie toch eigenlijk al te ondiep opgevat; hij liet haar zoo goed als geheel in moraal opgaan. Maar het wezenlijke in den godsdienst is de mystiek, het enthusiasme, het persoonlijke, geheimzinnige, intieme, dat achter alle godsdienstvormen verborgen is en in de profeten, de visionairen, de enthusiasten en fanatici het duidelijkst voor den dag treedt. Ritschl heeft Schleiermacher onrecht aangedaan en dit onrecht dient hersteld te worden; het religiebegrip van den laatste verdient verre boven dat van Ritschl de voorkeur.

Als de religie zoo weer wordt opgevat, zetelt ze veilig in 't diepst van 's menschen gemoed. Zij heeft dan van de wetenschap niets te vreezen. De theologie, dat is de godsdienstwetenschap, onderzoekt vrij en onbevooroordeeld alle godsdiensten, breekt radicaal met de dogmatische en past overal, in al hare vakken, de religionsgeschichtliche methode toe, en tracht door vergelijkende critiek ten slotte de plaats te bepalen, welke in de geschiedenis der godsdiensten aan het Christendom toekomt. De Schrift mag dus niet uitsluitend, zooals vroeger, met het oog op de dogmatiek onderzocht en gebruikt

worden, maar moet historisch opgevat en uit het milieu, waarin zij ontstond, verklaard worden. De religie van Israel is in verband te beschouwen met die van de omwonende volken, van Babylonië en Assyrië, Egypte en Perzië enz. (Wellhausen, Duhm, Smend, Gunkel, Fr. Delitzsch, Zimmern, Winckler, Schürer enz.). Ook het Nieuwe Testament staat niet geisoleerd, maar vormt een bestanddeel van de oud-christelijke litteratuur (Krüger) en onderscheidt zich ook niet, gelijk Cremer beweerde, door een eigen taal (Deismann). Om den godsdienst van Jezus, van de eerste gemeente, van de apostelen, inzonderheid van Paulus en Johannes te verstaan, moet heel de cultuurgeschiedenis van dien tijd worden bestudeerd, niet alleen de voorstellingen, zooals die in de officieele litteratuur van Joden en Heidenen voorkomen, maar vooral ook het religieuze leven, de religieuze stemmingen, ervaringen, phantasieën, visioenen enz., zooals die onder het volk worden aangetroffen. Indien deze methode wordt gevolgd, zal blijken, dat alle denkbeelden in het Nieuwe Testament, over den persoon van Christus, zijne bovennatuurlijke ontvangenis, zijne Messianiteit, zijne Goddelijke natuur, zijne wonderen, zijne opstanding, hemelvaart enz. (Bousset, Pfleiderer), over het Rijk Gods (Weiss), over angelologie en daemonologie (Everling), over den H. Geest en zijne werkingen (Gunkel Weinel), over de zonde (Wrede), over den doop (Heitmüller), over het avondmaal (Eichhorn), over de verlossing (Brückner), over geest en leven (Sokolowski), over den antichrist (Bousset), over de openbaring van Johannes (Gunkel, Vischer) enz. uit allerlei Joodsche en Heidensche elementen zijn ontstaan, en dat heel het Christendom niets anders is dan eene „synkretistische Religion" (Gunkel) [1]). In de dogmengeschiedenis begon Harnack er al mede, om de ontwikkeling der Christelijke religie in verband te brengen met de ontwikkeling der cultuur en het dogma te verklaren uit eene helleniseering van het Christendom; in zijn voetspoor voortgaande, tracht men de ontwikkeling van kerk en dogma uit allerlei voor- en na-christelijke invloeden te verklaren en om te zetten in een uitgebreide geschiedenis van de Christelijke religie, welke aan de geinstitueerde kerk en het geformuleerde dogma

[1]) Behalve de over speciale onderwerpen handelende werken van de genoemde schrijvers kan men in het algemeen, ter kennisneming van deze religionsgeschichtliche richting, raadplegen: *Wernle*, Die Anfänge unzerer Religion[2] 1904. *Gunkel*, Zum religionsgesch. Verständnis des N. T. Göttingen 1903. *J. Weiss*, Theol. Rundschau Mai 1904 bl. 186 v. *Bousset*, Die Religionsgesch. und das N. T. Theol. Rundschau 1904 bl. 265—277. 311—318. 353—365.

vooraf gaat en aan haar ten grondslag ligt, (Tischhäuser, Paul Drews, Jüngst, Schian, Sell enz.). Naar dezelfde religionsgeschichtliche methode stelt men zich voor, ook de dogmatiek te behandelen. Wel is waar heeft nog geen dogmatisch handboek van deze richting het licht gezien, maar Prof. Troeltsch in Heidelberg heeft toch genoeg doen zien, tot welke consequentiën de toepassing der religionsgeschichtliche methode in de dogmatiek leidt (verg. boven n. 18, 19).

Het verwondert daarom niet, dat theologen van allerlei richting deze methode hebben verworpen en de zelfstandigheid van den godsdienst zoowel als het absoluut karakter van het Christendom trachten te handhaven [1]). Want niet alleen geeft men zich aan eene illusie over, als men verwacht, dat het Christendom uit allerlei vreemde, Joodsche en Heidensche elementen afgeleid en als eene syncretistische godsdienst begrepen kan worden; maar de religionsgeschichtliche methode sluit ook het gevaar in, om overal analogieën te willen opmerken, deze in historischen samenhang te plaatsen, de geschiedenis te construeeren naar vooropgezette, evolutionistische ideeën en het bijzondere en eigenaardige in elken godsdienst en in de godsdienstige verschijnselen over het hoofd te zien. In de dogmatiek is de religionsgeschichtliche methode nog veel minder voor toepassing vatbaar. Wel heeft de dogmaticus kennis te nemen van en winst te doen met het licht, dat de geschiedenis der godsdiensten doet opgaan. Maar dit is iets gansch anders dan wat de voorstanders der religionsgeschichtliche methode bedoelen. Zij toch willen, dat het wezen van den godsdienst en van het Christendom, de plaats, die elke godsdienst inneemt en de waarde, welke eraan toekomt, alleen door vergelijkend historisch onderzoek bepaald en vastgesteld wordt. Dit nu is een eisch, die practisch onvervulbaar is, wijl nie-

[1]) Vergelijk, behalve de vroeger reeds bl. 54 genoemde litteratuur, ook nog: *Max Reischle*, Theologie und Religionsgeschichte, Tubingen 1904. *Lemme*, Religionsgesch. Entwicklung oder göttliche Offenbarung. Karlsruhe 1904. *Dobschütz*, Probleme des apostol. Zeitalters bl. 126 v. *Clemen*, Die religionsgesch. Methode in der Theologie. Giessen 1904. *Girgensohn*, Die moderne histor. Denkweise und die christl. Theol. Leipzig 1904. *Heinrici*, Dürfen wir noch Christen bleiben? Leipzig 1901. *Id.* Theologie und Religionswissenschaft. Leipzig 1902. *Ihmels*, Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie. Leipzig 1901. *Id.* Blicke in die neuere dogmatische Arbeit, Neue Kirchl. Zeits. Juli 1905 bl. 505—522. *Beth*, Das Wesen des Christ. und die moderne historische Denkweise. Leipzig 1904. *Nösgen*, Die Religionsgesch. und das Neue Test. Neue Kirchl. Zeits. 1904 bl. 923—955. *Kattenbusch*, Die Lage der system. Theol. in der Gegenwart, Zeits. f. Th. u. K. März 1905 bl. 103—146. *Biesterveld*, De jongste methode voor de verklaring van het N. Test. Kampen 1905.

mand zich van zijn geloof kan of mag ontdoen, en die theoretisch tegenover het Christendom een hoogst partijdig standpunt doet innemen, daar hij van te voren uitmaakt, dat de Christelijke religie, in strijd met haar eigen getuigenis, ééne onder de vele godsdiensten is en een voorbijgaand moment vormt in het religieus proces der menschheid. Voor de dogmatiek is van deze methode dan ook geen ander resultaat te verwachten, dan dat zij aan haar bestaan een einde maakt of haar tot eenige vage algemeenheden, waaraan niemand iets heeft, reduceert.

F. Gereformeerde Dogmatiek.

C. M. Pfaff, Introductio in hist. theol. litt. 1724 bl. 258 v. *Walch*, Bibl. theol. sel. I 211 v. *Pictet*, Christ. Godg. 1728 deel III. *Ypey*, Beknopte letterk. Gesch. der system. Godg. 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. Kirche 1844 I 1—134. *Id.* Die Centraldogmen der ref. K. 1862 I 44 v. *Scholten*, Leer der Herv. kerk I 67 v. *Sepp*, Het godgel. onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw, 2 deelen. Leiden 1873 en 1874. *Kalb*, Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1905. Voorts de n. 50 aangehaalde werken van *Gass*, *Frank*, *Dorner*, *Heppe*, en de beneden nog te noemen litteratuur.

54. 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 beiden 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 en zijne toenadering tot Luther in de leer van het avondmaal, toch principiëel aan de zijde van Zwingli plaats nam, toen werd de scheiding tusschen Luthersch en Gereformeerd Protestantisme hoe langer hoe grooter en kreeg zij het karakter van een feit, dat niet meer ongedaan te maken was. De historische onderzoekingen naar het kenmerkend onderscheid tusschen beide in den nieuweren tijd 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 [1]).

[1]) Verg. bijv. *Hoornbeek*, Summa Controv. 1653 bl. 618.

Maar Max Goebel leverde de eerste proeve van eene historische en principiëele verklaring van beider onderscheid [1]). Sedert hebben verschillende mannen, zooals Ullmann, Semisch, Hagenbach, Ebrard, Herzog, Schweizer, Baur, Schneckenburger, Guder, Schenkel, Schoeberlein, Stahl, Hundeshagen, dat onderzoek voortgezet [2]). Het onderscheid schijnt nog het best daardoor weergegeven te worden, dat de Gereformeerde Christen theologisch, de Luthersche anthropologisch denkt. 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 Luthersche. De Geref. kerk is niet tot één land en volk beperkt, maar heeft zich in verschillende landen en onder verschillende volken uitgebreid. Het 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

[1]) *Goebel*, Die relig. Eigenthümlichkeit der luth. und ref. Kirche 1837, in het Holl. vertaald, Gron. Smit 1841.

[2]) Hunne geschriften worden aangehaald en beoordeeld door *Voigt* in zijne Fundamentaldogmatik 1874 bl. 307—480. Verg. voorts nog *Scholten*, Leer der Herv. kerk II 309 v. *Lobstein*, Zum evang. Lebensideal in seiner luth. u. reform. Ausprägung. Theol. Abhandlungen . . . H. J. Holtzmann dargebracht. Tubingen 1902 bl. 159—181. *Hastie*, The Theology of the Ref. Church in its fundamental principles. Edinburgh Clark 1904 bl. 32—44. 129—177. *Kattenbusch* in PRE³ XVI 156.

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 Gereformeerde dogmatiek begint met Zwingli. Bij hem zijn de grondgedachten reeds aanwezig, het theol. uitgangspunt, de volstrekte afhandelijkheid 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 objectiviteit 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 [1]). De Institutie van Calvijn werd weldra overal bestudeerd. Die van Bern beriepen zich later evenzeer op Calvijn als die van

[1]) *Hundeshagen*, Die Conflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558. Bern 1842.

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, en 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, Genève en door persoonlijken invloed van Calvijn zelven drong het Calvinisme reeds lang vóór de tweede helft der 16e eeuw ook in Nederland door [1]). Calvijns *Institutie* werd reeds 1560 in het Nederlandsch 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.* 1584, 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

[1]) *F. L. Rutgers*, Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden, voorzoover die door hem zelven is uitgeoefend. Leiden 1899.

Sr. *Loci Communes* 1587, van Junius *Theses Theologicae (Opera Omnia* I 1592 v.)

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 [1]). 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 Cartwright, 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, en William Whitaker † 1595, hoogleeraren te Cambridge, trachtten de praedestinatie nog te handhaven in de 9 Lambeth-artikelen, [2]) 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 Gereformeerde 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*

[1]) *Schaff*, Creeds of Christendom, 3 vol. New-York 1881 I 602 v.

[2]) *Schaff*, Creeds I 658 III 523.

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 streng-theologisch en het foederalistisch uitgangspunt, dat altijd in de Geref. kerken heeft bestaan en over en weer als gereformeerd is erkend. Ten onrechte stelt men tegenover elkander, wat inderdaad naast elkander bestaan heeft en wat enkel door eene zeer eenzijdige overdrijving antithetisch wordt [1]). Naast Ursinus en Olevianus werkte dan ook in Heidelberg de streng-calvinistische Zanchius.

55. Reeds tegen het einde der 16e eeuw kwam in de Gereformeerde 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 Middeleeuwen 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, Genève 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 Gereformeerde 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 [2]). De twist van Maccovius met

---

[1]) *Rutgers*, t. a. p. bl. 32. Verg. ook mijn opstel over *Calvinistisch en Gereformeerd* in de *Vrije Kerk* Febr. 1893 en de repliek van Prof. Gooszen in *Geloof en Vrijheid* Dec. 1894.

[2]) *Heringa*, De twistzaak van Maccovius. Archief voor Kerk. Gesch. III 1831 bl. 505 v. *A. Kuyper Jr.*, Johannes Maccovius. Leiden 1899 bl. 82 v.

Lubbertus en Amesius [1]) 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 [2]). 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 objectiviteit. 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 εἰναι στυλων, zonder vervolgd te worden [3]). 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.

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 ten jare 1589 het episcopaat als noodzakelijk verdedigde, en verder door Buckingham 1625—28, aartsbisschop Laud 1628—45 en Lord Clarendon † 1674. Daartegen waren er nog vele theologen in de Anglikaansche kerk, die wel het Episcopalisme verdedigden maar toch trouw aan het

[1]) Archief v. Kerk. Gesch. t. a. p. bl. 643. *Van der Tuuk*, Johannes Bogerman bl. 229 v. *H. Visscher*, Guil. Amesius, Haarlem 1894 bl. 125 v. *A. Kuyper Jr.* t. a. p. bl. 315 v.

[2]) *Maresius*, Theologus paradoxus retectus et refutatus 1649. Verg. *Voetius* daartegen, Disput. Sel. V. 572—716.

[3]) *Schweizer*, Centraldogmen II 237.

Calvinisme bleven. Zoo Whitgift, aartsbisschop van Canterbury, 1583—1604, raadsman van Elizabeth, aartsbisschop Abbot 1604—1633, 1622 in ongenade gevallen, de afgevaardigden der Dordsche Synode Carlton, Hall, Davenant, prof. in Cambridge, later bisschop van Salisbury en schrijver van *Determinationes quaestionum quarundam theologicarum*, Cambr. 1634, Ward, Goad, Balcanqual en voorts mannen als Burton, Warton, Prynne, Rouse, Preston, Usher, *Corpus theologiae* [1]) Dublin 1638, Morton, Joh. Prideaux, *Lectiones theologicae*, *Scholasticae theologiae syntagma* 1651, Saunderson, Hammond, Westfield, Stillingfleet 1709, Tillotson aartsb. van Canterbury, 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, Lighfoot, 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 uit 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*,

[1]) In het Nederl. vertaald door *Ruytingius*, 't Lichaam der Godd. leer. Amst. 1656.

a fresh antidote against neonomian bane 1700, John Eaton, *The honeycombe of free justification by Christ alone* 1642, William Eyre, *Vindiciae justificationis gratuitae* 1654 en anderen [1]). 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 [2]).

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

[1]) Verg. *Witsius*, Misc. Sacra II 753 v. *James Buchanan*, The doctrine of justification, Edinburgh Clark 1867 bl. 176, 464. *Gass*, Gesch. der protest. Dogm. II 324 III 311.

[2]) *Gass*, Gesch. der protest. Dogm. III 297 v. *Ypey*, Syst. Godg. II 268 v. Voorts in het algemeen over deze periode: *Weingarten*, Die Revolutions-Kirchen 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. *J. Gregory*, Puritanism in the old world and the new, from its inception to the establishment of the Puritan theocracy in New England. Londen J. Clarke 1895. *E. H. Byington*, The Puritans in England and New England. Introd. by *A. Mackenzie*, London Low 1896. *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 Christian theology in England in the 17th century, 2 vol 1872. Art. Anglikanische Kirche, Puritaner in PRE³.

andere werken, *Exercitationes apol. pro divina gratia* 1637, *de Providentia*, *Examen Arminianismi*, *The spiritual Antichrist* enz.; George Gillispie, 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 en anderen [1]). Deze positieve ontwikkeling der Gereformeerde 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.

56. Maar reeds in de 17e eeuw waren de beginselen aanwezig, die de Gereformeerde theologie ondermijnden en tot verval brachten. In de hervormingseeuw was er niet alleen eene Luthersche en Calvinistische Reformatie, maar daarnaast traden behalve de Humanisten, die niet door een religieus-ethisch, maar alleen door een intellectueel en aesthetisch beginsel in verzet kwamen tegen Rome's kerk en theologie en daarom ook in de herleving van de Grieksch-Romeinsche cultuur een middel zagen tot harmonische ontwikkeling van den mensch, nog twee andere partijen op, nl. de Wederdoopers en de Socinianen, die juist in de Gereformeerde 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. Het Socinianisme blijft bevangen in de Roomsche scheiding van natuur en genade, en werkt die tot eene tegenstelling uit, waarin de natuur de genade ten slotte geheel verbant. De stof staat van eeuwigheid naast en tegenover God; de mensch, wijl aardsch uit de aarde, heeft niets met God gemeen dan de heerschappij, de macht, den vrijen wil, niet echter de kennis, de gerechtigheid, het leven; veeleer was de mensch van nature sterfelijk. Christus, die door een raptus in coelum buitengewone openbaringen ontving, was dan ook alleen een profeet, die zijne leer met den dood bezegelde en door zijne opstanding de onsterfelijkheid verwierf. Deze schenkt Hij als koning en priester, hetgeen hij eerst door zijne hemelvaart geworden is, aan allen, die Hem dienen in geloof, vertrouwen en gehoorzaamheid, terwijl de anderen eenmaal ophouden te bestaan [2]). Het Ana-

[1]) Verg. *James Walker*, The theology and theologians of Scotland. Edinburgh Clark 1872. *Buckle*, History of civilization in England 3 vol. Leipzig 1865 ch. 17—20.

[2]) *Catechismus Racoviensis* 1609. *Bibliotheca fratrum Polonorum.* 6 tom. Irenopoli 1656. *Trechsel*, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socinus. 2Bde. Hei-

baptisme gaat van dezelfde grondgedachte uit: het natuurlijke en het bovennatuurlijke, het menschelijke en het Goddelijke staan onverzoenlijk naast elkaar. Maar terwijl het Socinianisme de genade prijsgeeft voor de natuur, offert het Anabaptisme de natuur op aan de genade. Adam was aardsch uit de aarde; de schepping en heel de natuur is van eene lagere orde, stoffelijk, lichamelijk, vleeschelijk, onrein. Christus brengt echter uit den hemel eene andere, hoogere menschelijke natuur mede, stort in de wedergeboorte eene nieuwe substantie in de menschen in, en bewerkt daardoor, dat zij andere menschen zijn, die met de ongeloovigen, de wereld, den staat enz. hoegenaamd geen gemeenschap meer mogen onderhouden [1]). Beide richtingen werkten het subjectivisme, de breuk met de autoriteit, de autonomie van den mensch in de hand. Hier te lande trad dit het eerst duidelijk in het Arminianisme aan het licht, hetwelk reeds in de 16e eeuw in Coolhaes, Coornhert, Wiggers e. a. zijne voorloopers had, aan het Socinianisme verwant was, en in het begin der 17e eeuw stelselmatig in verzet kwam tegen de belijdenis van Gods volstrekte souvereiniteit op vijf punten, de praedestinatie, de voldoening, 's menschen verdorvenheid, de bekeering en de volharding [2]).

Deze geestesrichting kwam op wijsgeerig gebied tot uiting in het Cartesianisme, dat in beginsel eene volkomene emancipatie was van alle autoriteit en objectiviteit, en den ganschen kosmos erkenntnistheoretisch uit het subject, uit zijn denken, trachtte op te bouwen.

---

delberg 1839—44. *Fock*, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des Protest. Kiel 1847. Art. *Socin* in PRE², *Harnack*, D. G. III 653—691. *Hundeshagen*, Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien. Frankfurt 1863 bl. 27 v.

[1]) Litteratuur over het Anabaptisme wordt uit den vroegeren tijd opgegeven door *Walch*, Bibl. theol. sel. II 13—29, uit den nieuweren tijd door *Scholten*, L. H. K. II 271 v., en is sedert nog belangrijk uitgebreid. *Goebel*, Gesch. des christl. Lebens I 1849 bl. 134 v. *Ritschl*, Gesch. des Pietismus I 1880 bl. 22 v. *L. Keller*, Gesch. der Wiedertäufer und ihres Reiches in Münster 1880. *Id.* Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885. *Sepp*, Geschiedk. Nasporingen 1872—73. *Id.* Kerkhist. Studiën 1885. *J. H. Maronier*, Het inwendig woord. Amst. 1890. Art. *Baptisten*, *Menno Simons*, *Mennoniten* enz. in PRE³.

[2]) De leer der Arminianen kan gekend worden uit hun *Remonstrantie*, 1610 aan de Staten aangeboden, uit de acta van de *Collatio Hagensis* 1611, uit de *Confessio* en de *Apologia pro Confessione*, door *Episcopius* opgesteld, Opera II 69 v. 95 v.; uit de werken van *Arminius*, Opera theologica, Francof. 1631. *Uytenbogaert*, Onderwijzing in de Christ. religie 1640. *Episcopius*, Instit.-theol. Opera I 11 v. *Limborch*, Theol. Christ. ed. 5a. 1730. *Curcellaeus*, Opera theol. Amst. 1675.

Cogito, ergo sum, ergo mundus, ergo Deus est. Het verwerpen van alle traditie en de schijnbaar zekere, mathematische methode, waarmede 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 quaestie; de rede emancipeerde zich van de openbaring en trachtte hare zelfstandigheid te herwinnen. Daarbij kwam 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 en anderen 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. [1]). De strijd van Voetianen en Coccejanen en daarna die van groene en dorre, vrije en stijve Coccejanen duurde tot diep in de 18e 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

[1]) *Diestel*, Studien zur Foederaltheologie, Jahrb. f. deutsche Theol. 1865 2tes Heft.

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 door den invloed van mannen als Lodenstein, Labadie, Koelman, Lampe, Verschoor, Schortinghuis, Eswijler, Antoinette de Bourignon enz., ook in hun kringen door.

En zoo was het verloop der theologie in alle Gereformeerde kerken. In Frankrijk werd de akademie van Saumur middelpunt van allerlei opzienbarende stellingen. Camero † 1625 sloot zich niet alleen in de ontkenning der toerekening van Christus' obedientia activa bij Piscator in Herborn 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 [1]). Amyraldus † 1664, *Traité de la prédestination*, 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 het 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*

[1]) *Gaston Bonet-Maury*, Jean Cameron, in: Etudes de théologie et d'histoire publiées par M. M. les professeurs de la fac. de théol. prot. de Paris en hommage à la fac. de théol. de Montauban à l' occasion du tricentenaire de sa fondation. Paris Fischbacher 1901 bl. 79—117.

Hebraeorum literis 1645, dat het 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 [1]). Camero beperkte haar tot verlichting des verstands, Amyraldus maakte de objectieve genade universeel, Pajon leerde het 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 [2]) † 1625, en tijdens den burgeroorlog in macht en aanzien toenam. Op de Westminster Synode hadden de Presbyterianen nog de meerderheid en beschikten de Independenten 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 [3]). Hun voornaamste theoloog was Dr. John Owen 1616—1683, van wiens werken in 1826 eene uitgave te Londen verscheen in 21 deelen; de *Doctrina Christiana* van Milton werd 1827 te Brunswijk uitgegeven [4]). 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

[1]) Verg. *Schweizer*, Die Centraldogmen 2e deel.

[2]) Verg. over *Robinson*, Ned. Archief v. Kerk. Gesch. 1848 VIII 369—407.

[3]) *Schaff*, Creeds of Christ. I 820—840 III 707.

[4]) Verg. *Stud. u. Krit.* 1879, 4tes Heft. Zie voorts *J. Fletcher*, History of Independency in England since the reformation, 4 vol. London 1847—49, en verdere litt. bij *Schaff*, Creeds I 820.

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 [1]). 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 voltooide zich daarin, dat ieder geloovige op zich zelf werd gesteld, van de Schrift werd losgemaakt, en in zich zelf, in den geest, in het inwendig licht de bron bezat van zijn religieuze leven en kennen. Al het objectieve, Schrift, Christus, kerk, ambt, sacrament werd ter zijde gesteld; de geloovigen leefden uit een eigen beginsel en onderscheidden zich ook in de maatschappij door eigen zeden, gewoonten, kleeding enz. George Fox 1624—1690, *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 [2]).

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

---

[1]) *Schaff*, Creeds I 845—859 III 738—756. *J. M. Cramp*, Baptist History from the foundation of the Christian Church to the close of the 18th century. Philad. 1868. Art. Baptisten van *R. Hofmann* in PRE³.

[2]) *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—878. Art. Quäker in PRE³.

philosophie van Francis Bacon † 1626 hadden het reeds voorbereid. En toen daar nu in de 17e eeuw de verwarring bijkwam in de religieuze 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 Christendom 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 scepticisme bij Henry Dodwell, *Christianity not founded on argument* 1742. En deze scepsis werd op philosophisch gebied door D. Hume † 1776 voltooid [1]).

57. Ongeveer 1750 is overal het verval der Gereformeerde 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, zooals van de erfschuld, het werkverbond, de bijzondere voldoening enz. werden losgelaten; onder schoonen vorm en bijbelschen naam kwamen allerlei remonstrantsche en sociniaansche dwalingen op. De belijders der Gereformeerde religie legden zich hoogstens nog bij het voorhan-

[1]) *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart 1841. *Troeltsch*, art. Deismus in PRE³.

dene neer, maar zij leefden er niet meer in en spraken 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 Gereformeerde leer vasthielden en ze met talent verdedigden en verder ontwikkelden, namen Alex. Comrie † 1774, *A. B. C. des geloofs* 1739 *Eigensch. des zaligm. geloofs* 1744, *Verklaring van den Catech.* 1753, *Brief over de rechtvaardigmaking* 1761, 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 vooral 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 in H. Muntinghe, *Pars theologiae Christ. theoretica* 1800. En evenzoo ging het in andere landen. Frankrijk had in de 18e eeuw geen eigen Gereformeerde 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 Helveticus* 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 al bezwaren tegen deze belijdenis in [1]); 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. Zimmerman † 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, *Compendium theol. dogm.* 1777.

In Engeland werd de dogmatiek schier geheel in beslag genomen door de quaestiën over voorspelling, wonder en openbaring, die door het deïsme aan de orde waren gesteld. Ofschoon de apologetiek dikwerf rationalistisch gekleurd was, had ze toch vele en onder

[1]) *Schweizer*, Centraldogmen II 663 v.

hen ook sommige uitnemende vertegenwoordigers, Samuel Clarke † 1729, Nathan Lardner † 1768, Joseph Butler † 1752, Richard Bentley, William Whiston, Arthur Ashley Sykes, Thomas Sherlock † 1761, Daniel Waterland † 1752, John Coneybeare, John Leland, James Foster, William Warburton † 1779, Richard Watson 1816, William Paley † 1805, *Evidences of Chrisitanity* 1794, *Natural Theol.* 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 logica 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 traden 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 Seceders, Fisher, Wilson, Moncrieff en de gebroeders Ralph en Ebenezer Erskine, wier werken ook in het Nederlandsch zijn vertaald. Van belang was de zoogenaamde *Marrow controversy*, die in 1717 begon naar aanleiding van het werk van den Independent Edward Fisher, *The marrow of modern divinity*, dat het eerst in 1646 verschenen was, maar door Boston omstreeks 1700 en in 1718 opnieuw met eene voorrede van Mr. Hog van Carnock in het licht werd gegeven. 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 preek bij de opening der Synode van Fife 7 April 1719, die later in het licht werd gegeven, *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 van 1720 veroordeelde sommige stellingen in de *Marrow* als dwalingen; wat mede aanleiding gaf tot de scheiding van de Erskine's, die zich met anderen, Hog, Bonar, Williamson, Kid, Wilson, Wardlaw enz., twaalf in getal, 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, Mc. Laurin e.a. reeds duidelijk merkbaar werd [1]).

58. In den aanvang der 19e eeuw verkeerde de Gereformeerde 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 supranaturalistische 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, welke 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, de empiristische philosophie van Mill en Comte toepaste op den godsdienst en zoo tot het anti-supranaturalisme kwam. Scholten gaf in zijne *Leer der Hervormde Kerk*

[1]) Walker, The Theology and theol. of Scotland bl. 25 v. 39 v. 53 v. *James Buchanan*, The doctrine of justification 1867 bl. 182—188. *Merle d' Aubigné*, Duitschland, Engeland en Schotland. Rotterdam 1849.

Verg. ook mijne voorrede voor de nieuwe uitgave van een bloemlezing uit de werken der Erskines, die het licht ziet bij J. C. van Schenk Brill te Doesburg.

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. Wel is bij vele modernen in den laatsten tijd de behoefte aan eene dogmatiek, en zelfs aan eene belijdenis en aan kerkelijke organisatie ontwaakt. Ds. Fleischer gaf daaraan uiting op de vergadering van moderne theologen in April 1902, Dr. J. van den Bergh pleitte op de vergadering in 1903 voor eene organisatie van alle vrijzinnigen in een nieuw kerkgenootschap, Dr. Knappert verhief zijne stem ten gunste van eene moderne confessie, Dr. Groenewegen kwam op voor het recht der metaphysica in de wijsbegeerte van den godsdienst en voor eene wijsgeerige dogmatiek, Dr. Bruining schreef eene studie over de methode der moderne dogmatiek en leverde bewijzen voor het bestaan van God en voor de onsterfelijkheid der ziel. Maar het ziet er toch niet naar uit, dat dit verlangen naar eene moderne dogmatiek spoedig bevredigd zal worden. Want niet alleen duurt, in gewijzigden vorm, het verschil tusschen de intellectualisten en ethischen onder de modernen nog voort; maar over alle dogmatische vraagstukken, over de leer van God, van den mensch, van zijn oorsprong, van zijne onsterfelijkheid, van de zonde, van den persoon van Christus, van de verlossing enz. loopen de meeningen zeer verre uiteen. Zelfs kwam reeds vóór en nog duidelijker op het congres der vrijzinnigen te Amsterdam in 1903 aan het licht, dat vele jongeren de phase van het syncretisme zijn ingetreden en het specifiek-Christelijke standpunt voor dat van het algemeen-godsdienstige hebben prijsgegeven. Prof. Cannegieter wist zich echter op de vergadering in 1903 over het ontbreken eener moderne dogmatiek uitnemend te troosten; het had niet in armoede, maar in rijkdom zijne oorzaak; alleen bedelaars weten, wat zij bezitten! Tegenover deze negatieve richtingen kwamen echter in deze eeuw in ons vaderland te staan de positieve richtingen van den Réveil en de Scheiding, 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 [1]).

In Duitschland is de Gereformeerde theologie hoe langer hoe

[1]) 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.

verder achteruitgegaan. De Gereformeerde 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 1718 de Union, vervolgens de invloed der wijsbegeerte van Kant, Schleiermacher enz, en al deze oorzaken hebben de Gereformeerde kerk en theologie in Duitschland geheel tot verval gebracht. Wel kwam er in het begin dezer eeuw eenige ontwaking ook van het Gereformeerd 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 Gereformeerde 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 Gereformeerde confessie. Thans is er in Duitschland geen enkele theol. Universiteit of school meer, die op den grondslag der Geref. belijdenis staat [1]).

In Zwitserland en Frankrijk kwam er herleving door den Réveil, die van uit Schotland daar werd overgeplant. De Réveil [2]), 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 (César Malan † 1864. Biographie door Malan Jr. Amst. Höveker 1874) en de inspiratie (Merle d' Aubigné † 1872. Gaussen † 1863) nadruk. Maar Alexandre Vinet 1797—1847, in 1822/'23 onder invloed van den Réveil gekomen, ging theologisch van eene andere gedachte uit. Het levensbeginsel van zijn geloof en zijne theologie was de harmonie van Christendom en geweten, de volle bevrediging, welke de

[1]) *A. Zahn*, Die Ursachen des Niederganges der ref. Kirche in Deutschl. Barmen 1881. *Id.* Abriss einer Gesch. der ev. Kirche auf dem europ. Festlande im 19 Jahrh. Stuttgart 3e Aufl. 1893. 12tes Kapitel.

[2]) *Wagenaar*, Het réveil 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.

openbaring aan 's menschen godsdienstig-zedelijke behoeften schenkt, de echte „natuurlijkheid" van het Evangelie. Daarom legde hij steeds zoo sterk mogelijk den nadruk op het verband van dogma en moraal, op de ethische zijde der waarheid; maar daardoor kwam hij er ook meer en meer toe, om de waarheid van het Christendom te doen rusten op den grondslag der Christelijke ervaring, op het getuigenis des gewetens, om de verkiezing te verwerpen, het synergisme voor te staan en in het algemeen het zwaartepunt uit het object in het subject te verleggen. Vinet bleef echter tot den einde toe aan de hoofdwaarheden van het Christendom vasthouden [1]). 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 op, dat in de Straatburgsche Revue de théol. et de philos. chrétienne zijn orgaan had en in mannen als Ed. Reuss, Albert Réville, Pécaut, Colani e. a. zijne tolken vond. Zoo stonden er van het optreden van Schérer in 1849 af twee richtingen, eene liberale en eene orthodoxe, tegenover elkaar. Maar in de laatste werkten de beginselen van Vinet, en later ook de invloed van Kant en Ritschl door. Hare aanhangers gingen daarom allengs in eene bemiddelende en eene gematigd-orthodoxe richting uiteen. De eerste werd gesteund door mannen als de Pressensé, Astié, Sécrétan, Sabatier, Leopold Monod, Chapuis, Dandiran, Lobstein; de tweede vond hare tolken in Godet, vader en zoon, Porret, Berthoud, Martin, Doumergue, Bertrand, H. Bois, Grétillat. De strijd tusschen beide richtingen liep voornamelijk over twee vragen. De eene had betrekking op de autoriteit in zake religie, of deze n.l. ligt in de Schrift, in den persoon van Christus, of in rede en geweten. De andere gold den persoon van Christus, of Hij n.l. waarachtig God was, al had Hij ook volgens sommigen zich door kenosis ontledigd, dan wel of Hij alleen een mensch was, zij het ook een mensch, die volkomen en ongestoord in Gods gemeenschap deelde [2]).

Maar de ontwikkeling der denkbeelden stond niet stil. Verschillende verschijnselen wezen erop, dat eene nieuwe theologie in aantocht was. Door onderscheidene kleinere geschriften voorbereid, verscheen in 1897 de *Esquisse d'une philosophie de la religion d' après la psychologie et l' histoire* door Auguste Sabatier,

[1]) *Dr. J. Cramer*, Alex. Vinet als christ. moralist en apologeet geteekend en gewaardeerd. Leiden, Brill 1883, en de daar bl. 6 aangeh. litt.

[2]) Verg. *Grétillat* in The Presb. and Ref. Review July 1892 en July 1903.

hoogleeraar te Parijs. In dit werk werden eigenlijk alleen deze twee gedachten ontwikkeld: 1°. Het wezen van den godsdienst, die uit het noodgevoel ontspringt, bestaat in geloof, vertrouwen, overgave des harten, in innerlijke vroomheid. Dit is de kern van allen godsdienst en ook het wezen van het Christendom en van de Reformatie. Bepaaldelijk werd deze gedachte door zijn ambtgenoot Ménégoz nog zoo uitgewerkt, dat het geloof alleen, afgedacht van de geloofsvoorstellingen, la foi indépendamment des croyances, het wezen van godsdienst, Christendom en Protestantisme was en als zoodanig vergeving en eeuwig leven schonk. 2°. Dit geloof geeft zich uiting, objectiveert en vertolkt zich in voorstellingen, in dogmata, die dus tweeërlei element bevatten, een mystiek, religieus, practisch en een intellectueel, theoretisch, philosophisch element. Het laatste is wisselend, veranderlijk, wordt door allerlei omstandigheden van beschaving, ontwikkeling, omgeving bepaald, en heeft bovendien altijd te worstelen met de gebrekkigheid van het menschelijk kenvermogen, dat tot het eindige beperkt is en het oneindige nooit anders dan in beeld, op symbolische wijze uitdrukken kan. Dogmata zijn dus niet alleen in dien zin veranderlijk en vergankelijk, dat wij ons thans niet meer kunnen vinden in de religieuze voorstellingen van Jezus en de Apostelen, van de Hervormers en van de oude orthodoxie; maar zij blijven, ook wanneer wij thans de vroomheid des harten zoo zuiver mogelijk trachten te formuleeren, gebrekkig, subjectief, inadaequaat, symbolisch. Deze beide denkbeelden gaven aan de theologie der Parijsche school den naam van Symbolo-fideisme. Nieuw waren zij niet, maar het werk van Sabatier maakte toch verbazenden opgang, en werd door Ménégoz, Emery, Chapuis, Lobstein en anderen hoog geprezen. Maar ofschoon Sabatier bepaaldelijk bedoeld had, om door deze zijne nieuwe theologie rationalisme en orthodoxie, wetenschap en religie met elkander te verzoenen, hij is in deze poging allerminst geslaagd. Eene gansche reeks van mannen verklaarde zich door deze poging tot verzoening niet bevredigd; Pillon, Frommel, Godet, H. Bois, Bovon, Berthoud enz., brachten er allerlei meer of minder gewichtige bedenkingen tegen in en bleven het bemiddelend of het gematigd-orthodoxe standpunt handhaven [1]). Het eerstgenoemde

[1]) *Sabatier* schreef vroeger al twee verhandelingen: Le vie intime des dogmes et leur puissance d' évolution en eene Théorie critique de la connaissance religieuse, die beide, met eenige wijziging, in de Esquisse zijn opgenomen. Na zijn dood in 1901 werd nog van hem uitgegeven: La doctrine de l' expiation et son évolution historique, Paris 1903 en Les religions d' autorité et la religion de

standpunt wordt inzonderheid ingenomen door de *Dogmatique Chrétienne* van Jules Bovon, Lausanne 1895; het tweede door de *Théologie Systématique* van Grétillat, 4 tom. Paris 1885 v. De *Dogmatique Chrétienne* van Bouvier, publiée par Ed. Montet, 2 tom. Paris 1903 neemt nog meer naar links positie dan die van Bovon, spreekt geen woord over kerk, Schrift, doop, avondmaal maar ontwikkelt de idee des levens, in God, Christus, de gemeente en gaf daarmee aanleiding tot de beschuldiging van pantheisme.

59. Op het godsdienstig Engeland, gelijk wij dat heden kennen [1]), heeft het Methodisme zijn stempel gedrukt. John Wesley 1703—1791 was geen wetenschappelijk theoloog, maar een machtig prediker, die het Evangelie individualiseerde en tot eene levensvraag maakte voor ieder mensch. Het door hem en George Whitefield 1714—1771 opgekomen Methodisme bestond niet in de eerste plaats in eene afwijking van een of ander der 39 artikelen, maar het concentreerde heel de waarheid der Christelijke religie om twee punten, 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

l' esprit, Paris 1904. Prof. *Ménégoz* gaf verschillende opstellen, vroeger door hem geschreven, gezamenlijk uit onder den titel: Publications diverses sur le Fidéisme et son application à l' enseignement chrétien traditionnel. Paris 1900. Verg. verder, *G. Keizer*, De Parijsche school, Tijdschr. v. Geref. Theol. 1898. *Riemens Jr.* Het Symbolo-Fideisme, Rott. 1900. *Andrew C. Zenos*, Symbolo-fideism, Presb. and Ref. Rev. July 1900. *Lasch*, Die Theologie der Pariser Schule. Berlin 1901. *Michalcescu*, Darlegung und Kritik der Religionsphilos. Sabatiers. Bern 1903.

[1]) *Pfleiderer*, Die Entw. der protest. Theol. in Deutschland seit Kant und in Grossbritt. seit 1825. Freiburg 1891 bl. 386 v. *Zahn*, Abriss einer Geschichte der ev. Kirche im britischen Weltreich im 19 Jahrh. Stuttgart 1891. *Clemen*, Der gegenwärtige Stand des relig. Denkens in Grossbrittannien, Stud. u Krit. 1892 bl. 513—548. *G. Elliott*, Bilder aus dem kirchl. Leben Englands, Leipzig Akad. Buchh. *G. d' Alviella*, L' évolution relig. chez les Anglais, les Américains et les Hindous 1884. *Walker*, Present theological drifts in Scotland, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1893. *J. Guinness-Rogers*, The Church systems of England in the ninetrenth Century 2d ed. London 1891. *Id.* Present-day religion and theology, including a review of the down grade controversy. London 1888. *Hunt*, Religious thought in England in the 19 century. London 1896. *Newton H. Marshall*, Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilos. in England und ihre erkenntnistheor. Grundlagen. Berlin 1902. *Burckhardt*, Aus der modernen system. Theol. Grossbrittaniens, Zeits. f. Th. u. K. 1899 bl. 421—439, 441—471. Art. *Anglik. Kirche*, enz. in PRE³. *Ueberweg-Heinze*, Grundriss der Gesch. der Philos. III 2 § 56 v.

men uitging op het bekeeren van anderen, door onthouding van verschillende adiaphora toonde, een ander mensch te zijn, en de Christelijke volmaaktheid reeds in dit leven voor bereikbaar hield. Deze eenzijdigheid leidde ertoe, dat allengs verschillende dogmata werden bestreden, gewijzigd of van ondergeschikte waarde geacht [1]). Onberekenbaar is de invloed, dien het Methodisme op Anglikanen en Presbyterianen, op Independenten en Baptisten heeft uitgeoefend. Wesley is de herschepper van het Engelsche en Amerikaansche Protestantisme geweest, de middellijke bewerker van de revivals, welke sedert zijn optreden telkens in de Protestantsche kerken zijn wedergekeerd, de „Archbishop 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 [2]). Spencer Jones dringt in zijn werk: *England and the holy See*, dat in 1902 te Londen met een voorwoord van Right Hon. Viscount Halifax in het licht werd gegeven, openlijk op vereeniging van de Anglikaansche met de Roomsche kerk aan. Ook de schrijvers van *Lux Mundi* 1890, Canon Holland, Moore, Illingworth, Talbot, C. Gore e. a. trachtten het Puseyisme te vernieuwen en tegelijkertijd de Christelijke dogmata plausibel te maken, door ze te plaatsen in het licht van den nieuweren tijd.

---

[1]) *J. Wedgwood*, John Wesley and the evangelical reaction of the eightteenth century 1870. *Robert Southey*, The life of John Wesley, abridged, London 1903. Art. Methodismus van *Schoell* in PRE², van *Loofs* in PRE³. *Lecky*, Entstehungsgesch. und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Engl. von *F. Löwe*. Leipzig Winter 1880. *Saussaye*, Godsd. bewegingen 109 v. *Möhler*, Symbolik § 75—76. *Schneckenburger*, Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien 1863 bl. 103—151. *Kolde*, Der Methodismus und seine Bekämpfung, Erlangen 1886. *Id.* Die Heilsarmee 1885, in het Ned. vert. door *Dr. A. W. Bronsveld*. *Id.* Art. Heilsarmee in PRE³. *Id.* Die Englische Kirchenarmee, Neue Kirchl. Zeits. Febr. 1899 bl. 101—138. *Hardeland*, Die Heilsarmee nach Gesch. Wesen und Wert. Stuttgart Belser 1898 *J. D. du Toit*, Het Methodisme. Amst. 1903.

[2]) Art. *Tractarianismus* in PRE². Art. *Anglik. Kirche* in PRE³. *Blötzer*, Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom. Stimmen aus Maria Laach 1904 bl. 125 v.

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, streefden zij allen op ernstige en edele wijze 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 had vooral in de zedelijke vernieuwing der maatschappij zijne kracht te 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 laatsten 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 behoorden tot voor korten tijd of behooren thans nog 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* [1]), London 1893 en *Philosophy of Christian religion*; de Presbyterianen Prof. Henry Drummond, *The natural law in the spiritual world*, *Summum bonum* enz., Marcus Dods, *The Bible, its origin and nature*, Edinburgh 1905, A. B. Bruce, *Apologetics, or Christianity defensively stated*, Edinburgh Clark 1892, James Lindsay, *The progressiveness of modern Christian thought*, Edinb. Blackwood 1892. Rev. J. B. Heard, *Alexandrinian and Carthaginian Theology*, Edinb. Clark, *Hulsean lectures*, James Orr, *The Christian view of God and the world, as centring in the incarnation*, Edinb. Elliot 1893 [2]). En voorts nog Flint, Milligan, Gloag in de Establ. Church van Schotland; Brown, Rainy, Davidson, Salmond, Laidlaw, G. A. Smith,

[1]) Verg. Theol. Stud. van *Dr. Daubanton*, Mei, Juni 1894.

[2]) Verg. mijn opstel, Theol. Stud. 1894.

in de Free Church; Cairns, Muir, Thomson, J. Smith in de United Presbyt. enz. Behalve door haar christologisch uitganspunt, dat alles concenteert rondom de incarnatie, kenmerkt zich deze richting nog door haar unieerende 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 [1]). 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. Het werk van Prof. Hastie te Glasgow over de Gereformeerde theologie in haie grondbeginselen is zeker belangrijk en aandachtige lezing waard, maar het staat te zeer onder den invloed van den Leidschen hoogleeraar Scholten, dan dat het als eene herleving van het Calvinisme in de theologische wetenschap begroet mag worden [2]).

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 critiek had onderworpen, heeft onder invloed van de afstammingsleer van Darwin, het agnosticisme van Spencer, het empirisme van Stuart Mill en het materialisme van Tyndal, dit religieuze ontbindingsproces zich nog verder voortgezet. De critiek 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 vóór hem in zijn *The scholastic philosophy in relation to christ. theology* 1832 de dogmata verklaarde uit de

[1]) Zie The wider Hope, Essays and Strictures on the doctrine and literature of future punishment by numerous writers, lay and clerical. London, Fisher Unwin 1890.

[2]) The Croall Lecture for 1892: The Theology of the Reformed Church in its fundamental principles. By the late *William Hastie* D.D. Edited by *William Fulton*, Edinburgh Clark 1904.

verbinding van de heidensche wijsbegeerte met het oorspronkelijk Christendom. Tegenover deze negatieve richtingen neemt de Christelijke Theologie in Engeland en Schotland over het algemeen eene tegemoet komende en verzoenende houding aan. Velen trachten op de wijze van Drummond Christendom en evolutieleer met elkander te vereenigen en staan eene bemiddelende richting voor; een van de voornaamste vertegenwoordigers van deze richting is Hastings Rashdal, schrijver van *Christus in ecclesia* 1904. Anderen zoeken, op het voetspoor van Hamilton en Mansel, in het agnosticisme heil en leggen met Balfour, *The foundations of belief, being notes introductory to the study of religion* 1895, den grondslag voor geloof en religie in de onkunde der wetenschap aangaande onzienlijke dingen. Inzonderheid is er, nadat Coleridge, Carlyle en Hutchison Stirling in zijn boek, *The secret of Hegel* 1865, aan de Duitsche philosophie in Engeland ingang hadden verschaft, het streven ontwaakt, om in het objectieve, op de empirische gegevens van natuur en geest berustende idealisme eene verzoening te vinden tusschen geloof en wetenschap; T. H. Green in Oxford, 1836—1882, begon daarmee, en Edward Caird, *The evolution of religion*, Gifford lectures, 2 vol. 1903, met zijn broeder John Caird, *Introduction to the philosophy of religion* 1880 zetten zijn arbeid voort. Het Unitarisme, dat in 1773 zijne eerste gemeente stichtte, kreeg een krachtigen verdediger van het theisme in James Martineau 1805—1900, schrijver o. a. van *A study of religion, its sources and contents* 1888 en van *The seat of authority in religion* 1890, 5th ed. London Longmans 1905. Niet gering is ook het aantal van hen, die, zooals G. Eliott, Ch. Bradlaugh, A. Besant, W. St. Ross, J. C. Morison, met het Christendom geheel hebben gebroken [1]), en hunne religieuze bevrediging zoeken in Buddhistische theosophie (Mevr. Blavatzky, A. Besant), in de moraal (M. Arnold, *Literature and dogma* 1873. *God and de Bible* 1875, die de religie omschreef als morality touched with emotion en God als the eternal power, not ourselves, which makes for righteousness),

[1]) Verg. *Ch. Bradlaugh, A. Besant* and *Ch. Watts*, The freethinkers textbook 1876, en ook Liberal Religious Thought at the beginning of the twentieth century. Addresses and Papers at the internat. council of Unitarian and other liberal religious thinkers and workers, held in London May 1901, ed. by W. Copeland Bowie. Het 2e internat. congres werd te Amsterdam gehouden. 1903, Zie: Religion and Liberty, Adresses and Papers at the second internat. council etc., ed. bij *P. H. Hugenholtz* Jr., Leiden Brill 1904.

of in een gezelschap voor ethische cultuur, opgericht 1876 in Amerika, 1886 in Engeland [1]), of zelfs in het Mohammedanisme, waarvoor in 1891 in Liverpool eene moskee werd geopend.

60. De Gereformeerde theologie in Amerika toonde van huis uit zeer onderscheidene vormen [2]). Allerlei kerken werden uit Engeland en het vasteland 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 Gereformeerde werden er gevestigd sedert het midden der achttiende eeuw. De Presbyteriaansche kerken zijn er in verschillende groepen verdeeld. Bijna al deze kerken en richtingen in de 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

[1]) Verg. *W. M. Salter*, Die Religion der Moral, deutsch von G. von Gizycki. Leipzig 1885.

[2]) Encyclopedia of living divines and christian workers of all denominations in Europe and America. Being a supplement to *Schaff-Herzog*, Encyclopedia of religious knowledge. Ed. 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. *Nippold*, Amerik. Kirchengeschichte seit der Unabhängigkeitserklärung der Verein. Staaten, Berlin 1892. Art. *Nord-Amerika* in PRE³ XIV 165—174. 784—801. Eene schets van de geschiedenis der Presbyteriaansche theologie wordt gegeven door Prof. *Schaff* in zijn Theological Propaedeutic, New-York Scribner 1893 bl. 374—405 en in *The Independent*, New-York vol. 45 n. 2321, 2324, 2329 en 2330.

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-England was Jonathan Edwards 1703—1758, die diepe metaphysische denkkracht met eene ernstige vroomheid verbond [1]). 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 de reeds bij Cameron voorkomende onderscheiding van natuurlijke en zedelijke onmacht en door eene eigenaardige theorie over wilsvrijheid, erfzonde en deugd verzwakt. Zoo werd hij 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, 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 en Nathaniel W. Taylor 1786—1858 werd het systeem van Edwards in pelagiaanschen zin gewijzigd en kreeg het den naam van de „New School". En het leidde in den nieuweren tijd, aan de theologische School te Andover, gesticht in 1808, 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,

[1]) Art. van *Dr. Stowe* over J. Edwards in PRE[2].

die het oude Calvinisme verdedigden. Het Puritanisme heeft echter meer en meer de standaards van Dordrecht en Westminster verlaten. Op de synode van de Congregationalistische kerken in Amerika, te St. Louis 1880, werd eene nieuwe confessie van 12 artikelen voorbereid, waarin de kenmerkend Geref. leerstukken zijn weggelaten. Dit nieuwe Statement of doctrine kwam door eene commissie van 25 theologen in 1883 tot stand. De beide beroemde predikers, W. E. Channing 1780—1842 en Horace Bushnell van Hartford 1802—1876 verwijderden zich nog verder van het Puritanisme. Channing werd de voornaamste vertegenwoordiger van het Unitarisme in Amerika, en Bushnell vernieuwde de leer van Sabellius over de drieëenheid en vatte de voldoening alleen op als eene zedelijke daad.

De theologie in de Presbyteriaansche 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 aan het theologisch seminarie te Princeton, dat van wege de General Assembly in 1812 gesticht werd, en werd daar vertegenwoordigd door Dr. Archibald Alexander 1772—1851, Dr. Charles Hodge 1797—1878, *Systematic 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, behalve James Richards 1767—1843, Baxter Dickinson 1794—1876, vooral Albert Barnes 1798—1870, Lyman Beecher 1775—1863 en Thomas H. Skinner 1791—1871, die echter geen van drie een theologisch systeem hebben nagelaten. Barnes en Beecher werden van ketterij aangeklaagd maar vrijgesproken. Toch kwam het 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 een werk over *Present day Theology*, dat in 1893 te New-York werd uitgegeven en stond 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 hield, dwalingen in de Schrift aannam, het Higher Criticism erkende, *The Bible, the Church and the reason; Messianic prophecy; Inspiration and inerrancy* enz., en werd in 1893 door de General Assembly veroordeeld. Maar Union Seminary, dat vanwege zijne rijke fondsen den steun der kerken best missen kan, zeide het in 1870 vrijwillig aan de kerken geschonken recht van veto bij de benoeming van professoren eenvoudig op en handhaafde den hoogleeraar. Eenigen tijd daarna deed Arthur C. Mc. Giffert in de inaugureele oratie, waarmede hij het professoraat aan Union Seminary aanvaardde en die handelde over *Primitive and Catholic Christianity*, zich kennen als een aanhanger der school van Ritschl, wier invloed vooral ook bevorderd wordt door het groote aantal Amerikaansche studenten, dat de Duitsche Universiteiten bezoekt.

Tegenover de indringende nieuwere richtingen bieden de universiteiten geen tegenweer, omdat zij òf in het geheel geen theologische faculteit bezitten òf op deze den „secular" stempel druk-

ken, dien de universiteiten over het algemeen in Amerika dragen. En de theologische seminaries zijn, generaal genomen, te zwak, om den invloed der nieuwere denkbeelden te weerstaan, veel minder om dien invloed tegen te gaan; eene roemrijke uitzondering maakt echter het seminarie van de Presbyteriaansche kerk te Princeton, dat geheel zelfstandig naast de universiteit aldaar bestaat, aan de confessie der kerk gebonden is, een uitnemend stel van professoren bezit (Warfield, Vos, Dick Wilson, Greene enz.) en in *The Princeton Theological Review* de Gereformeerde positie met eere handhaaft. Toch dringt de moderne geest ook in de Presbyterian Church North door. De revisie der Westminster confessie, die jaren lang aan de orde was, kreeg in 1903 haar beslag. Wel werden daarbij in de belijdenis slechts weinig veranderingen aangebracht, maar de toevoegselen en weglatingen, de beide nieuwe hoofdstukken, over den Heiligen Geest en over de liefde Gods en de zending, welke opgenomen werden, en het Declaratory Statement, dat enkele valsche opvattingen van de Gereformeerde leer weerspreekt, hebben alle kennelijk de bedoeling, om naast het particularisme, dat in de belijdenis geleerd wordt, zeer sterk te doen uitkomen het universalisme van Gods liefde, van de voldoening, van de prediking van het Evangelie en het aanbod der genade, van het werk des Heiligen Geestes en van de zaligheid aller jongstervende kinderen. De aangebrachte revisie werd dan ook van twee kanten bestreden; enkele Gereformeerden, zooals Dr. R. A. Webb, hoogleeraar aan de Theol. School te Clarksville, en Arminianen, zooals Rev. Dr. S. M. Templeton, stemden overeen in de bewering, dat het universalisme van de revisie met het particularisme der confessie in strijd was [1]). In elk geval is het opmerkelijk, dat op de algemeene synode van de Presbyterian Church North, welke Mei 1905 gehouden werd, dus twee jaren nadat de revisie haar beslag kreeg, de vereeniging van die kerk tot stand kwam met de Cumberland Presbyterian Church, welke in 1770 uit de revivals geboren werd en in hare confessie beslist het Arminiaansche standpunt inneemt. De Gereformeerde kerk en theologie verkeert in Amerika alzoo in eene ernstige crisis. 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, van de eeuwige straf worden heimelijk ontkend of

[1]) *B. B. Warfield*, The Confession of Faith as revised in 1903. Richmond 1904.

ook open verworpen. Voor het Calvinisme is er de toekomst niet rooskleurig [1]).

[1]) *H. Bavinck*, The future of Calvinism, Presb. and Ref. Review, Jan. 1894. *Warfield*, The latest phase of historical Rationalism 1895. *N. M. Steffens*, Calvinism and the theological crisis, Presb. and Ref. Review April 1901.

PRINCIPIA DER DOGMATIEK.

HOOFDSTUK I.

Principia in het algemeen.

§ 6. Beteekenis der Principia.

Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe[2] 1904 s. v. Princip. *Buddeus*, Elementa philosophiae instrumentalis, ed. quinta 1714 I 140. 288. Liberatore, Instit. philos[8]. Romae 1855 I 217. *Thomas*, Summa Theol. qu. I. *Junius*, de vera theologia, Opera I 1375—1424, ed. *Kuyper* bl. 45. *Gomarus*, Disp. Theol. disp. I. *Voetius*, Diatribe de theol. Ultraj. 1668. *Owen*, Θεολογούμενα, Oxon. 1661. *Alsted*, Praecognita Theol. bl. 1—138. *Kuyper*, Encycl. II 177 v.

61. In dogmatische werken van vroegeren tijd was het gewoonte, om aan de eigenlijke loci eene uiteenzetting van het wezen der theologie vooraf te laten gaan. Later werd deze plaats, onder invloed van het rationalisme, in beslag genomen door de theologia naturalis en de bewijzen voor openbaring en H. Schrift. Toen Kant door zijne critiek deze verstandelijke redeneeringen van haar kracht had beroofd, beproefde Schleiermacher aan de dogmatiek een anderen grondslag te geven, en nam daartoe zijn standpunt in de religie. Dit verschilde nu wel daarin van het oude rationalisme, dat Schleiermacher de religie niet als een weten maar als een bepaald gevoel opvatte; maar feitelijk maakte hij toch door zijne Lehnsätze de dogmatiek van de philosophie afhankelijk. Deze richting, door Schleiermacher ingeslagen, werd langen tijd door velen gevolgd; aan de eigenlijke dogmatiek liet men, onder den naam van prolegomena, Prinzipienlehre, Fundamentaldogmatik, philosophische theologie enz. eene breede inleiding voorafgaan, die eene apologetische strekking had. De dogmatiek rustte niet op een zelfstandigen grondslag en werd niet uit haar eigen principia afgeleid, maar kon dan eerst haar eigen taak beginnen, als ze vooraf door de philosophie haar grond en recht van bestaan had laten onderzoeken en keuren. De dogmaticus stond niet van huis uit in het Christendom, maar nam eerst buiten het Christendom in de algemeene religie zijn standpunt, om van daaruit later tot de uit-

eenzetting van de Christelijke geloofswaarheden over te gaan.

Dit uitgangspunt der dogmatiek is eerst vooral door Ritschl en Frank, en later door vele anderen, volkomen terecht, prijsgegeven en bestreden [1]). Immers, eene religio en theologia naturalis in den zin van het rationalisme bestaat er niet. Want de religio en theologia naturalis, die wij kennen, is niet buiten de bijzondere openbaring om door ons verworven, maar is eerst ons eigendom geworden uit en bij het licht van de H. Schrift; bij de Heidenen treffen wij haar dan ook nooit zuiver aan, maar altijd onder allerlei afgoderij bedolven en met vele bijgeloovigheden vermengd. Ditzelfde geldt ook van het begrip en wezen der religie; als wij daarvan eene zuiverder gedachte hebben dan de Heidenen, dan zijn we daartoe niet gekomen door een vergelijkend onderzoek der godsdiensten, maar hebben we dit aan het Christendom te danken en zijn, daarmede reeds toegerust, aan het onderzoeken en vergelijken van andere godsdiensten gegaan. Als Troeltsch de Religionsphilosophie aan de dogmatiek ten grondslag wil leggen, dan is dit of maar schijn, of er komt aan het einde nooit eene Christelijke dogmatiek te voorschijn. Voor eene philosophische Prinzipienlehre, die eerst den grond der dogmatiek moet leggen en haar recht heeft te vindiceeren, is er inderdaad geen plaats. Indien de dogmatiek, en in het algemeen de theologie, niet, evenals andere wetenschappen, haar eigen principia had, zou zij op den naam eener scientia de Deo geen aanspraak kunnen maken. De H. Schrift leert ons echter anders; zij zegt, dat alle kennis van God uit Zijne openbaring ons toekomt, en dat wij van onze zijde dien inhoud der openbaring ons niet kunnen toeëigenen dan door een oprecht, kinderlijk geloof. Alleen wie wedergeboren is uit water en Geest, ziet het koninkrijk Gods.

Maar daaruit vloeit aanstonds voort, dat er voor eene leer der principia in anderen zin, dan er dikwerf mede bedoeld wordt, wel ter dege plaats is in de dogmatiek. Wanneer daarin uiteengezet wordt, welk de principia zijn, die de theologie en speciaal de dogmatiek, niet aan andere wetenschappen ontleent, maar als zelfstandige wetenschap zelve meebrengt, dan heeft de dogmaticus niet alleen de vrijheid maar ook den plicht, om deze principia in het helderst licht te plaatsen en ze minstens even breedvoerig als andere dog-

[1]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III 1 v. *Frank*, Syst. d. Christl. Gewissheit I § 1—7. *Böhl*, Dogm. bl. LVIII. *Cremer* in *Zöcklers* Handbuch 612. 637. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. I 42. *Lobstein*, Einl. in die ev. Dogm. bl. 1 v. *Ihmels*, Die Selbständigkeit der Dogm. 1901 enz.

mata te behandelen. Want hij neemt daarmede dan geen positie buiten, maar *in* het Christendom; hij plaatst zich niet eerst met het rationalisme op het standpunt der rede, om later tot dat van het geloof op te klimmen of af te dalen; en hij behandelt geen onderwerpen, die eigenlijk buiten het terrein der dogmatiek, bij andere wetenschappen thuis behooren en alleen als Lehnsätze in de inleiding der dogmatiek ter sprake kunnen komen. Maar ook met de bespreking van die principia neemt hij aanstonds het standpunt des geloofs in; immers ook de leer, dat de openbaring de eenige bron der Godskennis is en dat de geestelijke mensch alleen de geestelijke dingen kennen en onderscheiden kan, is een dogma in den vollen zin des woords. En een dogma van fundamenteele beteekenis. Want als er geen openbaring Gods is, of ook als er geen middel is, om die openbaring tot ons geestelijk eigendom te maken, stort het gebouw der dogmatiek, hoe kunstig overigens ook opgetrokken, als een kaartenhuis ineen.

62. Om de eigen principia der dogmatiek te leeren kennen, is het vooraf noodig zich rekenschap te geven van wat in het algemeen onder den naam van principia wordt verstaan. Volgens Simplicius, den neoplatonischen commentator van Aristoteles en evenzoo volgens Hippolytus in zijne *Refutatio omnium haeresium*, was Anaximander de eerste, die den grond der dingen, welken hij in het ἀπειρον vond, met den naam van ἀρχη aanduidde [1]). Misschien gaf hij echter daarmede alleen nog te kennen, dat het ἀπειρον de aanvang en het eerste van alle dingen was [2]). Maar in de philosophie van Plato en Aristoteles kreeg dit woord de beteekenis van laatste oorzaak der dingen. Plato spreekt reeds van ἀρχη κινησεως, ἀρχη γενεσεως en ἀρχη ἀποδειξεως, en Aristoteles verstaat onder ἀρχαι in het algemeen de eerste dingen in eene reeks en dan vooral de eerste oorzaken, welke uit geene andere zijn af te leiden. Hij geeft er de bekende definitie van: πασων μεν οὐν κοινον των ἀρχων το πρωτον εἰναι ὀθεν ἡ ἐστιν ἡ γιγνεται ἡ γιγνωσκεται, id unde aliquid aut est aut fit aut cognoscitur. Zulke ἀρχαι nam hij vooral op tweeërlei gebied aan, op dat van het zijn en van het bewustzijn, in de metaphysica en in de logica. Het zijn der dingen werd door hem uit vier ἀρχαι afgeleid n.l. ὑλη, εἰδος, ἀρχη της κινησεως en τελος. En evenzoo nam hij zulke principia in de logica aan. Aristoteles merkte n.l. op, dat er lang niet van alles een bewijs gegeven kan worden; van vele

[1]) *H. Ritter et L. Preller*, Historia philos. graecae 1886 bl. 16, 17.

[2]) *Zeller*, Die Philosophie der Griechen[3] I 203.

zaken hebben wij toch 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*, en hij zegt er 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, principia naturae, principia naturalia, principium philosophiae, principia juris enz. In overeenstemming met de boven aangehaalde definitie van Aristoteles werd nu later in de logica 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.

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 Col. 1 : 18 en Op. 3 : 14 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, gelijk ook Augustinus den Vader principium totius divinitatis noemt [1]). 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 : 10v. Het was een axioma der vroegere theologie: a deo discendum quid de ipso intelligendum, quia non nisi ipso auctore cognoscitur. Dat

[1]) *Athanasius*, c. Arianos II. *Basilius*, adv. Eunom. I. *Damascenus*, de fide orthod. I 9. *Augustinus*, de trinitate IV 20.

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 wij 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 principalis 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 theologia ectypa van gene. Onze kennis van God 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 een 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.

63. Van dit principium essendi is nu het principium cognoscendi te onderscheiden. Dat er theologie is, danken wij 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, vóór, 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.

Zoo leerden wij 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 Gods, dat Hij besloten had aan schepselen mede te deelen. Maar deze distinctie maakt de verhouding tusschen 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.

§ 7. Principia in de wetenschap.

A. Het Rationalisme.

Pillon, L' évolution historique de .' idealisme, L' année philosophique, Paris 1892 en verv. Art. van *Troeltsch*, in PRE³ VIII 612—637. *Drews*, Die deutsche Spekulation I 89 v. 247 v. *E. von Hartmann*, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus 1877. *Id.* Kritische Grundleguug des transcendentalen Realismus 1885. *Id.* Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, Ausgewählte Werke I 2 bl. 40 v. *Strümpell*, Einl. in die Philosophie 1886 bl. 165 v. *Paulsen*, Einl. in die Philosophie 1892 bl. 354 v. *Land*, Inl. tot de wijsbeg. 1889 bl. 82. *Opzoomer*, Wetenschap en Wijsbeg. 1857 hoofdst. 1. *Pierson*, Gids Juni 1871. *Glossner*, Der moderne Idealismus, Münster 1880 *E. L. Fischer*, Die Grundfragen der Erkenntnistheorie, 1887 bl. 49 v. *Al. Schmid*, Erkenntnisslehre 1890 II 134. *Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol. 1851. *Flügel*, Die specul. Theol. der Gegenwart 1888. *Nathusius*, Das Wesen der Wissenschaft 1885 bl. 265 v. *Beck*, Vorles. über christl. Glaubenslehre 1887 bl. 44. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. I. *Grétillat*, Exposé de théol. syst. I 63 v.

64. Wetenschap bestaat altijd in eene logische relatie tusschen subject en object. De verhouding, waarin wij 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 *ἐπιστημη*; 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 mathe-

matische 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 [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, critisch 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 kennis, 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.

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. Afgezien 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

[1]) *Leibniz*, Nouveaux essais sur l' entendement humain I ch. 1.

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 wij 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 pouvons 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.

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. Deze onderscheiding van objectieve en subjectieve, quantitatieve en qualitatieve eigenschappen is door Cartesius, Hobbes, Locke, die ze het eerst noemde primaire en secundaire eigenschappen, overgenomen, en dan in deze eeuw vooral door Helmholtz uitgewerkt. 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 wij 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.

65. 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 objectiviteit en zelfstandige realiteit toe te schrijven, en ze niet louter op te vatten als innerlijke bewustzijnstoestanden, terwijl wij 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 ontvang 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 wij 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, 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, het absolute, het 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 concrete, van het algemeene tot het bijzondere. Schelling sprak het dan ook open uit, dass es schwer sei an die Wirklichkeit heran zu kommen. Eindelijk, eene onderscheiding als van Kant tusschen den vorm, dien wij 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 beide 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 het getuigenis van één zintuig, den tastzin, aan te nemen en dat van de andere vier te verwerpen, en dus voor de eigenschappen der uitgebreidheid, hardheid enz. alleen eene uitzondering te maken. Eén van beide, òf de gewaarwordingen, welke wij door middel van de zintuigen verkrijgen, zijn alle subjectief of zij beantwoorden alle aan eene objectieve werkelijkheid. Het zou toch allervreemdst zijn, dat wij, bijv. een vlammend vuur waarnemende, den vorm, de grootte, de beweging voor objectieve eigenschappen hielden, maar de rosse kleur en het geknetter der vlam voor louter subjectieve gewaarwordingen. Van de beide in de gezichtswaarneming zoo nauw verbonden qualiteiten: kleur en vorm, zou de eerste, slechts een teeken, de laatste een betrouwbaar beeld van de werkelijkheid zijn! Gevolg van deze meening ware, dat de voornaamste zintuigen, oog en oor, ons altijd een verkeerden indruk van de werkelijkheid gaven en feitelijk ons altijd bedrogen.

Ten onrechte meent men dan ook, dat de physiologie der zintuigen ons verbiedt, de objectiviteit der qualitatieve eigenschappen te handhaven. Men make slechts duidelijk onderscheid tusschen de voorwaarden, waaronder (de gelegenheid, waarbij) en de oorzaken, waaruit de gewaarwordingen in onze ziel ontstaan. Evenals de telegraaf door middel van mechanische trillingen een bericht overseint, maar dit bericht zelf iets gansch anders is dan die trillingen, zoo zijn de prikkelingen, die van de voorwerpen op de zenuwen van onze zintuigen uitgaan, slechts physische middelen, waardoor de gewaarwordingen in onze ziel gewekt worden. Die gewaarwordingen zelve zijn echter van eene gansch andere natuur; hare hoedanigheid zijn, gelijk tegenwoordig ook weer het psychophysisch parallelisme erkent, niet uit de physische en physiologische verschijnselen te verklaren; deze zijn slechts de voorwaarden, waaronder zij in de ziel ontstaan. Wij kunnen dus alleen zeggen, dat aan bepaalde prikkelingen bepaalde gewaarwordingen beantwoorden. Maar tot de conclusie, dat gene in eigenlijken zin de *oorzaak* van deze zijn, bestaat er geen recht, noch ten aanzien van de quantatieve noch in betrekking tot de qualitatieve eigenschappen; deze staan in dit opzicht volkomen op dezelfde lijn. Het zijn daarom ook de zintuigen niet, die de verschijnselen buiten ons waarnemen, maar het is altijd de ééne en dezelfde ziel, welke door middel van de zintuigen de dingen waarneemt en daaraan beantwoordende gewaarwordingen ontvangt.

B. Empirisme.

F. A. Lange, Gesch. des Materialismus[3] 1882. *Kuno Fischer*, Francis Bacon und seine Nachfolger[2] 1875. *A. Comte*, Cours de philosophie positive[2] 1861—'64. Die positive Philosophie von A. Comte, im Auszuge von *Jules Rig*, übersetzt von *J. H. v. Kirchmann*. *Ernst Laas*, Idealismus und Positivismus, 3 Bde 1879—'84. Art. Positivismus van *Zöckler* in PRE[3]. *Pünjer*, Jahrb. f. prot. Theol. 1878 bl. 79—121. 1882 bl. 385—404. *H. Gruber*, A. Comte, der Begründer des Positivismus 1889. *Büchner*, Kraft und Stoff[16] 1882. *Haeckel*, Die Welträthsel 1899. *Opzoomer*, Het wezen der kennis 1863. *Id.* Wetenschap en wijsbegeerte 1857. *Pierson*, Bespiegeling, gezag en ervaring 1855 *Id.* Eene levensbeschouwing 1875 bl. 69 v. *E. v. Hartmann*, Ges. Studien u. Aufsätze 1876 bl. 271 v. *Paulsen*, Einl. in die Philos. 394 v. *Eisler*, Krit. Einführung in die Philosophie 1905 bl. 138 v. *Pressensé*, Les Origines 1883 bl. 1—128. *De la Saussaye*, Leven en Rigting 1865. *Id.* Empirisch of ethisch? (Ernst en Vrede 1858). *H. Bavinck*, Christelijke wetenschap 1904.

66. 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 zijn het voorwerp van het wetenschappelijk onderzoek [1]). 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,

[1]) *A. Comte*, Cours de philos. positive I 8 v.

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 wij 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.

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 zegt terecht: Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne [1]). Wij hebben immers niet alleen bijzondere en toevallige, maar ook algemeene en noodwendige waarheden, in de logica, 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 [2]). Ja, alle wetenschappen gaan van eene reeks onbe-

[1]) *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung § 2.

[2]) *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.

wezene 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 ἀρχη ἀποδειξεως, principium argumentationis dienst kan doen. 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 wij niet slechts het ὁτι maar ook het διοτι 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 (logica, mathesis, mechanica, astronomie, chemie) geen 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 door Thomas Aquinas gezegd is: Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus [1]). 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

[1]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 1 art. 5 ad 1.

ist [1]). 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 wij 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 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.

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 boog 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

[1]) Bij *Van Oosterzee*, Voor Kerk en Theologie I 101.

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 wij 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?

C. Het Realisme.

Augustinus, Contra Academicos. Soliloquia. *Thomas*, Summa Theol. I qu. 1. qu. 77—88. Contra Gentiles, I c. 1—9. II c. 73—78. *Polanus*, Synt. Theol. bl. 324 v. *Zanchius*, Opera III 636 v. *Alsted*, Encyclopaedia, Herborn 1630 I 49—61. *H. Leder*, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie, Marburg 1901. *Liberatore*, Die Erkenntnistheorie des h. Thomas v. Aquin, Mainz 1861. *Kleutgen*, Philosophie der Vorzeit², Innsbrück 1878. *Stöckl*, Gesch. der Philos. des Mittelalters, 3Bde Mainz 1864—'66. *Willmann*, Geschichte des Idealismus, 3Bde, Braunschweig 1894—'97. *Rabus*, Logik und System der Wisschenschaften, Erlangen 1895. *Woltjer*, Ideëel en Reëel, Amsterdam 1896. *Bavinck*, Christelijke Wereldbeschouwing, Kampen 1904.

67. Uitgangspunt der Erkenntnisstheorie behoort te zijn de gewone, dagelijksche ervaring, de algemeene en natuurlijke zekerheid des menschen aangaande de objectiviteit 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, zegt Tertullianus terecht [1]). 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 [2]). 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 voorstelling 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 ons ontstaande, niet product maar grondslag en uitgangspunt van alle andere zekerheid. Want ieder, de meest onkundige, het kind reeds en ook het dier, neemt immers van te voren, zonder eenige redeneering, het bestaan eener buitenwereld aan. In de voorstelling zelve moet dus een element zitten, dat direct naar de werkelijkheid terugwijst. Zij sluit als voorstelling het wezenlijk kenmerk in, dat zij die werkelijkheid ideëel representeert. Het idealisme begint dus met deze fout, dat zij de voorstelling niet neemt, gelijk deze zich geeft, maar er eene wezenlijke eigenschap aan ontzegt, ze zakelijk, naar den inhoud, met een droombeeld op ééne lijn stelt, en dientengevolge nu allerlei vergeefsche pogingen aanwendt, om door redeneeringen en bewijzen uit het subject tot het object te komen. In den nieuweren tijd zijn daarom velen tot het standpunt van het phaenomenalisme of het absolute idealisme overgegaan, en houden de gewaarwordingen en voorstellingen voor de eenige ware wereld [3]). Daarentegen houdt het realisme aan het bestaan der wereld vast, omdat deze in de voorstelling zelve, ideëel, gegeven is. Het loochent het onderscheid niet, dat tusschen voorstelling en ding bestaat, maar het handhaaft daarbij het tusschen beide onlosmakelijk gelegde

[1]) de testim. an. 5.

[2]) *Kaftan*, Die Wahrheit der Christl. Rel. 1889 bl. 317 v.

[3]) Een goed overzicht van de verschillende richtingen is te vinden bij *Eisler*, Krit. Einführung in die Philosophie 1905 bl. 82—119.

verband, omdat het de voorstelling neemt, zooals zij zich geeft. 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 ons aanwezig [1]).

Reeds dit ééne feit, de natuurlijke zekerheid aangaande de betrouwbaarheid der zintuigen en de realiteit der buitenwereld, bewijst dat er nog 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, het 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 ἐπιστημη ter laatste 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. 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 door Prof. Spruyt [2]) niet vermoede reden, waarom de leer der ideae innatae eenparig door de scholastieke en ook door de Gereformeerde theologen verworpen werd [3]); Voetius wijdde aan de bestrijding van de leer van Cartesius eene breedvoerig disputatie [4]). Zij namen zelfs de empiristische stelling over:

[1]) Verg. *Flügel*, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, 1888 bl. 104 v. *E. L. Fischer*, Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie, 1887 bl. 392 v. *Schmid*, Erkenntnisslehre 1890 II 307 v. *Wobbermin*, Theologie und Metaphysik 1901 bl. 42 v. *Land*, Inl. tot de Wijsbeg. bl. 97 v.

[2]) *Spruyt*, Proeve van eene gesch. van de leer der aangeboren begrippen, Leiden 1870 bl. 57—60.

[3]) *Frohschammer*, Die Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889 bl. 44 v. *Liberatore*, t. a. p. bl. 103 v. *Polanus*, t. a. p. 325. *Zanchius*, t. a. p. III 636.

[4]) Disput. Sel. V. 477—526.

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 [1]). En dit handhaafden zij, 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 [2]). 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 [3]). 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, der κοιναὶ 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,

[1]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 79 art. 2. *Voetius*, Disp. V 459. 525.

[2]) *Thomas*, t. a. p. I qu. 84 art. 3. qu. 85 art. 1. *Voetius*, t. a. p. 483.

[3]) *Thomas*, qu. de mente art. 8 ad I. Verg. *Liberatore* t. a. p. 144.

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 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, perst ze in vormen waarvan het niet weet of zij er aan passen, construeert de wereld naar een stel 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.

68. Het uitgangspunt van alle kennis bij den mensch is dus de zinnelijke waarneming. *Οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα* [1]). Omnis cognitio intellectualis incipit a sensu [2]). Intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate [3]). 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. Daarom kon het haast eene ontdekking heeten, toen Baco 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 [4]). 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 [5]). 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 waarne-

---

[1]) *Aristoteles*, de sensu c. 6. *Zeller*, Philos. d. Gr. III 198.

[2]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 84 art. 1 en 7.

[3]) *Thomas*, Contra Gentiles III 41.

[4]) *Schopenhauer*, Die Welt usw. II 76—98.

[5]) *Aristoteles* bij *Zeller* t. a. p. III 533 v. *Thomas*, Summa Theol. I qu. 78 art. 3. *Schopenhauer*, Die Welt II 30—36. *Bilderdijk*, Taal- en Dichtk. Verscheidenheden 1821 II 39 v. *Id.* Verhandelingen, ziel-, zede- en rechtsleer betreffende, 1821 bl. 12 v. Brieven V 48. *Land*, Inl. tot de Wijsbeg. 63 v.

mingen. De menschelijke geest is daarom bij de eenvoudigste waarnemingen reeds actief; hij is geen tabula rasa, waarop de buitenwereld slechts schrijft wat zij wil, geen spiegel, waarin het voorwerp zich eenvoudig weerkaatst. Maar elk waarnemingsbeeld is in het 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 [1]). 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 [2]), en dat de voorwerpen door waarneming en denken eene ideale existentie in de ziel verkregen. De scholastiek nam dit over en zeide: 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 [3]). 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 een 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

[1]) *Aristoteles*, de anima I 2.

[2]) *Id.* de an. III 8.

[3]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 75. I 2 qu. 5 art. 5. II 2 qu. 23 art. 6 ad 1. Contra Gent. I 77. II 77, 98.

verder uit ons gezicht, ze lost zich op in schijn; want eene controle van het waarnemingsbeeld aan de werkelijkheid is daarom onmogelijk, wijl wij haar nimmer benaderen kunnen, en het waarnemingsbeeld altijd tusschen haar en ons zich inschuift.

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 noch 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 elk mensch 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 acte vergezeld zijn. Het gaat niet zoo toe, 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 acte 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 acten. 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 εἰδη, 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.

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. Plato onderscheidde tusschen δοξα, welke tot inhoud had het gewone, empirische weten, en ἐπιστημη, die het waarlijk zijnde der dingen tot inhoud had. En Aristoteles omschreef wetenschap in denzelfden zin als kennis του ὀντος, του καθολου, των πρωτων αἰτιων και ἀρχων [1]). 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,

[1]) *Zeller*, Philos. der Griechen III 161 v.

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; intellectus est universalium [1]). Wetenschap heeft tot object het algemeene en noodzakelijke [2]), 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, penetrat ad essentiam rei [3]). Zijn eigenlijk object is de quidditas rei materialis [4]). 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 [5]).

69. 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. Baco, 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 Baco 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

[1]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 1 art. 2. C. Gent. I 44.

[2]) *Thomas*, S. Theol. I qu. 14 art. 13 ad 3. I qu. 84 art. 1 ad 2. I qu. 86 art. 1 en 3.

[3]) *Thomas*, C. Gent. I 58. III 56. IV 11. Summa Theol. II 2 qu. 8 art. 1.

[4]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 85 art. 5 ad 3.

[5]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 79 art. 3 en 4. I qu. 84 art. 6. C. Gent. II 76. 77 III 45.

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 wij reeds o. a. bij den cynischen wijsgeer Antisthenes, die de realiteit der algemeene begrippen ontkende en tegen Plato zei: *ἵππον μὲν ὁρῶ ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ*, en bij de Stoische wijsgeeren, die de *ἐννοήματα*, de gedachten, slechts hielden voor *φαντάσματα διανοίας* [1]). 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, Gedankendinge, 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 [2]). Maar ook daarna is de quaestie 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 anderen vorm, als empirisme, weer in de nieuwere philosophie te voorschijn getreden [3]).

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

[1]) *Zeller*, Philos. d. Gr. II 295. IV 79. 125.

[2]) *A. Stöckl*, Gesch. der Philos. des Mittelalters. 3 Bde Mainz 1864—66 I 135 v. II 986 v. *Hauréau*, De la philosophie scolastique, 2 vol. Paris 1850. *Schwane*, Dogmengeschichte der mittl. Zeit. Freiburg 1882 bl. 4 v. *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.

[3]) *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 bl. 162 v. *Land*, Inleiding 107 v. *Pierson*, Wijsgeerig Onderzoek. Deventer 1882 bl. 200 v.

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; 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 [1]). Met de begrippen verwijderen wij ons dus niet van de werkelijkheid, maar naderen haar hoe langer hoe meer. Het schijnt wel, dat wij, 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 wij, 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 [2]). 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 zij ook begrijpbaar en denkbaar voor den menschelijken geest.

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 [3]). 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

[1]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 85 art. 2 ad 2. C. Gent. I 65.

[2]) *Land*, Inleiding tot de Wijsbeg. 250.

[3]) *Siebeck*, Gesch. der Psychologie I 226. II 70.

intuetur, eaque luce de his omnibus judicat [1]). 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 [2]). 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 [3]). Alleen wees hij 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 wij, 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 [4]). Dit beeld van de zon bracht er toe, om in gezonden zin te spreken van het natuurlijk licht der rede [5]), 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 κοιναὶ ἔννοιαι, 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 : 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 slechts instrument is, maar aan God te danken, als door de stralen van dat licht de waarheid zich voor onzen geest onthult [6]).

---

[1]) *Augustinus*, de Gen. ad litt. 8 c. 25.

[2]) *Augustinus*, Solil. I 8. 13. de Trinit. 12 c. 15.

[3]) *Thomas*, Summa 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. C. Gent. III 47.

[4]) *Thomas*, Summa Theol. I qu. 79 art. 4.

[5]) *Polanus*, Synt. Theol. 325. *Zanchius*, Op. III 636.

[6]) *Liberatore*, Die Erkenntnisslehre des h. Thomas 185 v. *Kleutgen*, Philos. der Vorzeit[3] I 89 v.

Deze schoone beeldspraak maakt ons duidelijk, welke de principia zijn, waaruit alle wetenschap voortkomt. Niet alleen in de theologie, gelijk de vorige paragraaf 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. Doch 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 uittespreiden 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 [1]). 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!

[1]) *Thomas* bij *Liberatore* t. a. p. 148.

§ 8. Principia in de Religie.

A. Wezen der Religie.

Smend, Altt. Religionsgesch. 1893 bl. 445 v. *Köstlin*, Die Religion im N. T., Stud. u. Krit. 1888 bl. 7—102. *Thomas*, Summa Theol. II 2 qu. 81. *Ursinus*, Catech. qu. 94—103. *Hoornbeek*, Theol. pract. IX c. 6—8. *Moor*, Comm. I 44 v. *Calovius*, Isag. ad sacr. theol. 1652 bl. 301 v. *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ed. Rosenkranz Leipzig 1838. *Fichte*, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798. *Hegel*, Vorlesungen über die Philos. d. Relig., Werke XI. XII 1832. *Schleiermacher*, Reden über die Religion 1799. Chr. Gl. § 3 v. Voorts verschillende werken over Religionsphilosophie van *Ed. von Hartmann*, *Seydel*, *Pfleiderer*, *Siebeck*, *Rauwenhoff*, *Tiele*, *e. a.*; *G. Tr. Ladd*, The Philosophy of Religion, 2 vol. London 1906. Verg. art. Religionsphilosophie van *Heinze*, in PRE³ XVI 597—630. *Pünjer*, Gesch. d. Christl. Religionsphilos. 1880,'83. *Eisler*, Krit. Einführung in die Philosophie, Berlin 1905 bl. 414—438. *Eucken*, Der Wahrheitsgehalt der Religion². Leipzig 1905. Beiträge zur Weiterentwicklung der Christl. Religion, herausgegeben von Prof. *A. Deismann* u. A. München 1905. *Troeltsch*, Wesen der Religion und der Religionswiss., Die Kultur der Gegenwart I Abt. IV 461 v.

70. 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, zedelijkheid en kunst. De naam religie geeft weinig licht. Cicero leidde het woord af van relegere, herlezen, nog eens overdoen, nauwkeurig waarnemen, en duidde daarmede de religie aan als een voortdurend en ijverig in acht nemen van al wat op de vereering der goden betrekking heeft [1]). Lactantius verklaarde het uit religare en verstond dus onder religie den band, die den mensch aan God verbindt [2]). Eene derde afleiding, van relinquere, komt bij Gellius, voor en wijst aan, dat al wat tot de religie behoort, wegens zijne heiligheid van het ongewijde is afgezonderd [3]). Augustinus brengt het eenmaal in verband met re-eligere: in de religie kiezen wij God, dien wij door de zonde hadden verloren, weder terug als de bron

[1]) *Cicero*, de natura deorum II 28: qui omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et quasi relegerent, religiosi sunt dicti. Cf. de inventione II 22. 53.

[2]) *Lactantius*, Instit. div. IV 28.

[3]) *Gellius*, Noctes atticae IV 9.

onzer zaligheid [1]). J. C. Leidenroth nam 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 [2]). De afleiding van religare, relinquere, re-eligere stuit op grammatisch bezwaar en verklaart ook niet de eigenaardige beteekenissen, die religio in het 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. Deze opvatting vindt steun in een versregel, die door Nigidius Figulus, een tijdgenoot van Cicero, ex antiquo carmine is overgenomen en bij Gellius t. a. p. is bewaard: religentem esse oportet, religiosum nefas [3]). 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 in Hand. 26:5 en Jac. 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.

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, ברית, hetwelk God aan Israël gaf, en dat dus in vollen zin eene goddelijke stichting, διαθηκη, heeten mag, Exod. 20:1 v., 34:10 v., 27 v., Jes. 54:10 enz. De ordeningen in dat verbond, welke

[1]) *Augustinus*, de civ. Dei X 4.

[2]) *Leidenroth*, Neue Jahrb. f. Philologie und Pädagogik von Seebode, Jahn und Klotz 1834 bl. 455.

[3]) Vergelijk verder over de afleiding van het woord: *Voigt*, Fundamentaldogmatik bl. 9—30. *Nitzsch*, Lehrb. der ev. Dogm. 1880 bl. 83. *Runze*, Dogmatik, Leipzig 1898 bl. 38. *Hoekstra*, Wijsg. Godsdienstleer I 49—57.

Israël onderhouden moet, vormen saam den inhoud der תורה, onderwijzing, leer, wet, wetboek des Heeren, en worden met zeer verschillende namen aangeduid. Zij heeten דברים woorden, Num. 12:6, Ps. 33 : 4, enz., מצוות geboden, Gen. 26 : 5, Ex. 15 : 26 enz., פקודים bevelen, Ps. 119 : 4, 5, 15, enz., חקים inzettingen, besluiten, Ex. 15 : 26, Lev. 25 : 18, Ps. 89 : 32, Job 28 : 26, enz., משפטים rechtszaak, rechtsuitspraak, Num. 36 : 13, Ps. 19 : 10, enz., דרכים, ארחות wegen, paden, Deut. 5 : 33, Job 21 : 14, Ps. 25 : 4, enz., משמרות 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 יראת 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, האמין Gen. 15 : 6, Jes. 7 : 9, Hab. 2 : 4, vertrouwen, בטח Ps. 26 : 1, 37 : 3, 5, toevlucht nemen, חסה Ps. 5 : 12, 37 : 40, steunen, סמך, zich vastklemmen, דבק 2 Kon. 18 : 6, hopen, קוה, verwachten, חכה, ja zelfs liefhebben van God, חשק 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 wij 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. *Θεοσέβεια* komt maar eenmaal voor, 1 Tim. 2 : 10. *Εὐσέβεια* 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 aanwezig is; meermalen komt dit woord in het N. T. voor, vooral in de Pastoraalbrieven; wat de *εὐσέβεια* 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 religieuze gezindheid; zij heeft in de meeste plaatsen betrekking op bijzondere gebeurtenissen, bijv. Gods gericht, en heet elders 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.

71. Overeenkomstig deze onderwijzing der H. Schrift werd in vroeger tijd tusschen religio objectiva en religio subjectiva onderscheid gemaakt, en zij zelve gewoonlijk omschreven als recta verum Deum cognoscendi et colendi ratio. Deze definitie komt reeds bij Lactantius [1]) voor, vond algemeen ingang en wordt ook tegenwoordig nog door velen overgenomen. In den nieuweren tijd heeft men ertegen ingebracht, dat zij de religie als iets uitwendigs opvat, dat geheel buiten het hart omgaat. Ofschoon zij nu inderdaad de recta ratio, waarop het hier vooral aankomt, niet nader omschrijft, het verband tusschen het kennen en het dienen van God niet in het licht stelt, en sterker op de religio objectiva den nadruk laat vallen dan op de religio subjectiva, toch is het tegen haar ingebrachte bezwaar van genoegzamen grond ontbloot. Immers de wet, waarin God zijn dienst voorschreef, mocht naar vroegere uitlegging niet alleen letterlijk, maar moest ook geestelijk worden verstaan. Zij regelde niet

[1]) *Lactantius*, Instit. div. IV 4.

alleen de woorden en daden, maar ook de gezindheden, gedachten en begeerten van den mensch. Zij eischte den ganschen mensch met ziel en lichaam, met verstand en hart en alle krachten. En zij vorderde dus, dat de mensch God diene, niet alleen en zelfs niets in de eerste plaats met uitwendige handelingen en plechtigheden, maar vóór alle dingen met oprecht geloof, vaste hoop en vurige liefde, met aanbidding in geest en waarheid, met de offeranden van een gebroken geest en een verslagen hart. De godsdienst was dus geen cultus externus slechts, maar vóór alles een cultus internus, een kennen en dienen van God met het hart. Maar ook deze cultus internus mocht, evenmin als de cultus externus, een eigenwillige godsdienst zijn. In den godsdienst komt het allereerst aan op de wijze, waarop God zelf gewild en bepaald heeft, dat men Hem kennen en dienen zou. Dus is hij ook in de eerste plaats een plicht, dien God in de eerste tafel van zijne wet aan den mensch voorhoudt, en daaraan moet in den mensch de religio subjectiva beantwoorden, de innerlijke gezindheid en lust, om God alzoo te kennen en te dienen, als Hij in zijn Woord zich heeft geopenbaard [1]).

Daarom werd de religie in vroeger tijd ook bij de uitlegging van het eerste gebod der wet, in de leer der plichten en deugden besproken. Thomas bijv. verdeelt de deugden in drie soorten: 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 [2]). De religio wordt nu door Thomas gebracht niet onder de virtutes theologicae maar onder de virtutes morales. Want de theologische deugden hebben dit eigenaardige, dat zij God tot rechtstreeksch object hebben; zij ordinant nos ad Deum immediate et directe ut ad objectum [3]), 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 zij echter wel de voornaamste, omdat zij het nauwst in betrekking staat tot Hem, die het doel aller deugden

[1]) Verg. *H. Bavinck*, Godsdienst en Godgeleerdheid 1902 bl. 14 v.

[2]) *Thomas*, Summa Theol. II 1 qu. 57. 58. 62.

[3]) t. a. p. II 1. qu. 62 art. 2.

is, n.l. God [1]). Nader wordt de religio door Thomas tot die virtus moralis gerekend, welke justitia heet. Hij vat de religio n.l. op als de virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent. Al wordt Jak. 1 : 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 [2]). Deze definitie van Thomas werd later wel door velen [3]) overgenomen, maar wordt in den nieuweren tijd toch ook gewoonlijk zoo gewijzigd en uitgebreid, dat de subjectieve gezindheid, waaruit de religio als cultus ontspringt, beter tot haar recht komt [4]). Inderdaad is de religio subjectiva 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 religieuze gezindheid moeten vernieuwd en herboren worden, om waarlijk goed te zijn. Thomas erkende dan ook, dat de theol. deugden, geloof, hoop, liefde causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum [5]), 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 [6]).

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

---

[1]) t. a. p. II 2 qu. 81 art. 5. 6.

[2]) *Thomas*, Summa Theol. II 2 qu. 81 art. 1—4.

[3]) *Billuart*, Summa S. Thomae IV bl. 5 v. *Petrus Dens*, Theologia ad usum seminariorum IV bl. 9 v. *Collet*, Instit. theol. moralis III 401 v.

[4]) *H. Denzinger*, Vier Bücher von der relig. Erkenntniss, Würzburg 1856 I 3. *Lehmkuhl*, Theol. moralis[9], Freiburg 1898 I 208. *Koch*, Lehrburch der Moraltheologie, Freiburg 1905 bl. 322.

[5]) *Thomas*, Summa Theol. II 2 qu. 81 art. 5 ad 1.

[6]) t. a. p. I 2 qu. 62 art. 2.

geloof, hoop en liefde niet als afzonderlijke theologische deugden naast de religie geplaatst, maar juist als de voornaamste acten van den cultus internus in de religie zelve opgenomen. De religio, zegt Zwingli [1]), 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, zij is animae deique connubium. Bij Calvijn treffen wij 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. Evenzoo onderscheidt Zanchius 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, religio verschilt van cultus Dei, ut causa ab effectu. Religio of pietas is causa interna cultus Dei [2]). De cultus, vrucht der pietas, werd 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 òf moralis (belijdenis, gebed enz.) òf ceremonialis (sacramenta, sacrificia, sacra) [3]).

72. 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 [4]). 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

[1]) Opera ed. *Schuler et Schulthess* III 155, 175, 180.

[2]) *Calvijn*, Instit. I 2, 1. *Zanchius*, Opera IV 263 v. *Polanus*, Synt. Theol. 580.

[3]) *Zanchius* IV 410 v. *Ursinus*, Catech. qu. 94—103 en de explicatie daarvan, ook Tract. Theol. 1584 I 283. *Polanus*, Synt. Theol. 32. *Hoornbeek*, Theol. pract. Lib. 9 cap. 6—8. *Id.* Summa Controv. bl. 7 v. *Alsted*, Theol. Catech. bl. 5 v. *Moor*, Comm. in Marckii Comp. I 44. Voor de Luth. vergelijke men *Calovius*, Isag. ad S. Theol. 1652 bl. 301. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. Kirche, 6e Aufl. bl. 5. *Hase*, Hutterus Rediv. Loc. 1 § 2.

[4]) *Calvijn*, Instit. I 4, 1.

ten tweede de bedorven habitus religionis in den mensch worde herboren en vernieuwd. In dezen zin is de religio subjectiva dus eene virtus infusa a Spiritu Sancto [1]). 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 wij 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 [2]). Van schepselen zijn wij 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 de religie omschreven heeft als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Tegen deze definitie zijn vele bedenkingen ingebracht, die o. a. door Hoekstra kort worden weergegeven [3]). Inderdaad heeft deze omschrijving bij Schleiermacher een zin, welke niet kan toegelaten worden. De afhankelijkheid wordt bij hem zoo pantheïstisch opgevat, dat zij 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

[1]) *Hoornbeek*, Theol. practica II 207. 213.
[2]) *Hoornbeek*, t. a. p. II 205 v.
[3]) *Hoekstra*, Wijsg. Godsdienstleer I 70 v.

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 religieuze 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 religieuze 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 religieuze leven is zoo rijk en diep, dat het telkens van eene andere zijde kan worden beschouwd. Maar in het geloof liggen toch 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 ver-

geving, 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 religieuzer 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 [1]).

De religio subjectiva gaat door de inwerking der religio objectiva uit haar habitueelen toestand in daden over. De 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 ἐθελοθρησκεία 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,

---

[1]) *Voigt*, Fundamentaldogmatik 65 v. *Aug. Dorner*, Stud. u. Kr. 1883 bl. 217 v. *Kahnis*, Die luth. Dogm. 2e Ausg. 1874 I 81 v. *Abr. des Amorie van der Hoeven Jr.* De godsdienst het wezen van den mensch, Leeuwarden, 1848 bl. 38 v.

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 kerkordeningen geregeld. In al deze religieuze handelingen is het besef der absolute afhankelijkheid de religieuze grondgedachte, het bezielend element. Daarvan losgemaakt worden zij 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 liefde enz. Wat al deze handelingen tot religieuze 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. Daarom is er al geen schooner omschrijving van de echte religie denkbaar, dan die in den Heidelb. Catechismus vr. 94 gegeven wordt: dat ik zoo lief als mij mijner ziele zaligheid is, alle afgoderij, tooverij, waarzegging, superstitie of bijgeloof, aanroeping van de heiligen of van andere schepselen mijde en vliede, en den eenigen waren God recht leere kennen, Hem alleen vertrouwe, in alle ootmoedigheid en lijdzaamheid mij Hem alleen onderwerpe, van Hem alleen alles goeds verwachte, Hem van ganscher harte liefhebbe, vreeze en eere, alzoo dat ik eer van alle schepselen afga en die varen late, dan dat ik in het allerminste tegen zijnen wil doe.

73. Deze opvatting van den godsdienst heeft in den nieuweren tijd voor eene gansch andere plaats gemaakt. Nu en dan kwam ook vroeger, bijv. bij den Mohammedaanschen wijsgeer Averroes, wel eens de meening voor, dat de godsdienst alleen voor het volk was bestemd, dat de man van wetenschap er geen behoefte aan had, en dat alle godsdiensten gelijk waren. Maar zulke gedachten droegen een privaat karakter en berustten niet op vergelijkend onderzoek

der godsdiensten. Daarin heeft de laatste eeuw eene groote verandering aangebracht. Toen na de Hervorming het aantal kerken, belijdenissen en godsdienstige richtingen steeds toenam, trokken velen zich reeds van het bijzondere in het algemeene terug en zochten in de twaalf artikelen des geloofs of in de rationalistische trilogie God, deugd en onsterfelijkheid het wezen van den godsdienst. Kant en Schleiermacher gingen nog verder terug en beschouwden de religie als een vorm van zedelijk handelen of als eene bepaaldheid des gevoels. Het zwaartepunt werd daarmede geheel uit het object in het subject verlegd en de religio subjectiva volkomen van de religio objectiva losgemaakt. Deze wijsgeerige opvatting van den godsdienst werd bevorderd door de verbazende uitbreiding van den historischen gezichtskring en door het ontzaglijk materiaal, dat in betrekking tot talen, zeden, gewoonten enz. en ook in zake de godsdiensten van andere volken aangevoerd werd. Er was eene wetenschap noodig, die deze godsdiensten onderzocht, classificeerde, waardeerde, en Hegel maakte met zijne voorlezingen over de godsdienstwijsbegeerte sedert 1821 er den aanvang mede en gaf er den stoot toe. De bedoeling van deze nieuwe wetenschap is nu, om eerst in de vergelijkende godsdienstwetenschap (geschiedenis der godsdiensten) alle godsdiensten geheel objectief en onpartijdig, zonder eenige dogmatische Voraussetzung, naar inductieve methode te onderzoeken als algemeen-menschelijk, psychologisch, historisch verschijnsel en daarin het constante en algemeene, benevens de variaties en ontwikkelingsvormen op te sporen, dus den godsdienst in zijn leven en groei te leeren kennen; en dan in de tweede plaats, om als Religionsphilosophie op grond van het voorafgegane onderzoek de verkregen resultaten speculatief te „verwerten", en naar deductieve methode den oorsprong en het wezen, het waarheidsgehalte en de waarde der religie in het licht te stellen.

Daarbij doet zich al aanstonds een niet onbelangrijk verschil over de te volgen methode voor. Sommigen zijn voorstanders van de historische methode en willen uit vergelijkend historisch onderzoek van de godsdienstige verschijnselen het wezen der religie trachten vast te stellen [1]). Deze methode stuit echter op het ernstig bezwaar, dat een vergelijkend onderzoek van alle godsdiensten een onuitvoerbare arbeid is en in de godsdiensten juist de religieuze gezindheid, waarin men immers het wezen der religie zoekt, het diepst verborgen is en schier aan alle waarneming zich onttrekt. Wat weten wij bijv.

[1]) *Bruining*, Wijsbeg. v. d. godsd., Theol. Tijdschr. 1881 bl. 365 v.

nog van de stemming en gezindheid, die in de verschillende richtingen en kerken binnen het Christendom aan de godsdienstige verschijnselen ten grondslag ligt. Anderen achten daarom bij de historische ook nog de psychologische methode noodzakelijk [1]), en zoeken het wezen der religie zielkundig te verklaren; zij verlangen daarom ook, dat de beoefenaar der 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 het zwijgen op te leggen, gelijk Dr. Bruining wil, ware naar de juiste opmerking van Dr. Hugenholtz hetzelfde, als zichzelven de oogen uit te steken uit vrees voor gezichtsbedrog. Maar de psychologische methode kan ons uit den aard der zaak alleen doen kennen de zielkundige zijde van het religieuze leven, de psychische functiën, die daarin werkzaam zijn, de psychische vormen, waarin het optreedt, maar zij zegt ons niets over het wezen der religie an sich, dat is over het wezen der religie in dien zin, dat daarmede ook het bestaansrecht en de waarde van den godsdienst vastgesteld is. En toch is het daarom den meesten beoefenaren van de godsdienstwetenschap te doen. Trots alle beweerde „Voraussetzungslosigkeit" gaan zij toch uit van de onderstelling, dat de godsdienst geene pathologisch maar een normaal verschijnsel van het menschelijk zieleleven is en dat hij in de verschillende godsdienstvormen langzamerhand tot zuiverder ontwikkeling komt. Maar dan is de historische en psychologische methode ook onvoldoende en moet er in de derde plaats nog de wijsgeerige of metaphysische methode bij komen, welke het recht en de waarde van den godsdienst en dus ook van de godsdienstige voorstellingen en handelingen (dogma, cultus enz.) in het licht stelt [2]).

Nu bestaat er in het algemeen over recht en waarde van zulk eene godsdienstwetenschap weinig verschil van gevoelen. Ook op positief Christelijk standpunt is er voor deze wetenschap een naam en eene plaats [3]). Maar alles komt aan op de juistheid der onderstellingen, waarvan deze wetenschap uitgaat, en op de bedoeling, waarmede zij beoefend wordt. Dan toch gelden de volgende opmer-

---

[1]) *Hugenholtz*, Studien op godsd. en zedek. gebied II 83 v. *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsd. 41 v.

[2]) *Siebeck*, Religionsphilos. 1893 bl. 34 v. *Külpe*, Einl. in die Philos[2]. 1898 bl 96. *Eisler*, Krit. Einf. in die Philos. 423 v. *Groenewegen*, De Theol. en hare wijsbeg. bl. 46 v.

[3]) *Kuyper*, Encycl. III 563—577.

kingen. Ten eerste is vroeger, bij de bespreking der religionsgeschichtliche methode in de dogmatiek, reeds in het licht gesteld, dat eene volkomen objectieve houding tegenover de verschillende godsdiensten bij het onderzoek daarvan theoretisch niet te rechtvaardigen en practisch niet vol te houden is. Niet alleen moet ieder, die de godsdiensten bestudeert, een algemeen, vaag begrip van religie medebrengen, waardoor hij de religieuze verschijnselen van andere, ethische, aesthetische enz. onderkennen en afscheiden kan. Maar evenals elk wetenschappelijk onderzoek eene zekere congenialiteit van subject en object onderstelt, zoo is het ook bij de studie der godsdiensten noodig, dat de onderzoeker met zijn hart niet vijandig tegen het voorwerp van zijn onderzoek oversta. Een godsdienstig mensch alleen is in staat, om de godsdienstige verschijnselen te onderzoeken, te waardeeren, in hunne eigenlijke beteekenis te verstaan. Met constateeren kan immers de beoefenaar der godsdienstwetenschap niet volstaan; hij moet orde brengen in den chaos van verschijnselen, moet de plaats en de waarde der verschillende godsdiensten bepalen, den godsdienst in zijn leven en groei, dus ook in zijne ontaarding en verbastering nagaan, en aanwijzen, waar de godsdienst het zuiverst zich vertoont en het rijkst zich ontvouwt. Dat is alles niet mogelijk, zonder dat de beoefenaar der godsdienstwetenschap een maatstaf medebrengt, welken hij bij de religieuze verschijnselen aanlegt. Daarbij komt, dat de beoefenaar dezer wetenschap een mensch is, niet alleen met een verstand, maar ook met een rede en geweten, met een hart en gemoed toegerust, dat hij niet alleen een vaag begrip van godsdienst, maar ook zeker fonds van godsdienstige, zedelijke overtuigingen medebrengt, en dat hij zich van dat alles bij het instellen van zijn onderzoek niet kan en ook niet mag ontdoen. Feitelijk doet dat ook niemand. „Ook de nuchterste denker kan noch mag zich losmaken van wat er aan gemoedsovertuiging, aan dieper inzicht en doorzicht, aan hooger conceptie en intieme convictie in zijn ziel leeft". „Neutraliteit in den zin van los-zijn van en onverschillig-zijn voor zijne heiligste overtuigingen is òf een ongerijmdheid òf, zoo al mogelijk, een zonde" [1]). Deze overtuigingen zijn geen werkhypothesen, die iemand terstond bereid is prijs te geven, zoodra het wetenschappelijk onderzoek hare onhoudbaarheid decreteert, maar zij dragen voor hem, die ze koestert, het karakter van onomstootelijke waarheden, wijl zij in het object zelf van zijn onderzoek liggen opgesloten. De aard en de hoeveelheid

[1]) *Groenewegen*, De Theologie en hare wijsbegeerte, Amsterdam 1904 bl. 24.

van die overtuigingen verschilt, maar voor het wezen der zaak maakt dit geen onderscheid; niemand, die het bestaan en het recht van zulke godsdienstige en zedelijke overtuigingen erkent, heeft de bevoegdheid, een ander van dogmatisme te beschuldigen, omdat deze andere en meerdere overtuigingen van dien aard koestert dan hij. In de idee bijv. van den godsdienst ligt opgesloten, dat God bestaat, dat Hij zich op eene of andere wijze geopenbaard heeft en dus in meerdere of mindere mate kenbaar is. Die overtuiging is geen werkhypothese voor dengene, die ze koestert, maar eene waarheid, die met den godsdienst zelven staat of valt. Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat iemand, ook op den weg van zijn wetenschappelijk onderzoek, zulk eene overtuiging niet verliezen kan, maar dan heeft hij niet eene werkhypothese prijsgegeven, doch een schat verloren, waardoor zijn geestelijk leven verarmd is, zoolang hij geen anderen vindt.

74. In de tweede plaats wordt met het streven, om de godsdienstwetenschap van alle religieuze onderstellingen los te maken, toch niet bereikt wat men beoogt. Men bedoelt er n.l. mede, om aan de godsdienstwetenschap in plaats van of naast de theologie het karakter eener echte en zuivere wetenschap te geven, en gaat daarbij stilzwijgend van de onderstelling uit, dat het positivisme de ware opvatting van de wetenschap is en dat de natuurwetenschappelijke methode ook in de dusgenaamde geesteswetenschappen behoort overgenomen en toegepast te worden. Daarmede komt men voor het dilemma te staan, om de geesteswetenschappen van haar eigen karakter te berooven en ze in zuivere natuurwetenschappen om te zetten, òf om ze in hare zelfstandigheid te handhaven maar dan ook openlijk uit te spreken, dat het positivistisch begrip der wetenschap veel te eng en de natuurwetenschappelijke methode op het gebied des geestes voor geen toepassing vatbaar is. Welken term van het dilemma men kiest, wordt beheerscht door de principiëele vraag, of er normen zijn, of waarheid samenvalt met of als een eigen rijk verheven is boven de werkelijkheid. Voor de behandeling van dit wijsgeerig probleem is het hier de plaats niet [1]), maar zooveel staat toch zeker wel vast, dat de verschillende godsdiensten zichzelve altijd beschouwd hebben als onderworpen aan de categorie van waar en onwaar. De wijsgeerige premisse, dat alle godsdiensten in wezen gelijk zijn en slechts in de vormen verschillen, wordt door

[1]) Verg. mijne Christelijke Wereldbeschouwing, Kampen 1904.

het onbevangen, historisch onderzoek lijnrecht weersproken. Wel is de vergelijking tusschen de studie der godsdiensten en die der talen geliefd; en er bestaat tusschen beide ook in vele opzichten eene treffende overeenkomst. Maar deze overeenkomst mag het verschil niet over het hoofd doen zien. In de taalstudie spreken wij niet van ketters, scheurmakers, heidenen; maar in den godsdienst treffen wij deze en dergelijke termen allerwege aan, en het is met onbevangen onderzoek in strijd, om deze van te voren als onverschillig en waardeloos ter zijde te stellen [1]). Het religieuze indifferentisme is om vele redenen onhoudbaar.

Alle godsdiensten toch komen formeel met elkander overeen. Er zijn een aantal elementen, die constant in elken godsdienst 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 bestanddeel, het bestanddeel der 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 leer wordt in den godsdienst met den naam van 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 leven; dat is de zedeleer, die iedere godsdienst medebrengt. En eindelijk is er in elke religie ook een grooter of kleiner aantal ceremoniën, d. i. plechtige handelingen en gebruiken, die, in privaten of publieken cultus uitgeoefend, aan de gemeenschap des menschen met God een uitwendigen vorm schenken en haar begeleiden en versterken; dat is het cultisch of liturgisch bestanddeel van den godsdienst. In de verschillende godsdiensten is de onderlinge verhouding dezer bestanddeelen zeer verschillend; in sommige is er veel dogma en weinig cultus, in andere omgekeerd; nu eens treffen wij eene rijke traditie en een gering aantal zedelijke voorschriften, dan weer het tegenovergestelde aan. Maar in alle godsdiensten zijn al de genoemde bestanddeelen aanwezig; een godsdienst zonder historie, dogma, moraal, cultus en gemeenschap is er niet [2]). Onder deze bestanddeelen van den godsdienst neemt de leer de eerste plaats in. Ook al is de gezindheid in de religie evenals in het zedelijk leven van nog zoo

[1]) *Tiele*, Inleiding tot de godsdienstwetenschap I 8. 9.

[2]) *F. A. B. Nitzsch*, Lehrb. der evang. Dogm. 1889 bl. 101—108. *H. Siebeck*, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893 bl. 263 v.

hooge waarde, men zal het Tiele moeten toestemmen, dat de leer, welke haar vorm ook zij, de hoofdbron is voor onze kennis van een of anderen godsdienst. Zij verschaft ons over wezen en karakter van een godsdienst het meeste licht. Door haar alleen weten wij, wat de mensch zich voorstelt van God en van zijne betrekking tot Hem. De godsdienstige handelingen, de gebruiken van den eeredienst leeren mij niets, wanneer ik ze aanschouw, als ik niet door eenigerlei verklaring weet, wat zij beduiden [1]).

Indien dit zoo is, indien alle religie krachtens haar aard een kennen insluit en in hare leer de realiteit van haar object poneert, dan valt zij daarmede vanzelf onder de categorie van waar en onwaar. Religie is nooit product van gevoelen en phantasie alleen; in dat geval zou zij aan hare voorstellingen slechts eene aesthetische waarde hechten. Maar elke godsdienst is overtuigd van de realiteit en waarheid zijner voorstellingen en is zonder dat geloof onbestaanbaar [2]). Feitelijk past ieder dan ook de categorie van waar en onwaar op de godsdiensten toe; ook de meest voraussetzungslose Religionsphilosoof gelooft niet aan de waarheid van de goden der volken, ook al waardeert hij nog zoo zeer de daarin zich uitsprekende religieuze gezindheid, en spreekt bijv. van intellectualisme, mystisch sentimentalisme, moralisme als van pathologische verschijnselen, die tegen de gezonde, levende religie overstaan [3]). De godsdiensten beschouwen zich zelve dan ook lang niet als indifferent tegenover elkaar; zij meenen niet, dat zij eene reeks vormen van lager tot hooger, maar stellen zich ieder op zijne beurt als waar tegenover elken anderen godsdienst als onwaar. Frederik de Groote moge zeggen, en de godsdienstwijsgeer moge het hem naspreken: in meinem Reiche soll Jeder nach seiner Façon selig werden, de godsdiensten zelve denken er gansch anders over. En zij kunnen niet anders; wat de een poneert, negeert de andere. Indien Christus de Gezondene is des Vaders, is Mohammed het niet. Indien de Roomsche leer van het avondmaal de juiste is, is die van de Reformatie eene dwaling. Wie anders spreekt en alle godsdiensten even waar of even valsch noemt, plaatst zich in beginsel op het standpunt der sophistiek, die in den mensch den maatstaf aller dingen ziet.

In overeenstemming hiermede neemt de religio objectiva (dogma, moraal, cultus enz.) in de godsdiensten feitelijk eene geheel andere

[1]) *Tiele*, t. a. p. bl. 21. 22.

[2]) *Bruining*, Theol. Tijdschr. Nov. 1894 bl. 563 v. 598 v.

[3]) *Tiele*, t. a. p. bl. 8.

plaats in, dan de wijsbegeerte van den godsdienst er gemeenlijk aan toekent. Deze beschouwt ze slechts als verschillende, wisselende uitingen van een en hetzelfde leven, en heeft er geen oog voor, dat het religieuze leven doorgaans juist onder invloed van die religio objectiva tot ontwikking komt. Alle menschen vinden haar bij hunne geboorte; zij groeien erin op evenals in huisgezin en maatschappij en staat. 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 de psychologie in strijd, om bij de bepaling van het wezen der religie uit te gaan van de religio subjectiva en in de verschillende godsdiensten niets dan wisselende vormen en indifferente uitingen van het religieuze 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 moet worden. 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 schepping is van iemands religieuze gezindheid en daaruit alleen zich verklaren laat. De religio subjectiva wijzigt de bestaande religieuze voorstellingen en gebruiken, en bezielt ze dikwerf met een nieuw leven. Maar zij produceert den godsdienst niet, doch wordt zelve gewekt en ontwikkeld onder den invloed en de werking van een bestaanden godsdienst. Stichters van godsdiensten zijn er daarom in eigenlijken zin niet; de religio objectiva is de haard van de religio subjectiva [1]). Daar komt bij, dat alle godsdiensten willen beschouwd zijn, niet als uiting en vorm van eene religieuze gezindheid maar als vrucht van openbaring. Zij leiden hun oorsprong niet af uit den mensch maar uit God. Men moge dit beroep op openbaring al of niet gelden laten; het feit spreekt te sterk, dan dat het zoo maar als een waan veronachtzaamd zou mogen worden. Veeleer wijst het aan, dat het begrip der openbaring onafscheidelijk met de religie verbonden is. Er is geen religie zonder openbaring. Ook de H. Schrift leidt de religio subjectiva uit openbaring af, Hebr. 1 : 1. Trouwens ligt het ook in den aard der zaak, dat religie en openbaring steeds samengaan en

[1]) *Hoekstra*, Wijsg. Godsd. I 123. *Eisler*, Krit. Einf. in die Philos. 420.

ten nauwste vereenigd zijn. Want indien religie werkelijk bevat een leer van God en van zijn dienst, dan spreekt het vanzelf, dat God alleen mag en kan zeggen, wie Hij is en hoe Hij gediend wil worden. Hominum non est instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire [1]). Het religieuze indifferentisme gaat uit van de gedachte, dat het Gode onverschillig is, hoe Hij gediend wordt; het ontneemt Hem het recht, om de wijze van zijn dienst te bepalen, of stelt in elk geval voorop, dat God de wijze van zijn dienst niet heeft voorgeschreven. Natuurlijk kan dit indifferentisme in zake de religie zich meer of minder ver uitstrekken. Het syncretisme houdt de kerkelijke belijdenis, het deisme houdt allen positieven godsdienst, de moderne wijsbegeerte houdt heel de religio objectiva en de morale indépendante houdt al het religieuze voor indifferent. Feitelijk en objectief is er echter niets indifferent, noch in de natuur, noch in den staat en evenmin in wetenschap of in kunst. Alles, ook het geringste, heeft zijne bepaalde plaats en beteekenis in het geheel. Indifferent is de mensch alleen voor wat hij niet of niet genoegzaam kent; wat hij weet, wordt ook vanzelf door hem getaxeerd en gewaardeerd. God is onverschillig voor niets, omdat Hij alles kent [2]).

75. In de derde plaats heeft al de studie, die aan de godsdiensten besteed is, wat betreft de kennis van het wezen der religie, tot een zeer pover resultaat geleid. Daarmede wordt volstrekt niet beweerd, dat die studie op zichzelve op geen waardeering aanspraak heeft of ook in haar geheel onvruchtbaar is; het tegendeel is het geval. Maar een van de voornaamste bedoelingen, waarmede dit onderzoek ter hand genomen werd, n. l. de kennis van het algemeene wezen der religie, is er zeker niet of slechts in geringe mate door bereikt. Wat de godsdienst naar zijn wezen is, zegt Tiele in het begin van zijne *Inleiding tot de godsdienstwetenschap*, mag eerst de uitkomst van het geheele onderzoek zijn. Aan het einde van dat werk krijgen wij dan eene definitie, die het wezen van den godsdienst omschrijft als aanbidding van de bovenmenschelijke macht, waarvan wij ons afhankelijk gevoelen [3]). Dit resultaat munt niet door ver-

[1]) *Conf. Helv.* II art. 19.

[2]) *Lamennais*, Essai sur l' indifférence en matière de religion, 9e éd. Paris 1835, vooral Tome I, waarvan de inleiding begint met de woorden : le siècle le plus malade n' est pas celui, qui se passionne pour l' erreur, mais le siècle, qui dédaigne la vérité.

[3]) *Tiele*, t. a. p. II 179.

rassende nieuwheid uit, en doet onwillekeurig de vraag opkomen, of voor zulk eene uitkomst een dergelijk breed onderzoek van alle godsdiensten noodig was. En diezelfde vraag rijst op, als wij alle andere definities van het wezen der religie voor onze aandacht laten voorbijgaan. Het zij men den godsdienst hoort omschrijven als kennis van onze plichten als goddelijke geboden (Kant), als absoluut afhankelijksgevoel (Schleiermacher), als Wissen des absoluten Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes (Hegel), als gevoel des menschen voor het oneindige (Max Müller), als aanbidding van een hoogste verstand en wil (Martineau), als geloof in eene bovenzinlijke Godheid als grond en waarborg voor de verwezenlijking van het goede (Siebeck), als betooning en handhaving van de Geistigkeit van ons wezen, welke naar oneindigheid, eeuwigheid en vrijheid streeft (Eucken), als geloof in eene zedelijke wereldorde (Rauwenhoff) enz., de gedachte dringt zich altijd weer op, dat de uitkomst van al de uitspanning, aan het zoeken naar het wezen der religie besteed, welbeschouwd eene teleurstelling is. En dat niet alleen, maar geen dezer definities, hoe algemeen en vaag ook, is geschikt, om alle godsdiensten onder zich te begrijpen; de een wordt er te zeer door verlaagd en de ander er te hoog door verheven; Tiele verdedigt zijne bepaling met het oog op de lagere natuurgodsdiensten dan ook daarmede, dat de godsdienst eerst in zijn rijpen groei zijn wezen in volle schoonheid openbaart [1]). Voorts zijn de definities onderling zeer verschillend; er zijn bijna even vele opvattingen van het wezen der religie als er wijsgeeren en historici zich met deze vragen hebben beziggehouden; blijkbaar staan zij allen onder invloed van de overtuigingen, welke zij bij hun onderzoek hebben medegebracht, en rusten zij veel minder op de godsdienstgeschiedenis en godsdienstwijsbegeerte dan op persoonlijke gemoedservaring. De indruk, dien men van al deze verschillende theorieën over het wezen van den godsdienst ontvangt, is, volgens het juiste oordeel van Dr. Groenewegen, kortweg deze: dat men ten aanzien van dit vraagstuk nu vrijwel is gekomen op het doode punt [2]).

Trouwens, de vraag zelve naar het wezen van den godsdienst is juist, wijl zij zoo onbepaald is, voor geen oplossing vatbaar. Het religieuze leven is veel te diep en te rijk, dan dat het in eene enkele formule zijne juiste vertolking zou kunnen vinden. De empi-

[1]) *Tiele*, t. a. p. II 179.

[2]) *Groenewegen*, De Theol. en hare wijsbegeerte bl. 67—71. *Harnack*, Das Wesen des Christ. 1902 bl. 6.

risch-psychologische methode, welke in den laatsten tijd bij de studie der godsdienstige verschijnselen door velen toegepast en ook door Dr. Groenewegen aanbevolen wordt, zal hierin geen verandering brengen. Hoeveel belangrijks zoodanig onderzoek aan het licht kan brengen over de gesteldheid en werkzaamheid van het religieuze leven der ziel, zij zal uit den aard der zaak het wezen der religie daarmede evenmin kunnen verklaren, als diezelfde methode dit kan doen ten aanzien van de normen van het denken en van het zedelijk leven. Maar ook al gelukte het, eene definitie van het wezen der religie te geven, die allen voldeed, zij zou toch nergens op neerkomen dan op eene vage formule, die voor allerlei uitlegging vatbaar was en practisch niet de minste nuttigheid had. Dit wordt bewezen door het feit, dat niemand zich met zulk een kern, wezen of geest van den godsdienst tevreden stelt. Tiele moge zeggen, dat leer en cultus evenmin tot het wezen van den godsdienst behooren als het lichaam tot het wezen van den mensch, deze vergelijking gaat reeds daarom mank, wijl het lichaam wel terdege tot het wezen van den mensch behoort en wordt ook overigens door de dagelijksche ervaring lijnrecht weersproken. Ieder zoekt naar een godsdienst met een dogma en moraal, met een cultus en gemeenschap. En als de moderne wijsbegeerte van den godsdienst, door haar onderzoek naar een abstract wezen van de religie, voor de godsdienstvormen onverschillig heeft gemaakt, dan heeft dit slechts deze tweeërlei vrucht gedragen: dat eenerzijds de neoromantiek het oorspronkelijk wezen en de oorspronkelijke kracht der religie is gaan zoeken in allerlei abnorme, ascetische en ecstatische verschijnselen [1]), en de enthousiasten is gaan verheerlijken op dezelfde wijze, als Nietzsche mannen als Nero, Cesar Borgia en Napoleon tot Uebermenschen verheft; en dat men andererzijds, niet alleen in de kringen van het volk, maar ook onder de hoogste standen der maatschappij, in spiritisme, theosophie, geestenvereering, menschheidsdienst, heroëncultus, ideaalvorming, ethische cultuur, kunstvergoding, en allerlei andere vormen van grover en fijner superstitie, een surrogaat voor den godsdienst tracht te vinden [2]).

[1]) *Duhm*, Das Geheimnis in der Religion. Tüb. 1896. *Chamberlain*, Die Grundlagen des 19 Jahrh^{ts}. München 1903.

[2]) *Druskowitz*, Moderne Versuche eines Religionsersatzes. Heidelberg 1886. *Heman*, Ueber wissensch. Versuche neuer Religionsbildungen. Bazel 1884. *E. Haack*, Die modernen Bemühungen um eine Zukunftreligion. Leipz. 1903. *E. L. Fischer*, Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum. Regensburg 1902. *Weisz*, Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904.

En ook al vervalt men tot zulke uitersten niet, dan blijkt toch telkens het leven sterker te zijn dan de leer. Naast de wetenschap en de wijsbegeerte van den godsdienst, die dan gezegd worden volledig aan de eischen der onbevooroordeelde wetenschap te voldoen, wordt door eene achterdeur de eerst uitgedreven dogmatiek weer binnengehaald, en de taak haar opgedragen, om op wetenschappelijke wijze te beschrijven en te handhaven den inhoud van ons godsdienstig bewustzijn. Laat het nu waar zijn, dat de dogmatiek, die den geloofsinhoud beschrijft en rechtvaardigt, uit wetenschappelijk oogpunt op een wankelen bodem rust, dat haar gezag en invloed veel minder van het wetenschappelijke dan van het religieuze gehalte afhangt, dat zij wel eene wetenschap is maar toch dien naam niet in dezelfde mate verdient als de godsdienstwetenschap, wijl zij op den grondslag van het persoonlijk geloofsleven rust, — dit alles komt voor ons doel thans minder in aanmerking en bevat in elk geval de goede gedachte, dat de dogmatiek evenals heel de theologie eene eigensoortige wetenschap is, met een eigen principium, methode en doel —; zij aanvaardt toch den geloofsinhoud als waarheid; gaat uit van de waarheid van den godsdienst, dien men belijdt; spreekt over God, zijne eigenschappen, zijne wereldregeering, zijn doel met den mensch; zij is, in haar geloofsverzekerdheid de axiomen des levens aanvaardende en trachtende haar „credo" als „intelligo" uit te spreken, breeder, dieper en rijker dan welke metaphysiek ook; de inhoud des geloofs, dien zij aanvaardt, treedt op, niet slechts als het innigste, maar ook als het opperste waarheidsbewustzijn van den godsdienstigen mensch; het geloof is zeker van zichzelf, getuigt: ik heb de waarheid, en weerstaat, waar het moet, met zijn εὑρηκα alle wetenschap en wijsbegeerte [1]). Welnu, indien dat alles zoo is, keert hier in formeelen zin geheel de oude dogmatiek terug. De concessies, eerst in de wetenschap en wijsbegeerte van den godsdienst aan de moderne, positivistische wetenschap gedaan, blijken ten slotte duidelijk niet ernstig gemeend te zijn. Als dogmatiek en godsdienstwijsbegeerte aan het einde met elkaar in strijd komen, zal voor Dr. Groenewegen, gelijk voor ieder ander, het zwaarste wegen datgene wat voor hem het zwaarste is. In naam van de geloofsverzekerdheid zal hij, als het moet, wetenschap en wijsbegeerte weerstaan, en tegenover de toongevende wetenschap zulk eene wereldbeschouwing handhaven, waarin voor zijn godsdienst, voor het geloof aan een persoonlijk God, aan de zelfstan-

[1]) *Groenewegen*, t. a. p. 55 v. 81 v. 89. 97 v.

digheid des geestes, aan den triumf van het goede, aan een Godsrijk en een werelddoel plaats is. Zakelijk zal er tusschen zijne dogmatiek en die van anderen een groot verschil bestaan. Maar formeel handelt hij op dezelfde wijze als ieder dogmaticus en als ieder geloovige. Alleen maar, wat Dr. Groenewegen aan het einde zegt, plaatst de Gereformeerde dogmaticus, uit overtuiging en eerlijkheidshalve, aan het begin: het geloof, dat wij belijden en waaraan de zaligheid onzer ziel hangt, dringt ons, om van de moderne, positivistische wetenschap te vragen, dat zij zichzelve herzie en aan godsdienst en Christendom, aan theologie en dogmatiek de plaats niet betwiste, die aan deze verschijnselen en wetenschappen rechtens toekomt.

B. Zetel der Religie.

76. Nadat het wezen der religie is onderzocht, moet de plaats worden aangewezen, welke zij in het menschelijk zieleleven inneemt. Daarbij treden dan de psychische faculteiten en functies aan het licht, welke in het religieuze leven werkzaam zijn en wordt meteen ook 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 beantwoordde haar in laatstgenoemden zin [1]). Maar door de wijziging, die er gekomen is in het begrip van den godsdienst, heeft deze vraag in den nieuweren tijd eene veel grootere beteekenis verkregen. Over de plaats van den godsdienst in het zieleleven zijn er nu in hoofdzaak drie opvattingen voorgedragen. Ten eerste is er de intellectualistische, die het wezen der religie stelt in de kennis, en haar zetel plaatst in het verstand. Het gnosticisme zeide reeds, dat de gnosis zalig maakte, dat de agnitio was redemptio interioris hominis [2]). 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, laat den amor Dei geboren worden uit de heldere en duidelijke kennis des menschen van zichzelf en zijne affecten, en noemt hem daarom ook amor intellectualis. Wijl onze geest een deel is van het oneindige verstand Gods, bestaat de hoogste deugd van onzen geest daarin, dat hij God kent. En deze kennis Gods, die wezenlijk één is

[1]) *Thomas*, Summa Theol. II 2 qu. 81 art. 5.

[2]) *Irenaeus*, adv. haer. I c. 21.

met de beschouwing der dingen sub specie aeternitatis, is summa mentis acquiescentia [1]). 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 [2]). 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 zichzelve 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 [3]). Religie is echter niet het 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 [4]). Wanneer religie en philosophie op die wijze tot elkander in verhouding stonden, dan lag het voor de hand, om de laatste hoog boven de eerste te verheffen, en deze van alle waarde te berooven. Dat geschiedde dan ook spoedig na Hegels dood en wel voornamelijk door Feuerbach: religie en philosophie zijn bij

[1]) *Spinoza*, Ethices Pars II prop. 11. 44. 49. V prop. 15. 27. 32.

[2]) *Schelling*, Philosophie und Religion, Werke, Erste Abth. VI 11 v.

[3]) *Hegel*, Vorles. über die Philos. der Religion, herausg. v. Marheinecke 1832, Werke XII 428.

[4]) *Hegel*, t. a. p. bl. 15 v. Verg. *Strauss*, Christl. Glaub. I 12.

hem niet meer een lagere en een hoogere vorm van weten, maar vormen eene tegenstelling en sluiten de eene de andere uit. Het geloof maakt de menschen serviel, de wetenschap maakt hen vrij; de theologie steunt op het mirakel, de philosophie op de werkelijkheid; gene heeft tot grondslag de phantasie, deze het denken. De theologie eischt, te gelooven aan het dogma en het dogma is niets anders dan een verbod, om te denken; de philosophie heeft tot taak, niet om het dogma te rechtvaardigen, maar om de illusie te verklaren, waardoor het ontstaat. Want geloof, religie, theologie, dogma zijn inderdaad niets anders dan eene groote illusie; zij hebben geen anderen dan anthropologischen oorsprong, zijn niets anders dan eene vergoding des menschen door zichzelf, de weerspiegeling van 's menschen wezen in zijne eigen verbeelding; de theologie is wezenlijk anthropologie; de wensch is de oorsprong en ook het wezen der religie. In denzelfden geest trad Strauss met de bewering op, dat theologie en philosophie, theisme en pantheisme niet te verzoenen waren. Al is aan religie en philosophie ook de idee van de eenheid van het goddelijke en menschelijke gemeen, deze idee wordt door de religie gekleed in den vorm der voorstelling, zoodat God en mensch dualistisch naast elkaar komen te staan en slechts op bovennatuurlijke wijze, door wonderen, schepping, menschwording, openbaring enz. wederom tot elkander gebracht kunnen worden. Het denken legt echter dezen vorm der voorstelling af, erkent God als het eeuwig proces, dat de wereld uit zich voortbrengt en eerst in den mensch tot zelfbewustzijn, tot persoonlijkheid, tot zichzelf komt. Hier is alle wonder uitgesloten; God en mensch zijn één, de menschheid is de ware zoon Gods. Deze beide standpunten van religie en philosophie, van voorstelling en begrip zijn onvereenigbaar. De religie is de wereldbeschouwing van het volksbewustzijn, die door de philosophie in den adaequaten vorm van het begrip wordt opgelost. Beiden, Feuerbach en Strauss, kwamen ten slotte tot het materialisme; de zinlijke natuur is de eenige werkelijkheid, de mensch is wat hij eet. Keine Religion, zeide de eerste, ist meine Religion; Keine Philosophie, ist meine Philosophie, en hij had er bij kunnen voegen: Keine Moral, ist meine Moral [1]). Evenals door Lamettrie in de achttiende eeuw, werd omstreeks het midden der vorige eeuw, door Bruno Bauer, Arnold Ruge, Edgar Bauer, Max Stirner, Büchner,

[1]) Verg. *A. Drews*, Die deutsche Spekulation nach Kant. Berlin 1893 II 237 v.

Vogt en anderen het geloof aan God voor de grootste en schadelijkste dwaling gehouden [1]).

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 transcendentale 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 scepticisme vernietigt het voorwerp der religie en daarmede deze zelve. Ook met het verstand moet God worden gediend; maar als het verstand inziet, dat de religieuze voorstellingen niet beantwoorden aan eene werkelijkheid, houdt het op godsdienstig te zijn. Religieuze 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 [2]).

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 en Biedermann, zagen het onjuiste hiervan zelven in [3]). 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

[1]) Verg. bijv. *Max Stirner*, Der Einzige und sein Eigenthum 1845. *Vogt*, Köhlerglaube und Wissenschaft[3]. Giessen 1855. *Büchner*, Kraft und Stoff[16] 1885 bl. 392 v. *Specht*, Theol. und Naturw[3]. 1878 bl. 74 v.

[2]) *Ed. von Hartmann*, Die Religion des Geistes[2], Leipzig Friedrich bl. 3—27.

[3]) *Strauss*, Chr. Gl. I 12 v. *Biedermann*, Chr. Dogm[2]. I 18 v.

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 zij menigmaal een zelfden inhoud en voorwerp, deze 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 zeltde 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 religieuze 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. Wel is waar zijn er nog velen, die van de wetenschap alle heil blijven verwachten en den godsdienst overbodig rekenen. Haeckel doet zich in zijne *Welträthsel* kennen als een echt profeet der Aufklärung, als een intellectualist, die geen raadsel, geen mysterie, geen mystiek meer duldt en meent, dat de mensch met zijn gewoon, gezond verstand alles weten kan of althans zal kunnen weten. Ladenburg hield op de vergadering van natuur- en geneeskundigen te Cassel 21 Sept. 1903 eene rede, waarin hij alle Christelijke dogmata verwierp en de Fransche Revolutie een grooter zegen voor de menschheid achtte dan het Christendom. En in November van datzelfde jaar sprak Berthelot op

het feest der vrijdenkers eene oratie uit, waarin met science, progrès, liberté gedweept en met hart en geweten, godsdienst en zedelijkheid hoegenaamd geen rekening gehouden werd. Maar er is toch een omkeer gekomen. Voorname mannen van wetenschap beginnen in te zien, dat de wetenschap op de belangrijkste vragen het antwoord schuldig blijft. De verwachting, die Renan in 1848 van haar koesterde, bleek hem zelven in 1890 een illusie te zijn geweest. Dubois Reymond sprak reeds in 1880 van de zeven wereldraadselen. Brunetière gewaagde, na een bezoek aan den paus, in 1895 van het bankroet der wetenschap, ten onrechte, inzoover niet de wetenschap, maar de dwaze verwachting, door menschen op haar gebouwd, bankroet heeft geslagen. In de natuurwetenschap nemen de mysteriën niet af maar toe, en begint ook de natuurphilosophie weer haar stem te verheffen. In litteratuur en kunst deed de mystiek haar intrede. Het recht van metaphysica en religie wordt in steeds breeder kring erkend. Zelfs onder de socialisten staan er mannen op, die de vijandige houding tegenover den godsdienst willen afleggen. En de vele superstitieuze verschijnselen in den tegenwoordigen tijd bewijzen, dat de mensch bij het brood der wetenschap alleen niet leven kan, maar behoefte heeft aan een woord, dat van den mond Gods uitgaat. Inderdaad zegt ons de wetenschap niet, wat God, noch wat de mensch is; zij laat ons onbekend met den oorsprong, het wezen en het doel der dingen. En daarom kan zij nimmer de religie vervangen en nooit haar verlies vergoeden [1]).

77. 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, het leiden van een deugdzaam, zedelijk leven. Ook bij Spinoza komt naast de intellectualistische deze moralistische opvatting voor. De H. Schrift is Gods woord, omdat ze de vera religio, de lex divina bevat [2]). Zij bedoelt niets praeter obedientiam, en deze obedientia erga Deum bestaat in solo amore proximi. Phi-

[1]) *Voigt*, Fundamentaldogm. 120 v. *Von Hartmann*, t. a. p. *Siebeck*, Religionsphilos. bl. 1—11. *Nitzsch*, Ev. Dogm. 92—96. *Pfleiderer*, Gl. u. Sittenlehre § 11.

[2]) *Spinoza*, Tract. theol. pol. c. 12. v.

losophie en geloof zijn zoo onderscheiden, dat gene tot doel heeft de veritas, dit de obedientia en pietas. De intellectualis sive accurata Dei cognitio is geen gave aan alle geloovigen, maar wel de obedientia, deze wordt van allen geeischt. 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. Zij 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, die feitelijk geen anderen inhoud heeft 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 zóó 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 religie geheel in het zedelijke opgegaan. 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 [1]). Dat willen is bij Schelling oorspronkelijk onbewust en dus op zichzelf niets dan een drang, een begeeren, Sehnsucht. Maar het komt zelf naast en met het verstand op uit de natuur, uit den Urgrund die in God is, en wordt, met dat verstand zich vereenigend en de idee als zijn inhoud zich toeeigenend, tot geest, tot persoonlijkheid, tot bewusten wil, tot wil der liefde. Der Urgrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei durch Liebe eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz [2]).

Met deze denkbeelden van Kant, Fichte en Schelling hield het voluntarisme [3]) zijne intrede in de nieuwere philosophie. En niet lang duurde het, of het vond ook aanhang in de theologie. Trouwens Schleiermacher had in de inleiding zijner dogmatiek de ethiek reeds verheven tot norma van de onwikkeling des Christendoms. Wijl n.l. de dogmatiek eene positieve wetenschap is, niet bestaat krachtens eene wetenschappelijke idee, maar terwille van een practisch doel, de leiding der kerk, kan zij niet uit haar eigen idee afleiden wat zij is, maar moet zij in de inleiding aan verschillende wetenschappen eenige Lehnsätze ontleenen. Onder deze wetenschappen komt in de eerste plaats de ethiek in aanmerking. Deze is bij Schleiermacher die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesammtwirksamkeit, de wetenschap van de Prinzipien der Geschichte. Terwijl de natuurwetenschap het reale tot object heeft, heeft de ethiek het met het ideale te doen, met het menschelijk handelen, met het handelen der rede op de natuur, waardoor inzonderheid vier zedelijke goederen, staat, samenleving, school en kerk worden voortgebracht. De ethiek heeft dus ook uiteen te zetten, wat fromme Gemeinschaften zijn, hoe zij ontstaan en zich ontwikkelen, en in hoeverre zij bij hare ontwikkeling aan hare idee blijven beantwoorden. Ten aanzien van de kerk zet de ethiek dus uiteen, was in der Entwicklung des Christentums reiner Ausdruck seiner Idee und was hingegen als Abweichung hievon, mithin als Krankheitszustand angesehen werden muss. De dogmatiek wordt daarmede afhankelijk van eene niet-theologische wetenschap, de ethiek, en ontleent daaraan haar beginsel en norma [4]). Daarbij komt nog, dat Schleiermacher later in zijne

[1]) *Schelling*, Ueber das Wesen der menschl. Freiheit, Erste Abth. VII 331 v.
[2]) t. a. p. 406—408.
[3]) *Eisler*, Wörterbuch der philos. Begriffe s. v.
[4]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 2. Kurze Darstellung § 29. 35.

dogmatiek de Christelijke religie als eene ethische religie omschrijft. Onder de monotheistische godsdiensten toch, die van de polytheistische gunstig onderscheiden zijn, is er nog weer verschil tusschen die, welke het zedelijke aan het natuurlijke, en andere, die omgekeerd het natuurlijke aan het zedelijke ondergeschikt maken. Tot gene behoort vooral het Mohammedanisme, tot deze inzonderheid het Christendom. Dit toch is een teleologische godsdienst, die den mensch opwekt, om zijn taak in de wereld en vervullen en om hem mede te doen arbeiden aan de komst van het Godsrijk [1]). De dogmatiek heeft niet alleen in de ethiek haar beginsel en norma, maar ontvangt nu ook in het zedelijk handelen haar doel. En Rothe trok deze lijn alleen door, als hij aan de Frömmigkeit een eigen inhoud ontzegde, met de Sittlichkeit liet samenvallen, en ten slotte de kerk in den staat liet opgaan [2]).

De doorwerking van deze denkbeelden verschafte aan het ethisch beginsel in de nieuwere theologie, bij allerlei richtingen, eene groote beteekenis. Maar toch bestaat er over de toepassing en uitwerking van dit beginsel nog weer groot verschil. Ten eerste zijn er zeer velen, zoowel onder orthodoxen en Vermittelungstheologen als onder modernen, die in de Erkenntnistheorie bij Kant zich aansluiten en de religie trachten op te bouwen op den grondslag van 's menschen zedelijke natuur. Zij komen allen hierin overeen, dat het fundament der dogmatiek niet liggen kan in eenige uitwendige autoriteit noch ook in verstandelijke redeneeringen en bewijzen, maar alleen in den wil van den mensch, in de zelfstandigheid en onafhankelijkheid des geestes tegenover de natuur. Al is de mensch in velerlei opzicht ook een natuurwezen; in zijn geest, en bepaaldelijk in zijne zedelijke natuur, behoort hij toch tot eene andere en hoogere orde van zaken, is hij burger van eene andere wereld dan die door de natuurwetten wordt beheerscht; en het is de religie, door middel waarvan hij zich als zoodanig handhaaft; aan het bovennatuurlijke zich opheffend, laat hij het natuurlijke onder zich; met God zich in gemeenschap stellend, maakt hij zich vrij van de wereld. De religie is hier een middel tot Selbstbehauptung, een wil om te leven. Anderen zien in het zedelijke niet maar den grondslag, doch ook het beginsel en de norma van religie en theologie; op voetspoor van Schleiermacher en Rothe verheffen zij het zedelijke, als triumf van den geest over de natuur, tot de absolute macht en baseeren

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 8. 9.

[2]) *Rothe*, Theol. Ethik § 114—126. 440.

dienvolgens de dogmatiek op de ethiek. Hier te lande was de la Saussaye van deze richting de talentvolle vertegenwoordiger, en krachtens dit beginsel stelde hij den eisch, dat de Christelijke dogmata niet metaphysisch verder ontwikkeld, maar ethisch herzien en verdiept zouden worden [1]). De ethischen onder de modernen zijn nog veel verder gegaan; nadat Hoekstra begonnen was met het leggen van den grondslag van het godsdienstig geloof in de practische rede of in den wil, zijn velen onder zijn invloed den godsdienst gaan omschrijven als toewijding aan het zedelijk ideaal, als reine zedelijkheid; hier werd God niet slechts uitsluitend de Goede, maar het goede werd tot den rang eener Godheid verheven, zoodat er niet alleen van een ethisch pantheisme, maar ook een tijd lang van eene atheistische nuance onder de modernen sprake kwam [2]). Bij dezen voegen zich dan nog de aanhangers der morale indépendante [3]), de voorstanders van een ondogmatisch, practisch Christendom [4]) en inzonderheid ook de volgelingen der ethische beweging [5]), die naar het woord van Jodl van geen cultus, maar alleen nog van cultuur willen weten en de eenige religie, welke den mensch waardig is, laten bestaan in de autonome ontwikkeling zijner eigene zedelijke persoonlijkheid.

Heel deze ethische richting in religie en theologie heeft in zoover op waardeering aanspraak, als zij tegenover alle intellectualistische en mystieke miskenning van het zedelijk leven het innig verband wederom aanwijst, dat tusschen godsdienst en zedelijkheid bestaat. Dat verband blijkt al dadelijk hieruit, dat de religie zelve eene zedelijke verhouding is. De religie berust wel op eene mystieke unie van God en mensch, doch is zelve geen substantieele gemeenschap van beiden, maar een ethische relatie van den mensch tot God. Bij

---

[1]) Verg. mijne Theol. van de la Saussaye[2] 1903 bl. 22.

[2]) *Hoekstra*, Bronnen en grondslagen van het godsd. geloof 1864 bl. 23 v. *Hooykaas*, God in de geschiedenis 1870. *Hooykaas*, *Hooykaas Herderschee*, *Oort* en *van Hamel*, Vier voorlezingen over den godsd. volgens de beginselen der ethische richting onder de modernen, Bosch 1876.

[3]) *C. Coignet*, La morale indépendante, dans son principe et dans son objet. Paris 1863. *Vacherot*, La religion. Paris 1869.

[4]) *O. Dreyer*, Undogmatisches Christentum[3] 1890. *Id.* Zur undogmatischen Glaubenslehre 1901. *Egidy*, Ernste Gedanken. Leipzig 1890.

[5]) *Salter*, De godsdienst der moraal, vert. door Dr. Hugenholtz 1889. *St. Coit*, Die ethische Bewegung in der Religion, deutsch v. *Gizycki*. Leipzig 1890. *Adler*, Die ethischen Gesellschaften. Berlin 1892. *A. Schinz*, Le récent mouvement moral en Amérique et en Europe, Revue de théol. et de philos. Sept. 1896 bl. 419—446.

God kan er van religie niet gesproken worden; zijne inwoning in den mensch kweekt echter van deze zijde die relatie tot God, welke wij religie noemen [1]). Deze relatie is daarom ook van ethischen aard; zij is geregeld in die zelfde lex moralis, welke tevens de andere verhoudingen des menschen tot zijne medeschepselen bepaalt; alle religieuze 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 geene 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 [2]). Geloof zonder werken, zonder liefde, is een dood geloof. De liefde tot God bewijst zich ook 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 indirect ook eene zonde tegen God. Toch mag deze nauwe verwantschap van godsdienst en zedelijkheid niet leiden tot eene miskenning van beider onderscheid. Al zijn beide geregeld in dezelfde zedewet, die wet is toch zelve in twee tafelen verdeeld. 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 religieuze handelingen, welke samen den cultus in- en externus vormen, zedelijkheid betoont zich in de daden van gerechtigheid, barmhartigheid, eerlijkheid enz. tegenover den naaste. 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, en eene persoonlijke relatie tusschen God en mensch dus niet mogelijk is; de liefde tot God kan zich niet anders uiten dan alleen 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

[1]) *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. I 3 v. *Hoekstra*, Wijsg. Godsd. I 57 v. 64.

[2]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 81 art. 1.

dan in de vervulling der zedelijke geboden. Op theïstisch standpunt echter 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 zoo is, dan kan de moraal niet de grondslag, noch ook het beginsel, de norma of de inhoud 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 zij 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 [1]). 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 rust in Gods gezag; daarom is er geen moraal zonder metaphysica. Menschen, gewoonten, zeden enz. kunnen niet absoluut verplichten in de conscientie; dat kan God alleen. Dat is ook de grond, waarom het geweten sacrosanct is 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 zij zoowel in een individu als in een volk uiteenvallen en zelfs met elkaar strijden. Maar zij kunnen niet rusten, voordat ze in harmonie en evenwicht zijn. Wat in de religie wordt goedgekeurd, kan in de

[1]) *Von Hartmann*, Die Religion des Geistes 59.

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 [1]).

78. Eindelijk zijn er ook nog, die aan de religie eene plaats geven in het gevoel en daarvoor soms zelfs een afzonderlijk vermogen 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 poëzie, 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

[1]) *H. Schultz*, Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältniss zu einander, religionsgeschichtlich untersucht (Stud. u. Kr. 1883 bl. 60—130). *J. Köstlin*, Rel. u. Sittl. (Stud. u. Kr. 1870). *Pfleiderer*, Moral u. Religion. Haarlem 1872. *Rothe*, Theol. Ethik § 114 v. *Martensen*, Die christl. Ethik 3e Aufl. 1878 I 19—33. *Janet*, La morale. Paris 1874 bl. 596 v. *Hoekstra*, Godsdienst en zedelijkheid, Theol. Tijdschr. II bl. 117 v. *Id.* Wijsg. Godsdienstleer I 251 v. *Lamers*, Godsd. en zedel. Amst. 1882 *Id.* De godsdienst evenmin moraal als metaphysica 1885. *Ch. de la Saussaye*, Lehrb. der Religionsgesch. I 166 v. *Lamers*, De Wetenschap v. d. godsd. II 167 v. *Hugenholtz*, Studiën op godsdienst- en zedekundig gebied. Amst. 1884 I passim. *Hartmann*, Religionsphilosophie[2] II 55—64. *Siebeck*, Handbuch der Rel. Phil. bl. 243 v. *Kaftan*, Das Wesen der christl. Religion. Basel 1881 bl. 124 v. *Nitzsch*, Lehrb. der ev. Dogm. bl. 96 v. *Herrmann*, in Beiträge zur Weiterbildung der christl. Relig. 183 v. *H. Visscher*, Religie en zedelijk leven. Utrecht 1904. Pfleiderer, Religion und Religionen 1906 bl. 19 v.

de foi du vicaire Savoyard, in het vierde boek van zijn Emile, 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 het ware, schoone en goede; bewondering, liefde, achting voor het goddelijke; en zulk een gevoel is ons aangeboren als Grundtrieb der menschlichen Natur. Het aesthetisch rationalisme van Jacobi werd door Fries en de Wette zoo uitgewerkt, dat zij eene strenge scheiding maakten tusschen de empirisch-mathematische wereldbeschouwing des verstands en de ideale, aesthetisch-religieuze 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 derde 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, en wel volstrekt afhankelijkheidsgevoel. Maar er is toch een dubbel verschil. In de *Reden* was God het geheel, in de *Glaubenslehre* 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 dus meer een eigen, van de wereld onderscheiden bestaan, en de religie daarom ook een eigen, van het gevoel voor de wereld, onderscheiden inhoud; de aesthetische opvatting heeft meer voor de ethische plaats gemaakt. 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. F. A. Lange zeide, 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 huldigde eene dergelijke ideaalvorming; het gevoel des menschen, van buiten opgewekt, schept uit de voorstellingen, die het verstand uit de zinlijk waarneembare wereld verkrijgt, religieuze, ethische, aesthetische idealen, die wel geen onafhankelijk van ons bestaande realiteiten maar toch van groote waarde voor ons leven zijn. Opzoomer nam zelfs een afzonderlijk religieus gevoel aan en zag daarin de bron der religieuze voorstellingen. Rauwenhoff achtte 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.

Ook bij deze opvatting is het zonder tegenspraak, dat het gevoel in de religie eene belangrijke plaats inneemt. Religieuze 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 religieuze 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 religieuze 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 uiteraard 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 religieuze 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 religieuze 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 religieuze 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 het 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. In den jongsten tijd wordt dit door steeds meerderen erkend, en de onmisbaarheid der religie voor de kunst levendig beseft. 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 [1]). 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 [2]).

79. Resultaat is derhalve, dat de religie niet tot één van 's men-

[1]) *Nitzsch*, Ev. Dogm. 91.

[2]) *Von Hartmann*, Die Religion des Geistes 27—55. *Nitzsch* t. a. p. 97 v. *Paulsen*, System der Ethik 1889 bl. 434 v. *Portig*, Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Iserlohn 1879, '80. *Ernst Linde*, Religion und Kunst. Tübingen 1905. *Hoekstra*, Godsd. en Kunst 1859. *Lamers*, Wet. v. d. godsd. II 164 v. *Gross*, Die Bedentung des Aesthetischen in der evang. Religion, Gütersloh 1906. Ook *Berlage*, Over de waarschijnlijke ontwikkeling der architectuur. Delft 1905.

schen 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. 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 zij 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 zeide 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'étonnement 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 het 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. Alles höhere menschliche Leben ist zunächst im Bunde mit der Religion emporgestiegen [1]).

[1]) *Bousset*, Das Wesen der Religion 1903 bl. 3. *Tiele* t. a. p. II 211 v.

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 [1]).

En toch is zij 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 religieuze behoefte.

C. Oorsprong der religie.

80. Van den oorsprong der religie is er nog evenmin als van dien der taal eene bevredigende verklaring. Wijl de wetenschap, hiernaar onderzoek doende, zich begeeft op prehistorisch terrein, moet zij zich met vermoedens en gissingen tevreden stellen en werpt daarom ook de eene hypothese na de andere op. De historische methode laat ons hier geheel in den steek, want overal, waar wij den mensch zien optreden, is hij reeds in het bezit van godsdienst. Cultuurlooze volken in strikten zin zijn er niet, en de primitieve mensch, zonder godsdienst en moraal, zonder rede en taal, is eene fictie [2]). 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 zocht 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 [3]). Maar deze

) *Staudenmaier*, Encykl. der theol. Wiss. 1834 bl. 114 v. 146.

[2]) *G. Tr. Ladd*, Philos. of religion I 135 v. 150.

[3]) *Darwin*, De Afstamming des menschen, vert. door Dr. Hartogh Heys van Zouteveen, 3e druk I 127 v.

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, religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis [1]). De verklaring der religie uit het animisme, door E. B. Tylor, uit het feticisme door Schultze, uit de vereering der voorouders door Spencer en Lippert, uit de magie door J. G. Frazer 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, 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 [2]). Even onaannemelijk is de hypothese van O. Peschel en anderen, welke den oorsprong der religie zoekt in den causaliteitsdrang, in de behoefte des menschen aan eene verklaring van wereld en leven, want religie is in weerwil van alle verwantschap essentiëel van metaphysica en philosophie verschillend en beantwoordt aan geheel andere behoeften van den mensch. En eindelijk zijn er ook weinigen meer, die met Cicero, Sextus Empiricus en de optimistische rationalisten der vorige eeuw de religie laten ontstaan uit de kinderlijke poëzie, 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; de wetenschap ziet tegenwoordig in die schildering van de onschuld der natuurmenschen en van de schoonheid en weldadigheid der natuur niet veel meer dan eene poëtische idylle; zij merkt overal op een moeilijken struggle for life.

Wijl de genoemde gissingen de eene na de andere onvoldoende

[1]) *Lactantius*, Instit. div. VII 9.

[2]) *G. Tr. Ladd*, The philosophy of religion I 133—157.

bleken [1]), is er in de latere jaren van den oorsprong der religie eene andere verklaring gegeven, die grooten opgang heeft gemaakt. Volgens haar staat de natuur 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 [2]), en in het *Système de la nature* van Holbach, 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 [3]). Anderen zoeken den oorsprong der religie bepaald in de ethische Selbstbehauptung, in het handhaven des menschen van zijne zedelijke vrijheid en waarde tegen-

[1]) Verg. daarover *Zöckler*, Lehre vom Urstand des Menschen. Gütersloh 1879 bl. 188 v. *Id.* Polytheismus in PRE³ XV 538—549. *Gutberlet*, Der Mensch. Paderborn 1903 bl. 513 v.

[2]) Verg. Stud. u. Krit. 1890, 2tes Heft bl. 245.

[3]) *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 bl. 1—83). *J. Kaftan*, Das Wesen der christl. Religion. Basel, Bahnmaier 1881. bl. 38 v. *H. Siebeck*, Religionsphilos. 1893 bl. 58 v.

over 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 vele theologen en philosophen, die zich sedert 1860 wederom bij Kant hebben aangesloten en als Neokantianen bekend staan [1]). 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 [2]). Aan deze verklaring van den oorsprong en tevens van het wezen der religie gaf Eucken nog weer eene eigenaardige wending. Hij legt er n.l. den nadruk op, dat de religie naar haar wezen is, niet middel tot geluk, tot allerlei lagere, menschelijke doeleinden, maar Selbstbehauptung van het Geistesleben. Wel is de religie op lager standpunt nog een physische levensdrang. Maar levensdrang is toch het eerste, dat den mensch op de baan der religie leidt. En op hooger standpunt wordt dit streven een metaphysische levensdrang; dan zoekt de mensch in den godsdienst te handhaven dat hoogere geestesleven, dat bij hem in zijne normen en idealen van waarheid en goedheid zich openbaart, in zijne zucht naar oneindigheid, vrijheid, gelijkheid, eeuwigheid uitkomt en ook in den cultuurarbeid hoog boven de natuur zijne Ueberlegenheit toont. Van dat Geistesleben is de religie die unentbehrliche Vollendung. Want in dat Geistesleben wordt eene wereld van hoogere orde openbaar; er is daarin present en werkzaam eene absolute macht, die tevens subject is, die natuur en geest beide beheerscht en die door de menschheid heen naar de eenheid van een Vernunftreich streeft. Erkenning van, ge-

[1]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers[2]. III 186. *W. Herrmann*, Die Religion in Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879 bl. 267 v. Verg. ook *Rauwenhoff*, Wijsb. v. d. godsd. 94 v.

[2]) *Pfleiderer*, Religionsphilosophie. 2e Aufl. Berlin 1883. II 28 v. *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. bl. 99 v.

loof in, vertrouwen op die macht, is godsdienst, is bezit van het oneindig leven als het innerlijkste van ons eigen wezen. De religie berust dus auf der Gegenwart des göttlichen Lebens im Menschen, sie entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eigenen Wesens, sie besteht also darin, dass der Mensch im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Leben gehoben und damit selbst seiner Göttlichkeit teilhaftig wird [1]).

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 religieuze 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 religieuze verhouding geplaatst, en later daaruit het begrip van het goddelijke geabstraheerd [2]). Maar in elk geval gaat het zoo niet toe bij de menschen, die in de historie voor ons optreden; allen ontvangen eerst door onderwijs en opvoeding het begrip der Godheid, nemen het aan, wijl het steun vindt in hun eigen besef en ontwikkelen op grond daarvan eene religieuze verhouding. Dit argument klemt te meer, omdat in den laatsten tijd algemeen erkend wordt, dat zoowel de godsdiensten der onbeschaafde als die der oudste, ons bekende volken het geloof insluiten aan één hoogste wezen, dat

[1]) *Eucken*, Der Wahrheitsgehalt der Religion[2]. Leipzig 1905 bl. 149. *Id.* Wissenschaft und Religion, in: Beiträge zur Weiterentw. d. Christl. Rel. bl. 241–281.

[2]) *Von Hartmann*, Religionsphilos. I 15.

zelf goed is en van de menschen vordert, dat zij goed handelen [1]). Er is geen enkel bewijs, dat het bij de eerste menschen anders toegegaan is of ook anders toegaan kon. Eene religieuze 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 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 religieuze 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, welks 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 [2]). 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

[1]) *Schroeder*, in: Beiträge zur Weiterentw. d. Christl. Relig. 17. *G. Tr. Ladd*, The philosophy of religion I 88. 111. 124. 145.

[2]) *Von Hartmann*, t. a. p. I 27.

object van de religieuze 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. Uitgangspunt en grondslag van den godsdienst is de tegenstelling van zelfgevoel en noodgevoel, het dualisme tusschen geest (Geistesleben) en natuur, de spanning tusschen zelfbewustzijn en wereldbewustzijn. Er valt hierbij niet in te zien, hoe deze physische tegenstelling leiden kan tot die tusschen ethos en physis, tusschen zedelijke en natuurorde; maar vooral blijft hier onverklaard, hoe deze tegenstelling van ethos en physis het karakter kan aannemen van een strijd tusschen wat de mensch behoort te zijn en wat hij is, tusschen zijn moeten en zijn willen, tusschen zijn plicht en zijn lust, en dan verder al die voorstellingen en aandoeningen kan kweeken van schuldbesef, berouw, behoefte aan verzoening, bede om vergeving enz., die alle kenmerkend religieus zijn en die niet uit de bovengenoemde tegenstellingen van geest en natuur zijn af te leiden, maar daaraan voorafgaan en er feitelijk aan ten grondslag liggen. Indien voorts de godsdienst op deze wijze uit het conflict van mensch en wereld geboren is, komt God 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 [1]). 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.

[1]) *Tiele*, t. a. p. II 195. 199.

Maar, afgezien 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 of 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 uiteraard het nooit verder brengen dan tot een 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 [1]). 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 [2]). 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 contrat 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, 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

[1]) *Holsten*, bij Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 50.

[2]) *Bruining*, Gids Juni 1884.

[3]) t. a. p. 97. Verg. bl. 193. 250. 263.

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 beweert [1]), 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 religio subjectiva is de bron der religio objectiva. De mensch bepaalt, of hij en hoe hij God dienen wil. Maar de psychologische methode oordeelt daarmede zichzelve; zij is in beginsel met het wezen der religie in strijd en vernietigt het verschijnsel, dat zij te verklaren heeft [2]).

81. De conclusie uit het voorafgaand onderzoek kan geene andere zijn, dan dat wij een ander uitgangspunt hebben te kiezen en eene andere methode behooren te volgen. 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 aller 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 dienst doen als asylum ignorantiae. Maar het is toch eene arme wetenschap, die

[1]) *Zeller*, Vorträge und Abhandl. II 57 v.

[2]) *L. Stählin*, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Leipzig 1888 bl. 245 v. *Id.* Ueber der Ursprung der Religion, München 1905. *Köstlin*, Der Ursprung der Religion, Stud. u. Krit. 1890 bl. 213—294. *Id.* Die Begründung unserer sittl. relig. Ueberzeugung. Berlin 1893 bl. 54 v. *Girgensohn*, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Leipzig 1903. *Ehni*, Ursprung u. Entw. der Rel., Stud. u. Krit. 1898 bl. 581—648. *Heman*, Der Ursprung der Religion. Basel 1886. *H. Visscher*, De oorsprong der religie. Utrecht 1904. *Id.* De religie en de gemeenschap. Utrecht 1906.

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 directe object. Zonder Hem is alle religie eene ongerijmdheid. De keuze staat hier slechts tusschen deze twee, dat òf de religie eene dwaasheid is, wijl God niet bestaat of volstrekt onkenbaar is, òf dat zij waarheid is maar dan het bestaan en de openbaring Gods 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 religieuze 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 critiek 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 [1]). 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 vóór 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 echter 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 [2]). In dat geval zou Schelling 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 [3]). 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; toch is zij 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 zij ook zoo groote macht in het

[1]) *Pfleiderer*, Grundriss § 13 v. *Rauwenhoff*, Wijsb. 46. *Von Hartmann*, II 69 v. *Biedermann*, Dogm. I 264. *Lipsius*, Dogm. § 53. *Nitzsch*, Dogm. 127. *Hoekstra*, Wijsg. Godsd. I 136 v. enz. Verg. verder de volgende paragraaf.

[2]) *Fock*, Der Socinianismus 291 v.

[3]) *Schelling*, Philos. der Mythologie, I 141.

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), gevoel voor oneindigheid (Tiele) 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 [1]). 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? [2])

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, apti-

[1]) Verg. *Tiele*, Inl. tot de godsdienstwet. II 108. 202. 204. *Groenewegen*, De Theol. en hare wijsbeg. bl. 79. 80.

[2]) Verg. *Schelling*, Vorles. über die Meth. des akad. Studiums, Werke I 5 bl. 286 v.

tudo 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, waarin 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 verkeeren kan. Zij zijn andere in den status integritatis en corruptionis, en andere 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.

HOOFDSTUK II.

Principium Externum.

§ 9. Wezen en Begrip der Openbaring.

Litteratuur uit den tijd van het rationalisme en supranaturalisme bij *Bretschneider*, Syst. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe[1], 1841 bl. 153 v. *Liechtenhan*, Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen 1901. *Troeltsch*, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton. Göttingen 1891. *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts. *Fichte*, Versuch einer Kritik aller Offenbarung 1792. *Hegel*, Religionsphilos. 3ter Theil. *Werner*, Hegels Offenbarungsbegriff 1887. *Schelling*, Philosophie der Offenbarung. Werke II[e] Abth. III. IV. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 10 Zusatz. *Rothe*, Zur Dogmatik 1863. *Bokshammer*, Offenbarung und Theologie 1882. *Krauss*, Die Lehre von der Offenbarung. Gotha 1868. *Voigt*, Fundamentaldogmatik bl. 173 v. *Ed. v. Hartmann*, Religionsphilos. II 65 v. *A. Drews*, Die Religion als Selbstbewustsein Gottes. Jena 1906 bl. 184 v. *Sabatier*, Esquisse d'une philos. de la religion 1903 bl. 32 v. *G. T. Ladd*, Philos. of religion II 410 v.

82. De religie, in haar wezen en oorsprong onderzocht, leidt zelve naar de openbaring heen, en de geschiedenis der godsdiensten bewijst, dat het begrip van openbaring niet alleen aan het Christendom eigen is en in de H. Schrift voorkomt, maar het noodzakelijk correlaat van alle religie is. Enkele voorbeelen stellen dit voldoende in het licht. Van de goden in de zoogenaamde natuurgodsdiensten zegt Tiele, dat zij zich openbaren door orakels en profeten, en door teekenen en wonderen, die men waarneemt of meent waar te nemen in de natuur, bovenal aan het hemelgewelf of in alwat van den gewonen loop der dingen afwijkt. Maar al die openbaringen, al worden ze niet geheel prijsgegeven en al duiken ze later in gewijzigden vorm weer op, treden in de schaduw voor die ééne groote openbaring, welke men bezit in de nieuwe leer, waarin men de gansche wet Gods begrepen acht. Dit is vooral het geval in de door Tiele zoo genoemde ethische godsdiensten, die allen persoonlijke goden hebben en die allen zeggen gesticht te zijn door een middelaar, door wien de Godheid de hoogste openbaring aan de menschheid bekend maakte [1]). Hiermede is niet te veel gezegd. De Indische Veda's, die het heilige weten bevatten, zijn niet van menschelijken

[1]) *Tiele*, Inl. tot de godsdienstwet. I 118—120.

oorsprong maar aan openbaring te danken en in den strengsten zin des woords van goddelijke herkomst [1]). Zarathustra ontving zijne roeping tot profeet in den droom, en werd menigmaal door engelen in den hemel gevoerd, waar hij gesprekken had met Ormuzd [2]). Hammurabi schreef zijne wetten neer als openbaringen van den zonnegod Samas [3]). Mohammed ontving zijne eerste openbaring, toen hij reeds veertig jaren oud was, en werd daarna telkens met allerlei openbaringen verwaardigd, wier inhoud in den Koran werden neergelegd [4]). Bij Grieken en Romeinen was het geloof algemeen, dat de goden redders, helpers en raadgevers der menschen waren, en dat zij uit eigen beweging openbaringen gaven of hun wil door bijzondere waarnemingen of handelingen, uit de vlucht der vogels, uit de ingewanden van dieren, uit verschijnselen aan den hemel enz. lieten uitvorschen [5]). Genoeg, om te doen zien, dat het geloof aan goddelijke openbaringen zonder uitzondering in alle godsdiensten voorkomt. Tegenwoordig wordt dit door alle beoefenaars van de studie der godsdiensten onomwonden erkend; Tiele zegt: de idee van openbaring is aan alle godsdiensten gemeen, hoe verschillend de voorstellingen zijn mogen, die men daarvan vormt; en dit oordeel vindt instemming bij allen, die tot oordeelen bevoegd zijn [6]).

Deze consensus gentium verheft het boven allen twijfel, dat wij in het openbaringsgeloof niet met een toevallig, willekeurig verschijnsel maar met een wezenlijk bestanddeel van den godsdienst te doen hebben. Revelatie en religie zijn zoo nauw verwant en zoo innig verbonden, dat de eene met de andere staat of valt. Godsdienst is toch, gelijk boven uiteengezet is, van wetenschap, kunst en zedelijkheid wezenlijk onderscheiden, en wel daarin onderscheiden, dat de godsdienst den mensch in verhouding stelt, niet tot de wereld of tot zijn medemensch, maar tot eene bovennatuurlijke, onzienlijke, eeuwige macht, hoe hij zich deze verder ook denken moge. Wel trachten velen tegenwoordig deze verhouding tot eene bovennatuurlijke macht uit den godsdienst te verwijderen en hem op te vatten

[1]) *Ch. de la Saussaye*, Lehrb. der Religionsgesch[2]. II 8 v.

[2]) *Ch. de la Saussaye*, t. a. p. II 171.

[3]) Ibid. I 285.

[4]) Ibid. I 476. Verg. Dr. Otto Pautz, Mohammeds Lehre von der Offenbarung. Leipzig 1898.

[5]) *Ch. de la Saussaye*, t. a. p. II 321 v. 439 v.

[6]) *Tiele*, t. a. p. I 119. Verg. voorts bijv. *Weisse*, Philos. Dogm. I 76 v. *Rothe*, Zur Dogm. 61. *Gunkel*, in: Beiträge zur Weiterentw. der chr. Rel. 1905 bl. 62. *Wobbermin* aldaar bl. 343. Verg. boven blz. 288.

als eene relatie van den mensch tot zichzelf (Feuerbach), tot de menschheid (Comte), tot het wereldgeheel (Strauss), tot het ware, goede en schoone (Haeckel), tot afgestorven geesten (spiritisme) enz.; maar daarmede wordt de godsdienst teitelijk van karakter veranderd, opzettelijk in bijgeloof omgezet of in een waan opgelost. „Het geloof in een of meer bovenmenschelijke machten, in een God of goddelijke wereld is de grondslag, waarop alle godsdienst rust. Geen godsdienst zonder God" [1]). Het Buddhisme maakt hierop geene uitzondering; want toen het als godsdienst optrad, had het in den Buddha zijn God [2]). Indien religie echter steeds eene verhouding tot God insluit, dan spreekt het vanzelf, dat deze Godheid voor den geloovige bestaan, zich openbaren en dus in eenige mate kenbaar moet zijn. Godsdienst is òf een waan, òf hij is gebaseerd op het geloof aan het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods. In al zijne drie momenten, als voorstelling of idee van God, als religieuze aandoening en als religieuze handeling brengt godsdienst mede, dat wij aan Gods bestaan gelooven en Hem uit zijne openbaring kenbaar achten; het agnosticisme is met het wezen der religie in lijnrechten strijd, en is, evenals het scepticisme, op de waarheid van wat het ontkent gebouwd. Maar de Godheid, met welke de religie den mensch in verbinding stelt, is eene bovennatuurlijke, onzienlijke macht; zij is voor het gewone menschelijk onderzoek niet toegankelijk; de wetenschap laat ons hier verlegen staan. Als wij van God iets zullen weten, dan moet Hij uit zijne verborgenheid te voorschijn treden, zich op eene of andere wijze waarneembaar maken, en dus zich openbaren. Naturalisme, althans genomen in strikten zin, en godsdienst zijn onvereenigbaar; en natuurgodsdiensten, in tegenstelling met openbaringsgodsdiensten, zijn er evenmin, als er zoogenaamde natuurvolken bestaan, die van alle cultuur, dus ook van taal, godsdienst, zedelijkheid enz. verstoken zouden zijn. Ook in de laagste natuurgodsdiensten is er volgens Tiele reeds geloof aan goden, aan hun transcendentie, aan 's menschen verwantschap met hen [3]). Alle godsdienst is supranaturalistisch in dien zin, dat hij rust op het geloof aan eene Goddelijke macht, die van de wereld onderscheiden en boven haar verheven is en desniettemin langs een of anderen weg in haar nederdaalt en met haar gemeen-

[1]) *Tiele*, t. a. p. II 64.

[2]) *Tiele*, t. a. p. I 116. II 64. *Ch. de la Saussaye* t. a. p. II 89 v. *G. T. Ladd*, Philos. of relig. I 107 v.

[3]) *Tiele*, t. a. p. I 78—80.

schap houdt. Het blijve voorhands nog geheel in het midden, hoe en waardoor God zich openbaart, door natuur of geschiedenis, in verstand of hart, door theophanie of profetie; maar het feit staat vast, dat alle godsdienst op openbaring rust, op het geloof aan eene bewuste, vrijwillige, opzettelijke bekendmaking Gods aan den mensch.

Dit wordt nog bevestigd door eene andere overweging. Wat zoekt de mensch in den godsdienst, en waarom is het hem in de religie te doen? Gansch in het algemeen en zonder vrees voor tegenspraak kan gezegd worden, dat de mensch in den godsdienst zoekt verlossing van het kwaad en verkrijging van wat hij voor het hoogste goed houdt. Siebeck verdeelt de godsdiensten wel in natuur-, moraliteits- en verlossingsgodsdiensten, maar Tiele verwerpt deze indeeling terecht en zegt naar waarheid, dat de idee van verlossing in algemeenen zin aan alle godsdiensten eigen is; alle godsdiensten zijn verlossingsgodsdiensten, alle godsdienstleer is heilsleer [1]). Over het kwaad, waarvan verlossing begeerd wordt, en over het goed, dat men zoekt te verkrijgen, bestaat allerlei verschil; het een zoowel als het ander wordt meer physisch, of meer ethisch, of meer religieus opgevat. Maar het is den mensch in den godsdienst altijd om verlossing te doen. De groote vraag in den godsdienst is altijd: wat moet ik doen, om zalig te worden? De mensch zoekt in den godsdienst iets, wat geen wellust of zingenot, geen wetenschap of kunst, geen mensch en geen engel, wat de gansche wereld hem niet kan schenken; hij zoekt in den godsdienst onverstoorbaar geluk, eeuwig leven, gemeenschap met God. Maar indien dit zoo is, dan is openbaring wederom beslist noodzakelijk; revelatie moet dan zijn het fundament der religie. Indien wij de verlossingsgedachte analyseeren, springt dit nog duidelijker in het oog. Alle religieuze voorstellingen, die den inhoud der dogmatiek uitmaken, bewegen zich om drie centra; ze bevatten eene leer omtrent God; eene leer omtrent den mensch in zijne betrekking tot God, en wel in tweeërlei zin, zooals die betrekking feitelijk is en zooals zij behoort te zijn, in empirischen en in idealen zin; en eene leer omtrent de middelen tot herstel en tot onderhouding der gemeenschap met God; dus saamgenomen eene theologie, eene anthropologie en eene soteriologie [2]). En wederom valt het licht, bij al deze drie bestanddeelen aan te toonen, dat zij onverbrekelijk met het begrip der openbaring samenhangen. Ten aanzien van het eerste deel, de theologie, is dit reeds duidelijk; indien

[1]) *Tiele* t. a. p. I 61. II 66. 100.

[2]) *Tiele*, t. a. p. II 64 v.

wij God kennen zullen, moet Hij zich openbaren. Maar openbaring is ook noodig voor het tweede deel, de anthropologie. Want deze houdt zich niet bezig met die kennis van den mensch, welke door wetenschappelijk onderzoek, door anatomie, physiologie en psychologie verkregen kan worden; maar zij handelt van 's menschen afkomst en bestemming, van zijne verhouding tot God, van zijne ellende door de zonde, van zijne behoefte aan verlossing, van zijne paradijs-herinneringen en toekomstverwachtingen [1]). Dit alles ligt op een terrein, dat voor de wetenschap eene terra incognita is, maar alleen door openbaring voor den mensch ontdekt worden kan. In nog sterker mate geldt dit van het derde deel der dogmatiek, de soteriologie; want deze bespreekt de middelen tot herstel, of liever in de eerste plaats de middelaars, die de verbroken gemeenschap met God herstellen en den mensch wederom aan zijne bestemming doen beantwoorden. Ook dit geloof aan middelaars is algemeen [2]) en kan nergens dan op openbaring rusten. Openbaring en genade staan in nauw verband, evenals genade en geloof.

83. Het innig verband, dat tusschen godsdienst en openbaring bestaat, legt niet alleen aan den dogmaticus maar ook aan den godsdienstwijsgeer den plicht op, om van wezen en begrip der openbaring zich helder rekenschap te geven. Voor de Christelijke dogmatiek stond de openbaring, welke God in Zijn Woord had geschonken, natuurlijk van huis uit vast, en bestond er bij den aanvang ook weinig drang, om het begrip der openbaring dieper in te denken. Tusschen de Christenen en de Heidenen was immers de mogelijkheid der openbaring niet in geschil. Strijd was er alleen over de waarheid van die openbaring, welke in de boeken des O. en N. Testaments was vervat. En deze werd op allerlei gronden door de apologeten tegenover de aanvallen, inzonderheid van Celsus en Porphyrius, verdedigd. Overigens kwamen de gedachten over de openbaring op dit schema neer: 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, bovennatuurlijke openbaring noodig, die terstond na den val begint en in Christus haar hoogtepunt bereikt [3]). Latere theologen, vooral de scholastici, besteedden daarom

[1]) *Tiele*, t. a. p. II 65. 96 v.

[2]) *Tiele* t. a. p. I 118. 151. II 102 v.

[3]) *Harnack*, D. G. I[2] 420 v. 436 v. 453 v.

alle zorg aan het bepalen en omschrijven van de verhouding tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, en daarmede tusschen weten en gelooven, philosophie en theologie, maar dachten het begrip der openbaring niet in en brachten het ook slechts in het voorbijgaan ter sprake [1]). Ook de Protestantsche theologen hebben aan dit begrip te weinig aandacht gewijd. Zij omschreven haar gewoonlijk als actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem, vereenzelvigden de openbaring dus al spoedig met de inspiratie der H. Schrift, en ontkwamen daarom ook niet geheel aan de abstract-supranaturalistische en eenzijdig-intellectualistische opvatting, welke in de theologie allengs van haar gevormd was [2]). Het Socinianisme dreef dit bovennatuurlijk en verstandelijk begrip van de openbaring op de spits, en werd daarin door het Remonstrantisme, zij het ook op eenigen afstand, gevolgd [3]). In het Cartesianisme en Deïsme emancipeerde de rede zich van de openbaring, stelde zich eerst naast, straks ook tegenover en boven haar. Het Deïsme loochende aanvankelijk nog niet de noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid der openbaring; Herbert, Locke, Toland, Collins e. a. waren van het tegendeel overtuigd, en Leibniz en Wolff met hunne volgelingen in Duitschland geloofden oprecht, dat hunne philosophie buitengewoon geschikt was, om de openbaring te bevestigen en te verdedigen [4]). Maar het gevaar van het Deïsme voor de openbaring was hierin gelegen: Ten eerste werd aan de rede, die eene onafhankelijke plaats buiten de openbaring verkregen had, het recht toegekend, om te onderzoeken en uit te maken, of iets, dat zich voor openbaring uitgaf, dit naar recht en waarheid deed. Ten andere verwierf de rede zich allengs de macht, om ook over den inhoud der openbaring uitspraak te doen, want deze kon en mocht niet met de rede strijden en kon dus niets bevatten, dan wat principiëel en potentiëel in de rede inzat en dus ook door haar beoordeeld kan worden; het Evangelie kon zakelijk niets anders zijn dan rede-

[1]) *Thomas*, S. Theol. I. qu. 57 art. 5 ad 3. II 2 qu. 2 art. 6. III qu. 55 art. 3.

[2]) Verg. *Gerhard*, Loci Theol. I § 12. *Calovius*, Isagoge ad theol. bl. 101 v. 142 v. *Polanus*, Synt. theol. VI 9. *Maresius*, Syst. Theol. I § 15 v. *Heidegger*, Corpus Theol. XII 46.

[3]) *Fock*, Der Socin. bl. 296 v. 314 v. *Limborch*, Theol. Christ. II 9, 18.

[4]) *Lechler*, Gesch. des engl. Deismus 49 v. *Troeltsch*, art. Aufklärung en Deismus in PRE³. *Hoffmann*, Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, Zeits f. Theol. u. Kirche 1906 bl. 234—250.

waarheid. Ten derde had dus de openbaring, indien ze werkelijk geschied was, slechts iets eerder, met meer gezag, en in wijder kring bekend gemaakt datgene, wat de rede, aan zichzelve overgelaten, in langer tijd en met meer moeite, maar toch op den duur ook uit eigen middelen had kunnen vinden. Het verschil tusschen natuur (rede) en openbaring werd daarmede gereduceerd tot eene quaestie van tijd, en nam nog geringer verhoudingen aan, toen Herbert, Locke, Hobbes en anderen onderscheid gingen maken tusschen original en traditional revelation. Gene richtte zich rechtstreeks tot de profeten en apostelen, maar deze komt door middel van de Schrift tot ons. Voor ons is het dus de vraag niet, of er openbaring heeft plaats gehad, maar alleen, of de berichten dienaangaande te vertrouwen zijn. Daarop gaf Hume een ontkennend antwoord: laat er eene openbaring geschied zijn, voor ons is daaromtrent nooit zekerheid te verkrijgen; de openbaring moge mogelijk en zelfs noodzakelijk zijn, ze is in elk geval voor ons onkenbaar. Het eigenlijke rationalisme trok ten slotte uit al deze overwegingen de conclusie, dat er geen andere openbaring was dan die door natuur en geschiedenis. Welke waarde kon trouwens eene openbaring hebben, die niets gaf dan eene verstandelijke waarheid, welke de rede ook wel door zichzelve had kunnen vinden?

Toch bleek spoedig, dat men met de openbaring al te snel had afgerekend. Religie en revelatie toonden bij dieper historisch en wijsgeerig onderzoek eene veel nauwere verwantschap, dan men onder de heerschappij van het rationalisme 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. De critische philosophie van Kant leidde Fichte tot een onderzoek van alle openbaring, dat haar begrip wel wijzigde maar hare mogelijkheid toch staande hield. Wijl het toch gebeuren kan, dat de menschheid, die in de zedelijke volmaaktheid, in een ethisch Godsrijk haar bestemming heeft, tijdelijk in diep zedelijk verval geraakt, is het in zulk een toestand noodzakelijk, dat God buitengewone maatregelen neme en in de geschiedenis een persoon verwekke, die met Goddelijke autoriteit en macht de menschheid weer aan haar zedelijke bestemming herinnert, haar opbeurt uit haar verval en wederom doet voortschrijden op den weg der deugd. Zulk eene openbaring bestaat dan in iets uitwendigs, in eene manifestatie, in een persoon, die optreedt of in eene gebeurtenis, die plaats heeft, en maakt zulk een indruk op de menschen, dat

zij genoodzaakt worden, om deze manifestatie in haar zedelijk doel te leeren verstaan. De inhoud van de openbaring kan dus wel geen andere zijn dan hetgeen reeds in de natuurlijke religie en moraal begrepen is, maar wordt nu toch weer op indrukwekkende wijze aan de menschheid onder de aandacht gebracht en door hen zelven uit die openbaring afgeleid. Zoo is bijv. de persoon van Christus op buitengewone wijze door God verwekt, om de natuurlijke religie en moraal weer met autoriteit af te kondigen en der menschheid in het hart te prenten. De openbaring werd hier dus een maatregel in de goddelijke opvoeding van het menschelijk geslacht, en werd in dien zelfden zin ook door Lessing en door de Groninger School hier te lande verstaan [1]).

Daarentegen legden Hamann, Claudius, Lavater, Herder, Jacobi e. a. meer nadruk op de verwantschap van religie en kunst en brachten dienvolgens de openbaring met de geniale inspiratie in verband. Zij breidden het begrip der openbaring zoodanig uit, dat alles schier uit openbaring scheen ontstaan te zijn. Religie, poëzie, philosophie, geschiedenis, taal werden verschillende uitingen van een en hetzelfde oorspronkelijk leven. Omnia divina et humana omnia. En in het middelpunt van al die openbaringen kwam de persoon van Christus te staan; naar Hem wees alles heen, om Hem was alles geconcentreerd [2]). Verwant is daaraan de omschrijving, welke Schleiermacher in zijne *Reden über die Religion* van de openbaring gaf; gelijk voor den religieuzen mensch alles een wonder is, zoo is voor hem ook jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens eene openbaring [3]). Dezelfde opvatting keert in de *Glaubenslehre* terug. Het eigenaardige eener openbaring ligt niet in het natuurlijk of bovennatuurlijk karakter, dat ze draagt, maar in het nieuwe en oorspronkelijke, waarmede een persoon of eene gebeurtenis in de historie optreedt, in de Ursprünglichkeit der einen religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Thatsache. Maar duidelijker dan in de *Reden*, kwam in de *Glaubenslehre* uit, dat in het Christendom de persoon van Christus zulk eene oorspronkelijke beteekenis draagt. Wijl Christus ten volle en ongestoord de gemeenschap met Gods deelachtig was, is Hij in bijzonderen zin de openbaring Gods, al weten wij ook niet, hoe en waardoor Hij dit geworden is. Door de werking, die van Christus uitgaat, worden voorts

[1]) De Groninger Godg. in hunne eigenaardigheid bl. 42 v.

[2]) *Ehrenfeuchter*, Christenthum und moderne Weltanschauung 1876 bl. 243 v.

[3]) Ueber die Religion, ed. C. Schwarz. Leipzig 1868 bl. 80.

ook wij in de gemeenschap Gods opgenomen en een nieuw, heilig leven deelachtig, dat van de zonde is verlost. Terwijl openbaring dus in zichzelve oorspronkelijkheid tot kenmerk heeft, heeft zij haar werking en doel daarin, dat ze een nieuw leven mededeelt. Hiermede werd door Schleiermacher die opvatting van de openbaring voorbereid, welke haar bestaan laat in mededeeling, niet van leer maar van leven.

In de Vermittelungstheologie is deze gedachte vastgehouden maar in een rijker historisch verband geplaatst. Rothe legde reeds sterker nadruk op de manifestatie als element der openbaring. Het Godsbewustzijn is n.l. in den mensch door de zonde verzwakt en verontreinigd, en heeft dus herstel van noode, hetgeen alleen door inwerking Gods, door inspiratie, geschieden kan. Maar opdat zulk eene inspiratie niet mechanisch of magisch toega, doch moralisch vermittelt zij, moet God een omweg maken en zich eerst uitwendig en bovennatuurlijk in Natur- und Geschichtsereignisse, dat is in manifestatie, openbaren. Met deze moet echter, opdat de mensch haar recht versta, de inspiratie gepaard gaan. Beide behooren bijeen, gaan voortdurend in de historie saam en vallen dan in Christus ineen. Maar deze Christus neemt dan voor ons weer de plaats eener manifestatie in; Hij is de volkomene Godsopenbaring, welke wij door de inspiratie van zijnen Geest leeren verstaan en die door hare inwerking bij ons het Godsbewustzijn versterkt en de gemeenschap met God vernieuwt. Op deze lijn zich voortbewegende, liet de Vermittelungstheologie beter dan Schleiermacher den historischen samenhang van de openbaring Gods in Christus met die onder Israel, inzonderheid bij de profeten, tot haar recht komen; stelde zij de oorspronkelijkheid der openbaring in Christus in helderder licht, door tot de belijdenis zijner Godheid terug te keeren, en schreef zij in duidelijker termen dan Schleiermacher gedaan had, de werking van Christus in zijne gemeente aan den Geest Gods toe. Vandaar dat de nieuwe gedachten over de openbaring niet alleen bij de Vermittelungstheologie in enger zin [1]), maar ook bij de theologen der rechterzijde veelszins instemming vonden [2]). Zelfs Ritschl toonde zich aan Schleiermacher verwant, als hij, ofschoon inwendige openbaring in den mensch als mystiek en

[1]) *Nitzsch*, Syst. der Chr. Lehre § 22. *Twesten* I 341 v. *Martensen* § 11. 12. *Lange* I § 56 v. *Dorner* I 569 v. *Ch. de la Saussaye*, in mijne Theologie van d. l. S. bl. 26 v. *Gunning en d. l. Saussaye*, Het ethisch beginsel bl. 21 v.

[2]) *Frank*, Syst. d. Chr. Wahrheit² II 8 v. *Kähler*, Wiss. d. Chr. Lehre³ I 188. *A. von Oettingen*, Luth. Dogm. I 83 v.

dweeperij verwerpende, tot den persoon van Christus terugkeerde en Christus, bepaaldelijk in zijn beroepsleven als stichter van het Godsrijk, den openbaarder noemde van Gods liefde, genade en trouw [1]). Wijl Ritschl echter onbeslist liet, hoe en waardoor Christus dit geworden was, ging zijne school in eene linker- en rechterzijde uiteen. Harnack bijv. verwierp in zijn *Wesen des Christentums* beslist alle bovennatuurlijke openbaring en wonder, en keerde daarmede tot het standpunt der natuurlijke religie terug. Daarentegen ruimde Kaftan in zijne *Dogmatik* aan de openbaring eene breede plaats in, en erkende niet alleen eene algemeene, maar ook eene bijzondere openbaring, die voorbereid wordt in Israel en hare afsluiting krijgt in den persoon van Christus en in de uitstorting des H. Geestes. Wanneer wij dit nieuwere openbaringsbegrip, dat sedert Schleiermacher is opgekomen, vergelijken met hetgeen vóór dien tijd algemeen aangenomen werd, dan kenmerkt het zich door de volgende trekken: 1° wordt de bijzondere openbaring, waarop het Christendom berust, meer organisch opgevat en met de algemeene openbaring in natuur en geschiedenis, in hart en geweten inniger in verband gezet; 2° zoekt men de bijzondere openbaring zelve te verstaan als een historisch proces, als eene historisch zich voortzettende bekendmaking of zelfopenbaring Gods, niet alleen in woord maar ook in daad, in profetie en wonder beide, welke dan in den persoon van Christus culmineert; 3° beschouwt men haar inhoud als uitsluitend of voornamelijk te bestaan in religieus-ethische waarheid, welke niet in de eerste plaats onderwijzing, maar zedelijke verbetering, verlossing van de zonde ten doel heeft; en 4° onderscheidt men scherp tusschen de openbaring, die allengs in de historie heeft plaats gehad, en hare opteekening of beschrijving in de H. Schrift; deze is niet zelve de openbaring, maar alleen haar min of meer zuivere oorkonde.

Ook de philosophie wijdde in het begin der negentiende eeuw aan de openbaring hare aandacht. Schelling en Hegel beide trachtten de Christelijke openbaring niet door eene louter verstandelijke critiek van hare realiteit te berooven, maar streefden ernaar, om speculatief de idee te leeren kennen, welke aan haar en aan alle Christelijke dogmata ten grondslag lag, en stelden alzoo een speculatief rationalisme in de plaats van het vulgaire rationalisme, dat tot op hun tijd toe had geheerscht. Volgens Schelling in zijne eerste periode was heel de wereld de zelfopenbaring Gods. De natuur is de zicht-

[1]) *Ritschl*, Unterricht in der christl. Religion § 20 v. Rechtf. u. Vers. III³ 190 v. 599 v.

bare geest, de geest de onzichtbare natuur. Gods wezen wordt voor den mensch kenbaar uit heel de natuur, en inzonderheid uit de ontwikkeling van den menschelijken geest in kunst, religie en wetenschap. Evenzoo leerde 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 in hem zichzelf bewust. En dit zichzelf bewust worden van God in den mensch is het weten des menschen van God; openbaring en religie zijn dus keerzijden van dezelfde zaak, het zelfbewustzijn Gods in den mensch valt samen met 's menschen bewustzijn aangaande God, dat eerst symbolisch in de kunst, dan aanschouwelijk in den godsdienst en eindelijk begripmatig in de wijsbegeerte zich uitspreekt. Natuur en geschiedenis openbaren God ook wel, maar op veel lager trap en in veel geringer mate; de hoogste openbaring Gods is in den menschelijken geest te aanschouwen, waar God tot zichzelven komt en zichzelf bewust wordt. Maar ook deze openbaring Gods in den menschelijken geest heeft plaats in den weg van een historisch proces. 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 wezenseenheid van God en mensch aan het licht brengt. Deze pantheïstische gedachte over de openbaring vond niet alleen bij wijsgeeren als Ed. von Hartmann en A. Drews instemming, maar oefende ook grooten invloed op vele moderne theologen uit [1]). Wel is er daarbij nog verschil over, of de openbaring voornamelijk in de natuur, in de geschiedenis met haar groote mannen, of in den mensch zelf, en dan weer nader in zijn verstand of wel vooral in zijn hart en geweten te zoeken is. Maar drie kenmerkende trekken keeren toch telkens weer: 1° worden openbaring en godsdienst beschouwd als twee zijden van eene en dezelfde zaak; in de religieuze verhouding vertegenwoordigt openbaring het objectieve, goddelijke, en godsdienst het subjectieve, menschelijke moment; beiden hebben daarom denzelfden inhoud, alle openbaring is psychologisch vermittelt en komt den mensch toe door zijn eigen denken, gevoelen, handelen heen; 2° is daarom ook in de historie

[1]) *Strauss*, Chr. Gl. § 19. *Biedermann*, Chr. Dogm. I 264v. *Pfleiderer*, Grundriss § 16. *Lipsius*, Dogm. § 52 v. *Sabatier*, Esquisse bl. 32 v. *Opzoomer*, De godsdienst 1861. *Scholten*, Initia² bl. 26—39. L. H. K. I 165 v. 233. 299. *Hooykaas*, God in de geschiedenis 1870. *Tiele*, t. a. p. I 34. 222 v. II 138 v. *Cannegieter*, Teylers Th. T. 1904 bl. 178—211.

de ontwikkelingsgeschiedenis van het religieuze bewustzijn in de menschheid identisch met de geschiedenis der goddelijke openbaring; en 3° valt op dit standpunt het onderscheid tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring geheel weg; alle openbaring is in oorsprong bovennatuurlijk, maar in de wijze, waarop ze tot den mensch komt, en in den inhoud, dien zij hem meedeelt, door en door natuurlijk. De openbaring heeft alleen realiteit en is ook alleen kenbaar en verstaanbaar voor den religieuzen mensch.

Dat dit de kenmerken zijn van het moderne openbaringsbegrip, trad door de voordrachten van Friedrich Delitzsch over *Babel und Bibel* zeer duidelijk aan het licht. In zijne eerste voordracht kwam hij er reeds rond voor uit, dat hij aan geen bijzondere openbaring geloofde en het openbaringsbegrip in Babel en Bijbel op ééne lijn stelde. Toen daarop aanmerking gemaakt werd, verklaarde hij zich nader en zeide wel te weten, dat velen tegenwoordig eene „menschlich vermittelte, sich allmählich geschichtlich entwicklende Offenbarung Gottes" aannemen, en dat hij voor zichzelf in dien zin ook wel aan een openbaring geloofde; maar hij erkende tevens, dat zulk eene opvatting van de openbaring eene „Verwässerung" was van het oudkerkelijke en van het bijbelsche openbaringsbegrip [1]). De juistheid van deze erkentenis kan moeilijk worden betwijfeld. Zoo zegt Gunkel bijv., dat openbaring wel het fundament van alle godsdiensten is en dat geloof aan goddelijke openbaring nog wel met onze historiebeschouwing vereenigbaar is; maar dan moet zij niet verstaan worden in den zin, zooals „ein grober Supernaturalismus" ze opvat, want dat is „Kinderglaube". Maar wel is er openbaring in dien zin, dat voor den historicus, die 't geheel overziet, de geschiedenis eene orde en wet vertoont, welke hem zeggen doet: niet het toeval heeft dit alles voortgebracht, maar er woont en heerscht „ein einziger Geist" in. De groote gebeurtenissen in het leven der volken, de groote personen, die er vooral op godsdienstig gebied optreden, stellen ons voor oogen, hoe God zelf is en hoe Hij ons hebben wil. De gedachte der historische ontwikkeling leidt dus vanzelf tot de idee der openbaring heen; en aan den anderen kant is eene openbaring voor den historisch denkenden mensch zonder geschiedenis in het geheel niet voorstelbaar [2]). Zelfs

[1]) *Delitzsch*, Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick. Stuttgart 1904 bl. 47 v.

[2]) *Gunkel*, in: Beiträge zur Weiterentw. der Chr. Relig. bl. 62 v. Verg. ook *Wobbermin* aldaar bl. 360 v.

bij den persoon van Christus valt al het supranatureele weg. Wir setzen, zegt Bousset, nicht mehr mit dem Gedanken ein, dass Jesus absolut anders sei als wir, er von oben, wir von unten. Wir sagen vielmehr, dass seine Gestalt das Höchste und das Vollendetste sei, was der Menschheit auf ihrem langen Wege von unten nach oben geschenkt ward, die Krone unsres Daseins, der Führer unsres Lebens, dem kein andrer Führer zur Seite steht [1]). De reden, waarom het vroegere openbaringsbegrip door velen in dezen modernen zin gewijzigd wordt, ligt in de meening, dat anders de inhoud der openbaring nooit het geestelijk eigendom van den mensch kan worden, maar altijd transcendent en supranatureel boven hem blijft staan. Gunkel drukt het t. a. p. aldus uit: die göttliche Wahrheit konnte doch der Menschheit nicht ohne Weiteres verständlich sein, sie musste zuvor in den Gemütern der Menschheit vorbereitet werden. Dit komt neer op de gedachte van Spinoza en Hegel, dat God zich niet door woorden en teekenen *aan* den mensch, maar zich alleen *in* den mensch door diens eigen geest heen kan openbaren. De openbaring Gods valt met het natuurverloop, met de immanente wereldontwikkeling saam. En zoo zijn, naar Haeckels woord, de openbaringen, waarop de godsdiensten zich beroepen, slechts dichtingen der menschelijke phantasie; de waarheid, welke de geloovige daarin vindt, is menschelijke vinding en het kinderlijk geloof daaraan is bijgeloof. De ware openbaring, dat is de ware bron van redelijke kennis, is enkel en alleen de natuur [2]).

Van een eenigszins eenstemmig oordeel over wezen en begrip der openbaring valt er dus geen sprake. Al is er misschien eene grens te trekken tusschen hen, die alleen eene natuurlijke, en anderen, die daarbij ook eene bovennatuurlijke openbaring aannemen, toch is er aan deze en aan gene zijde der grens dan weer verschil over allerlei onderdeelen en staan ook de termen van natuurlijk en bovennatuurlijk lang niet vast. Er blijft ruimte voor allerlei vragen. Indien de openbaring een bovennatuurlijk karakter draagt, ligt dit dan in de wijze, waarop zij tot ons kwam, of alleen in het nieuwe en oorspronkelijke van den inhoud (Schleiermacher)? Waarin is zulk eene bovennatuurlijke openbaring onderscheiden van de natuurlijke openbaring in natuur en geschiedenis, vooral van de religieuze, poëtische, heroische inspiratie, die ook buiten het Christendom wordt aangetroffen en zoo dikwerf

[1]) *Bousset*, Das Wesen der Religion. Halle 1903 bl. 250.

[2]) *Haeckel*, Die Welträthsel. Bonn 1899 bl. 354.

met de Christelijke openbaring in verband is gebracht (Hamann, Herder, Jacobi, Schleiermacher)? Waar is vervolgens die bovennatuurlijke openbaring te vinden, ook in de godsdiensten 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 uitstorting des H. Geestes (Kaftan) en zijne werking in wedergeboorte en bekeering nog onder het begrip der openbaring te rekenen (Frank)? Is de inhoud der openbaring in de eerste plaats kennis, zoodat zij het verstand verlicht (Hegel, Biedermann, Scholten), of is zij vóór alle dingen mystisch of ethisch van aard, eene aandoening des gemoeds, eene opwekking van het gevoel, eene versterking van den wil (Schleiermacher, Lipsius, Sabatier, Opzoomer, de ethische theologen)? Is bij de openbaring het uitwendige, het objectieve, de manifestatie, hetzij dan in de natuur (Scholten, Haeckel), hetzij in de historie (Hegel, Schelling, Troeltsch), hetzij in beide (Rothe) de hoofdzaak, of ligt het zwaartepunt in het subject, in de zelfopenbaring Gods in 's menschen gemoed, rede, geweten (Biedermann, Lipsius, Sabatier)?

84. De groote verwarring, die er in het bepalen van wezen en begrip der openbaring heerscht, spruit voor een groot deel daaruit voort, dat ook zij nog van openbaring blijven spreken, die er krachtens hun beginsel en standpunt het recht toe hebben verloren. Wel is deze handhaving van het oude spraakgebruik een bewijs, dat het begrip openbaring eene waarde vertegenwoordigt, die ook buiten de Christelijke theologie door velen erkend wordt, maar zij werkt toch het misverstand en de verwarring in de hand. Openbaring is toch geen klank zonder inhoud, geen neutrale vlag, die allerlei lading dekken kan, maar een woord, dat een bepaald begrip medebrengt. Openbaring is in het algemeen mededeeling of bekendmaking van iets, dat nog niet bekend is, en sluit dus op religieus terrein drie elementen in: 1° het bestaan van een persoonlijk, goddelijk wezen, dat bekendmaakt, 2° eene waarheid, een feit, eene gebeurtenis, die tot dusver nog niet bekend was, en 3° een menschelijk wezen, waaraan de bekendmaking geschiedt. Wanneer wij deze elementen vasthouden, spreekt het vanzelf, dat er op het standpunt van het naturalisme van geene openbaring sprake kan zijn. Het woord naturalisme wordt echter in verschillenden zin verstaan. Indien men geen andere natuur kent dan de stoffelijke wereld, aan den geest de zelfstandigheid ontzegt en al het psychische uit het

physische verklaart, valt naturalisme met materialisme saam. En het valt licht in te zien, dat deze richting voor openbaring in geen enkelen zin ruimte overlaat. Haeckel moge er nog van blijven spreken, voor hem is natuurkennis met de daaruit afgeleide redelijke besluiten de eenige waarheid. Als God niet bestaat en naar Feuerbachs gezegde de anthropologie het geheim der theologie is, dan zijn religie en openbaring daarmede vanzelf geoordeeld en niets dan een verzinsel der menschelijke phantasie. De cultus van het ware, goede en schoone moge dan met den naam van eene nieuwe religie bestempeld worden, ieder erkent dat daarmede het woord religie in eene beteekenis gebezigd wordt, welke er ten eenenmale vreemd aan is. En zoo is het op dit standpunt ook met het gebruik van het woord openbaring gesteld. Aan niemand kan of mag het gebruik van dit woord verboden worden, maar er moet toch een begrip bij het woord staan, indien er van nauwkeurige, wetenschappelijke redeneering sprake zal kunnen zijn. In de tweede plaats kan de naam van naturalisme gegeven worden aan die richting, welke wel geen transcendent, persoonlijk God erkent, maar toch in de wereld stof en geest onderscheidt en beide beschouwt als verschijningen van eene immanente, onpersoonlijke, almachtige en eeuwige kracht; in dit geval is naturalisme met pantheïsme identisch. Maar ook bij deze richting is er voor openbaring in eigenlijken zin geen plaats. Wel is er hier de erkenning, dat de inhoud van het zijn niet met de verschijning samenvalt, en dat er een „iets" is, dat achter de verschijnselen ligt en daarin voor ons openbaart wordt; maar dit is toch geene openbaring in den gewonen zin van het woord. Want ten eerste weet het pantheisme niet, wat dat „iets" is, hetwelk achter de verschijnselen ligt, en duidt het daarom met allerlei namen van natuur, substantie, rede, wil, kracht enz. aan, waarbij zich alles en niets denken laat; het leert eene openbaring, die niets openbaart. Ten tweede kan het hoogstens alleen van een openbaar worden, van een openbaar zijn, van een onbewust en ongewild verschijnen spreken, maar niet van openbaring, welke, als mededeeling of bekendmaking, altijd eene bewuste, gewilde handeling is. Bij een mensch kan men van openbaring spreken, wijl hij zich, bijv. door zijn woord, kan doen kennen; maar niemand zal op een dier, een plant of een steen het woord openbaring toepassen, omdat hun innerlijk zijn in de verschijning naar buiten treedt. Openbaring en religie onderstellen altijd, dat God en mensch onderscheiden zijn, en desniettemin in eene bepaalde verhouding tot

elkander staan. De religie is, gelijk het historisch onderzoek van alle godsdiensten leert, eene relatie van den mensch tot een persoonlijk God en houdt om die reden op te bestaan, als God en mensch in wezen één zijn. En evenzoo is volgens datzelfde historisch onderzoek de openbaring eene daad Gods, waardoor Hij zich aan den mensch mededeelt en bekendmaakt. Daarom zijn openbaring en religie ook niet twee zijden van dezelfde zaak, gelijk Hegel, Hartmann, Drews e. a. het voorstellen, maar twee onderscheiden verhoudingen en betrekkingen, die echter met elkander in nauw verband staan en waarvan de eene zonder de andere onmogelijk is.

In de derde plaats kan onder naturalisme verstaan worden die richting, welke meer bekend is onder den naam van deïsme, rationalisme of antisupranaturalisme. Op dit standpunt erkent men wel een persoonlijk God, gelooft ook aan eene algemeene openbaring in natuur en geschiedenis, in verstand en hart van den mensch, maar bestrijdt de noodzakelijkheid, mogelijkheid en werkelijkheid eener bijzondere, bovennatuurlijke openbaring. Hier heeft men inderdaad eene openbaring in eigenlijken zin, eene daad Gods, waardoor Hij zich aan den mensch bekend maakt. Maar zoodra het deïsme en evenzoo het moderne theïsme met deze erkenning van eene algemeene openbaring ernst maakt, kan het zijne positie niet handhaven en moet het vooruit of achteruit. Want als er een persoonlijk, alwetend, almachtig God bestaat, dan spreekt het vanzelf, dat Hij nooit iets onbewust, maar alles altijd met gedachte doet en bij alles een doel heeft. Openbaring is dan nooit eene onbewuste emanatie, eene onwillekeurige doorschijning Gods in zijne werken, maar altijd een vrij, opzettelijk, actief zich kenbaar maken aan den mensch. De wijzen en vormen, waaronder God zich openbaart, kunnen verschillend zijn, evenals de eene mensch aan den ander op verschillende manieren zich kenbaar maken kan. God kan rechtstreeks en onmiddellijk zich openbaren, en Hij kan daarbij van gewone of van buitengewone middelen zich bedienen. Deze vormen zijn in zekeren zin van ondergeschikte, wijl instrumenteele beteekenis. Maar altijd is de openbaring, hetzij ze op gewone of ongewone wijze tot ons komt, eene daad van Gods zijde. Wie nu onder de openbaring eene bewuste, vrije daad Gods verstaat, waardoor Hij zich aan den mensch bekend maakt, die is in beginsel supranaturalist, hij moge de mogelijkheid van eene bijzondere openbaring in profetie en wonder aannemen of niet. De quaestie van het naturalisme en het supranaturalisme wordt niet eerst bij de zoogenaamde boven-

natuurlijke openbaring, maar wordt eigenlijk reeds hier bij den ingang, bij het begrip der openbaring in algemeenen zin, beslist. Het deïsme is onhoudbaar; er is maar keuze tusschen het theïsme en het pantheïsme (materialisme). In het laatste geval is ook de algemeene openbaring niet te handhaven, en in het eerste geval vervalt alle reden, om eene algemeene openbaring aan te nemen en eene bijzondere te bestrijden. Het theïsme is vanzelf supranaturalistisch, nog niet aanstonds in de historische beteekenis van dit woord, maar wel in dezen zin, dat het een transcendent, persoonlijk God aanneemt en dus eene jenseitige wereld, eene ordo supra hanc naturam erkent, waarvan, op welke wijze dan ook, eene werking in deze wereld uitgaat. Religie, openbaring, supranaturalisme en theïsme hangen onverbrekelijk met elkander saam; ze staan en vallen met elkaar. Maar voorts is het ook nog supranaturalistisch in dezen zin, dat het het recht heeft verloren, om principiëel eene bijzondere openbaring te bestrijden. Want indien het theïsme aan zichzelf getrouw blijft en niet in pantheïsme vervalt, houdt het de creatie en de providentie staande. Indien God echter de wereld geschapen heeft en nog steeds door zijne voorzienigheid onderhoudt en regeert, dan ligt daarin opgesloten, dat God absoluut boven de wereld verheven is en haar gebruiken kan gelijkerwijs Hij wil. Schepping en voorzienigheid beide bewijzen dan, dat God zich *kan* en dat Hij zich *wil* openbaren. De wereld is dan geen tweede god, geen anti-goddelijke macht, die onwillig of ongeschikt is, om het goddelijke in zich op te nemen, maar een instrument, door God zelven bereid, om zijne heerlijkheid te openbaren en daardoor zichzelf aan den mensch bekend te maken. Ook dit laatste kan door het theïsme niet worden ontkend. Als er werkelijk eene openbaring Gods is, dan heeft zij wel niet alleen maar toch ook ten doel, dat de mensch daaruit God leere kennen en Hem liefhebbe en diene. Nu kan er verschil over bestaan, of de openbaring, welke in de natuur tot ons komt, daartoe nog voldoende is. De noodzakelijkheid en werkelijkheid eener bijzondere openbaring blijft vooralsnog in geschil. Maar hare mogelijkheid kan op theïstisch standpunt niet worden betwist.

Tot hiertoe werd nog slechts geredeneerd uit het begrip der openbaring, gelijk het in het woord naar het spraakgebruik opgesloten ligt. Maar van meer gewicht is de vraag, of er zulk eene openbaring, in den zin dus van eene bewuste en vrije bekendmaking door God van zichzelf aan den mensch, bestaat, en

hoe wij dat te weten kunnen komen. Het verschillend antwoord, op deze vraag naar de methode gegeven, is een tweede oorzaak van de groote oneenigheid, welke in philosophie en theologie over wezen en begrip der openbaring bestaat. Evenals bij het onderzoek naar het wezen der religie, wordt ook hier bij de poging om te weten te komen, wat openbaring is, door velen de religionsgeschichtliche methode als de eenig ware aanbevolen. Alle godsdiensten beroepen zich immers op openbaring; het zou bevooroordeeld en onwetenschappelijk zijn, om reeds a priori ten gunste van één godsdienst uitspraak te doen en alle andere godsdiensten als valsche te verwerpen. Wetenschappelijk kan alleen zulk eene methode zijn, waarbij de onderzoeker, om zoo te zeggen, buiten de godsdiensten en buiten hunne ware of vermeende openbaringen positie neme, onbevooroordeeld, als een rechter die buiten en boven de partijen staat, hen alle aan het woord late komen, en daarna eene zelfstandige uitspraak doe. Deze methode werd reeds vroeger besproken en weerlegd; thans zij het genoeg, om met het oog op het te onderzoeken openbaringsbegrip het volgende kortelijk in herinnering te brengen. Het is inderdaad een verbijsterend feit, dat alle godsdiensten zich op openbaring beroepen en zich op dien grond voor de ware uitgeven. Ofschoon niet goed te keuren, is het toch te begrijpen, dat velen met Lessing op het standpunt van het indifferentisme zich terugtrekken en zich trachten te troosten met de gedachte, dat het er niet toe doet, wat men gelooft, mits men maar goed leve. Maar deze troost blijkt toch spoedig ijdel te zijn. Want behalve dat de godsdienst zich zoo toch niet op zijde laat zetten, leert de studie der volkeren, dat de menschheid evenzeer over de moraal en het recht als over den godsdienst verdeeld is. En al neemt de wetenschappelijke onderzoeker een zoogenaamd neutraal standpunt in, aan dit ontzaglijke feit van de verdeeldheid der menschheid over hare hoogste belangen en goederen verandert hij daarmede niets. Alle menschen, ook de manen der wetenschap, hebben dit feit te erkennen; en zij kunnen dit alleen, wanneer zij er met Paulus een gevolg in zien van de verduistering des verstands, een kruis, dat door de zonde aan de menschheid te dragen is opgelegd. Geene wetenschap, hoe voorausetzungslos ook, is in staat of zal ooit in staat blijken, om deze verdeeldheid te niet te doen en bij alle volken en menschen eenheid te brengen in de diepste overtuigingen van het hart. Indien er ooit eenheid zal komen, zal deze in den weg der zending ver-

kregen moeten worden; eenheid van godsdienst alleen zal de geestelijke eenheid der menschheid tot stand kunnen brengen. Zoolang er verschil in godsdienst is, zal ook de wetenschap het ideaal der eenheid niet kunnen bereiken.

Indien de wetenschap heden ten dage dikwerf anders oordeelt, vergist zij zich in tweeërlei opzicht. Ten eerste daarin, dat zij meent, dat het godsdienstig geloof, ook het geloof aan eene openbaring, op wetenschappelijke gronden rust en dus ooit door wetenschappelijke argumenten ontworteld zou kunnen worden; en ten andere in dit opzicht, dat ze leeft in den waan, alsof zij zelve ooit buiten de historie positie zou kunnen nemen en in dezen zin onbevooroordeeld en onpartijdig zou kunnen zijn. Evenals het onderzoek naar het wezen van den godsdienst, leidt ook dat naar het openbaringsbegrip in de verschillende godsdiensten tot geen ander resultaat, dan dat men een vage abstractie verkrijgt, waaraan niemand iets heeft, of dat men een begrip aan de hand doet, hetwelk reeds te voren als overtuiging bij den onderzoeker vaststond. Feitelijk drijft men alzoo een onwaardig spel met de wetenschap, en veel eerlijker en ook veel wetenschappelijker is het, om van te voren te zeggen, welke overtuigingen ons bij het onderzoek hebben geleid. Zonder zulk eene overtuiging komt men toch in de studie van den godsdienst en van de openbaring niet uit. Om de openbaring in de verschillende godsdiensten te onderzoeken, hebben wij een maatstaf van noode. Brengen wij zulk een maatstaf niet mede, hetgeen echter feitelijk onmogelijk is, dan zijn wij ten prooi aan de eindelooze verdeeldheid, die de geschiedenis der godsdiensten te aanschouwen geeft en worden wij ten slotte tot het doen eener keuze onbekwaam. Nu is echter de openbaring niet een wijsgeerig, maar een religieus begrip. De wetenschap kan en mag van te voren niet zeggen, wat openbaring is en welke feiten daaraan beantwoorden; zij zou dan haar bevoegdheid te buiten gaan en aan de grootste partijdigheid tegenover de godsdiensten zich schuldig maken. Het ware begrip der openbaring kan alleen aan deze zelve worden ontleend; indien er geene openbaring ooit heeft plaats gehad, is alle nadenken over haar begrip vergeefsche arbeid; indien zij een feit is, moet zij en zij alleen ons het begrip aan de hand doen en den maatstaf ons aanwijzen, dien wij bij het onderzoek der godsdiensten en der openbaringen hebben aan te leggen. Het beroep op openbaringen, dat wij in alle godsdiensten aantreffen, kan voor den Christen geen argument zijn, om van zijne overtuiging aan-

gaande de waarheid der Christelijke religie, hetzij in zijn persoonlijk leven, hetzij bij zijn wetenschappelijk onderzoek, afstand te doen, evenmin als een logisch denkend of ethisch of aesthetisch mensch zijne overtuigingen aangaande de denk- of zede- of schoonheidswet prijs zal geven, omdat er duizenden zijn, die zeggen, dat waarheid, deugd en schoonheid slechts relatieve begrippen zijn en in den mensch zelf haar maatstaf hebben. Natuurlijk zal een Mohammedaan, een Buddhist enz. op dezelfde wijze redeneeren en van *zijn* geloof bij de studie der godsdiensten uitgaan. Maar dat blijft voor zijne rekening; een ieder zij te dezen opzichte in zijn eigen gemoed ten volle verzekerd; de gedeeldheid in het leven is een feit, dat wij niet ongedaan kunnen maken, en dat ook in de wetenschap doorwerkt. Eene wetenschap echter, die, natuurlijk niet door dwang maar uit vrije overtuiging, bij het Christelijk geloof zich aansluit, zal in den strijd tusschen de godsdiensten meer vermogen en krachtiger arbeiden aan de geestelijke eenheid der menschheid, welke in de eenheid Gods gewaarborgd is en de hoop van allen godsdienst uitmaakt, dan eene wetenschap, welke in indifferentisme heil zoekend, met godsdienst en openbaring geen weg weet en beide aan het bijgeloof prijsgeeft.

Deze methode, die van het geloof uitgaat en feitelijk door ieder toegepast wordt, verschaft aan hem, die op den bodem der Christelijke belijdenis staat, aanstonds dit groote voordeel, dat hij niet apriori door zijn denken vaststelt wat openbaring is, maar het antwoord op die vraag zoekt bij de woorden en feiten, welke in het Christendom als bestanddeelen der openbaring zich aanbieden en in de H. Schrift vermeld worden. Niet speculatief maar positief gaat hij te werk; hij schrijft aan God niet voor, of Hij en hoe hij zich mag openbaren, maar hij luistert naar hetgeen God hem dienaangaande zelf te zeggen heeft. De volgende paragrafen hebben zich dus bezig te houden met wat de H. Schrift over openbaring, over haar subject en object, over haar wezen en inhoud, over haar wijze en bedoeling leert.

§ 10. Algemeene Openbaring.

Dr. Joseph Quirmbach, Die Lehre des h. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntniss und dem natürl. Sittengesetz. Freiburg 1906. *Stahl*, Die natürliche Gotteserkenntniss aus der Lehre der Väter dargestellt. *Calvijn*, Instit. II 2, 12 v. II 3, 3 v. *Zanchius*, Opera VIII 646 v. *Schelling*, Philosophie der Mythologie. *Lüken*, Die Einheit des Menschengeschlechts und dessen Ausbreitung über die ganze Erde 1845. *Fabri*, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission ² 1859. *Diestel*, Der Monoth. des Heidenthums, Jahrb. f. deutsche Theol. 1860 bl. 669—759. *Tholuck*, Der sittliche Character des Heidenthums, Werke VIII 1—91. *Zöckler*, Die Lehre vom Urstand des Menschen 1879, en art. Polytheismus in PRE³. *E. L. Fischer*, Heidenthum und Offenbarung 1878. *J. N. Sepp*, Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum 1853. *C. Pesch*, Gott und Götter. Freiburg 1890. *Steude*, Die apolog. Bedeutung der allgem. Relig. Gesch., Beweis d. Glaubens 1896. *G. Stosch*, Das Heidenthum als religiöses Problem. Gütersloh 1903. *R. H. Grützmacher*, Die Religionsgesch. eine Zeugin für die Wahrheit des Christ. Hamburg. *H. Bavinck*, De algemeene Genade 1894 *Kuyper*, De gemeene Gratie, 3 deelen 1902—1904.

85. De Christelijke theologie kwam er spoedig toe, om in de openbaring, door de H. Schrift geleerd, 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 wezen geheel 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 [1]). Tertullianus heeft eene afzonderlijke verhandeling *de testimonio animae*, en spreekt van een kennis Gods uit de werken der schepping, en van eene andere meer volledige door mannen, met Gods Geest vervuld, en Irenaeus laat zich meermalen in denzelfden zin uit [2]). Augustinus erkent eene openbaring Gods in de natuur, *de Gen. ad. litt.* 4, 32, *de civ. Dei* 8, 11 v. 19, 1 enz., maar stelt naast de ratio de auctoritas, de

[1]) *Iren.*, Apol. II 8, 10, 13.

[2]) *Tertull.*, Apolog. II 18. *Iren.*, adv. haer. II 6. 9. 28 III. 25 IV 6.

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 [1]) draagt deze onderscheiding al het karakter van een dogma. Ook de nadere 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 stelt t. a. p. de ingeschapene en de verkregene kennisse 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 in zijn werk *de trinitate* de drieëenheid, Anselmus in zijn *Cur deus homo* de menschwording en voldoening, Albertus Magnus en Thomas [2]) 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 [3]), 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 [4]). 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 [5]). 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 [6]). Thomas was

[1]) De fide orthod. I c. 1 v.

[2]) Over *Albertus Magnus* verg. *Stöckl*, Philos. des M. A. II 384 v. *Thomas*, S. c. Gent. II 15 v.

[3]) Uitgegeven door *J. Sighart*, Solisbaci 1852. Verg. *Zöckler*, Theol. Natur. bl. 40 v.

[4]) *Lombardus*, Sent. I dist. 3, 6. cf. 2, 1.

[5]) *Thomas*, S. c. Gent. Lib. 1—3.

[6]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 5. Verg. *Bellarminus*, Controv. IV 277 v.

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. 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 [1]); en deze gezindheid, om de articuli mixti op gezag te gelooven, blijft om bijzondere omstandigheden 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 uiteraard 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. Na de paragraaf over 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 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. De Roomsche kerk belijdt, volgens het Vaticanum, 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 [2]).

De Reformatie heeft deze onderscheiding van revelatio naturalis en supernaturalis overgenomen en er toch in beginsel eene geheel

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 9. 10.

[2]) Conc. Vatic. Sess. III Const. dogm. de fide cath. c. 2.

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 werd 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 een 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 ordo 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. Bij de Hervormers verloor de theologia naturalis dus hare rationeele zelfstandigheid. Zij werd niet afzonderlijk behandeld maar opgenomen in de Christelijke geloofsleer [1]). 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 revolutionare 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 [2]). 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 religieuze dingen stock-, starr- und gar blind noemde [3]). 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,

[1]) *Zwingli*, Comm. de vera et falsa relig. Op. ed. *Schuler* et *Schulthess* III 156 v. *Calvijn*, Instit. I c. 1—5. *Polanus*, Synt. Theol. I c. 10. *Martyr*, Loci Comm. loc. 2.

[2]) *Catech. Racov.* 92. 46—49. *Fock*, Der Socin. 307 v.

[3]) *Köstlin*, Luthers Theol. II 287 v. *Luthardt*, Die Ethik Luthers 14 v. *Strausz*, Chr. Gl. I 311 v..

et particulam aliquam legis tenet, 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 [1]).

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. 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 [2]). 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 [3]). De rede kreeg daardoor weer eenig 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 verhief 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 [4]). Vele Geref. theologen volgden dit voorbeeld, vooral toen de philosophie van Cartesius aan invloed won [5]). Door het Engelsche deïsme en het Duitsche rationalisme nam de theologia naturalis of rationalis zoo in macht en aanzien toe, dat zij de theologia revelata

[1]) *J. T. Müller*, Die symbol. Bücher der ev. luth. K[5]. 1882 bl. 589. 594.

[2]) *Köstlin*, Luthers Theol. II 244 v. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. 192 v.

[3]) *Calvijn*, Instit. II 2, 12, 13.

[4]) *Alsted*, Praecognita Theol. 1623 bl. 37—114.

[5]) Verg. *Doedes*, Inl. tot de leer van God 1880 bl. 200 v.

als geheel onnoodig verwierp. Herbert van Cherbury 1581—1648, gaf aan de religio naturalis vijf artikelen tot inhoud: esse deum summum, coli debere, virtutem pietatemque 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 [1]). Maar nadat zij de theologia revelata gebannen had, is zij op haar beurt ook zelve geoordeeld. Kant betoogde in zijne critiek 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 zuivere religio naturalis bestond en dat alle godsdiensten positief waren. En de critiek 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 zeide zelfs, dat onderwijs in de theol. naturalis aan de rijkshoogescholen eene wanbesteding was van 's lands penningen [2]). 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*, maar behandelde ze toch feitelijk weer in zijne *Inleiding tot de leer van God*, 2e druk 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.

86. 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,

[1]) *Lechler*, Gesch. des engl. Deismus 42.

[2]) *Pierson*, Eene Levensbeschouwing 83.

Job 12 : 22, 33 : 16, 36 : 10, Rom. 1 : 18, 19. Nösgen [1]) 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 actie 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 [2]). 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 natuurpoëzie heeft die van Israel overtroffen of geëvenaard [3]). Alles in de natuur spreekt den vrome van God. De hemelen vertellen Gods eer, het uitspansel verkondigt zijner handen werk. Gods stem is op de groote wateren. Die stem verbreekt de cederen,

[1]) Beweis des Glaubens, Nov. 1890 bl. 416—417.

[2]) *Oehler*, Theol. des A. Test. 1883 bl. 21.

[3]) *Pierson*, Geestelijke Voorouders I 389 v.

dreunt in den donder, loeit in den stormwind. Het licht is zijn kleed, de hemel zijn gordijn, de wolken zijn 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 een 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 door en door 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 òf terug naar het deïsme of pantheïsme, òf hij moet vooruit en ook de mogelijkheid der bovennatuurlijke openbaring aannemen. Want geen enkele godsdienst kan met de abstracte waarheden der religio naturalis volstaan. De eenige 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 [1]).

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,

[1]) *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 bl. 60 v. 91 v. Cf. *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsd. 530 v.

die zonder tusschenpersoon tot den ontvanger zelven kwam; en middellijk die, welke door engelen of menschen aan anderen werd overgebracht [1]). 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 [2]). 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 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 de natuur en geschiedenis is voor den geloovige, is het ook de bovennatuurlijke openbaring, waarbij God van ongewone middelen zich be-

[1]) *Witsius*, Misc. Sacr. I 16.

[2]) *Rothe*, Zur Dogm. 55 v. 64 v. *Nitzsch*, Lehrbuch der ev. Dogm. 163 v.

dient, 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 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 stem hooren, zijne werken aanschouwen doet. Door verschijning, woord en daad maakte God zich van den aanvang af aan menschen bekend.

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 zijn 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 [1]). Door de Christelijke theologie is deze algemeene openbaring ten allen tijde eenparig aangenomen en verdedigd [2]). Inzon-

[1]) Bijv. *Xenophon*, Memor. I 4, 5. *Cicero*, de nat. deor. II 2. de divinat. II 72. Verg. voorts voor de beoefenaars der wetenschap, *Zöckler*, Gottes Zeugen im Reich der Natur² 1906. *Kneller*, Das Christ. und die Vertreter der neueren Naturw². 1904.

[2]) *Irenaeus*, adv. haer. II 6. *Tertull.*, de testim. an., adv. Marc. I 10. *August.* de civ. Dei 8, 9 v. 19, 1. de trin. 4, 20. *Damasc.*, de fide orthod. I c. 1. 3. *Thomas*, S. c. Gent. 1—3. S. Theol. I qu. 2. Verg. verder *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 27—45.

derheid door de Gereformeerde theologen werd deze algemeene openbaring gehandhaafd en hoog gewaardeerd [1]).

Maar volgens de Schrift is deze algemeene openbaring niet louter natuurlijk, 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 zuiveren 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, Kanaän, Babel enz., en van bovennatuurlijke openbaringen, die aan niet-Israelieten te beurt gevallen zijn, Gen. 20, 30, 40, 41. Richt. 7. Dan. 2 : 4 enz. De godsdiensten der Heidenen rusten dus niet alleen op de erkentenis van Gods openbaring in de natuur, maar zeer zeker ook op elementen, die van de oudste tijden af uit bovennatuurlijke openbaring door de traditie, zij het ook menigmaal verbasterd, zijn bewaard. En zelfs is eene werking van bovennatuurlijke krachten in de heidenwereld 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 apostelen, 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 open-

[1]) *Calvijn*, Inst. I c. 4. Verg. voorts *Schweizer*, Gl. der ev. ref. K. I 241 v. *Heppe*, Dogm. bl. 1 v. *Scholten*, L. H. K. I 304—326. *Doedes*, Inl. tot de leer van God[2] 107—252.

baring, die aan de heidensche religies en aan de religie der Schrift ten grondslag ligt, is de laatste onderscheiding te verkiezen boven de eerste.

87. Deze revelatio generalis is echter om verschillende redenen onvoldoende. Ook hierin zijn alle Christelijke theologen eenstemmig. Irenaeus betoogt tegenover de gnostieken de beperktheid der menschelijke kennis, en Justinus Martyr, Tertullianus, Lactantius, Arnobius en anderen schilderen de zwakheid der rede in zeer sterke kleuren [1]). 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, en 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 betoogt de noodzakelijkheid der openbaring zelfs voor de door de rede gekende articuli mixti [2]). De Roomsche kerk heeft de insufficientia der theol. nat. duidelijk uitgesproken in de voorrede van den Catech. Romanus, en in het Concilium Vaticanum, sess. 3 cap. 2 de revelatione, en can. 2, 2—4. En de Protestantsche theologen oordeelden over deze insufficientia der algemeene openbaring niet anders [3]). 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 zelfs aan de mogelijkheid hunner zalig-

[1]) *Just. M.* in de inleiding van zijn Dial. c. Tryph. *Tertull.*, de an. 1. *Lactantius*, Instit. div. III 1. IV 1. *Arnobius*, adv. nat. I 38. II 6.

[2]) *Thomas*, S. Theol. I. qu. 1 art. 1. S. c. Gent. I 4.

[3]) *Calv.* Inst. I 5 § 11 v. en cap. 6. *Heidegger*, Corpus Theol. I § 9—13. *Trigland*, Antapologia cap. 17. *Owen*, Θεολογούμενα I cap. 6. *Turret.*, Theol. Elenct. I qu. 4. *Moor*, Comm. in Marckii Comp. I 61 v.

heid geloofden, zooals Justinus, Clemens Alex., Erasmus, Zwingli en anderen [1]). Doch 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 e. a. [2]).

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 voor den gevallen mensch de hoofdinhoud der religie moeten zijn, zijn 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 bewustzijn eenigszins en beteugelt de zonde, maar zij herschept de natuur van mensch en wereld niet. Zij kan vrees inboezemen, maar geen vertrouwen en liefde [3]). 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 scepticisme, in de Middeleeuwen in het nominalisme, en thans bij velen 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

[1]) Verg. *Vossius*, Hist. Pelag. 1655 bl. 383 v.

[2]) *Lechler*, Gesch. des engl. Deismus 1841. *Bretschneider*, System. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe 1841 bl. 35 v. *Clarisse*, Encycl. 1835 bl. 405 v. *Doedes*, Inleiding tot de Leer van God 1880 bl. 197 v.

[3]) *Shedd*, Dogm. Theol. I 66, 218.

deze vragen geen genoegzame zekerheid te verkrijgen. Cicero vraagt daarom terecht: ex philosophis nonne optimus et gravissimus quisque confitetur multa se ignorare, multa sibi etiam atque etiam esse discenda? [1]). 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 [2]). 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 zijn. 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 [3]). 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, dan nog zouden ze tot het stichten van eene

[1]) *Cicero*, Tusc. I 5.

[2]) *Cicero*, de divin. II 58. Verg. *Montaigne* bij Stöckl, Philos. des M. A. III 372.

[3]) *Thomas*, S. Theol. I qu. 1 art. 1. II 2 qu. 2 art. 4. c. Gent. I 4.

religie, van een kerk onbekwaam zijn. 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 ook algemeen toegestemd, dat alle godsdiensten positief zijn en rusten op openbaring [1]).

88. 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 [2]). Het Hebr. גּוֹי, de door afkomst en taal verbondene menigte, natie, naast עַם, het door eenheid van bestuur verbondene volk, bevat hiervoor ook eene aanwijzing. Want גּוֹיִם, gr. ἐθνη, wordt doorgaans van de heidensche volken gebruikt, en beteekent niet alleen volken maar ook heidenen; het woord heeft eene nationale maar tegelijk ook een ethisch-religieuze beteekenis, evenals het lat. pagani en ons heidenen [3]). De eenheid Gods en dus ook de reinheid der

[1]) *Schleiermacher*, Glaub. § 10 Zusatz. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers, III² 4, 500. *Id.* Unterricht in der christl. Religion³ 20. *Frank*, System der chr. Wahrheit. I² 512 v. *Doedes*, Encyclopaedie 190.191. *W. Bender*, Zur Geschichte der Emancipation der natürl. Theol., Jahrb. f. prot. Theol. 1883 bl. 529—592. *R. Rütschi*, Die Lehre von der natürlichen Religion u. vom Naturrecht, Jahrb. f. prot. Theol. 1884 bl. 1—48. *Hoekstra*, Wijsg. Godsd. I 19 v.

[2]) *Orig.* c. Cels V. *Aug.* de civ. Dei 16 : 6. *Schelling*, Einleitung in die Philos. der Mythologie I 94 v. *Delitzsch*, Comm. op Gen. 11. *Auberlen*, De goddelijke openbaring I 187 v. *Fabri*, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe de Heidenmission 1859.

[3]) Verg. over de beteekenis van het woord paganus: *Zahn*, Neue Kirchl. Zeits. 1899 bl. 18—43. *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh.² I 350.

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. Op. 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 ontzaglijk 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 deze oplossing niet tevreden gesteld en eene andere beschouwing voorgedragon, welke lijnrecht tegen die der Schrift overstaat. Wel vindt de verheerlijking van den kinderlijken toestand der volken, gelijk die in de achttiende eeuw aan de orde was, thans geene instemming meer. Maar de theorie der evolutie, die tegenwoordig 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, voorvadervereering enz. te verklaren. Vroeger is deze theorie tot verklaring van den oorsprong der religie reeds voldoende besproken en weerlegd. Omdat zij zich echter vooral op de heidenwereld

beroept en daaraan een sterk argument voor hare juistheid ontleent, zij er hier nog het volgende aan toegevoegd. Ten eerste valt het dan met eenige blijdschap te constateeren, dat in de laatste jaren de toon van vele mannen der wetenschap aan bescheidenheid gewonnen heeft. Enkele jaren geleden, toen darwinisme en materialisme de modephilosophie waren, werd ieder, die er zich tegen durfde verklaren, of ook maar een bedenking dorst uiten, terstond in den ban gedaan en van „Köhlerglaube" aangeklaagd. De dierlijke oorsprong van den mensch gold toen, evenals thans nog bij Haeckel, als een bewezen en onweersprekelijk feit. Maar tegenwoordig dringt de erkentenis door, dat wij met al dergelijke voorstellingen over oorsprong van den mensch, van zijn taal, zijn godsdienst, zijne moraal enz. ons bevinden op pre-historisch terrein, waar niemand met zekerheid iets van afweet, en dat wij dus, wetenschappelijk gesproken, met vermoedens en gissingen ons moeten tevreden stellen. Zoo zegt Reinke bijv., ofschoon hij het ervoor houdt, dat de natuuronderzoeker de descendentieleer als hypothese niet missen kan: rückhaltlos müssen wir bekennen, dass kein einziger völlig einwurfsfreier Beweis für ihre Richtigkeit vorliegt [1]). En wat speciaal den oorsprong van den godsdienst aangaat, getuigde Pfleiderer nog onlangs: Was wissen wir von den Anfängen der Religion? Genau genommen, eigentlich nichts! Denn alle geschichtlichen Zeugnisse reichen weit nicht zurück bis zu den ersten Anfängen der Religion, so wenig wie zu denen der Sprache. Wir wissen, wenn wir ehrlich sein wollen, von den anfänglichen Zuständen der Menschheit überhaupt nichts und können nie etwas gewisses darüber wissen. Nur *Vermutungen* können wir darüber aufstellen, die, soweit als sie auf Rückschlüssen aus dem Bekannten beruhen, mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit haben mögen, aber doch immer von sicherem Wissen wohl zu unterscheiden sind; keine dieser Hypothesen kann bewiesen werden, also braucht man auch nicht über sie zu streiten [2]).

Ten tweede is het beroep op de godsdiensten der natuurvolken als analogie-bewijs voor het karakter van den oorspronkelijken godsdienst om verschillende redenen niet ontvankelijk. Want men kan wel spreken van wilde of natuurvolken, maar goed beschouwd

[1]) *Reinke*, Die Entw. der Naturw. insbes. der Biologie im 19 Jahrh. 1900 bl. 19, 20.

[2]) *O. Pfleiderer*, Religion und Religionen. München 1906 bl. 53. Verg. ook *Hellwald*, Kulturgesch. I 11 32, 58, *L. Stein*, Die soziale Frage 38. 63. 105. 107. *Tiele*, Inl. II 183. *Ladd*, Philos. of religion I 150.

zijn er zulke volken niet; alle volken, die wij kennen, zijn in het bezit van verstand en rede, taal en godsdienst, rede en recht; cultuurarm mogen zij zijn, cultuurloos zijn zij niet. Ook bij hen is dus op evolutionistisch standpunt de oorspronkelijke godsdienst niet te vinden; deze ligt ver achter hen; om zoover te komen, als ze werkelijk thans zijn, moeten zij volgens deze zelfde evolutietheorie eene eeuwenlange ontwikkeling hebben doorgemaakt. Hellwald zegt daarom: Selbst die rohesten Wilden der Gegenwart haben offenbar einen höheren Kulturrang erstiegen, als wir dem Urmenschen zusprechen können [1]). Indien dat het geval is, blijft de mogelijkheid open, dat wij in die wilde volken niet met eene evolutie, maar met eene devolutie te doen hebben. Van te voren is dit in elk geval niet uit te maken; de historie bewijst, dat er ook in den godsdienst menigmaal bij de volken in plaats van vooruitgang verval is ingetreden. Zelfs Pfleiderer maant in dezen tot voorzichtigheid aan, denn es lässt sich nicht von vornherein behaupten, dass die Religion der Wilden wirklich nur der stehengebliebene Anfang aller menschlichen Religion sei; die Möglichkeit eines Ruckschrittes, einer Degeneration höherer Anfänge ist um so weniger ausser acht zu lassen, als tatsächlich vielfach Anzeichen einer solchen vorkommen [2]). En ten derde is het een opmerkelijk feit, dat, als wij het gebied der gissingen en der vermoedens verlaten en aan de hand der historie zoover mogelijk in het verleden der menschheid trachten terug te gaan, wij bij de oudste volken in het land van Babel en Assur in hoogen ouderdom eene cultuur aantreffen, die ons verbaast, en een godsdienst, die oorspronkelijk zuiverder was maar later is verbasterd en zelfs van huis uit een min of meer monotheïstisch karakter heeft gedragen. Schelling sprak daarom reeds in zijn tijd de meening uit, dat een relatief monotheïsme de oorspronkelijke godsdienst is geweest. Max Müller nam een zoogenaamd henotheïsme als primitieven godsdienst aan [3]). En in den jongsten tijd hebben daarom velen beweerd, dat er een oorspronkelijk monotheisme aan alle godsdiensten, niet alleen aan de oude religie van Babel maar ook aan de religies der Heidenen ten grondslag lag [4]). Trouwens

[1]) *Hellwald*, Kulturgeschichte, I 11.

[2]) *Pfleiderer* t. a. p. 54. *Tiele*, Inl. II 183. *Ladd*, t. a. p. I 152.

[3]) *Müller*, Vorles. über Ursprung u. Entw. der Relig. bl. 292 v. Deutsche Rundschau Sept. 1898. *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsd. 95 v. 191 v. *Hoekstra*, Wijsg. godsd. 146 v. *Pfleiderer*, t. a. p. 64.

[4]) Verg. behalve de boven deze § genoemde litteratuur nog: *Formby-Krieg*,

moet men daartoe komen, als en zoolang men ernstig aan de waarheid en de waarde van den godsdienst gelooft. Dan toch moet men in den godsdiensten onderscheiden tusschen zuivere ontwikkeling en onzuivere verbastering, dat is met andere woorden, al vermijdt men deze termen ook, tusschen waar en valsch. Superstitie kan dan evenmin de primitieve vorm en de oorsprong van de zuivere religie zijn, als leugen van de waarheid en zonde van de deugd. Het minste, dat men erkennen moet, is dan zeker dit, dat men het wezen van den godsdienst niet beoordeelen mag naar zijne laagste aanvangen, maar naar zijne latere hoogtepunten, evenals men het kind slechts kent uit den volwassen man en een eikel uit den eik [1]). Maar dan moet dat hoogste ook in het laagste reeds hebben ingezeten als leidende idee en drijfkracht. En men is daarmede, of men wil of niet, gedwongen, om de Godsidee, die de grondslag aller religie is, niet eerst te plaatsen aan het einde maar aan het begin. Zonder God, zonder de erkentenis van zijn bestaan, zijne openbaring en zijne kenbaarheid komt men bij de verklaring van den oorsprong en het wezen van den godsdienst niet uit.

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 [2]). 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 : 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 : 22—30. Vele kerkvaders, Just.

Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidenthum. Mainz 1880. *Ebrard*, Apologetik[2] II 520 v. *Leopold von Schroeder*, in: Beiträge zur Weiterentw. d. christl. Rel. bl. 1—39. *A. Jeremias*, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig 1904. *H. Winckler*, Die Weltanschauung des alten Orients. Leipzig 1904.

[1]) *Pfleiderer*, t. a. p. 5. *Tiele*, Inl. II 121. 179. *Ladd*, Philos. of religion I 34, 103, 144.

[2]) Verg. *Dr. Snouck Hurgronje*, De Islam, Gids 1886 II 239 v.

Martyr, Clemens Alex. 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, maar getuigt ook, 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 [1]). De Gereformeerden waren er nog beter aan toe door hunne leer van de gratia communis. Hierdoor werden zij 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 [2]). Gewoonlijk werd deze werking der gratia communis nu wel gezien in het zedelijk en verstandelijk, maatschappelijk en staatkundig leven, maar minder dikwijls in de godsdiensten der heidenen. 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. Niet alleen echter in wetenschap en kunst, in moraal en recht, maar ook in de godsdiensten is er eene werking van Gods

11/9/51.

[1]) *Thomas*, S. Theol. I 2 qu. 109 art. 1. II 2 qu. 172 art. 6.

[2]) Verg., behalve *Calvijn* en *Zanchius* bovengenoemd, ook nog: *Wttewrongel*, Christ. Huishouding I 288, 299. *Witsius*, Oec. foed. III. 12, 52. *Id.*, Twist des Heeren met zijn wijngaart cap. 19. *Turretinus*, Theol. El. X 5. *Vossius*, Hist. Pelag. III 3. *Pfanner*, Syst. Theol. Gent. XXII 33. *Trigland*, Antapologia c. 17. *Moor*, Comment. IV 826—829.

Geest en van zijne algemeene genade op te merken. Calvijn sprak terecht van een semen religionis, een sensus divinitatis [1]). 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 dikwerf een gunstigen invloed hebben uitgeoefend. De verschillende godsdiensten, met hoeveel dwaling ook vermengd, hebben tot op zekere hoogte de religieuze 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 essentiëel 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 eene 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 ginds gezocht wordt, is hier te vinden. Het Christendom is de verklaring van het Ethnicisme, Christus is de Beloofde aan Israël en de Wensch aller Heidenen. Israël en de gemeente zijn uitverkoren ten bate der menschheid. In Abrahams zaad worden alle geslachten der aarde gezegend [2]).

89. Doch 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

[1]) *Calvijn*, Inst. I 3, 1—3. I 4, 1. II 2, 18.

[2]) 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 bl. 45 v. *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 v. *Kuyper*, Encycl III 445 v. 563 v.

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 bestaanbaar. 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 vroegere 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 putten 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 [1]). 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 een 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 gansche heelal, zonder God te vinden. Maar de Christen, gewapend met den bril

[1]) *Ritschl*, Rechtf. u Vers. III² 4.

der H. Schrift [1]) ziet God in alles en alles in God. Daarom treffen we in de Schrift een natuurpoëzie en eene geschiedbeschouwing aan, zooals die nergens wordt gevonden. De geloovige vindt zich dus met zijne Christelijke belijdenis ook in de wereld terecht; hij is er geen vreemdeling in, en ziet daar geen anderen God heerschen, dan dien hij 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 [2]). 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 al te zamen 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 be-

[1]) *R. de Sabunde*, Theol. Natur. in den Prologus. *Calvijn*, Inst. I 6, 1.

[2]) Overeenkomstig deze objectieve orde behoort de dogmaticus de revelatio generalis vóór de revelatio specialis te bespreken, en niet omgekeerd, zooals *Kaftan* wil, Dogmatik bl. 40 v.

hoefte 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 critische 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 religieuze leven staat dan 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 in één woord staat vijandig tegenover de natuur. Consequent is het dan, om met de ethische modernen eene radicale 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 daarmede het Parsisme, het Manichaeïsme 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 een en dezelfde 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 [1]).

§ 11. Bijzondere openbaring.

Fritzsche, De revelationis notione biblica comm. Lips. 1828. Werken over de Theologie des O. T. van *Oehler*, *Schultz*, *Dillmann*, *Smend*, *Marti*, *A. B. Davidson*, The Theol. of the old Test., ed. by *S. D. F. Salmond*. Edinburgh Clark 1904. *König*, Der Offenbarungsbegriff des A. T. 2 Theile, Leipzig 1882. *W. Lotz*, Geschichte und Offenbarung im A. Test². Leipzig 1892. *Kähler*, art. in PRE³ XIV 339—347. *Nitzsch*, Lehrb. der ev. Dogm. 124 v. *W. Schmidt*, Dogm. I 301 v. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. I 83 v. *Voigt*, Fundamentaldogm. 184 v. *Kuyper*, Encycl. II 429 v. *Riemens*, Het begrip der openbaring in het Christendom. Utrecht 1905.

90. De historie leert, dat geen enkele religie aan de algemeene openbaring genoeg heeft. Ook de Christelijke religie beroept zich op eene bijzondere openbaring, en 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; *ἐπιφαινειν*, verschijnen, Luk. 1 : 79, Tit. 1 : 11; subst. *ἐπιφανεια*, verschijning, vooral van Christus in zijn wederkomst, 2 Thess. 2 : 8, 1 Tim. 6 : 14, 2 Tim. 4 : 1, Tit. 2 : 13, 2 Tim. 1 : 10, van Christus' eerste komst; *ἐμφανιζειν*, openbaar, zichtbaar maken, pass. zich vertoonen, verschijnen, Mt. 27 : 53, Joh. 14 : 21, 22; *γνωριζειν*, bekend maken, Luk. 2 : 15, Rom. 9 : 22, Ef. 3 : 3, 5, 10; *δηλουν*, bekend maken, 1 Petr. 1 : 11, 2 Petr. 1 : 14; *δεικνυναι*, toonen Joh. 5 : 20; *λαλειν*, spreken, Hebr. 1 : 1, 2 : 2, 5 : 5; vooral ook *ἀποκαλυπτειν* en *φανεροῦν*. Beide woorden zijn niet te onderscheiden als subjectieve, inwendige verlichting en objectieve, uitwendige

[1]) Verg. *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 v.

vertooning of openbaarmaking, gelijk Scholten meende [1]), 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, gelijk Neander oordeelde [2]); want φανεροῦν 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 ἀποκαλύπτειν 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 ἀποκαλύπτειν te kennen het wegnemen van het bedeksel, waardoor een voorwerp verborgen was, en φανεροῦν 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. Ἀποκάλυψις neemt de oorzaak weg, waardoor iets verborgen was; φανέρωσις maakt de zaak zelve openbaar. Daarmede hangt saam, dat φανέρωσις altijd van objectieve, ἀποκάλυψις beide van objectieve en subjectieve openbaring wordt gebezigd; dat φανέρωσις meermalen èn de algemeene èn de bijzondere openbaring aanduidt, maar ἀποκάλυψις meest altijd de bijzondere en slechts eene enkele maal de algemeene. En beide woorden zijn van γνωρίζειν en δηλοῦν 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 [3]).

De Christelijke religie komt dus daarin met alle historische godsdiensten overeen, dat zij zich beroept op openbaring. Maar de over-

[1]) *Scholten*, L. H. K. I 165 v. 299. Dogm. Christ Initia I 26 v.

[2]) *Neander*, Gesch. der Pflanzung und Leitung der Christl. Kirche[5] 1862 bl. 131 v.

[3]) Verg. *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. *Voigt*, Fundamentaldogm. 201 v. *Van Leeuwen*, Prol. van Bijb. Godg. 41 v.

eenkomst 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 [1]). 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 [2]). 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 mysterieuze middelen, heilige woorden, formulen, amuletten, dranken enz. de goddelijke kracht aan zich dienstbaar maken en wonderbare werkingen te voorschijn brengen [3]). 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

[1]) *Ch. d. l. Saussaye*, Lehrb. d. Rel. Gesch. I 54 v. 114 v.

[2]) *Cicero*, de nat. deor. II 66. Verg. voorts over de mantiek *Bouché-Leclercq*, Histoire de la divination dans l' antiquité. 4 vol. Paris 1879—'82. *De la Saussaye* t. a. p. 93 v.

[3]) *Ennemoser*, Geschichte der Magie². Leipzig 1844. *Wiedemann*, Magie und Zauberei im alten Egypten. Leipzig 1905. *Lehmann*, Aberglanbe und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Stuttgart. *De la Saussaye* t. a. p. *Zöckler* in PRE³ XII 55—70.

religie. De religieuze behoefte zoekt bevrediging ; en waar ze deze niet vindt in eene haar tegenkomende, reëele openbaring Gods, zoekt ze haar in den weg der ἐθελοθρησκεια. 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 πιστις. 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). 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 principiëel 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. essentiëele 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 het 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 principiëel ervan onderscheiden is, zoodat alleen uit

Israel de Messias is voortgekomen. Dit principiëel 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. En theophanie, profetie en wonder zijn ook hier de middelen, waardoor God zich openbaart en geeft aan den mensch [1]).

91. 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 vs. 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 : 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 vs. 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 : 38, Num. 9 : 21, 14 vs. 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,

[1]) *Oehler*, Ueber das Verhältniss der altt. Prophetie zur heidn. Mantik 1861. *Id.* Altt. Theologie 1882 bl. 29 v. 753 v. *Tholuck*, Die Propheten u. ihre Weissagungen 1860 § 1. *Staudenmaier*, Encycl. § 231 v. § 271 v. *Schultz*, Altt. Theologie, 4e Aufl. Göttingen 1889 bl. 226 v.

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 vs. 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, כבוד, 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 : 17, Lev. 9 : 23, 24 en als eene wolk, 1 Kon. 8 : 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 : 2, 6, zendt Hij dezen in menschelijke gedaante naar de 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 : 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, Luc. 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 zij meermalen voor, Hd. 5 : 19, 8 : 26, 10 : 3, 11 : 13, 12 : 7, 23 : 9, 27 : 23, Apoc. 22 : 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 מלאך יהוה 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, Joël 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 [1]).

[1]) Verg. art. Theophanie en Schechina in PRE[2]. Art. Wolken- u. Feuersäule in PRE[2] en 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 bl. 507 v. *Oehler*, Altt. Theol. 2te Aufl. 1882 bl. 195 v. *Smend*, Lehrb. der altt. Religionsgeschichte 1893 bl. 42 v. *Weber*, System der altsynag. palästin. Theologie. Leipzig 1880 bl. 179 v. *Cremer*, Wörterb. s. v. *δοξα*. *Delitzsch*,

92. 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 [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. De Joden spraken later van eene Bath-Kol, een hemelsche stem, waardoor God zich openbaarde; maar deze stond lager dan de vroegere profetie, en was gekomen nadat de geest der profetie had opgehouden [2]).

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

Bibl. Psychol. 2e Aufl. 1861 bl. 49 v. *Keerl*, Die Lehre des N. T. von der Herrlichkeit Gottes. Basel 1863. *Van Leeuwen*, Bijb. Godg. 72 v.

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 171. art. 1.

[2]) *Weber* Syst. der altsyn. pal. Theol. 187. *Dalman* in PRE³ II 443.

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, Joël 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 [1]). De Urim en Thummim, LXX δήλωσις 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 en velen na hem meenen, maar waren volgens Ex. 28 : 30 en Lev. 8 : 8 voorwerpen, die in den borstlap verborgen werden. Doch hoe zij 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 [2]).

Vervolgens komen droomen in de H. Schrift als openbaringsmiddel voor. Daarvoor werden zij in de gansche oudheid gehou-

[1]) *Benzinger*, art. Los, PRE³ XI 642.

[2]) Art. U. en Th. in PRE². *Winer*, Realwört. *Riehm*, Wörterb. *Keil*, Archaeol. § 35. *De Wette-Räbiger*, Archaeol. bl. 281 v. *Oehler*, Altt. Th. bl. 334 v. *Schultz*, Altt. Th. 257 v. *Dosker*, Presbyt. and Ref. Rev. Oct. 1892 bl. 717 v. *Wildeboer*, Theol Stud. 1905 bl. 195—204.

den [1]). En nog wordt door velen groote waarde aan droomen gehecht [2]). Nu wist men ten allen tijde, dat droomen ook zeer bedriegelijk waren. Homerus en Aristoteles niet alleen, maar 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, Joël 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 [3]).

Met den droom is het visioen verwant, Gen. 15 : 1, 11, 20 : 7, Num. 12 : 6. Reeds de namen ראה, חזה, נביא en misschien ook צפה, waarmede de profeet genoemd wordt [4]), en de namen מראה en חזון 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 poëzie 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

---

[1]) *Homerus*, Od. XIX 560 v. Il I 63. II 22. 56. *Aristoteles*, περὶ τῆς καθ' ὕπνου μαντικῆς. *Cicero*, de divinatione I 29. *Philo*, de somniis.

[2]) *Splittgerber*, Schlaf und Tod[2] 1881 I 66—205.

[3]) PRE[2] XV 734. *G. E. W. de Wijs*, De droomen in en buiten den Bijbel 1858.

[4]) *Kuenen*, De profeten I 49, 51 v. 97. *Id.* Godsd. v. Isr. I 212. *Id.* Hist. Cr. Ond. II[2] 5 v. *König*, Der Offenbarungsbegriff I 71 v. *Delitzsch*, Genesis[3] 634. *Schultz*, Alt. Th. 239. *Smend*, Lehrb. 79 v.

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. Daniël 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 μάντις hunne godspraken gaven [1]). Philo, Justinus Martyr, Athenagoras, Tertullianus en in den nieuweren tijd Hengstenberg [2]) hebben de extase der profeten alzoo opgevat. Doch 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 [3]). 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 [4]). Alleen

[1]) *Tholuck*, Die Propheten bl. 64 v. Verg. ook *Th. Achelis*, Die Extase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin 1902.

[2]) In de eerste uitgave zijner Christologie der A. T. III 2, 158 v.

[3]) *König*, Der Offenbarungsbegriff I 160 v. II 83 v. *Kuenen*, De profeten I 96 v. *Oehler*, Altt. Theol. § 207 v. *Orelli*, in PRE² XVI 724.

[4]) *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 *Hävernick* en *Keil* in hunne inleiding op het O. T. *Oehler*, Altt. Theol. § 210. *Tholuck*, Die Propheten bl. 64 v. *Kueper*, Das Profetenthum des Alten Bundes bl. 51 v. *Orelli* t. a. p. *König*, Offenb. II 132 v.

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 [1]).

Als laatste vorm der openbaring moet nog genoemd worden de inwendige verlichting. Hengstenberg [2]) 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 en König [3]) bestreden en thans algemeen verworpen; de extase is niet de regel, maar de uitzondering. De meeste openbaringen aan de profeten ook in het O. T. hadden plaats zonder eenig visioen, bijv. bij Jesaja, Haggai, Maleachi, Obadja, Nahum, Habakuk, Jeremia, Ezechiel. 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 [4]) beweerd, dat de Geest niet is principe der openbaring, maar alleen principe der illuminatie, d. i. dat Jhvh openbaart maar de Geest slechts voor die openbaring subjectief ontvankelijk maakt; König kwam hiertoe, wijl hij ook daardoor de objectiviteit en uitwendigheid der open-

[1]) *Orelli* t. a. p. *Kuenen* H. C. O. II² 13. *Van Leeuwen*, Bijb. Godg. 62 v. *Borchert*, Die Visionen der Propheten, Stud. u. Krit. 1895, 2tes Heft.

[2]) *Hengstenberg*, Christol, des A. T. III² 2 bl. 158 v. Verg. ook *Kueper*, Das Proph. 53 v.

[3]) *Riehm*, Mess. Weissagung² bl. 15 v *König*, Der Offenbarungsbegriff II 48 v. 83 v. 132 v.

[4]) t. a. p. I 104 v. 141 v. 155 v.

baring handhaven wilde en den subjectieven Geest wilde binden aan het objectieve woord van Jhvh. 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 H. 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 [1]). En de leugengeest, 1 Kon. 22 : 22 leert duidelijk, dat de Geest bron van het woord is. De Joodsche theologie zag in den Geest niet alleen de bron der verlichting, maar ook van de openbaring en profetie [2]).

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 momenteel 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 ge-

[1]) *Kuenen*, H. C. O² II 14.

[2]) *Weber*, System bl. 184—187.

tuigt 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, 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, maar 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 het 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 [1].

93. Wonderen. Gelijk de mensch, behalve door zijne verschijning en zijn woord, ook door zijne daden zich kennen doet, zoo openbaart zich God 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

[1]) Verg. over de profetie, behalve de reeds aangehaalde litteratuur ook nog *Cornill*, Der israel. Prophetismus. Strassburg 1894. *Giesebrecht*, Die Berufsbegabung der altt. Propheten. Göttingen 1897. *Kittel*, Prophetie und Weissagung. Leipzig 1899. *E. König*, Das Berufungsbewusstsein der altt. Propheten. Berlin 1900. *A. B. Davidson*, Old Testament Prophecy. Edinburgh Clark 1903.

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 נפלאות, Ex. 3 : 20, 34 : 10, Ps. 71 : 17; פלא, Ex. 15 : 11, Jes. 25 : 1, insignia, ingentia, of מופתים, Ex. 4 : 21, 7 : 19, Ps. 105 : 5, splendidum quid, beide in het Grieksch τέρατα, iets bijzonders, ongewoons, dat van de gewone gebeurtenissen zich onderscheidt. Zij heeten גבורות, Deut. 3 : 24, Ps. 21 : 14, 54 : 3, 66 : 7, δυναμεις, מעשים, Ps. 8 : 7, 19 : 2, 103 : 22, Jes. 5 : 19, of עלילות, Ps. 9 : 12, 77 : 13, ἐργα μεγαλεια, om de groote, goddelijke kracht, die er zich in openbaart. Vooral worden ze ook genoemd אותות, 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 [1]) 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 vs. 35 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 בריאה, 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 [2]). Voorts

[1]) *Scholten*, Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme. Leiden 1867 bl. 9 v.

[2]) Verg. PRE² XVII 360. *Pierson*, Gods wondermacht en ons geestelijk leven 1867 bl. 10 v. *Gloatz*, in Stud. u. Krit. 1886, 3tes Heft bl. 403 v. *W. Bender*,

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, Luc. 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 het 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

---

Der Wunderbegriff des N. T. Frankf. 1871 bl. 100 v. *Schultz*, Altt. Theol. 577 v. *Kleinert*, Naturanschauung des A. T. Stud. u. Krit. 1898 bl. 1 v. *Koeberle*, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T. Munchen 1901, passim, vooral bl. 231 v. 260 v.

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. [1]). Maar toch worden ook van hen nog wonderen verhaald en hebben zij 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 verheffing, 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. Zij 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 momenteel, 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 het 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., Joël 2 : 30. Heel de natuur, hemel en aarde, zullen bewogen worden, Am. 9 : 5, Jes. 13 : 10, 13, 24 : 18—20, 34 : 1—5, Joël 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.,

[1]) *Schultz*, Altt. Theol. 250 v. *Smend*, Lehrb. der altt. Rel. Gesch. 88. *König*, Der Offenbarungsbegriff II 111 f.

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., Joël 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 עלם הבא, *αἰων μέλλων*, in tegenstelling met den עלם הזה, *αἰων οὗτος*, 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 principiëele 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 omheen. Maar ook na Jezus' heengaan zet zijne wondermacht in de dicipelen 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 werkt deze wondermacht ook 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 [1]). De geestelijke wonderen zijn het, in welke God thans zijne macht en zijne heerlijkheid openbaart [2]). 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 zijn een, Op. 21—22 [3]).

94. 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 getuigenissen en daden Gods. De stof, welke ons aangeboden wordt, is zoo rijk, dat het moeilijk valt, haar onder één begrip samen te vatten; te meer, omdat de Schrift niet één, maar vele woorden bezigt, om die actie Gods, waardoor Hij zich aan menschen kenbaar maakte, aan te duiden. Wij loopen daarom licht gevaar, om een of ander element, dat feitelijk tot de openbaring behoort, te verwaarloozen, of een ander, dat er inderdaad buiten valt, toch daarin op te nemen. Bij nauwgezette overweging en zorgvuldige rangschikking is het echter niet ondoenlijk, een beknopt overzicht te geven van wat de H. Schrift onder openbaring aandient en verstaat. Ten eerste kent en leert zij die openbaring, welke in de theologie later met den naam van revelatio naturalis of generalis werd aangeduid en in de vorige paragraaf besproken is. Ook van deze openbaring is de persoonlijke, levende en waarachtige God het subject. Deze openbaring wordt nog door zeer velen erkend, maar toch in den nieuweren tijd, onder de heerschappij der evolutietheorie,

[1]) *Augustinus*, de civ. Dei XXII 8. de util. cred. 16. de vera relig. 25.

[2]) Luther bij *Köstlin*, Luthers Theol. II 249 v. 341 v. *Scholten* L. H. K. I 143.

[3]) Verg. over de wonderen in de Schrift: *Neander*, Gesch. der Pflanzung und Leitung der Chr. K^3. bl. 49 v. 154 v. 336 v. *Tholuck*, Vermischte Schriften 1839 I 28 v. *Oehler*, Theol. des A. T. bl. 210 v. *Schultz*, Altt. Theol bl. 270 v. 534 v. 577 v. *Smend*, Lehrbuch 88 v. *W. Bender*, Der Wunderbegriff des N. T. 1871. *Schaff*, Jezus Christus, het wonder der geschiedenis 1867. *Borchert*, Die Wunder der Propheten, Bew. d. Gl. 1897 bl. 177—189. *Feine*, Das Wunder im N. T. Eisenach 1894. *E. Ménégoz*, La nation biblique du miracle. Paris 1894. *R. Ch. Trench*, Die Wunder des Herrn. Deutsche Uebersetzung von Ed. Rollet. Neukirchen 1903. *I. H. Ziese*, Die Gesetz- und Ordnungsgemässheit der biblischen Wunder universalgeschichtlich begründet. Schleswig 1903. *G. Fulliquet*, Le miracle dans la Bible. Paris 1904.

zoo geduid, dat zij gevaar loopt, hare objectieve beteekenis te verliezen. Als er toch gezegd wordt, dat de religieuze mensch alles religieus duidt en in alles Gods hand ziet, is deze uitdrukking voor misverstand vatbaar. Men kan er mede bedoelen en bedoelt er menigmaal mede, dat natuur en geschiedenis niet op zichzelve, in objectieven zin, God openbaren, maar dat ze door den religieuzen mensch alleen zoo worden opgevat, *alsof* zij God openbaren. Dit Kantianisme is echter in de theologie even onhoudbaar als in de philosophie. Want één van beide: de religieuze mensch interpreteert natuur en geschiedenis zoo terecht en op goede gronden, dan bestaat er inderdaad eene openbaring Gods; of deze religieuze interpretatie geschiedt zonder grond, maar is in dat geval niets dan een waan, een product van dichtende verbeelding. De H. Schrift echter leert, dat God zich wel ter dege, bewust en opzettelijk, in natuur en geschiedenis, in hart en geweten van den mensch openbaart, en zij voegt er aan toe, dat, wanneer de mensch deze openbaring niet erkent en niet verstaat, dit te wijten is aan de verduistering van zijn verstand en dus hem onontschuldigbaar stelt. Het bewuste, willende, handelende subject dezer algemeene openbaring is dus God alleen, die de schepper, onderhouder en regeerder aller dingen is; en bij het licht der Schrift weten wij, dat het de Vader is, die door het Woord en den Geest ook in de werken van natuur en geschiedenis zich openbaart, Ps. 33 : 6, 104 : 30, Joh. 1 : 3, Col. 1 : 15, Hebr. 1 : 3.

De middelen, waarvan God bij deze algemeene openbaring zich bedient, zijn de gansche natuur en heel de geschiedenis, de geschiedenis niet alleen van de menschheid en de volken, maar ook van de geslachten, gezinnen en personen; de geschiedenis van de staten en maatschappijen, maar ook van de godsdiensten en zeden en van heel de cultuur. Wijl niets bestand heeft dan in en door God, is ook niets van zijne openbaring uitgesloten; zij valt zakelijk met zijne voorzienigheid, met zijne onderhouding en regeering van alle dingen samen. Wel is er verschil in graad; in het eene voorval is de vinger Gods gemakkelijker op te merken dan in het andere; bijzondere personen en gebeurtenissen doen de leiding Gods duidelijker aan het licht treden, dan die welke verzwolgen worden in den stroom van den tijd. Maar ten slotte is er niets van de algemeene openbaring Gods uitgezonderd; indien wij goed konden zien, zouden wij zijne deugden zien schitteren in al wat is en geschiedt. Het best nemen wij daarom de leiding Gods in de groote en kleine voorvallen van ons eigen persoonlijk leven

waar. En terwijl natuur en geschiedenis in dezen zin de uitwendige, objectieve middelen zijn, waarvan God zich voor deze openbaring bedient, zijn verstand en rede, geweten en hart de inwendige, subjectieve middelen, waardoor God zijne openbaring aan ons kennen doet. Ook hier correspondeert het subject aan het object. Er is eene openbaring Gods buiten, maar ook in den mensch. Doch deze openbaring Gods in den mensch is geen zelfstandige bron van kennis naast die in natuur en geschiedenis, maar ze dient als subjectief orgaan, om ons de openbaring in natuur en geschiedenis te doen aannemen en verstaan. Zeker is er eene inwoning Gods in iederen mensch, evenzeer en in sterker mate dan in de natuur en de geschiedenis. Maar zoodra wij uit het onbewuste in het bewuste overgaan, en de inwoning Gods als een openbaring willen leeren kennen en verstaan, zijn wij als subject aan het object om ons heen gebonden en klimmen wij door de schepselen heen tot den Schepper op, Ps. 19 : 1, Jes. 40 : 26, Rom. 1 : 20.

Aan het subject en de middelen dezer openbaring beantwoordt ook haar inhoud en doel. Als de openbaring God tot auteur heeft, spreekt het vanzelf, dat zij Hem ook heeft tot inhoud; alle openbaring Gods is uit den aard der zaak zelfopenbaring, en nader wijst de Schrift ons aan, dat het vooral de deugden van almacht en wijsheid, toorn en goedheid zijn, welke door deze openbaring kenbaar worden gemaakt, Ps. 90 : 2, Jes. 40 : 26, Job 28 : 25 v. Spr. 8 : 24 v. Mt. 5 : 45, Rom. 1 : 18. Het is de θειοτης, Rom 1 : 20, de Goddelijkheid Gods, het bestaan en het wezen van eene absoluut boven de schepselen verheven, Goddelijke macht, welke door deze algemeene openbaring aan ieder mensch kenbaar wordt. In zekeren zin kan men zeggen, dat ook alle kennis van natuur en geschiedenis, zooals zij in beroep en bedrijf, in handel en nijverheid, in wetenschap en kunst verworven en to gepast wordt, aan openbaring Gods te danken is. Want al deze elementen der cultuur bestaan alleen, omdat God gedachten en krachten in zijne schepping heeft gelegd, die de mensch onder zijne leiding allengs leert verstaan. De Schrift getuigt daar zelve van, als zij zegt, dat het God is, die den landman onderricht en leert aangaande de wijze, waarop hij zijn akker te bewerken heeft, Jes. 28 : 24—29. Wijl echter de schepping een van God onderscheiden zijn heeft en natuur en geschiedenis ook op en voor zichzelve kunnen onderzocht worden, valt kennis van God en van zijne schepselen niet met elkander saam, en spreken wij in het laatste geval gewoonlijk niet van openbaring als bron der kennis. Zoodra de

schepselen echter met God in verband worden gebracht en sub specie aeternitatis worden beschouwd, nemen zij het karakter van eene openbaring voor ons aan en doen zij ons in mindere en meerdere mate God kennen. Het begrip der openbaring is daarom een religieus begrip; het hoort in den godsdienst thuis. In de openbaring wordt God kenbaar. En dat is ook altijd het doel der openbaring, dat de mensch God kennen, dienen en eeren zou. Wel heeft de openbaring God tot auteur en inhoud en dies ook tot einddoel; God doet alles om Zijns zelfs wil; uit en door en ook tot Hem zijn alle dingen. Maar het daaraan ondergeschikte doel der openbaring is toch altijd, dat het redelijk schepsel God kennen en dienen moge. Dit geldt ook nog van de algemeene openbaring, Hd. 14 . 17, 17 : 27, Rom. 1 : 19, 20; er is eene vocatio realis, eene roeping Gods, welke door natuur en geschiedenis tot den mensch komt, opdat Hij God zoeken en vinden, kennen en dienen zoude, en die hem, indien hij deze roeping niet gehoorzaamt, onontschuldigbaar stelt.

95. Wijl deze algemeene openbaring onvoldoende is, komt er na 's menschen val de bijzondere openbaring bij. Beide staan eenerzijds met elkander in nauw verband, en zijn andererzijds toch wezenlijk, en niet maar in graad, van elkander onderscheiden. Maar de juiste bepaling van de verhouding, welke tusschen beide bestaat, is van zoo groot belang, dat zij in de volgende paragraaf eene afzonderlijke bespreking verdient. Hier volsta de opmerking, dat het onderscheid tusschen algemeene en bijzondere openbaring niet in de eerste en voornaamste plaats daarin gelegen is, dat laatstgenoemde steeds en in alle deelen een strikt bovennatuurlijk karakter draagt; maar het verschil komt principiëel allereerst daarin uit, dat de bijzondere openbaring eene openbaring van de gratia specialis is en dus aan de „Erlösungsreligion" van het Christendom het aanzijn schenkt. De bijzondere openbaring is heilsopenbaring en geeft dientengevolge aan subject en middelen, aan inhoud en doel der openbaring eene andere gedaante. Wat allereerst het subject aangaat, is het zeker dezelfde God, die in de algemeene en in de bijzondere openbaring zich aan den mensch kenbaar maakt. Maar terwijl in de algemeene openbaring de θειοτης van God op den voorgrond treedt, is het in de bijzondere openbaring de drieëenige God, die steeds klaarder in zijne personeele onderscheidingen zich kennen doet. Dit mag niet zoo worden verstaan, alsof alleen de herschepping, met uitsluiting van schepping en onderhouding, een trinitarisch werk ware; want

alle opera ad extra bij God zijn opera essentialia. Ook de schepping en voorzienigheid toonen bij het licht der Schrift sporen van Gods drievuldig bestaan. Maar deze sporen zijn alleen op te merken voor het oog des geloofs, en zijn van de duidelijke teekening, die in de Schrift voor ons ligt, belangrijk onderscheiden. In de werken der natuur is het hoogstens alleen de Vader als Schepper, die door het Woord (den Logos) en den Geest tot ons spreekt. Maar in de werken der genade komt God tot ons als Vader in geheel eenigen zin van den Zoon, die daarom ook door dien Zoon, nader nog door den in Christus vleeschgeworden Zoon en door den door dien Christus verworven Geest zich aan ons openbaart. In het subject der openbaring treedt dus het verband en het onderscheid tusschen algemeene en bijzondere openbaring duidelijk aan het licht. Ditzelfde is het geval bij de middelen, waarvan God zich bij de bijzondere openbaring bedient. Die middelen zijn theophanie, profetie en wonder, שכינה, נבואה en בריה, en vertoonen tegelijk overeenkomst met en verschil van hetgeen wij op het terrein der algemeene openbaring aantreffen. Reeds bij de algemeene openbaring in natuur en geschiedenis kunnen wij analogisch spreken van een verschijnen, een spreken en een werken Gods, Ps. 19 : 2, 29 : 3, 104 : 29. Maar vooral treedt de overeenstemming aan het licht, als wij bij de algemeene openbaring de verschillende godsdiensten in onze beschouwing opnemen. Niet alleen vertoonen deze allerlei trekken van overeenkomst met den godsdienst van Israel en het Christendom, zoodat zij samen tot één genus behooren; alle godsdiensten hebben toch een dogma, een ethos, een cultus, een tempel en altaar, een offerande en priesterschap enz. Maar de bijzondere openbaring bedient zich ook van zulke buitengewone middelen, waarvan de analogie bij de verschillende godsdiensten voorkomt. Zij gebruikt theophanie, profetie en wonder en 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 bijzondere openbaring en analoge verschijnselen in de godsdiensten soms moeilijk te trekken zijn. Godspraak en orakel, profetie en mantiek, wonder en magie, profetische en apostolische inspiratie eenerzijds en poëtische en heroïsche inspiratie aan den anderen kant schijnen menigmaal elkander te naderen. Bij eene peripherische en atomistische beschouwing valt het zelfs moeilijk, om in elk bijzonder geval het onderscheid tusschen beide duidelijk aan te wijzen. Maar wie in het centrum der bijzondere openbaring positie neemt en vandaar uit

het geheel overziet, bemerkt toch spoedig, dat tusschen de profeten van Israel en de waarzeggers der Grieken, tusschen de apostelen van Christus en de gezanten van Mohammed, tusschen de Bijbelsche wonderen en de Heidensche tooverijen, tusschen de Schrift en de heilige boeken der volken, bij alle formeele overeenkomst, een groot materiëel verschil bestaat. De godsdiensten der volken toonen ons, evenals heel hun cultuur, hoe ver de mensch het in den weg van ontwikkeling, wel niet zonder God maar toch zonder zijne gratia specialis, brengen, of ook niet brengen kan. Maar de bijzondere openbaring, die centraal in Christus tot ons komt, stelt ons voor oogen, hoe diep God tot zijn gevallen schepsel ter redding afdalen kan.

Dit treedt duidelijk aan het licht, als wij den inhoud der bijzondere openbaring gaan overwegen. Evenals bij de algemeene openbaring is ook hier dezelfde God, die de auteur is, tevens haar inhoud. Ook de bijzondere openbaring Gods is zelfopenbaring Gods, maar nu zelfopenbaring van dien God, die niet alleen rechtvaardig en heilig, maar ook genadig en barmhartig is, die niet alleen door de wet maar ook door het evangelie tot ons spreekt, en die daarom centraal in Christus zijn naam en wezen ons verklaart en als de drieëenige God, als Vader, Zoon en Geest ons kenbaar wordt. Ter nadere ontvouwing van dezen inhoud der bijzondere openbaring verdienen drie dingen de aandacht.

Ten eerste leert de Schrift duidelijk, dat deze openbaring een historisch karakter draagt en haar inhoud eerst langzamerhand in den loop van eeuwen ontvouwt. Veel beter dan door de vroegere, wordt dit door de nieuwere theologie ingezien en erkend. De historia revelationis is eene wetenschap, die nog van jonge dagteekening is en op ernstige beoefening aanspraak mag maken. Zij doet ons zien, dat de bijzondere openbaring aan de algemeene in natuur en geschiedenis, vooral ook in de godsdiensten der volken verwant is, en er toch ook wezenlijk van onderscheiden is en door eene eigen gedachte bezield en geleid wordt. Die gedachte is geen andere, dan dat God in zijne genade den mensch, die Hem verlaten en verloren heeft, weder opzoekt en in zijne gemeenschap herstelt. De revelatio specialis is het zoeken Gods van en het komen Gods tot den mensch. De menschwording Gods is het centrale feit in de revelatio specialis, hetwelk licht verspreidt over heel haar gebied. Reeds in de schepping maakt God zich den mensch gelijk, als Hij hem schept naar zijn beeld. Maar in de herschepping wordt Hij mensch en gaat Hij geheel in onze natuur en in onzen toestand in. In zekeren zin neemt

deze menschwording Gods reeds terstond na den val haar aanvang, inzoover God bij zijne bijzondere openbaring diep in het leven der schepping teruggrijpt, bij het werk zijner eigen voorzienigheid zich aansluit en menschelijke personen, toestanden en gebeurtenissen, ja heel de historie van een volk zoo schikt en leidt, dat Hij allengs nader tot de menschheid komt en steeds klaarder aan haar kenbaar wordt. Maar zij bereikt haar afsluiting en einde toch eerst in den persoon van Christus, die daarom den centralen inhoud der gansche bijzondere openbaring uitmaakt. Deze is de Logos, die alle dingen heeft gemaakt en draagt, Joh. 1 : 3, Col. 1 : 15, Hebr. 1 : 3, de Malak Jhvh, die Israel leidde, Ex. 14 : 19, 23 : 20, 32 : 34, 33 : 2, Jes. 63 : 8, 9 en de inhoud der profetie mag heeten, Joh. 5 : 39, 1 Petr. 1 : 11, Op. 19 : 10, en dan in de volheid des tijds vleesch wordt en onder ons wonen komt, Joh. 1 : 14. Christus is alzoo de middelaar der schepping en der herschepping beide. *Τον γαρ δια της ιδιας προνοιας και διακοσμησεως των ὁλων διδασκοντος περι του Πατρος, αὐτον ἡν και την αὐτην διδασκαλιαν ἀναγεωσαι* [1]). In de schepping en voorzienigheid, Joh. 1 : 3—10 en in de leiding van Israel, Joh. 1 : 11, bereidt Hij zijne eigen komst in het vleesch voor. De bijzondere openbaring in de dagen des Ouden Testaments is de geschiedenis van den komenden Christus. Theophanie, profetie en wonder wijzen naar Hem heen en bereiken in Hem hunne vervulling. Hij is de verschijning, het woord en de knecht Gods; Hij toont ons den Vader, verklaart ons zijn naam en volbrengt zijn werk. De menschwording Gods is het einde van Israels en 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 [2]).

In de tweede plaats laat zich uit deze omschrijving van den inhoud der bijzondere openbaring afleiden, dat deze niet uitsluitend in woord en leer bestaat en volstrekt niet alleen tot het verstand van den mensch zich richt. Ook dit wordt in de tegenwoordige theologie beter dan vroeger verstaan. De openbaring bestaat niet alleen in profetie maar ook in theophanie en wonder, en Christus, die het centrum der openbaring is, is niet alleen profeet, maar ook priester en koning; niet alleen het woord, maar ook de verschijning en de knecht Gods. In hem wordt de Goddelijke deugd der waar-

[1]) *Athanasius*, de incarn. c. 14. Verg. *Irenaeus*, adv. haer. IV 6.

[2]) *L. von Ranke*, Weltgeschichte VIII 72.

heid en der wijsheid, maar ook die der gerechtigheid en heiligheid, der barmhartigheid en genade openbaar. In Christus komt God zelf tot ons en deelt zich aan ons mede. Niet alleen waarheid schenkt Hij ons, maar ook gerechtigheid en leven. Terwijl de vroegere theologie de profetie vooral opvatte als voorspelling en dan in deze voorspelling en evenzoo in de wonderen in de eerste plaats bevestigingen en bewijzen van de door de profeten en apostelen verkondigde waarheid zag, wordt het thans ingezien, dat de profetie veel rijker is en dat voorspelling en wonder niet maar aanhangsels en bewijsstukken van, maar elementen en wezenlijke bestanddeelen in de openbaring zijn. Zeker zijn voorspellingen en wonderen in de Schrift menigmaal ook teekenen en zegelen van de waarheid des woords, maar zij gaan daar toch lang niet in op; de wonderen, zooals bijv. de verlossing van Israel uit Egypte, de ontvangenis en geboorte, de opstanding en hemelvaart van Christus hebben zelfstandige beteekenis, het zijn verlossingsdaden, die zelve iets bewerken, en niet uitsluitend als bewijsstukken eener leermededeeling dienst doen. Toch verdient het met dit al geen aanbeveling, om den inhoud der openbaring met Rothe in manifestatie en inspiratie, of met von Oettingen in incarnatie en inspiratie te laten bestaan. Want ten eerste wordt inspiratie hier verward met de illuminatio, dat is, met die verlichtende werkzaamheid des H. Geestes, waardoor de mensch de openbaring Gods buiten zich geloovig aanneemt en verstaat; en ten andere bestaat de objectieve openbaring Gods buiten den mensch volstrekt niet alleen in daden, in Natur- und Geschichtsereignisse, maar wel terdege ook in woorden, in bekendmaking van waarheid. De vroegere opvatting, dat openbaring alleen zou bestaan in mededeeling van leer, was eenzijdig; maar niet minder eenzijdig is die, welke zegt, dat zij alleen in mededeeling van kracht en leven bestaat. Want in de Schrift zijn waarheid en leven, woord en feit ten nauwste verbonden; ze zijn niet een en hetzelfde, maar ze hooren toch bijeen en gaan altijd saam. De bijzondere openbaring bevat beide in zich en richt zich daarom ook tot den ganschen mensch, tot zijn verstand en hart, tot zijn geweten en wil.

In de derde plaats is het daarom ook volkomen juist, te zeggen, dat de bijzondere openbaring een soteriologisch karakter draagt en heilsopenbaring is. Tegen een valsch intellectualisme, dat aan het historisch geloof de zaligheid verbindt, kan hierop niet genoeg de nadruk worden gelegd. Maar eene dwaling rechts bestrijdende, dole men zelf niet ter linkerzijde af! Zeker is de bijzondere openbaring

door en door soteriologisch. Maar dit soteriologische karakter moet dan in Schriftuurlijken zin worden verstaan, in dezen zin n.l. dat de gansche mensch door de zonde bedorven is en daarom ook geheel en al door de genade in Christus gered en verlost moet worden. Tot de zonde behoort ook de dwaling, de leugen, de duisternis des verstands, en daarom behoort ook de heilsopenbaring niet alleen in mededeeling van leven maar ook in bekendmaking van waarheid te bestaan. Christus is ons van God geworden tot wijsheid en gerechtigheid, 1 Cor. 1 : 30; Hij is de volkomen Zaligmaker, de Zaligmaker van den ganschen mensch en van de gansche wereld.

96. Uit dit alles wordt ten slotte het doel der bijzondere openbaring ons duidelijk. Einddoel is ook hier wederom God zelf, omdat Hij nooit in het schepsel eindigen, maar alleen in zichzelf rusten kan. God openbaart zich om zichzelfs wil, om zich te verlustigen in de verheerlijking zijner eigene deugden. Maar op den weg naar dit einddoel treffen wij toch het schepsel, treffen wij inzonderheid den mensch aan, die dienst doet als instrument, om de heerlijkheid van Gods naam voor het goddelijk oog tot openbaring te brengen. Juist om het einddoel, de verheerlijking van Gods naam, te bereiken, moet de bijzondere openbaring er dus naar staan, om den ganschen mensch wederom te herscheppen naar Gods beeld en gelijkenis en hem alzoo te maken tot een spiegel van de deugden en volmaaktheden Gods. Doel der openbaring kan dus niet alleen zijn, om den mensch te leeren en zijn verstand te verlichten (rationalisme), om hem de deugd te doen beoefenen (moralisme), om religieuze aandoeningen in hem te wekken (mysticisme). Maar het doel Gods met zijne bijzondere openbaring strekt zich veel dieper en veel verder uit. Het is geen ander dan om den mensch, den ganschen mensch naar lichaam en ziel en met al zijne vermogens en krachten, en voorts niet enkele, op zichzelf staande menschen, maar om de menschheid als organisch geheel, en eindelijk, om niet de menschheid slechts, los van de overige schepselen, maar om met de menschheid den hemel en de aarde, om in één woord de gansche wereld in haar organisch bestand wederom aan de macht der zonde te ontworstelen en de heerlijkheid Gods weder te doen schitteren 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 samen. Want God heeft allen onder de zonde besloten, opdat Hij allen barmhartig zou zijn, Rom. 5:15 v., 11:32, Gal. 3:22.

Wanneer wij dit doel in het oog houden, valt het niet moeilijk, de grens te trekken, tot welke de bijzondere openbaring zich uitstrekt. Volgens de Schrift is de bijzondere openbaring geschied in den vorm van een historisch proces, dat in den persoon en het werk van Christus zijn eindpunt bereikt. Maar als Christus verschenen en wederom in den hemel opgenomen is, houdt toch daarmede niet terstond de bijzondere openbaring op. Er volgt dan nog de uitstorting des Heiligen Geestes en de buitengewone werking van krachten en gaven door en onder leiding van het apostolaat. Zonder twijfel rekent de Schrift dit alles nog tot het terrein der bijzondere openbaring; en de voortzetting dezer openbaring in de apostolische eeuw was noodig, om aan de bijzondere openbaring, welke in Christus haar hoogtepunt had bereikt, duurzaam bestand in het midden der wereld te schenken, en wel duurzaam bestand zoowel in het woord der Schrift als ook in het bestaan en leven der kerk. Waarheid en leven, profetie en wonder, woord en daad, inspiratie en regeneratie gaan ook bij de voltooiing der bijzondere openbaring hand aan hand. Maar als de openbaring Gods in Christus verschenen, in de Schrift en in de kerk tot een bestanddeel van den kosmos gemaakt is, dan treedt eene andere bedeeling in. Gelijk tot nu toe alles op Christus voorbereid was, wordt nu alles van Hem afgeleid. Toen werd Christus gevormd tot het hoofd der gemeente, nu wordt de gemeente gevormd tot het lichaam van Christus. Toen werd de Schrift af-, nu wordt zij uitgewerkt. Nieuwe, constitutieve elementen van de revelatio specialis kunnen er thans niet meer bijkomen, want Christus is er, zijn werk is volbracht en zijn woord is voltooid. De vraag is daarom ook van ondergeschikt belang, of de gave der voorspelling en der wonderen in de Christelijke kerk na de apostolische eeuw voortgeduurd heeft en nog voortduurt. De getuigenissen der kerkvaders zijn zoo talrijk en krachtig, dat voor de oudste tijden deze vraag moeilijk ontkennend beantwoord kan worden [1]). Maar al zijn die bijzondere gaven en krachten in de

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 178. *Voetius*, Disp. II 1002 v. *Gerhard*, Loci Theol. Loc. XXII sect. 11. *Dr. C. Middleton*, A free inquiry into the miraculous powers, which are supposed to have subsisted in the Christian Church, 3 ed.

Christelijke kerk ook gedeeltelijk gebleven, de inhoud dier revelatio specialis, welke in Christus is geconcentreerd en in de Schrift is neergelegd, wordt er niet rijker door; en indien zij naar de gedachte van Augustinus verminderd of opgehouden zijn, wordt de bijzondere openbaring er niet armer door [1]). Een ander geval is het, wanneer met Rome aan eene voortgaande openbaring in de traditie, met de enthusiasten aan eene bijzondere inspiratie Gods in het vrome individu, of met de evolutionisten aan de overtreffbaarheid van het Christendom wordt geloofd. Maar de H. Schrift leert duidelijk, dat de volle openbaring Gods in Christus is geschonken, en dat de H. Geest, die in de gemeente is uitgestort, alleen gekomen is, om Christus te verheerlijken en alles uit Christus te nemen, Joh. 16 : 14.

Maar daartoe is de werkzaamheid des Geestes dan ook voortdurend van noode. Want de bijzondere openbaring in Christus is niet bestemd, om tot Hem beperkt te blijven, maar om van Hem uit in de gemeente, in de menschheid, in de wereld gerealiseerd te worden. Het doel der openbaring is toch, om de menschheid te herscheppen naar het evenbeeld Gods, om het koninkrijk Gods op aarde te stichten, om de wereld van de macht der zonde te verlossen, en om in en door dit alles den naam des Heeren heerlijk te maken in al zijne schepselen. Dan is echter een objectieve openbaring in Christus niet voldoende, maar moet er eene werking des Geestes bijkomen, opdat de mensch die openbaring Gods erkenne, aanneme en daardoor den beelde des Zoons gelijkvormig worde. Gelijk in de wetenschap het subject correspondeeren moet aan het object, en in den godsdienst de religio subjectiva beantwoorden moet aan de religio objectiva, zoo eischt de objectieve, uitwendige openbaring eene inwendige openbaring in het subject. Terecht wordt dan ook door velen aan zulk eene inwendige openbaring groote waarde gehecht. Maar zij kan alleen tot haar recht komen, als ze in verband gezet wordt met de objectieve openbaring, welke in Christus geschonken is. Daarvan losgemaakt of daarboven verheven, verliest zij haar criterium en correctief en opent zij de deur voor allerlei willekeur en dweeperij. Zelfs wordt de opvatting van de subjectieve openbaring

London 1749. *Tholuck*, Ueber die Wunder der Kath. Kirche, Verm. Schr. I 28—148. *J. H. Newman*, Two essays on Scripture miracles and on ecclesiastical, 2 ed. London 1870. *H. Müller*, Natur und Wunder. Strassb. 1892. bl. 182.

[1]) *Schaepman*, Menschen en Boeken. Utrecht 1900 bl. 18 zegt: Nu het wonder des Christendoms tot het bestaan der menschheid is geworden, zijn de enkele wonderen tot handhaving van het Christelijk geloof geen dringende noodzaak meer.

door die van de objectieve bepaald en beheerscht. Als de objectieve openbaring alleen dient tot verheldering en versterking van het Godsbewustzijn in ons door de door Christus uitgesproken eenheid van God en mensch (Hegel, Biedermann), of alleen bestaat in eene origineele wijze, om het vroom gevoel te verlevendigen (Schleiermacher), of alleen strekt, om ons, door het bewustzijn dat God liefde is, boven de wereld te verheffen en ons te doen medearbeiden aan het koninkrijk Gods (Ritschl), dan is de noodzakelijkheid van eene inwendige verlichting door den H. Geest niet in te zien en te handhaven. Met de Godheid des Zoons valt tevens die des Geestes en ten slotte ook die des Vaders. Maar als de Schepper des hemels en der aarde, dien de Schrift ons kennen doet, wezenlijk verschilt van de afgoden der Heidenen, als Christus niet een godsdienststichter is naast velen maar de volheid der Godheid in Hem lichamelijk woont, als dus het Christendom specifiek onderscheiden is van alle idololatrie, dan is ook de Geest van Christus, die in de gemeente woont, een eigen, zelfstandige, persoonlijke, Goddelijke Geest, draagt zijne werkzaamheid in de gemeente een bijzonder karakter, en is de kerk van Christus door de gratia specialis van de wereld gescheiden. Zoo hangt in de bijzondere openbaring alles met elkander op onverbrekelijke wijze saam. De werkzaamheid des H. Geestes nu, welke subjectief in den mensch noodig is, om hem te brengen tot het geloof in Christus, kan in ruimeren zin ook eene openbaring heeten. Jezus zegt zelf tot Petrus, als deze Hem erkent en belijdt als den Zone Gods: vleesch en bloed heeft u dit niet geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is, Mt. 16 : 17, cf. Gal. 1 : 15. Maar toch maakt de Schrift een groot onderscheid tusschen de objectieve openbaring (inbegrepen ook de profetische en apostolische inspraak of inspiratie door den H. Geest) en deze subjectieve openbaring. Laatstgenoemde heet wel eene enkele maal eene apocalypse en kan zoo heeten, omdat inderdaad voor den geloovige een nieuw licht opgaat over zichzelf en over Christus, over God en wereld, over zonde en genade, over alle dingen in hemel en op aarde. Maar zij is geen openbaring in dien zin, dat zij nog een nieuw element aan de objectieve openbaring zou toevoegen. Zij dient alleen om deze objectieve openbaring door den geloovige te doen kennen en ze zich te doen toeeigenen. Daarom wordt de werkzaamheid des H. Geestes, waardoor Hij den mensch tot Christus heenleidt, doorgaans in de Schrift met andere namen genoemd, vooral met de namen van verlichting en wedergeboorte, φωτισμος en ἀναγεννησις, 2 Cor.

4 : 6, Joh. 3 : 5. Wijl de objectieve openbaring woord en daad omvat, behoort de werkzaamheid des Geestes zich te richten op het bewustzijn en op het zijn van den mensch en dus tegelijk in verlichting des verstands en in vernieuwing des harten te bestaan. De objectieve openbaring bedoelt de herschepping van den ganschen mensch en moet dus ook door den ganschen mensch worden aangenomen en toegeeigend. Haar einde bereikt ze daarom eerst, als de gemeente toebereid is als de bruid van Christus en menschheid en wereld herschapen zijn tot een koninkrijk Gods.

97. Wanneer wij ten slotte kortelijk alles saam vatten, wat de H. Schrift over openbaring leert, hebben wij allereerst onder openbaring gansch in het algemeen die bewuste en vrije daad Gods te verstaan, waardoor Hij zich aan den mensch bekend maakt, opdat deze daardoor in de rechte verhouding tot God kome te staan. Aan de openbaring Gods beantwoordt van 's menschen zijde de religie, de kennis en dienst Gods. Beide zijn in de Schrift nauw met elkander verbonden; er is alleen kennis en dienst Gods mogelijk, omdat God zich openbaart. Maar beide, openbaring en religie, zijn toch volstrekt niet identisch, noch ook twee keerzijden van of twee namen voor dezelfde zaak. Deze identiteit kan alleen beweerd worden op pantheïstisch standpunt, volgens hetwelk God geen eigen, van de wereld onderscheiden, bestaan heeft, maar eerst in die wereld en dan bepaaldelijk in den mensch tot zelfopenbaring en tot zelfbewustzijn komt. Maar op dit standpunt is er in het geheel niet voor eenige openbaring Gods plaats, doch hoogstens alleen voor een openbaar worden of een onbewust verschijnen van een onbekend en onkenbaar „iets", dat zelfs niet met een naam kan worden aangeduid. Men spreekt nog wel gaarne van openbaring, maar drijft met het woord een lichtvaardig spel. Duidelijk komt dit uit in de onnadenkend door velen overgenomen maar toch in den grond pantheïstische gedachte, dat God niet door te spreken, niet door een woord, maar alleen door daden, of door mededeeling van leven zich openbaren kan. Want indien God niet persoonlijk bestaat, geen zeltbewustzijn heeft en dus niet denken kan, dan behoeft het geen verder betoog, dat Hij ook niet spreken en door woorden zijne gedachten aan menschen mededeelen kan. Maar men bedenke, dat men, aan God de mogelijkheid der openbaring door woorden ontzeggende, ook geen openbaring van daden en geen mededeeling van Goddelijk leven aannemen en handhaven kan. Want als Hij geen per-

soonlijk, van de wereld onderscheiden bestaan heeft, dan ontbreekt hem ook de wil en de macht, om zich in daden te openbaren, en mist Hij ook een eigen, Goddelijk leven, dat van ons zondig, sterfelijk leven wezenlijk verschillen zou en door Hem aan ons zou kunnen medegedeeld worden. Men kan dan nog wel van openbaringsfeiten en van levensmededeeling spreken, maar houdt daarin niets dan klanken over. Wat de H. Schrift ons als openbaringsfeiten doet kennen, wordt in de pantheïstische philosophie het een na het ander in ideeën opgelost; en wat men van goddelijk leven en gemeenschap met God overhoudt, komt neer op eene vage gemoedsaandoening, waarvan zelfs het algemeen-religieus karakter voor geen omschrijving vatbaar is en die daarom met allerlei andere Gefühle van aesthetischen of zelfs van sensueelen aard samenvloeit. Wanneer God echter, gelijk natuur en Schrift beide leeren, een persoonlijk wezen is met zelfbewustzijn en zelfbepaling, dan kan de openbaring in eigenlijken zin, en voorts ook de openbaring in woord en daad, in waarheid en leven beide ten volle tot haar recht komen. Hij kan ons dan niet alleen in zijne gemeenschap opnemen en zijne goddelijke natuur deelachtig maken; maar Hij kan ook door te spreken, door zijn woord, zijne gedachten ons mededeelen even-goed en even weinig mechanisch, als de eene mensch aan den ander, de vader aan zijn kind, de onderwijzer aan zijn leerling dit doen kan. Doch dan is openbaring en religie ook niet een en hetzelfde, want dan komt de openbaring objectief van Gods zijde tot ons, maar rust op ons de roeping, om die openbaring Gods aan te nemen en te verstaan, om ze te beantwoorden met een leven, dat in het kennen en dienen, in het liefhebben van God met heel ons verstand en met het gansche hart bestaat.

De openbaring, die alzoo objectief van Gods zijde tot ons komt, is in eene algemeene en bijzondere te onderscheiden. De algemeene openbaring is die bewuste en vrije daad Gods, waardoor Hij door middel van natuur en geschiedenis (in den ruimsten zin, dus ook insluitende de persoonlijke levenservaring) zichzelven, bepaaldelijk in zijne deugden van almacht en wijsheid, van toorn en goedheid, aan den gevallen mensch bekend maakt, opdat deze zich tot God bekeere en zijne wet onderhoude, of, bij gebreke daarvan, onontschuldigbaar zij. De bijzondere openbaring is, in onderscheiding daarvan, die bewuste en vrije daad Gods, waardoor Hij in den weg van een historisch geheel van bijzondere middelen (theophanie, profetie en wonder), die zich concentreeren in den persoon van Christus, zichzelven, be-

paaldelijk in zijne deugden van gerechtigheid en genade, in de afkondiging van wet en evangelie, aan dien mensch bekend maakt, die onder het licht dezer bijzondere openbaring leeft, opdat deze door het geloof in Christus de genade Gods aanneme, of, bij onbekeerlijkheid, een zwaarder oordeel ontvange. Deze algemeene en bijzondere openbaring zijn beide in de eerste plaats objectief, en bij de objectieve bijzondere openbaring is dan ook inbegrepen die openbaring, welke door toespraak en inspraak, door inspiratie en theopneustie (in den zin van 2 Tim. 3 : 16) in het bewustzijn van profeten en apostelen geschiedt.

Maar aan deze objectieve, zoowel algemeene als bijzondere openbaring beantwoordt eene subjectieve openbaring, die in ruimer zin openbaring kan heeten, maar duidelijkheidshalve beter als verlichting aangeduid worden kan. Aan de objectieve algemeene openbaring beantwoordt eene zoodanige verlichting van den Logos, Joh. 1 : 9, of van den Geest Gods in verstand en geweten, in hart en gemoed van den mensch, waardoor deze de algemeene openbaring Gods in natuur en geschiedenis verstaan kan. En evenzoo beantwoordt aan de objectieve bijzondere openbaring eene zoodanige verlichting van den mensch, die onder het Evangelie leeft, door den Geest van Christus, waardoor hij de bijzondere openbaring, die in Christus en nader in de Schrift tot hem komt, als bijzondere openbaring Gods erkennen en kennen kan. Van deze subjectieve verlichting door den Geest van God en den Geest van Christus, werd en wordt de objectieve, algemeene en bijzondere, openbaring steeds vergezeld. De onderscheiding van original en traditional revelation miskent deze waarheid en is daarom voor allerlei misverstand vatbaar. Al behoort de bijzondere openbaring in zekeren zin tot het verleden, inzoover zij rechtstreeks tot de profeten en apostelen kwam, toch is en blijft zij in de Schrift voor ons allen present. Gelijk God door de algemeene openbaring zich voortdurend aan alle menschen kenbaar maakt, zoo blijft Hij zich door de Schrift van dag tot dag op bijzondere wijze aan allen openbaren, die onder het Evangelie leven. Rousseau meende, dat God veel beter uit zijne algemeene dan uit zijne bijzondere openbaring gekend kon worden, wijl bij de laatste zooveel menschen tusschen God en ons in stonden; maar hij vergat, dat hij, hetgeen hij van de algemeene openbaring verstond, aan de Schrift te danken had; en hij rekende niet met het feit, dat de objectieve, bijzondere openbaring door de voortdurende werkzaamheid des H. Geestes getuigenis ontvangt in het geweten van iederen mensch. Zoo worden

objectieve en subjectieve openbaring in algemeenen en bijzonderen zin door het getuigenis des Geestes voortgedragen door de eeuwen heen, totdat zij in de laatste openbaring van Christus haar einde bereikt zal hebben. In de eerste komst van Christus werd de objectieve bijzondere openbaring Gods voltooid; bij zijne tweede komst wordt hare uitwerking in de geschiedenis der menschheid voleind. De zaaitijd sluit dan in den oogsttijd zich af.

§ 12. Openbaring en Natuur.

Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulin. und johann. Theologie. Freiburg 1903. *Kranich*, Ueber die Empfänglichkeit der menschl. Natur für die Güter der übernatürl. Ordnung nach der Lehre des h. Augustin und des h. Thomas, Paderborn. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit² II 3—151. *Denzinger*, Vier Bücher von der relig. Erk. I 105 v. II 75 v. *Scheeben*, Handbuch der kath. Dogm. II 240 v. *Id.* Natur und Gnade. Mainz 1861. *Heinrich*, Dogm. Theol. I² 3 v. *A. M. Weisz*, Apol. des Christ. III Natur und Uebernatur. Freiburg 1897.

Lechler, Gesch. des engl. Deismus 1841. *Kuno Fischer*, Francis Bacon und seine Nachfolger², Leipzig 1875. *Wegscheider*, Instit. theol. § 10—12. *Bretschneider*, Handb. der Dogm⁴. I 188—329. *Id.* Syst. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe § 34. *Nitzsch*, Lehrb. der ev. Dogm. bl. 141 v. Art. Ration. u. Supern. van *Kirn* in PRE². *Eisler*, Wörterbuch s. v. *Troeltsch*, art. Aufklärung en Deismus in PRE³.

Gottschick, Das Verhältnis von Deisseits und Jenseits im Christ., Zeits. f. Th. u. K. Febr. 1899. *Zahn*, Natur und Kunst im N. T., Neue Kirchl. Zeits. April 1899. *Harnack*, Das Wesen des Christ. 1902 bl. 50 v. *Herrmann*, Römisch-Kath. u. Evang. Sittlichkeit. Marburg 1900. *Bachman*, Natur und Gnade, Neue kirchl. Zeits. Nov. 1905. *Grützmacher*, Modern-posit. Vörträge. Leipzig 1906 bl. 45—63. *Steude*, Entwickelung und Offenbarung. Stuttgart 1905. *E. W. Mayer*, Christentum und Kultur. Berlin 1905.

98. De leer aangaande de openbaring, welke in de Schrift is vervat en in de vorige paragrafen ontwikkeld werd, 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 Alexandrinus spreekt reeds van ὑπερφυὴς θεωρία, die men verkrijgt door het geloof. Chrysostomus noemt de wonderen ὑπὲρ φύσιν en φύσει μείζονα. Ambrosius stelt gratia, miraculum, mysterium tegenover de ordo naturae. Johannes Damascenus spreekt meermalen van de wonderen, zooals de ontvangenis van Christus, de eucharistie enz. als ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἐννοιαν [1]). 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 almacht 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 een 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 [2]). 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 menigmaal ruimer genomen en dan uitgebreid tot heel de stoffelijke, zinlijk-waarneembare wereld, in onderscheiding van de geestelijke en onzienlijke dingen, of ook zelfs uitgebreid tot den ganschen 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 in het laatste geval 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

[1]) *Clemens*, Strom. II 2. *Chrysostomus*, Hom. 36 in Gen. *Ambrosius*, de mysteriis c. 9. *Damascenus*, de fide orthod. IV 12—15. Verg. *Denzinger*, Vier Bücher usw. I 82 v.

[2]) *Eisler*, Wörterbuch der philos. Begriffe s. v.

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 [1]). 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 religieuze 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 religieuze, 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. 322 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

[1]) *Thomas*, S. c. Gent. III 101.

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* [1]). Thomas spreekt niet alleen van wonderen praeter en supra, maar ook contra naturam [2]). 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 [3]). Wonderen hadden dus de volgende kenteekenen: opus immediatum Dei, supra omnem naturam, in sensus incurrens, rarum, ad confirmationem veritatis [4]). Hoeveel goeds er nu ook wezen moge in deze door de scholastiek gemaakte bepalingen en onderscheidingen, zij 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 vóór den val had plaats gehad [5]), en dus op zichzelf niet in strijd kon zijn met de natuur, toch werd hieraan geen genoegzame aandacht gewijd. Andererzijds werd de bijzondere openbaring tegengesteld aan de geestelijke wonderen, de werken der genade, die voordurend plaats hebben in de kerk van Christus en dus geïsoleerd van de herschepping en de genade. Wanneer deze onderscheiding

[1]) *Thomas*, S. Theol I qu. 110 art. 4. C. Gent. I 6. III 112. *Voetius*, Disp. II 973 v.

[2]) *Thomas*, qu. de miraculis art. 2 ad 3. Verg. *Müller*, Natur und Wunder 1892 bl. 145.

[3]) *Voetius*, Disp. II 973. Verg. ook *Gerhard*, Loci Theol. XXII § 271 v.

[4]) *Voetius*, t. a. p. 965. *Gerhard*, t. a. p.

[5]) *Calovius*, Isag ad. theol. bl. 49.

als eene scheiding opgevat werd, wat licht geschieden kon, kwam de bijzondere openbaring geheel op zich zelve te staan, zonder verband met natuur en geschiedenis. Haar historisch en organisch karakter werd dan miskend. Zij ging niet in wereld en menschheid in, maar bleef buiten en boven haar zweven. Te meer was dit alles het geval, als de bijzondere openbaring werd opgevat als eene leer, als eene verkondiging van onbegrepen en onbegrijpelijke mysteriën, wier waarheid bevestigd was door de wonderen. Zij was en bleef dan in één woord een donum superadditum van den kosmos.

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 vóór 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, de 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, Bonaventura en Thomas [1]). In den strijd tegen Bajus en Jansenius werd ze kerkelijk vastgesteld, en later

[1]) *Halesius*, Summa universae Theol. II qu. 91 m. 1 a. 3. *Bonaventura*, Breviloquium V cap. 1. *Thomas*, Disp. de veritate qu. 27. S. Theol. I 2 qu. 62 art. 1.

door het Vaticanum nadrukkelijk herhaald [1]): 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.

99. 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. 2:4—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 onderstelling dat God aan den mensch een finis supernaturalis wilde schenken, heel de supernatureele 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 religieuze 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 ge-

[1]) *Denzinger*, Enchir. symb. n. 882 v. *Conc. Vatic.* Sess. III c. 2, cf. can. II 3.

schonden, en kan de mensch geen religie en geen ethos meer hebben, welke aan den eisch Gods en aan zijne eigene idee beantwoorden. Dan zijn zijne religie en zijne deugd, hoe schoon ze schijnen, toch in den wortel bedorven. Er bestaat nergens eene zuivere 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 zij zeiden, dat ook Adam de kennis der triniteit en het geloof had gehad, dat ook toen de Logos mediator was geweest, niet reconciliationis maar unionis, 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 vóór en na den val; dat ze echter Christiana is, dat is noodzakelijk geworden door de zonde. De religio Christiana is een middel, geen doel; Christus is middelaar, maar het einde is *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, 1 Cor. 15 : 28.

Daarmede is nu verder gegeven, dat de openbaring niet absoluut kan staan tegenover de natuur. Bij Rome bestaat er tusschen beide eene quantitatieve tegenstelling: de religio naturalis is essentiëel verschillend van de religio supernaturalis; het zijn twee geheel verschillende concepties, twee gansch onderscheiden systemen en ordeningen; de ordo gratiae verheft zich hoog boven de ordo naturae. Al het bestaande is dus in een gewijd en ongewijd terrein verdeeld. De wereld is het ongewijde, profane gebied; daar heerscht Satan met zijne onheilige geesten. Maar midden in die onheilige wereld heeft God zijne heilige, onfeilbare kerk geplant en haar met een schat van genade toegerust; hier leeft voort en heerscht en werkt de Godmensch. Alwat uit die wereld op het terrein der kerk overgaat, moet gewijd en gezegend worden. De Roomsche Christenen maken telkens het kruisteeken, bij het eten en drinken, bij het opstaan en ter ruste gaan, bij iedere gewichtige bezigheid, om zich te wapenen tegen de aanvallen des duivels en den zegen des hemels af te smeeken, want bij het zien van dit teeken gaat de macht der hel sidderend op de vlucht. Zij besproeien zich met het heilige wijwater, wanneer zij de kerk in- of uitgaan, en ook wel bij

verschillende werkzaamheden in of buiten hunne woning, bij krankheden en verleidingen, om daardoor de invloeden van Satan tegen te gaan. En niet alleen menschen, maar ook onbezielde voorwerpen, zooals zout, brood, kerken, altaren, klokken, kaarsen, kleederen enz. worden zoo gewijd, als ze van het profane gebied worden afgezonderd en in den dienst van het heilige overgaan. Deze wijdingen geschieden door het gebed, het kruisteeken, het wijwater enz., maar gaan bij plechtige gelegenheden ook met exorcismen, met bezweringen van den duivel gepaard. Rome drukt alzoo op al het natuurlijke den stempel van het profane, het ongewijde, het daemonische; iets wordt heilig eerst door kerkelijke wijding, en zulk eene wijding is noodig voor alwie en alwat in den dienst van God wordt opgenomen [1]). Uit deze wereldbeschouwing vloeit voort zoowel de wereldbeheersching, waarnaar de Roomsche kerk steeds streeft, als de wereldverachting, waarvan zij vooral in het monniken- en nonnenwezen blijk geeft. Wijl de natuur van veel lager orde is dan de genade, moet de laatste steeds boven de eerste den voorrang hebben en heerschappij over haar voeren; en wijl het Christelijke met het kerkelijke samenvalt en daarbuiten niet bestaat, dient de gansche wereld aan de kerk onderworpen te worden. Voor eene vrije kunst en wetenschap, voor een vrijen staat en maatschappij enz. is er bij Rome geen plaats. Het ideaal blijft altoos, dat de paus als stedehouder van Christus alle macht bezitte in hemel en op aarde. Maar dezelfde grondgedachte, dat de genade tot eene hoogere orde behoort dan de natuur, kan ook leiden tot de wereldverachting, zooals die in het Roomsche ascetisme optreedt. Deze wereldverachting is maar een andere vorm van de wereldbeheersching. Onmogelijk is het immers wel niet, om ook in de wereld als een Christen te leven, de zaligheid te verwerven en zelfs de volmaaktheid te bereiken, want anders ware er geen Christendom bestaanbaar dan alleen in het klooster. Maar de kortste en zekerste weg tot de volmaaktheid loopt toch door de drie raden van armoede, kuischheid en gehoorzaamheid heen. Ascese is dus zeer zeker volgens Rome niet met volmaaktheid identisch, maar ascese is toch de beste weg tot de volmaaktheid, het uitnemendste instrumentum perfectionis [2]), en dus als middel veel beter dan het leven in huisgezin en maatschappij, dan de gewone dagelijksche arbeid in beroep en bedrijf.

[1]) *Deharbe's* Verklaring der Kath. geloofs- en zedeleer bewerkt en vermeerderd door *H. Dankelman*. Utrecht 1888 I 170. III 588 v. IV 598 v.

[2]) *P. Hövder*, Prof. Harnack und die katholische Ascese. Dusseldorf 1902 bl. 24.

Tegen deze wereldbeschouwing, die tegen het einde der Middeleeuwen eenerzijds op onvrije gebondenheid en andererzijds op schaamtelooze losbandigheid van het natuurlijke uitliep, kwam de Reformatie in verzet. Zij zette de quantitatieve tegenstelling tusschen openbaring en natuur in eene qualitatieve om; in plaats van een physisch, gaf zij er een ethisch karakter aan. De openbaring, die in Christus verschenen is, staat als zoodanig volstrekt niet tegenover de natuur, maar enkel en alleen tegenover de zonde, die als een vreemd element in de schepping is binnengedrongen. Openbaring en schepping zijn op zichzelve zoo weinig eene tegenstelling, dat de schepping zelve reeds openbaring is. Openbaring was er reeds vóór 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. En zelfs bovennatuurlijke openbaring is op zichzelve zoo weinig met de natuur in strijd, dat ieder mensch in het innigste van zijn wezen supranaturalist is en aan eene rechtstreeksche werking Gods in deze wereld gelooft. De inspiratie der helden en kunstenaars, de wondere krachten, die soms worden waargenomen, zijn zeker niet identisch met de openbaringsfeiten, in de Schrift vermeld, maar wijzen toch terug naar eene andere en hoogere orde van zaken, dan die in de mechanische causaliteit der zinnelijk waarneembare natuurverschijnselen heerschappij voert. In de godsdiensten is het geloof aan eene bijzondere openbaring algemeen, en de verschijnselen van mantiek en magie toonen als caricatuur nog gelijkenis met en strekken daarom tot indirecte bevestigingen van de ware profetie en het echte wonder, welke de H. Schrift ons kennen doet. Nog veel minder valt er aan eene tegenstelling tusschen openbaring en natuur te denken, wanneer wij letten op den inhoud en het doel dier openbaring, welke in Christus geschonken is. Want zij verkondigt ons, dat God de wereld liefgehad heeft, en dat Christus gekomen is, niet om de wereld te veroordeelen maar om haar te behouden, Joh. 3 : 16, 17, niet om de werken des Vaders, maar alleen, om de werken des duivels te verbreken, 1 Joh. 3 : 8. En gelijk Christus zelf de volle menschelijke natuur heeft aangenomen, het natuurlijk leven wel in ethischen zin verloochend maar niet physisch verminkt en gedood heeft, en ten slotte ook zijn lichaam weder uit den dood heeft doen verrijzen, zoo zijn zijne discipelen wel tot kruisdragen en zelfverloochening en navolging van hun Meester, maar niet tot ascese

en wereldvlucht geroepen. Integendeel, Jezus bidt juist den Vader, dat zijne jongeren niet uit de wereld weggenomen, maar in de wereld van den booze bewaard worden, Joh. 17 : 15. Dienovereenkomstig hadden de Christenen niet uit de wereld te gaan, 1 Cor. 5 : 10, maar in hun beroep te blijven, 1 Cor. 7 : 17—23, aan de van God gestelde macht te gehoorzamen, Rom. 13 : 1, alles het hunne te achten, 1 Cor. 3 : 21—23, alle gave Gods met dankzegging te genieten, 1 Tim. 4 : 3—5, en de godzaligheid te houden voor een goed, dat tot alle dingen nut is, wijl zij de belofte heeft van het tegenwoordige en het toekomende leven, 1 Tim. 4 : 8. En dat is het, wat ook de Reformatie heeft gewild: een Christendom, dat niet tegen de natuur, maar alleen tegen de zonde vijandig overstond, en dus ook niet van buiten af, in den naam eener onfeilbare kerk, werd opgelegd, maar innerlijk in de conscientie door de vrije persoonlijkheid werd aangenomen en zoo door deze heen hervormend en heiligend inwerkte op heel het natuurlijke leven. Het ideaal is nog lang niet bereikt en zal in deze bedeeling ook wel niet bereikt worden. Maar het is toch boeiend schoon, en waard om nagestreefd te worden met alle kracht. In de Reformatie kwam de oude spreuk weer tot haar recht: natura commendat gratiam, gratia emendat naturam.

100. Gelijk het supranaturalisme ter rechter zijde de natuur miskent, komt links bij het naturalisme de openbaring niet tot haar recht. De principiëele bestrijding van de openbaring nam eerst een aanvang in de nieuwere philosophie. Spinoza behoudt het woord openbaring nog wel en acht ze zelfs noodzakelijk, 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 [1]). Overigens erkent Spinoza geen openbaring in eigenlijken zin; alle decreta Dei zijn aeternae veritates en met de leges naturae identisch; profetie en wonder werden aan eene scherpe critiek onderworpen en op natuurlijke wijze verklaard [2]). Deze critiek werd door het deïsme en rationalisme voortgezet. Maar het rationalisme kan, evenals het vroeger besproken naturalisme, in verschillende vormen optreden en wisselt telkens van beteekenis. In de eerste plaats wordt met rationalisme die richting aangeduid, welke wel eene bovennatuurlijke openbaring aanneemt, maar de be-

[1]) *Spinoza*, Tract. theol. polit. XV 27. 44. IV 22—37.
[2]) Ibid. I. VI. IV 37. III 8. VI 9.

slissing over de echtheid en den zin dier openbaring opdraagt aan de rede; daartoe behoorden vele Cartesiaansche theologen, zooals Roëll, Wolzogen, G. W. Duker, en ook Leibniz, Wolff e. a. Vervolgens is rationalisme de naam voor die meening, welke nog wel eene 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 heerschappij 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, Fichte en Kant. 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 religieuze waarheid. Van dezen is Wegscheider de voornaamste representant, 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 deïsme heette en ook atheïsme en materialisme werd genoemd, en die alle openbaring ontkennend, de religio naturalis voor volkomen voldoende hield. Daartoe behooren Spinoza, Lud. Meyer, Voltaire, Rousseau, Reimarus, Nicolai en vele anderen.

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; en wetenschap gaat van dit causaal verband der dingen uit en kan ook niet anders, want het supranaturalisme maakt haar feitelijk onmogelijk, wijl het willekeur in plaats van regel stelt; 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
3 openbaring, ook al ware zij geschied, toch voor den ontvanger zelven en nog meer voor degenen, die na hem leven, onherkenbaar en onbewijsbaar: 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,
4 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, is ze onnoodig, geeft hoogsten slechts eerder en lichter, wat anders toch verkregen zou zijn, en berooft zij de rede onnoodig van haar kracht en energie.

Wie op deze gronden de noodzakelijkheid, de mogelijkheid en de werkelijkheid eener openbaring bestrijdt, kan echter met deze ontkenning niet volstaan, maar ziet zich voor de taak gesteld, om het geloof aan en de berichten omtrent zulk eene openbaring in hun historisch ontstaan te verklaren. Uit bedrog kan dat alles niet voortgekomen zijn, 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 quaestie 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 òf tot de zoogenaamde materiëele òf 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 religieuze behoefte, om alles direct aan God toe te schrijven [1]); of men verklaart ze physisch uit onbekende natuurkrachten [2]), of psychologisch uit eene bijzondere virtuositeit, om het toekomstige vooruit te gevoelen [3]), en om kranken zonder middelen te genezen [4]), 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 [5]). 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 [6]), of men zoekt raad bij de allegorische [7]), of bij de natuurlijke [8]), of bij de mythische [9]), of bij de symbolische [10]), of, gelijk in den jongsten tijd, bij de religionsgeschichtliche [11]) verklaring.

Maar al deze pogingen hebben tot dusver weinig succes gehad. Wel is waar hebben zij allen hunne bijdrage geleverd tot beter verstand van de H. Schrift; maar de afwisseling in de pogingen en het inslaan van telkens andere wegen bewijzen genoegzaam, dat de rechte verklaring nog niet is gevonden. Vóór en na blijft de openbaring, die in de Schrift tot ons komt, een onopgelost raadsel. De woorden en feiten, in haar geboekt, blijven zich bij den voortduur verzetten tegen alle naturalistische of rationalistische verklaring.

[1]) *Spinoza*, Tract. theol. pol. c. I. VI. *Hase*, Dogm. § 19. *Id.* Leben Jesu § 15. *Strausz*, Glaub. I 280. *Scholten*, Supranat. in verband met Bijbel, Christ. en Protest. 1867 bl. 8 v.

[2]) *Kant*, Religion bl. 101. *Morus*, Epitome Theol. Christ. bl. 23. *Schweizer*, Glaub. der ev. ref. K. I 324 v.

[3]) *Bretschneider*, Dogm. I 300. *Hase*, Dogm. § 137.

[4]) *Weisse*, Philos. Dogm. I 115. *Ammon*, Gesch. d. Lebens Jesu bl. 248.

[5]) *Wegscheider*, Instit. Theol. § 48. *Bretschneider*, Dogm. I 314.

[6]) *Bretschneider*, Syst. Entw. bl. 135 v.

[7]) *Woolston*, Discourses on the miracles of our Saviour 1727.

[8]) *Paulus* van Heidelberg, Philol. krit. u. histor. Commentar über das N. T. 1800—1804. *Id.* Leben Jesu 1828 *Id.* Exeg. Handbuch über die drei ersten Evang. 1830—1833.

[9]) *Eichhorn*, *Gabler*, *G. L. Bauer*; *Strausz*, Leben Jesu 1835.

[10]) *A. D. Loman*, Gids Febr. 1884.

[11]) Verg. boven bl. 52 v. 168 v.

De openbaring in de Schrift vertoont formeel wel allerlei overeenkomst met die, waarop andere godsdiensten zich beroepen; toch staat zij er in beginsel tegenover, en maakt zij 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, Op. 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, en het wonder is een σημειον van de tegenwoordigheid Gods. De klare zelfbewustheid, die wij allerwege bij de profeten aantreffen, en het volkomen heldere zelfgetuigenis, dat de openbaring overal in de Schrift vergezelt, bieden een onoverkomelijk struikelblok voor de naturalistische verklaring. Ook de psychologische methode [1]) 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 quaestie 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 [2]). Beide, woord en feit, zijn in de openbaring

[1]) *Strausz*, Glaub. I 77. *Kuenen*, De Profeten I 106 v.

[2]) *Dr. G. Vos*, The idea of biblical theology as a science and a theol. discipline. New-York 1894 bl. 15. *Kuyper*, Uit het Woord I 69—160.

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 geeindigd 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 [1]). Elke negatieve richting erkent ten slotte, dat de openbaring der Schrift in de orthodoxie nog het zuiverst opgevat en weergegeven wordt. Het radicalisme 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 critiek maar de zelfcritiek, 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 laatste 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 open-

[1]) Het Evangelie naar Johannes 1864 bl. III—VI. Verg. de uitspraak van *Kattenbusch* boven bl. 68.

baring 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.

101. De wereldbeschouwing, welke tegenover die der Schrift staat en principiëel alle openbaring bestrijden moet, kan het best met den naam van monisme worden aangeduid. Het monisme, zoowel in zijn pantheïstischen 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 pantheïsme erkent 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, religieuze, ethische verschijnselen en alzoo alle wetenschappen tracht te maken tot natuurwetenschap; beproeft het pantheïsme 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 [1]).

De wereldbeschouwing der Schrift en van heel de Christelijke theologie is eene gansch andere. Zij is niet monisme maar theïsme, niet naturalistisch maar supranatureel. Volgens deze theïstische wereldbeschouwing is er eene veelheid van substanties, van krachten

[1]) *Strausz*, Der alte u. der neue Glaube, 2e Aufl. I 211 v. *E. Haeckel*, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 6e Aufl. Bonn 1893. *Id.* Die Welträthsel. Bonn 1899. *Id.* Die Lebenswunder. Stuttgart 1904. *B. Vetter*, Die moderne Weltanschauung und der Mensch[5]. Jena 1906. De in het begin dezes jaars te Jena gestichte Monistenbund onder eerevoorzitterschap van E. Haeckel geeft een orgaan uit: *Der Monist*, waarvan de eerste aflevering verscheen Mei 1906.

en stoffen en wetten. Zij tracht er niet naar, om de onderscheidingen van God en wereld, geest en stof, psychische en physische, ethische en religieuze verschijnselen uittewisschen, maar om de harmonie te ontdekken, die alle dingen saamhoudt 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 theïstische 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, en het pantheïsme 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, 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 religieuze 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 geïnterpreteerd 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. Terecht zegt Hegel: Schon das Thier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur und noch mehr der Geist gegen das Leben, gegen die bloss empfindende Natur [1]). Voor den steen is het een wonder, dat de plant groeit, voor de plant, dat zich het dier beweegt, voor het dier, dat de mensch denkt, en voor den mensch, dat God dooden opwekt [2]). In het leven, in het verstand, in den wil, in religie, moraal, kunst, wetenschap, recht, geschiedenis zijn er krachten werkzaam, die van de mechanische wezenlijk verschillen en tot nog toe tegen alle mechanische verklaring

[1]) *Hegel*, Philos. der Relig. Werke XII 256.

[2]) *Nathusius*, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage[2] 1897 bl. 238.

zich hebben verzet. De geestelijke wetenschappen hebben tot den huidigen dag hare zelfstandigheid behouden [1]; sedert het historisch materialisme is opgetreden, hebben de geschiedvorschers dieper over hunne wetenschap nagedacht en hare zelfstandigheid naast de natuurwetenschap bepleit [2]. En zelfs de natuurwetenschap heeft in den laatsten tijd bij monde van velen tegen het mechanisch monisme protest aangeteekend, het mysterie van het leven weer erkend en de strenge descendentieleer voor de sprongwijze ontwikkeling ingeruild [3]. Schoon ongaarne, moet Prof. Land toch erkennen, dat de wetenschap vooralsnog genoodzaakt is, dualistisch en zelfs pluralistisch te blijven [4].

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 krachten zijn, die heerschappij voeren 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 [5]. De regelmatigheid der verschijnselen berust

[1]) *Dilthey*, Einleitung in die Geistesw. I 3 v. *Drummond*, Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Aus dem Engl. Leipzig 1886 bl. 18 v.

[2]) Verg. *Alex. Giesswein*, Deterministische und metaphysische Geschichtsauffassung. Wien 1905, en mijne Christel. Wetenschap bl. 65 v.

[3]) Verg. bijv. *Reinke*, Die Welt als That². Berlin 1905.

[4]) *Land*, Inleiding tot de wijsbegeerte bl. 328. En verg. voorts tegen het monisme o. a. *Dieterich*, Philos. u. Naturw.² Freiburg 1885. *Pesch*, Die groszen Welträthsel². Freiburg 1892. *Gutberlet*, Der mechanische Monismus. Paderborn 1893. *H. Bavinck*, Christelijke Wetenschap 1904, en Christelijke Wereldbeschouwing 1904.

[5]) *Zeller*, Vorträge III 194 v. *Lotze*, Mikrokosmos³ I 31 v. II 50 v. III 13 v. *Wundt*, Philos. Studien III 195 v. IV 12 v. *Heinze*, art. Naturgesetz in PRE². *Eisler*, s. v. Gesetz.

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 theïstische 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 [1]). 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.

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

[1]) *Augustinus*, de civ. Dei XII 2.

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 te midden van haar eene eigene plaats in. De menschelijke geest tracht ieder oogenblik de lagere natuurkrachten in haar werking tegen te gaan en ze aan zijn wil te onderwerpen. 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 en 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 [1]). 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, 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 religieuze 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. Want wanneer de verschillende wetenschappen elkander

[1]) *Thomas*, de pot. qu. 6 art. 1 bij *Müller*, Natur und Wunder 133.

niet eerbiedigen, komt het tot beweringen als van Hume, Voltaire, Renan, dat er nog nooit een wonder voldoende is geconstateerd, en dat de constante ervaring niet door enkele getuigenissen omvergestooten kan worden. Renan zegt n.l.: 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 [1]). 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 [2]).

102. 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 φύσις, 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

[1]) *Renan*, Vie de Jésus bl. LI.

[2]) *Vigouroux*, Les livres saints et la critique rationaliste[3] 1880 I 73. II 294.

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 [1]). 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 n 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 [2]), en wordt nu en dan ook in de Vermittelungstheologie aangetroffen [3]). 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 heroïsche 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 [4]). Wonderen zijn, volgens Zimmer, Zeichen des über die Herrschaft der Natur erhobenen Menschen, in welchem die Herrlichkeit des ersten Menschenpaares vor seiner Sünde dargestellt wird [5]). Als de ziel in liefde op God is gericht, zegt

[1]) *Augustinus*, de civ. Dei XXI 8. c. Faustum XXIX 6 XXVI 3.

[2]) *Denzinger*, Vier Bücher v. d. relig. Erk. II 182 v. 361 v.

[3]) *Twesten*, Vorles. I. 370 v. II. 171 v. *Martensen*, Dogm. § 16 v. *Schleiermacher*, Glaub. § 13,1 § 129. *Sack*, Apologetik bl. 137 v. *Lange*, Philos. Dogm. § 64. *Saussaye*, mijne Theol. van Ch. d. l. S. 36 v. *Gunning*, Blikken in de openbaring II 37 v.

[4]) *Erigena*, de div. nat. IV 9.

[5]) *Zimmer*, Ueber den algem. Verfall des menschl. Geschlechts III n. 90 v.

Böhme, so mag sie Wunder machen, was sie will. In verwanten zin liet C. Bonnet in zijne *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme*, Genève 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 achttiende 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 ook deden. 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 [1]). Dezelfde gedachte werd later ook door Leibniz uitgesproken [2]). 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, potentiëel in de natuurkrachten opgesloten, gelijk Nitzsch Leibniz verklaart [3]), 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.

[1]) *F. Nitzsch*, Augustinus' Lehre vom Wunder. Berlin 1865.

[2]) *Leibniz*, Théodicée § 54. 207.

[3]) *Nitzsch*, Lehrb. der ev. Dogm. bl. 146.

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 wezenlijk onderscheiden is. Gelijk het eenerzijds noodzakelijk is, om het verband van natuur en openbaring te handhaven, zoo is het aan den anderen kant toch even dringend van noode, het wezenlijk onderscheid tusschen beide vast te houden. De apologetiek heeft er soms al te groote waarde aan gehecht, als de wetenschap voor onverklaarbare verschijnselen kwam te staan of door de ontdekking van dusver onbekende krachten en wetten verrast werd; zij heeft zich soms al te gretig beroepen op de vele wonderbare verschijnselen, die in magnetisme en spiritisme, in hypnotisme en telepathie zich hebben voorgedaan, en zij koesterde soms de meening, dat met al deze verschijnselen de wonderen der Schrift genoegzaam gerechtvaardigd en verklaard konden worden. Zonder belang zijn al deze ontdekkingen en verschijnselen ook niet; ze zijn uitermate geschikt, om eene wetenschap, die hoogmoedig waant alles te kunnen verklaren, tot bescheidenheid te manen. Maar de wonderen der H. Schrift vormen een eigene categorie en zijn met dergelijke wonderlijke en vreemde verschijnselen niet op ééne lijn te stellen en veel minder nog daarmede te identificeeren. Met name verdient tegenover de pogingen, om de bijbelsche wonderen spiritistisch te verklaren [1]), het woord van Fechner behartiging: tusschen de wonderen der H. Schrift en de spiritistische verschijnselen bestaat zulk een tegenstelling in karakter, dat het blasphemie schijnt, ze onder ééne rubriek te brengen en het Christendom daarmede te willen steunen, dat men Christus tot een buitengewoon geschikt medium maakt. Het is een onderscheid als tusschen dag en nacht [2]). De vergelijkend-historische methode heeft dit voordeel, dat zij, nadat de eerste verwondering over de formeele overeenkomst tusschen vele verschijnselen in en buiten de bijzondere openbaring voor eene nuchterder beschouwing heeft plaats gemaakt, het specifieke onderscheid tusschen beide te helderder aan het licht zal brengen. Thans reeds is de erkentenis algemeen, dat de wonderen der H. Schrift voor geen naturalistische of rationalistische verklaring vatbaar zijn. De gebeurtenissen, die de H.

[1]) *Perty*, Der jetzige Spiritualismus 1877 bl. 212 v. *Kreyher*, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder 1881.

[2]) Bij *Weber*, Der moderne Spiritismus 1883 bl. 68.

Schrift als wonderen verhaalt, zijn ook niet voor wonderen gehouden, omdat men toen nog niet met de natuurwetten bekend was, maar zijn het in vollen zin ook nog voor ons. Men kan over de historische waarheid verschillend denken, maar indien die gebeurtenissen hebben plaats gehad, zijn zij in zeer eigenlijken zin wonderen geweest en volstrekt niet van eene meerdere of mindere bekendheid met de natuurwetten afhankelijk. De moderne theologie erkent dit en verwerpt ze reeds eenvoudig, omdat zij wonderen en zoogenaamd met de natuurwetten in strijd zijn. Maar opmerkelijk is, dat de tolken dezer richting het wonder toch niet in elken zin willen prijsgeven. Evenals in elk dogma, meenen zij, dat ook in het wondergeloof twee elementen verbonden zijn, een theoretisch en een religieus element. Het eerste geven zij geheel en al prijs, omdat zij oordeelen, dat dit met eene onwetenschappelijke en onhoudbare wereldbeschouwing samenhangt; maar het religieuze element, het onbepaalde vertrouwen op Gods leiding in het menschelijk leven trachten zij te handhaven [1]). Onwillekeurig bewijzen zij daarmede, dat de idee van het wonder, evenals die van de openbaring, voor de religie meer waarde bevat dan het naturalisme en rationalisme zich voorstelde. Voor de religie is het wonder inderdaad even onmisbaar als de openbaring. Ein Glaube ohne Wunder ist ein wunder Glaube (Jos. Müller). Deze onmisbaarheid ligt niet daarin, dat de geloovige Gods hand alleen zou kunnen opmerken in zijne buitengewone werken en niet in de gewone orde der natuur. Want profeten en apostelen en alle vromen hebben aan wonderen geloofd, maar even sterk vastgehouden, dat de voorzienigheid Gods over alle dingen gaat. Doch wie het wonder loochent, dat is, niet wie een of ander bepaald wonder, maar wie de mogelijkheid van het wonder ontkent, sluit God op en bindt Hem aan de natuur, spreekt in beginsel uit, dat God geen eigen, zelfstandig, van de wereld onderscheiden bestaan deelachtig is, moet er toe komen om ook de schepping, de voorzienigheid Gods, de gebedsverhooring, de rechtstreeksche gemeenschap tusschen God en mensch als wonderdadig te verwerpen, verliest allen grond, om aan de toekomstige zegepraal van het Godsrijk, aan eene teleologie in de wereldgeschiedenis te gelooven, en eindigt daarom in een pantheïstisch of materialistisch naturalisme. En omgekeerd, wie bij

[1]) Verg. bij *Sabatier*, Esquisse bl. 64—95. *Ménégoz*, Publications diverses sur le fidéisme. Paris 1900 bl. 124—205, 307—316. *Harnack*, Wesen des Christ. Akad. Ausg. bl. 17 v. *Lipsius*, Dogm. § 58—61.

zulk een naturalisme niet leven en al de bovengenoemde elementen als bestanddeelen der religie niet missen kan, die leeft zelf in het wonder en ziet zich den toegang tot het geloof aan de wonderen der H. Schrift ontsloten. En hij neemt ze te williger aan, naarmate hij tot het inzicht komt, dat alle woorden en daden Gods in de Schrift een geheel vormen, hetwelk door ééne gedachte wordt beheerscht.

De openbaring is geen einzelner Akt Gottes in der Zeit, geïsoleerd van heel de natuur [1]), 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 wel 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 [2]). 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.

[1]) *Strausz*, Glaub. I 274.

[2]) Bij *Müller*, Natur und Wunder 180.

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 de 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, als een, als *het* werk Gods, waardoor Hij deze wereld opheft uit haar val en haar 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.

§ 13. Openbaring en H. Schrift.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I 137 v. 359. v. *Lamers*, Wetenschap van den godsdienst II 249 v. *Max Müller*, Theosophy or psychological religion 1893, Lecture II: The value of the sacred books. *G. T. Ladd*, Philos. of Religion II 420 v. *Lange*, Chr. Dogm. I 535. *Kuyper*, Encycl. II 354—362.

103. 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, ceremoniëele wetten, priestelijke documenten, historische en mythologische litteratuur enz. komen op reli-

gieus 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 religies met den naam van de boekgodsdiensten aangeduid [1]). 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 [2]). Deze samenhang van religie, openbaring, woord en schrift heeft niets bevreemdends. Want religie heeft in de eerste plaats voorstellingen, eene leer, een dogma tot inhoud, welke zij aan openbaring dank weet, in woorden uitdrukt, door traditie van geslacht tot geslacht overplant en eindelijk in het schrift verduurzaamt. Allereerst zijn nu gedachte en woord, denken en spreken innig aan elkander verwant. Zij zijn wel niet, gelijk Max Müller meent [3]), 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 [4]).

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 uiteraard stabiliteit in het zichtbaar teeken, in het schrift. Het schrift is eigenlijk

[1]) *Max Müller*, Vorlesungen über den Ursprung der Religion 1880 bl. 149. *Id.* Deutsche Rundschau März 1895 bl. 409 v.

[2]) *M. Th. Houtsma*, De strijd over het dogma in den Islâm tot op El-Ash'ari. Leiden 1875 bl. 96 v.

[3]) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I² 1875 bl. 459. Das Denken im Lichte der Sprache. Leipzig 1888 bl. 70—115.

[4]) *Augustinus*, Serm. 117 c. 5.

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 [1]), 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, en schenkt er tegelijk bestand en vastigheid aan. Het schrift is de ἐνσαρκωσις van het woord.

Dat geldt in het algemeen. De Traditionalisten, de Bonald, Lamennais, Bautain gingen zeker te ver, als zij 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 [2]). 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 deïsme 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

[1]) *Augustinus*, de trin. VII 4. de doctr. Christ. I 6.

[2]) *Stöckl*, Lehrb. der Philosophie I 406 v.

verder brengen dan tot waarschijnlijkheid [1]). Hobbes zeide evenzoo, dat eene openbaring, die anderen hadden ontvangen, voor ons niet te bewijzen was. Locke maakte op dezelfde wijze onderscheid tusschen original and traditional revelation. Het deïsme leidde daaruit af, dat de religio naturalis genoegzaam en de eigenlijke inhoud der openbaring moest zijn. Het maakte daarom scheiding tusschen feit en idee, het tijdelijke en het eeuwige, zufällige 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 toch 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 eene 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 een 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

[1]) *Lechler*, Gesch. des engl. Deismus bl. 49.

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 critiek 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 wij 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 is [1]), 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 uiteraard 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 wij 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 eene gebeurtenis, die eenmaal in den tijd is geschied,

[1]) *Rousseau* in zijn profession de foi du vicaire Savoyard. *Strausz*, Glaub. I 268 v.

maar wordt door de traditie heen het eigendom en de zegen van alle menschen. Dat die openbaring nog tot zulk een klein getal van menschen beperkt is, levert een moeilijk probleem op, hetwelk 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.

104. 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 religieuze leven, niet als middel versmaadt. De Logos zelf wordt niet ἀνθρωπος slechts, maar δουλος, 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 niets lag achter de Schrift. Daardoor kwam deze geheel los en geisoleerd te staan, en kreeg het al den schijn, 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, althans aan de wetenschappelijke theologie, 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 na de ontvangst te boek, b.v. Jer. 25 : 13, 30 : 1, 36 : 2 v. Daarbij werd lang niet alles opgeteekend, wat toch, toen het plaats had, tot den kring der openbaring behoorde, Joh. 20 : 30, 21 : 25. Voorts waren vele personen, zooals Elia, Elisa, Thomas, Nathanael enz. openbaringsorganen, die toch nimmer een boek schreven, dat in den canon 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 het 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 werkzaamheid 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.

Beide richtingen zijn dus eenzijdig, zoowel die, welke de openbaring ten bate der Schrift, als die de Schrift ten bate der openbaring miskent. 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; een laatste acte, 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 [1]).

[1]) *Baumgarten* bij *Twesten*, Vorles. über die Dogmatik I 402.

105. 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. 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 de inhoud en het middelpunt 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 bedeeling des Zoons maakt plaats voor de bedeeling des Geestes. De objectieve openbaring gaat over in de subjectieve toeëigening. 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 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.

Maar al is de openbaring ook voltooid, hare werking houdt daarmede niet op. Integendeel, juist omdat zij voltooid is, gaat zij thans in heel het leven en de geschiedenis der menschheid in. Zij heeft haar einddoel immers niet in zichzelve, niet in Christus, die middelaar is, maar in de nieuwe menschheid, in het wonen Gods bij zijn volk. Zij kan en mag daarom niet een feit zijn, dat eenmaal heeft plaats gehad en thans spoorloos verdwenen is. Maar God zelf draagt haar door de Schrift in de wereld in, en realiseert haar inhoud in het leven en de gedachte der menschheid. De openbaring kwam zelve door theophanie, profetie en wonder tot stand. Daaraan beantwoordt drieërlei werkzaamheid Gods, waardoor Hij den inhoud der openbaring tot het eigendom der menschheid maakt. Hij woont door Zijnen Geest in de gemeente van Christus en is in het midden, waar twee of drie in Christus' naam vergaderd zijn Hij doet wonderen altijd door, want Hij vernieuwt de gemeente van Christus 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. Doch 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 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. Gelijk profetie en wonder, woord en feit elkander vergezelden bij het tot standbrengen der openbaring, zoo zijn in de uitwerking der openbaring, illuminatie en regeneratie, Schrift en kerk met elkander verbonden. Ook thans is de openbaring geen leer alleen, die het verstand verlicht, maar tegelijk 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 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 Israel 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 [1]). 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.

§ 13. De Theopneustie der Schrift.

König, Der Offenbarungsbegriff des A. T. 1882, en andere litteratuur, genoemd in § 11. *K. Walz*, Die Lehre der Kirche von der H. Schrift nach der Schrift selbst geprüft. Leiden 1884. *Joh. Delitzsch*, De inspiratione Script. S. quid statuerint patres apostolici et apologetae sec. saeculi. Lips. 1872. *P. Dausch*, Die Schriftinspiration, eine bibl. gesch. Studie. Freiburg 1891. *K. Holzhey*, Die Inspiration der h. Schrift in der Auschauung des Mittelalters. München 1895. *C. Pesch*, De Inspiratione Sacrae Scripturae. Frib. 1906. Hist. deel bl. 11—375. *Kropatscheck*, Das Schriftprinzip der luth. Kirche, Gesch. und dogm. Untersachungen. I Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. Leipzig 1903. *Bellarminus*, Disp. de controv. I de Verbo Dei in 4 boeken. *Franzelin*, Tractatus de divina Traditione et Scriptura, ed. 3. Romae 1882. *C. Pesch*, De Inspir. S. Scr. Dogm. deel bl. 379—637. *Gerhard*, Loci Theol. Loc. I De Sacra Scriptura. *Quenstedt*, Theol. did. pol. I c. 3. 4. *Calvijn*, Instit. I c. 6 v. *Moor*, Comment. I 114—446. *Mart. Vitringa*, Doctr. Christ. rel. I 36—123. *Schleiermacher*, Christl. Gl. § 128 v. *Rothe*, Zur Dogm. 1862 bl. 121 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. I³ 125 v. *Kuyper*, Encycl. II 347 v.

106. 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.

[1]) *Bengel* op 2 Tim. 3:16.

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 Jhvh 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 Jhvh tot hen gesproken heeft, en dat 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 Jhvh. Heel de Oudtest. Schrift is vol van deze uitdrukking. Keer op keer wordt de profetische rede daardoor ingeleid. Zelfs wordt Jhvh telkens sprekende in den eersten persoon ingevoerd, Jos. 24 : 2, Jes. 1 : 1, 2, 8 : 1, 11, Jer. 1 : 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 Jhvh, 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 het gezag van Jhvh. c) Deze bewustheid is bij de profeten zoo klaar en vast, dat zij zelfs de plaats en den tijd aangeven, waar Jhvh 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 Jhvh; 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 Jhvh 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. 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, Jon. 1 : 2 en spreken dus niet naar menschelijke gunst of berekening, Jes. 56 : 10, Mich. 3 : 5, 11. Daarom zijn zij juist profeten, sprekers in Jhvhs 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.

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. Doch 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 haar vorm voor het schrift bestemd te zijn. De opteekening der Godspraken werd geleid door de gedachte, dat Israel niet meer door daden te redden was, dat nu en in verre geslachten de dienst van Jhvh door woord en redelijke overtuiging ingang moest vinden [1]). Zij gingen schrijven, omdat zij zich richten wilden tot anderen, dan alleen degenen, die hen hoorden 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 auto-

[1]) *Kuenen*, De Profeten I 74 II 345 v.

riteit als voor 't gesproken woord. Zelfs maken de tusschenredenen der profeten tusschen de eigenlijke woorden van Jhvh in, bv. Jes. 6, 10 : 24—12 : 6, 31 : 1—3, 32, of de uitwerking van een woord van Jhvh door den profeet, 52 : 7—12, 63 : 15—64 : 12 daarop geene uitzondering. De overgang van het woord van Jhvh 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 Jhvh. g) De profeten leiden hunne openbaring niet af uit de wet. Otschoon 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. De verhouding van Jhvh tot Israel was nimmer gelijk aan die van Kamos tot Moab. 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, zij 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 Jhvh 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 Jhvh bestaande verhouding, Hos. 12 : 14, Mich. 6 : 4, 8, Jes. 63 : 11, Jer. 7 : 25 enz. [1]). De thora duidt niet alleen onderwijzing Gods in het algemeen aan, maar is meermalen ook de naam voor de reeds bestaande, objectieve openbaring van Jhvh, 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 :

[1]) *König*, Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte 1884 bl. 15 v. 38 v.

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 Jhvh, van zijne schepping en regeering aller dingen, het verbod der afgoderij, en andere godsdienstige en zedelijke geboden, en voorts ook allerlei ceremoniëele (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 critiek ziet zich gedwongen, om de persoonlijkheid van Mozes en zijn monotheïsme, het verblijf in Egypte, den uittocht, de verovering van Kanaän enz. nog als historisch aan te nemen, ofschoon hun bij hunne critiek van den Pentateuch alle grond daartoe ontbreekt.

h) Het is apriori waarschijnlijk, dat bij een volk, zoo lang reeds met de schrijfkunst bekend, de wet ook reeds lang in geschreven vorm zal hebben bestaan. In Hos. 8 : 12 schijnt dit ook uitgesproken te zijn [1]). 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 Jhvh 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 Jhvh, 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 pro-

[1]) *Bredenkamp*, Gesetz und Proph. 21 v. *König*, Der Offenbarungsbegriff II 333 v.

feten 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 Jhvh, 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 canon 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 Jhvh 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 Jhvh 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 reeds 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 canonische 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 enz. Philo citeert alleen canonische boeken. Het vierde boek van Ezra cap. 14 : 18—47 kent de indeeling in 24 boeken. Josephus telt 22 boeken in drie deelen. Omnium consensu was de Oudtestamentische canon van Philo en Josephus aan den onzen gelijk [1]).

107. Deze canon 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 vs. 15, maar citeert menigmaal ook met de formule : er staat geschreven, Mt. 4 : 4 v., 11 : 10, Luk. 10 : 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 : 22, 2 : 15, Luk. 1 : 70, Hd. 1 : 16, 3 : 18, 4 : 25, 28 : 25. Jo-

[1]) *G. Wildeboer*, Het ontstaan van den Kanon des O. V. 1889 bl. 126 v. 134. *Strack*, art. Kanon des A. T. in PRE³. *Hölscher*, Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Gesch des. altt. Kanons. Leipzig 1905.

hannes 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 vs. 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. 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, cf. ὁσα προεγραφη, Rom. 15 : 4. Zakelijk geeft dit geen verschil, en met het oog op plaatsen als Mt. 2 : 3, Hd. 2 : 36, 2 Cor. 12 : 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 critisch 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 Jesaja, 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 : 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. 6 : 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, *ινα πληρωθη το ρηθεν*, Mt. 1 : 22 en passim, Mk. 14 : 49, 15 : 28, Luk. 4 : 2, 24 : 44, Joh. 13 vs. 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 vs. 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, Mt. 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 vs. 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., 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 vers 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 materieël 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. Der hat es in der Poesie, fürwahr, nicht weit getrieben, In dessen Versen mehr nicht steht, als er hineingeschrieben [1]). 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. 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 de Israelietische bedeeling hare vervulling heeft in de 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,

[1]) Verg. *Hamerling*, Epilog an die Kritiker. Poet. Werke. Tiel Campagne I 142 v. En voor den zin der Schrift, *Valeton*, Theol. Stud. 1887 afl. 6. *Theremin*, Die Beredsamkeit eine Tugend bl. 236.

maar het Christendom is de rechtmatige erfgenaam van de schatten des heils, aan Abraham en zijn zaad beloofd [1]).

108. 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 μάρτυς ὁ πιστος καὶ 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 τῶν ἰδίων*, 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 zijn getuigenis waarachtig, Joh. 8:14, 14:6., door het getuigenis van God zelven bevestigd, 5:32, 37, 8:18.

[1]) 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 v. *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. *Valeton*, Christus en het Oude Test. Nijm. 1895. *Meinhold*, Jesus und das Alte Test. 1895. *M. Kähler*, Jezus und das Alte Test. 1895. *W. Volck*, Christi und der Apostel Stellung zum Alt. Test. 1900. *Th. Walker*, Jezus und das Alte Test. in ihrer gegens. Bezeugung. Gutersloh 1899. *W. Dittmar*, Vetus Testamentum in Novo. Die altt Parallelen des N. T. im Wortlaut der Urtexte und der Sept. zusammengestellt. Göttingen 1899—1903. *Klostermann*, Jesu Stellung z. A. T. Kiel 1904.

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 religieuze waarheid. Indien Hij hierin gedwaald heeft, heeft Hij zich vergist op een punt, dat ten nauwste samenhangt met het religieuze 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 zijn waarachtig 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 dit 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 apos-

telen 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 ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*. Hij zal de jongeren met hun personen en gaven, met hun herinnering en oordeel enz. in zijn dienst nemen. Hij zal aan de openbaring materiëel 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 dit 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 ofschoon 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 het 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, doch 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. In de eerste helft der tweede eeuw moeten deze reeds hebben bestaan [1]).

[1]) *Papias* bij *Eusebius*, Hist. eccl. III 39. *Justinus*, Apol. I 66. 67.

Een dogmatisch gebruik wordt er al van gemaakt door Athenagoras, die zijne redeneering bewijst met 1 Cor. 15 : 33, 2 Cor. 5 : 10, en Theophilus haalt teksten uit Paulus aan met de formule, *διδασκει, κελευει ὁ θειος λογος* [1]). Irenaeus, Tertullianus 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. canonisch 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. 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 antilegoma opnemen en den canon 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 canon is niet gevormd door een besluit van conciliën. Canon non uno quod dicunt actu ab hominibus, sed paulatim a Deo, animorum temporumque rectore, productus est [2]). In den belangrijken strijd van Harnack en Zahn over de geschiedenis van den N. T. canon legde Harnack ongetwijfeld te eenzijdig nadruk op de begrippen Goddelijkheid, onfeilbaarheid, inspiratie, canon, op de formeele vaststelling van het dogma der N. T. Schrift. Lang voordat dit in de 2e helft der 2e eeuw geschiedde, waren de N. T. geschriften door het gezag der apostelen, de voorlezing in de gemeenten enz. tot algemeen erkende autoriteit gekomen. Op dit innerlijk proces vestigde Zahn zeer terecht de aandacht [3]).

f.) Welke beginselen de gemeente, zoo onder het Oude als Nieuwe Testament, bij deze erkenning van de canoniciteit 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 canoniciteit haar grond in het feit, dat er geen andere geschriften aangaande Christus bestonden, want Luk. 1 : 1 maakt van vele anderen gewag, en volgens Irenaeus [4]) was er *ἀμυθητον πληθος ἀποκρυφων και νοθων γραφων*. Het beginsel der

[1]) *Athenagoras*, de resurr. c. 16. *Theophilus*, ad Autol. III 4.

[2]) *Loescher*, aangehaald PRE² VII 424.

[3]) Verg. over dezen strijd *Köppel*, Stud. u. Krit. 1891, 1es Heft, en *Barth*, Neue Jahrb. f. d. Theol. 1893, 1es Heft.

[4]) Adv. haer. I 20.

canonvorming 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 canoniciteit der Bijbelboeken wortelt in hun existentie. Zij hebben gezag van zichzelve, juro 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 [1].

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 wij 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

---

[1]) *Harnack*, D. G. 1 304 v. 318 v. *Wildeboer*, Het ontstaan v. d. Kanon des O. V. 107 v. *Reuss*, Gesch. des N. T. § 298 v. *W. Lee*, The Inspiration of holy Scripture, 3e ed. Dublin 1864 bl. 43. *Zahn*, Art. Kanon des N. T. in PRE³. IX 768—796 en Grundriss der Geschichte des neut.Kanons. Leipzig 1901.

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 : 105. 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, διά 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 materiëele 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 bijzondere 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 Λόγος ἐνσαρκος, van alle kennisse Gods, van religie en theologie, Mt. 11 : 27.

109. Als Woord Gods werd de H. Schrift van den beginne aan door alle Christelijke kerken erkend. Er is geen dogma, waarover meer eenheid bestaat, dan dat der H. Schrift. De genesis van dat geloof is niet meer na te gaan; het bestaat, zoover wij in de geschiedenis kunnen teruggaan. In het O. T. staat het gezag van Jhvhs geboden en inzettingen, d. i. van de thora en ook van de profeten van de oudste tijden af vast. Mozes en de profeten zijn onder Israel altijd mannen van goddelijke autoriteit geweest, hunne geschriften werden terstond als gezaghebbend erkend. De thora staat daarbij bovenaan, zij werd bij de Joden in later tijd geidentifiëerd met de goddelijke wijsheid en heette het beeld Gods, de dochter Gods, de op zichzelve 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 bevattende 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 en Josephus 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 stond desniettemin bij hen onwrikbaar vast. Alleen werd aan dat gezag feitelijk weer afbreuk gedaan door de allengs opkomende leer van de traditie. De Schrift was n. l. toch op zichzelve weer onvoldoende, en werd aangevuld door eene mondelinge traditie, welke van God afkomstig, door Mozes, Aaron, de oudsten, de profeten en 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 [1]).

De Christelijke gemeente verwierp nu met Jezus en de apostelen wel de geheele Joodsche traditie, maar erkende toch van den beginne af het goddelijk gezag der O. T. Schrift [2]). 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 geloof 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,

[1]) *Zunz*, Die gottesd. Vorträge der Juden 1832 bl. 37 v. *Weber*, System der altsyn. pal. Theol. 1880 bl. 14 v. 78 v. *Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes II³ 305 v.

[2]) *Harnack*, D. G. I 39 v. 145 v. 244 v. *Id.* Mission und Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh². 1906 I 234 v.

en apocriefe worden soms als canonische geciteerd. De Apologeten der 2e eeuw vergelijken de schrijvers bij een cither, lier of fluit, waarvan het goddelijk πλῆκτρον zich als van een orgaan bediende [1]). De leer der apostelen staat met die van de profeten op één lijn; evenals Abraham, zoo gelooven wij τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ, τῇ διὰ τε τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ λαληθείσῃ παλιν καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμιν [2]). De Evangeliën deelen in dezelfde inspiratie als de profeten, διὰ τὸ τοὺς παντας πνευματοφορους ἑνι πνευματι θεου λελαλῆκεναι [3]). Bij Irenaeus is reeds de volle erkenning aanwezig van de inspiratie van beide Testamenten; Scripturae perfectae sunt, quippe a Deo et Spiritu ejus dictae, ze hebben één auteur en één doel [4]). 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, de schrijvers waren de handen des H. G., zij waren de auctores niet, maar alleen scriptores, scribae; auctor der H. Schrift is God alleen. De Schrift is eene epistola omnipotentis Dei ad suam creaturam [5]). Er is niets onverschilligs en niets overtolligs in, maar alles is vol van goddelijke wijsheid; nihil enim vacuum, neque sine signo apud Deum [6]). Vooral Origenes dreef dit sterk en sprak uit, dat er geen tittel of jota vergeefsch was, dat er niets was in de Schrift, quod non a plenitudine divinae majestatis descendat, en evenzoo Hieronymus, die zeide: 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 [7]). Wat de apostelen geschreven hebben, moet evenzoo worden aangenomen, alsof Christus zelf het geschreven had, want zij waren als het ware zijne handen. In zijn brief aan Hieronymus zegt Augus-

[1]) *Justinus*, Coh. ad Graecos c. 8. *Althenagoras*, Leg. pro Christo c. 7.

[2]) *Justinus*, Dial. 119.

[3]) *Theophilus*, ad Autol. III 12.

[4]) *Irenaeus*, adv. haer. II 28. IV 9.

[5]) Verg. Irenaeus, Augustinus, Isidorus enz. bij *Dausch*, Die Schriftinspiration 1891 bl. 87.

[6]) *Irenaeus*, adv. haer. IV 21, 3.

[7]) *Theophilus*, ad Autol. 21. *Irenaeus*, adv. haer. III 5.

tinus vast te gelooven, dat geen der canonische 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 [1]). 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 werden door Irenaeus, Origenes, Eusebius, Augustinus, Hieronymus e. a. volledig erkend; zelfs werd door sommigen een verschil in de wijze van inspiratie onder het O. en N. T., of ook een verschil in graad van inspiratie naar den zedelijken toestand der schrijvers aangenomen [2]). Maar dat alles deed aan het geloof aangaande 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 canon, dan met het begrip der inspiratie, maar verstond onder de canonische juist divinae scripturae, en schreef aan deze alleen autoriteit toe [3]).

De theologie der Middeleeuwen bleef bij de kerkvaders staan en heeft de leer der inspiratie niet verder ontwikkeld. Johannes Damascenus 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 [4]). Erigena verklaart, 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 [5]). Thomas behandelt de leer der H. Schrift

[1]) *Augustinus*, c. Faust. XI 5.

[2]) *Novatianus*, de trin. 4. *Origenes*, c. Cels. VII 4.

[3]) Verg. behalve de boven deze § genoemde litt. ook nog: *Denzinger*, Enchir. symb. et defin. n. 49. 125. *Hagenbach*, D. G. § 31 v. *Dr. A. Zöllig*, Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg 1902. *Rudelbach*, Zeits. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche 1840. *W. Rohnert*, Die Inspiration der h. Schrift und ihre Bestreiter. Leipzig 1889 bl. 85 v. *Koelling*, Die Lehre von der Theopneustie. Breslau 1891 bl. 84 v. *Cramer*, Godg. Bijdr. IV 49—121. *Dr. W. Sanday*, Inspiration, eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration. Bampton lectures 1893.

[4]) *Damascenus*, de fide orthod. IV 17.

[5]) *Erigena*, de div. nat. I 66 v.

evenmin als Lombardus, maar geeft zijne gedachte over de inspiratie toch in zijne leer over de profetie [1]). 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. 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. 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. 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, 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 [2]).

Het breedvoerigst wordt over de Schrift gehandeld door Bonaventura in het prooemium voor zijn *Breviloquium*: 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 aan-

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 171 v.

[2]) *Thomas*, S. Theol. I qu. 32 art. 4. II 2 qu. 110 art. 4 ad 3.

merking; 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. Hoezeer 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. Toch vindt voortgezet onderzoek altijd meer, dan bij den aanvang verwacht werd. Kropatscheck behandelt in zijn werk [1]) eerst het practisch Schriftgebruik in de Middeleeuwen en gaat dan de leer der Schrift bij verschillende theologen na, zooals Grosseteste, Occam, Biel enz. De merkwaardigste en uitgebreidste verhandeling over de leer der Schrift is van Wiclif afkomstig [2]), die daarin zoo streng mogelijk de eenige en goddelijke autoriteit der H. Schrift handhaaft, en zegt, dat ze Gods heilig Woord is, nooit liegt, Christus tot inhoud heeft en aan alle Christenen ter lezing en onderzoeking gegeven is. Het zoogenaamde formeele principe van de Hervorming is niet eerst door Luther en Zwingli uitgesproken, maar bestond reeds lang vóór hen zoowel in theorie als in practijk. De Schrift 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

[1]) *Kropatscheck*, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. I Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. Leipzig 1903.

[2]) *Johan Wiclifs* De Veritate Sacrae Scripturae, aus den Handschriften zum ersten Mal herausgegeben, kritisch bearbeitet und sachlich beleuchtet von *Rud. Buddensieg*. 3 Bde. Leipzig 1904.

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 [1]). Bestrijding van de Schrift was er niet. Ook Abaelard [2]) 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. beter verklaart [3]). Kerkelijk werd de inspiratie en autoriteit der H. Schrift meermalen uitgesproken en erkend [4]).

110. 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 uigebreid, 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 verschil-

[1]) *Vigouroux*, Les livres saints et la critique rationaliste I³ 226 v. *Janssen*, Gesch. des deutschen Volkes I 48 v. *Kropatscheck*, a. w. *Rietschel*, art. PRE³ II 700—713. *Franz Falk*, Die Bibel am Ausgange des M. A., ihre Kenntnis und ihre Verbreitung. Köln 1905.

[2]) *Abaelard*, Sic et Non. Ed. *Henke* et Lindenkohl, 1851 bl. 10—11.

[3]) *Münscher - von Coelln*, Dogm. Gesch. II 1 bl. 105. *Dr. Klap*, Theol. Tijdschrift Maart 1895 bl. 146 v.

[4]) *Denzinger*, Enchir. symb. n. 296. 386. 367. 600.

lend 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, Bannez, Bajus en Jansenius, Billuart, Rabaudy, Fernandez, maar voorts ook wel Jezuiten, zooals Tostatus, Costerus, Turrianus, Salmeron, Gregor. de Valencia e.a. 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. Si. scriptus, si Sp. Sus 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 anderen keurden deze censuur weer af, en de paus nam geene beslissing. De eerste twee stellingen vonden veel ingang, maar de derde gaf aanleiding tot een verschil in opvatting van de inspiratie, hetwelk tot den jongsten tijd toe onder de Roomsche theologen bleef bestaan.

Het was de onfeilbare leer der kerk, dat God de auctor primarius der Schrift was, en deze leer was dus voor allen bindend en boven elken twijfel verheven. Maar wel bleef er ruimte voor de vraag, welke werkzaamheid er van Gods zijde noodig was, opdat Hij de auteur van een bijbelboek ware en daaraan goddelijke autoriteit verleende. In het algemeen werd daarop nog wel geantwoord, dat die werkzaamheid in inspiratie bestaan moest en ook feitelijk bestond, maar die inspiratie werd toch zelve zeer verschillend opgevat. Sommigen meenden, dat zij ook altijd openbaring insloot, niet alleen van wat den schrijvers onbekend maar ook van wat hun bekend was; anderen oordeelden, dat in het laatste geval de inspiratie geen openbaring behoefde in te sluiten, maar dan alleen

behoefde te bestaan in een goddelijken impuls tot en eene goddelijke leiding onder het schrijven; nog anderen helden over tot de gedachte, dat eene negatieve assistentie, die voor dwaling behoedde, genoeg was, of dat in elk geval eene bijzondere en positieve leiding bij het schrijven tot de zaken van geloof en leven beperkt was. Zoo maakte Bonfrerius in zijne *Praeloquia in Scripturam Sacram* c. 8 onderscheid tusschen drieërlei wijze, waarop de H. Geest de schrijvers der Bijbelboeken kon leiden, nl. autecedenter, concomitanter en subsequenter; de eerste leiding was eigenlijke, positieve inspiratie en had voornamelijk plaats bij de profetie, als het zaken gold, die de schrijvers uit zichzelf niet konden weten; de tweede bestond in eene negatieve assistentie, die voor dwaling behoedde, en werd voornamelijk geschonken bij het teboekstellen van historie, welke de schrijvers door eigen onderzoek konden weten; en de derde, bestaande in eene later volgende goedkeuring van een of ander boek door den H. Geest, zou in het afgetrokkene ook voldoende kunnen zijn, om een of ander boek met goddelijke autoriteit te bekleeden, maar Bonfrerius zeide, dat dit eene quaestio juris en niet eene quaestio facti was. Feitelijk was volgens hem geen enkel boek in de Schrift alleen door eene navolgende approbatie Gods tot een canonisch boek gemaakt. Deze theorie over de inspiratie, ofschoon principiëel niet te veroordeelen, kon in de practijk dus slechts gelden, zooals Mariana zeide, van enkele gezegden van profane schrijvers, die in de H. Schrift werden aangehaald en daardoor een goddelijk gezag verkregen, zooals bijv. Hd. 17 : 28, Tit. 1 : 12. Slechts een enkele, zooals Daniel Haneberg in zijn *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung* 1850 ging verder en beweerde, dat er ook eene groep boeken in den Bijbel was, die door eene loutere subsequens approbatio canonisch gezag hadden verkregen.

Veel meer ingang vond echter de andere meening, dat de leiding des H. Geestes, althans waar het zaken gold, die de schrijvers uit zichzelf, door eigen onderzoek konden weten, bloot in eene negatieve of passieve assistentie bestaan had, welke de schrijvers voor dwaling behoedde; dit was de opvatting der inspiratie o.a. van Phil. Ner. Chrismann in zijne *Regula fidei catholicae* en van Richard Simon in zijn *Histoire critique du Vieux Testament* 1689. Aan deze opvatting werd eene wijziging gegeven door den doctor der Sorbonne, Holden, die in zijne *Divinae fidei analysis* 1770 bij de geloofs- en zedewaarheden eene eigenlijke inspiratie aannam, maar bij den overigen inhoud der H. Schrift slechts zulk eene assistentie leerde, als

welke het deel van alle geloovigen is. Daarmede werd de inspiratie tot het religieus-ethische deel der H. Schrift beperkt en in beginsel voor haar overigen inhoud eene mindere of meerdere feilbaarheid toegegeven. Dit was vroeger reeds de meening van Erasmus geweest en vond vooral in de negentiende eeuw bij onderscheidene Roomsche theologen ingang. De vertegenwoordigers der Roomsche Tubinger School, Drey, Kuhn, Schanz, brachten, onder invloed van Schleiermacher, de inspiratie in verband met het organisme der Schrift, en leerden dienoverkomstig, dat zij zich tot de verschillende deelen der Schrift ook in verschillende mate uitstrekte [1]). Ofschoon de inspiratie dus eene eigenschap is van de gansche H. Schrift, is toch alleen in die gedeelten, die de geloofs- en zedewaarheden inhouden, onfeilbaarheid met haar verbonden; in andere, bijkomstige en ondergeschikte zaken, kan toegegeven worden, dat de Schrift kleinere of grootere dwalingen bevat. Deze zelfde meening vinden wij ook later, zelfs na het Vaticanum, bij verschillende Roomsche theologen terug, o.a. bij Bartolo, Kardinaal Newman, Abbé Le Noir, Fr. Lenormant, aartsbisschop d' Hulst, de Broglie, Langen, Rohling.

Toch is deze opvatting van de inspiratie lang niet de algemeen aangenomene. De meeste Roomsche theologen bewandelden na de Reformatie en bewandelen nog 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 conciliën, dan ware alle waarheid, waar ook voorkomende, geinspireerd te noemen. Andererzijds ontkennen zij ook de strenge inspiratio verbalis, textualis en punctualis, volgens welke alle zaken niet alleen, maar ook zelfs alle singula verba, alle consonanten en vocalen 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 dezer woordelijke en letterlijke inspiratie. Eene inspiratio realis is dus genoeg, die soms bepaald openbaring, soms ook alleen assistentie is. Deze theorie vinden wij bij Bellarminus, C. a Lapide, de theologia Wirceburgensis, Marchini en bij zeer vele theologen uit den nieuweren tijd [2]). Het schijnt, dat

[1]) *Drey*, Apologetik 1838 bl. 204 v. *Kuhn*, Einl. in die Dogm. 1859 bl. 9 v. *Schanz*, Apol. des Christ. II 318 v.

[2]) *Franzelin*, Tract. de divina Traditione et Scriptura[3]. Romae 1882. *Perrone*, Prael. Theol. IX 1843 bl. 66 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit I 50 v. *Liebermann*, Instit. Theol. 1857 I 385 v. *Denzinger*, Vier Bücher II 108 v. *Scheeben*, Kath.

ook het Vaticanum en de pauselijke uitspraken in deze richting beslissing hebben genomen. 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 boeken der H. Schrift voor heilig en canoniek 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 dewijl zij Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt. In *can.* 2,4 noemt het concilie de boeken der H. Schrift nog eens divinitus inspiratos, en in *cap.* 3 *de fide* spreekt het uit, dat fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur. Dit besluit laat in zoover aan duidelijkheid niets te wenschen over, als het eenerzijds de inspiratie opvat als eene positieve werkzaamheid Gods en andererzijds de onfeilbaarheid der Schrift als een gevolg van die inspiratie beschouwt. Hetzelfde standpunt werd door Leo XIII ingenomen in zijne encycliek *De studiis Scripturae Sacrae* van 18 Nov. 1893, in zijn brief van 8 Sept. 1899 aan den Franschen clerus en in zijn brief van 25 Nov. 1899 aan de orde der Minorieten. In de encycliek wordt de inspiratie aldus omschreven: Supernaturali ipse (Spiritus S.) virtute ita eos (hagiographos) ad scribendum *excitavit* et *movit*, ita scribentibus *assistit*, ut ea omnia eaque sola, quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter scribere vellent, et apte *infallibili* veritate exprimerent; secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae.

Maar al deze uitspraken hebben onder de Roomsche theologen over de opvatting der inspiratie nog lang geen eenheid gebracht. Wel hebben zij indirect invloed gehad. Terwijl de voorstanders van eene vrijere opvatting vroeger geneigd waren, om de inspiratie tot den religieus-ethischen inhoud te beperken en in andere zaken de onfeilbaarheid der Schrift toe te geven, zoeken zij de oplossing der moeilijkheden thans in eene andere richting. Het dogma der inspiratie staat naar hun zeggen voor hen vast; de gansche Schrift is geinspireerd en daarom ook geheel en in al hare deelen onfeilbaar waar. Over het dogma loopt dus het verschil niet naar hun beweren,

Dogm. I 109 v. *Heinrich*, Dogm. Theol. I² 709 v. *Fr. Schmid*, De inspirationis Bibliorum vi et ratione 1885. *G. J. Crets*, De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica. Lovan. 1886. *C. Pesch*, De inspiratione S. Scr. 1906 bl. 402 v. *Jansen*, Prael. Theol. I 767 v. *Mannens*, Theol. dogm. Instit. I 190 v.

maar over hetgeen er uit voortvloeit voor de critiek en exegese der Schrift. Wanneer sommigen daaruit afleiden, dat de Schrift absoluut onfeilbaar is in al de zaken, die zij bevat, is dit even eenzijdig, als wanneer anderen dwalingen en fouten in de Schrift aannemen. De Schrift is waar zeer zeker, maar zij is waar in dien zin, waarin zij het zelve wil zijn, en niet in den zin, welken wij met onze exacte natuur- en geschiedkundige wetenschap haar zouden willen opdringen. Vóór alle dingen is dus bij elk verhaal en bericht in de Schrift te onderzoeken, wat de schrijver, wat God door hem ermede bedoelt. In het algemeen kan nu reeds uitgesproken worden en het wordt ook in het afgetrokkene door allen toegestemd, dat de Schrift geen handboek voor geologie, physica, astronomie, geographie of historie is. Dat wil niet zeggen, dat de Schrift daarover niet allerlei uitspraken bevat, maar bij al die uitspraken moet telkens onderzocht worden, wat de schrijver ermede bedoelt, of hij ons werkelijk daarmede over iets in betrekking tot die wetenschappen wil inlichten, dan of hij die uitspraken slechts opneemt en neerschrijft voor een ander doel. Als in een handboek over de logica een zin wordt aangehaald, bijv. Cajus is een misdadiger, dan bedoelt de schrijver daarmede niet een historisch feit mede te deelen, maar wil hij in dien zin alleen den logischen inhoud doen kennen. Zoo is het ook dikwerf in de Schrift het geval. Ps. 14 bevat de woorden: er is geen God, doch dit is niet de meening van den schrijver, maar eene uitspraak, door hem aangehaald, om ons de gedachten van een goddelooze te doen kennen. Paulus gebruikt meermalen argumenta ad hominem, maar wil ons daarmede geen les in de logica geven en niet aan zijne redeneering binden, maar alleen aan de zaak, die Hij bewijzen wil. Deze waarheid moet uitgebreid en op heel de Schrift worden toegepast. Men moet onderscheiden tusschen absolute en relatieve (of oeconomische) waarheid, tusschen formeele en materiëele dwalingen, tusschen wat de schrijvers zeggen en wat zij er mede bedoelen, tusschen streng-natuurkundige (of geschiedkundige) en in het algemeen litterarische of poëtische waarheid, tusschen de wijze, waarop wij historie schrijven, en die, waarop de Semieten dat vroeger deden. Als wij dit onderscheid goed in het oog houden en bij de critiek en exegese der Schrift toepassen, dan kan het best gebeuren, dat vele gedeelten der Schrift, die wij tot dusver als historie hebben opgevat, bij onderzoek blijken volstrekt geen historie in onzen zin te bevatten, en ook niet als zoodanig door den schrijver, dat is dus ook door den H. Geest,

bedoeld zijn. Materiëel kunnen die gedeelten dus fabelen, mythen, sagen, legenden, allegorieën, poëtische voorstellingen zijn, die door den auteur onder leiding des H. Geestes uit andere bronnen of uit den volksmond opgenomen zijn, niet om ons te zeggen, dat alles werkelijk zoo gebeurd is, maar om ons door zoodanige illustratie eene of andere godsdienstige of zedelijke waarheid te leeren. Dat is waarschijnlijk het geval met het scheppingsverhaal, met het verhaal van Adam en Eva in het paradijs, met vele berichten in de eerste elf hoofdstukken van Genesis, in de patriarchengeschiedenis enz. Zelfs de echtheid van de boeken des Bijbels mag vrijelijk worden onderzocht. Al is de Pentateuch niet van Mozes, al zijn vele psalmen op Davids naam niet van David afkomstig, al is het tweede gedeelte van Jesaja van een ander auteur dan het eerste enz., dit doet aan de Goddelijke inspiratie en autoriteit der Schrift geen afbreuk. De inspiratie staat vast, maar de authenticiteit is vrij. De Bijbel als Goddelijk boek staat boven alle critiek, maar als menschelijk boek mag ze even als alle litteratuur historisch-critisch worden onderzocht. Ten onrechte hebben de Roomsche theologen zich indertijd, onder invloed van de strenge, verhale inspiratietheorie der Protestanten, tegen hun geloofsgenoot Richard Simon gekeerd. De Protestanten kunnen niet anders dan eene strenge inspiratietheorie huldigen, want valt deze, dan valt alles voor hen; maar de Roomschen kunnen de tegenwoordige moderne wetenschap op allerlei wijze tegemoet komen, want het dogma blijft toch voor hen op grond van het kerkgezag vaststaan [1]). Deze richting van het Concessionisme, gelijk ze in Frankrijk genoemd wordt, heeft de Roomsche Schriftleer in eene ernstige crisis gebracht, waarvan het verloop en de afloop met belangstelling verdient gevolgd te worden. Wel vindt zij bij velen tegenspraak en bestrijding [2]), maar haar invloed neemt toe, niet alleen in de kringen

[1]) *Lagrange*, Revue biblique 1896 en 1897. *Id.* La méthode historique surtout à propos de l' Ancien Testament. Paris 1903. *F. Prat*, Revue biblique 1901. *Id.* La Bible et l'histoire. Paris 1904. *A. Loisy*, Etudes bibliques. Paris 1901. *A. Houtin*, La question biblique chez les Catholiques de France au 19 siècle. Paris 1902. *F. v. Hummelauer*, Exegetisches zur Inspirationsfrage. Freiburg 1904. *A. Poels*, Katholiek Dec. 1898. *Rieber*, Der moderne Kampf um die Bibel. Prag 1905. *Peters*, Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung. Paderborn 1905. *Höpfl*, Die höhere Bibelkritik. Paderborn[2] 1905. *Holzhey*, Schöpfung, Bibel und Inspiration. Stuttgart 1902. En voorts nog *Cornely*, *Knabenhauer*, *Zapletal*, *Engelkemper*, *Schell*, *Zanecchia* enz.

[2]) *A. J. Delattre*, Autour de la question biblique 1904. *Fonck*, Der Kampf

der exegeten maar ook in die der historici en dogmatici, en niet slechts bij enkele Jezuïten, maar ook bij leden van andere orden. Bij sommigen hangt zij ook duidelijk met de beweging van het Amerikanisme of Reformkatholicisme saam. Leo XIII stelde Jan. 1902 eene internationale commissie van veertien leden in, welke alle op de H. Schrift betrekking hebbende vraagstukken nader te bestudeeren had, en Pius X drong hij brève van 27 Maart 1906 op studie der Schrift aan, waarbij nimmer van de leer der kerk afgeweken, maar toch van de nieuwere wetenschap ernstig kennis genomen moet worden. Maar of het werkelijk tot eene pauselijke beslissing komen zal, kan alleen de toekomst leeren.

111. 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 [1]). De Luthersche symbolen hebben geen afzonderlijk artikel over de Schrift, maar onderstellen haar goddelijken oorsprong en autoriteit allerwege [2]). De Luthersche dogmatici, Melanchton in de praefatio voor zijne *Loci*, Chemniz,

---

um die h. Schrift zeit 25 Jahren. Innsbrück 1905. *G. Pletl*, Wie steht's mit der menschl. Autorität der h. Schrift. Aus d. Franz. v. P. Lucian *Méchineau*. Fulda 1905. *C. Pesch*, De Inspir. S. Scripturae bl. 511—552. *Id.* Zur Inspirationslehre. Stimmen aus Maria Laach Jan. Febr. Maart 1906. *R. Peeters*, Onze heilige boeken, De Katholiek, Maart, April 1906. *Billot*, De inspiratione S. Scripturae. Romae 1903.

[1]) *Bretschneider*, Luther an unsere Zeit 1817. *Schenkel*, Das Wesen der Protest. II 56 v. *Köstlin*, Luthers Theologie II 246 v. *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 bl. 249—266. *Thimm*, Luthers Lehre v. d. h. Schrift, Neue Kirchl. Zeits. 1896 bl. 644—675. *Undritz*, Die Entw. des Schriftprinzips bei Luther in den Anfangsjahren der Reform., ib. 1897 bl. 521—542. *Dr. Joh. Kunze*, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Leipzig 1899 bl. 496—529. *H. Preuss*, Die Entw. des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipz. Disp. Leipzig 1901. *K. Thieme*, Luthers Testament wider Rom. Leipzig 1900. *O. Scheel*, Luthers Stellung zur h. Schrift. Tubingen 1902. *Locher*, De leer van Luther over Gods Woord. Amsterdam 1903.

[2]) Conf. Aug. praef. 8 art. 7. Art. Smalc. II art. 2. 15. Form. Conc. Pars I Epit. de comp. regula atque norma 1. Verg. *Nösgen*, Die Lehre der luth. Symbole von der h. Schrift, Neue Kirchl. Zeits. 1895 bl. 887—921.

Gerhard 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 [1]). Lateren hebben het beginsel slechts verder ontwikkeld en toegepast [2]). Bij de Gereformeerden treffen wij 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 [3]). Maar Calvijn houdt de Schrift in vollen en letterlijken zin voor Gods woord [4]); hij erkent den brief aan de Hebreën wel niet voor paulinisch maar toch voor canoniek, en neemt Mt. 22 : 9, 23 : 25 eene fout aan, maar niet in de autographa [5]). De Geref. confessies hebben meest een artikel over de H. Schrift en spreken haar goddelijk gezag duidelijk uit [6]); en de Geref. theologen nemen allen zonder onderscheid ditzelfde standpunt in [7]). 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, doch zoo, dat ze toch door den H. G. werden geleid en voor dwaling behoed [8]), 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

[1]) *Gerhard*, Loci Theol. I cap 2 § 18.

[2]) *Heppe*, Dogm. d. deutschen Protest. I 207—257. *Hase*, Hutt. Rediv. § 38 v. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. Kirche c. 4. *Rohnert*, Die Inspir. der h. Schrift bl. 169 v. *Koelling*, Die Lehre von der Theopneustie 1891 bl. 212 v.

[3]) *Zeller*, Das theol. System Zwinglis 137 v. *Chr. Sigwart*, Ulr. Zwingli 45 v.

[4]) Instit. I c. 7. 8. Comm. op 2 Tim. 3 : 16 en 2 Petr. 1 : 20.

[5]) *Cramer*, De Schriftbeschouwing van Calvijn. *Heraut* nº. 26 v. *Moore*, Calvins doctrine of holy Scripture, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1893 bl. 49 v.

[6]) I Helv. 1—3. II Helv. 1. 2. 13. 18. Gall. 5. Belg. 3. Angl. 6. Scot. 18 enz.

[7]) *Ursinus*, Tract. theol. 1584 bl. 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 v. etc. *Cramer*, De roomsch-kath. en oudprot. Schriftbeschouwing. *Heraut* nº. 26 v. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. bl. 9 v.

[8]) *Synopsis* 3 : 7. *Rivetus*, Isag. seu introd. generalis ad Script. V. et N. T. cap. 2. *Heidegger*, Corpus Theol. loc. 2 § 33. 34.

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 [1]). De inspiratie strekte zich uit tot alle chronol. histor. geogr. zaken, tot de woorden, zelfs tot vocalen en teekens [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 [3]). Materialiter, wat letters, syllaben en woorden aangaat, is de Schrift e sensu creaturarum, maar formaliter wat den sensus θεοπνεῦστον betreft, male creaturis accensetur, cum sit mens, consilium, sapientia Dei [4]). In 1714 schreef Nitzsche in Gotha, volgens Tholuck [5]), eene dissertatie over de vraag, of de H. Schrift zelve God ware.

Maar toen de inspiratietheorie, evenals bij de Joden en de Mohammedanen, zoo haar uiterste consequentie getrokken had, kwam van allen kant de bestrijding op. Ook in vroegeren tijd ontbrak het niet aan critiek 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. [6]). 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

[1]) *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. 23, 24. *Voetius*, Disp. I 30.

[2]) *J. Buxtorf*, Tract. de punctorum origine, antiquitate et auctoritate 1648. Anticritica 1653. *Alsted*, Praecognita Theol. bl. 276. *Polanus*, Synt. Theol. I bl. 75. *Voetius*, Disp. I 34. Cons. Helv. art. 2.

[3]) *Quenstedt* en *Hollaz* bij *Rohnert*, Die Inspir. der H. Schrift 205. 208. *Winer*, Grammatik des N. T. Sprachidioms[6], bl. 11 v. *Voetius* ib. *Gomarus*, Op. 601.

[4]) *Hollaz*, Examen theol. acroam. 1750 bl. 992.

[5]) Vermischte Schriften II 86.

[6]) Verg. *J. G. Muller*, Des Flavius Josephus' Schrift gegen den Apion 1877.

geschriften behalve die van Lukas en Paulus, en bedierf ook deze nog door verkorting en interpolatie [1]). Celsus zette dezen strijd op scherpzinnige wijze voort en leverde eene scherpe critiek 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 dood, de opstanding, de wonderen, en beschuldigde Jezus en de apostelen, bij gebrek aan betere verklaring, van bedrog. Porphyrius maakte een aanvang met de historische critiek 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 critiek. Julianus heeft later al deze aanvallen tegen de Schrift in zijne *Λογοι κατα χριστιανων* nog eens vernieuwd. Maar daarmede was het einde der toenmalige critiek bereikt. De Schrift kwam tot algemeene en onbetwiste heerschappij; de critiek 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 Strausz en Baur. Maar het resultaat blijft altijd hetzelfde, de Schrift is een boek vol dwaling en leugen.

Ten gevolge van deze critiek 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 [2]). De Remonstranten namen hetzelfde standpunt in. Zij erkennen

[1]) *Tertullianus*, adv. Marcionem. *Epiphanius*, Haer. 42. *Irenaeus*, adv. haer. passim. *Harnack*, Dogmengesch. I 226 v. *Krüger* art. PRE³ XII 266–277.

[2]) *Fock*, Der Socin. 326 v.

de inspiratie in hunne confessie, maar geven toe, dat de schrijvers zich soms minder exacte et praecise hebben uitgedrukt [1]), of soms ook in de circumstantiae fidei hebben gedwaald [2]), of sterker nog bij de historische boeken geen inspiratie behoefden noch ontvingen [3]). Dezelfde leer over de inspiratie vinden wij dan bij S. J. Baumgarten, J. G. Töllner, Semler, Michaelis, Reinhard, Vinke, Egeling [4]) 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 Christelijke kerk. De dualistische opvatting maakte daarom plaats voor eene andere, de dynamische van Schleiermacher [5]). Deze 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; deze dragen een nieuw, heilig karakter. Maar deze inspiratie der schrijvers is daarom niet essentiëel, doch 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

[1]) *Limborch*, Theol. Christ. I c. 4 § 10.

[2]) *Episcopius*, Instit. Theol. IV 1 cap. 4.

[3]) *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.

[4]) Verg. bijv. *Reinhard*, Dogm. § 19. *Vinke*, Theol. Christ. 1853 bl. 53—57. *Egeling*, De weg der Zaligheid[3] II 612.

[5]) *Schleiermacher*, Chr Gl. § 128—132.

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 oorkonde 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 acte of een 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 haar niet in hoofdzaak hebben overgenomen. Zelfs mannen als Franz Delitzsch, A. Köhler, W. Volck, A. J. Baumgartner e. a., die eerst het oude standpunt innamen, zijn later tot de critische richting overgegaan en hebben de onfeilbaarheid der Schrift prijsgegeven. Allerwege is in de wetenschappelijke theologie de inspiratie en de autoriteit der Schrift aan de orde van den dag [1]).

---

[1]) Van de zeer omvangrijke litteratuur zij alleen genoemd: *Rothe*, Zur Dogm. 121 v. *Twesten*, Vorles. I 401 v. *Dorner*, Glaub. I 620 v. *Lange*, Dogm. I § 76 v. *Tholuck*, art. Inspir. in Herzog[1]. *Cremer*, art. in PRE[23]. *Id.* Glaube, Schrift und heilige Geschichte. Gütersloh 1896. *Id.* Christi und der Apostel Stellung zum A. Test. Leipzig 1900. *Hofmann*, Weiss. u Erf. I 25 v. *Id.* Schriftbeweis[2], I 670 v. III 98 v. *Beck*, Vorles. über christl. Glaub. I 424—530. *Id.* Einleitung in das System der christl. Lehre[2] § 82 v. *Kahnis*, Luth. Dogm. I 254—301. *Frank*, Syst. der chr. Gewissheit II 57 v. *Id.* System der chr. Wahrheit[2] II. 409 v. *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 bl. 225 v. *Zöckler*, Bew. d. Gl. April 1892 bl. 150 v. *Kähler*, Wiss. der chr. Lehre 1884. bl. 388 v. *Kübel*, Ueber den Unterschied zw. der posit. u. der liber. Richtung in der mod. Theol[2] bl. 216 v. *Fr. Delitzsch*, Neuer Commentar über die Genesis. Leipzig 1887. *Dieckhoff*, Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift 1891. *Köhler*, Ueber Berechtigung der Kritik des A. T. Erlangen 1895. *Baeutsch*, Die

Hoeveel zorg en moeite er ook aan de leer der Schrift in de laatste tientallen jaren is besteed, niemand zal beweren, dat er eene bevredigende oplossing gevonden is. Eenerzijds blijft het getuigenis der Schrift over zichzelve onverzwakt staan, en andererzijds brengt het Schriftonderzoek van den laatsten tijd verschijnselen en feiten aan het licht, welke met dat zelfgetuigenis moeilijk zijn overeen te brengen. Men laat deze tegenstelling niet tot haar recht komen, wanneer men soms beweert, dat niet profeten en apostelen en niet Christus zelfs maar alleen de joodsche traditie het dogma van de inspiratie en de volstrekte autoriteit der Schrift heeft geleerd; en men neemt de tegenstelling evenmin in haar volle scherpte, als men het oog sluit voor de ernstige bezwaren, welke een nauwgezet Schriftonderzoek aan de feiten, die het ontdekt, ontleenen en tegen het zelfgetuigenis der Schrift inbrengen kan. Deze tegenstelling neemt nog een ernstiger karakter aan, doordat de gemeente van Christus alle eeuwen door en ook thans nog in alle landen de autoriteit der Schrift onvoorwaardelijk aanvaardt en van dag tot dag uit

---

moderne Bibelkritik und die Autorität des Gotteswortes. Erfurt 1892. *Haug*, Die Autorität der h. Schrift und die Kritik. Strassburg 1891. *Eichhorn*, Unsere Stellung zur h. Schrift. Stuttgart 1905. *C. Dahle*, Der Ursprung der h. Schrift. Aus d. Dän. von *H. Hansen*. Leipzig 1905. *Klostermann, Lepsius, Haussleiter, Müller, Lutgert*, Die Bibelfrage in der Gegenwart. Fünf Vorträge. Berlin 1905. *Pareau et H. de Groot*, Comp. dogm. et apol. Christ. 1848 bl. 200 v. *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 en Febr. 1897. *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. *Valeton*, Christus en het Oude Test. Nijmegen, 1895. *Zeydner*, De houding des Evangeliedienaars ten opzichte van het O. Test. Theol. Stud. 1896. *Schriecke*, Christus en de Schrift. Utrecht 1897. *De Hartog*, De histor. critiek en het geloof der gemeente. Groningen 1905. *R. F. Horton*, Inspiration and the Bible. 8 ed. London 1906. *Marthew Arnold*, Literature and dogma 1873. cheap ed. London 1902. *C. Gore*, Lux Mundi. 13 ed. London 1892 bl. 247. *Farrar* and others, Inspiration, a clerical symposium[2]. London 1888. *W. Gladden*, Who wrote the Bible? Boston 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. *W. Sanday*, Eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration[1]. London 1901. *J. Clifford*, The inspiration and authority of the Bible[2]. London 1895. *Marcus Dods*, The Bible, its origin and nature. Edinburgh Clark 1905. *A. Sabatier*, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. *A. J. Baumgartner*, Traditionalisme et Critique biblique. Genève 1905. *Al. Berthoud*, La parole de Dieu. Lausanne 1906.

haar leeft, en doordat ter andere zijde blijkt, dat de bezwaren tegen de Schrift volstrekt niet alleen eenige ondergeschikte punten, maar de hoofdwaarheid der Schrift zelve raken; zij richten zich niet tegen de peripherie, maar tegen het centrum der openbaring en hangen ten nauwste met den persoon van Christus samen. Anderen zijn dan ook veel verder gegaan en hebben heel de inspiratie als eene bovennatuurlijke en bijzondere werking van Gods Geest ontkend. Voor velen is de Bijbel eene toevallige verzameling van menschelijke geschriften geworden, 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 kan er slechts in overdrachtelijken zin sprake zijn. 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 religieuze bezieling, waarin alle vromen deelen [1]). Links van dezen staan dan nog de radicalen, die met de Schrift geheel hebben afgerekend, alle pieteit voor haar hebben uitgeschud en dikwerf 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 achttiende eeuw werd aan dezen haat tegen het Christendom uiting gegeven door Voltaire, die van 1760 af voor het Christendom, dat bij hem met de Roomsche Kerk samenviel, geen anderen naam had dan l' infâme en sedert 1764 zijne brieven meest onderteekende met écrasez l' infâme; en in de negentiende eeuw nam deze afval van en deze vijandschap tegen Christus en zijn woord nog gaandeweg toe. Strausz maakte de gedachten van veler hart openbaar, als hij op de vraag, of wij nog Christenen zijn, een ontkennend antwoord gaf en het Christendom vervangen wilde door eene religie der humaniteit en der zedelijkheid, voor welke Lessings Nathan „das heilige Grundbuch" vormde.

Toch gaat dit den meesten al te ver. Daar is niemand, die niet soms een diepen indruk ontvangt van de majesteit der H. Schrift. Zelfs Haeckel erkende, dat de Bijbel een mengsel was van de slechtste

[1]) *Spinoza*, Tract. theol. pol. c. 12. *Wegscheider*, Instit. theol. § 13. *Strausz*, Glaub. I 136 v. *Schweizer*, Glaub. I 43 v. 179 v. *Biedermann*, Dogm. § 179-208. *Pfleiderer*, Grundriss § 39 v. *Lipsius*, Dogm. § 179 v. *Scholten*, L. H. K. I. 78 v. *Hoekstra*, Bronnen en Grondslagen van het godsd. geloof. Amsterdam 1864 bl. 188 v.

maar ook van de beste bestanddeelen. De moderne theologen blijven, bij al hun critiek, de religieuze waarde der H. Schrift erkennen; en 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 middel tot kweeking van het religieus-ethische leven [1]). Onder de voorstanders eener vrijere opvatting van de inspiratie zijn er zeer velen, die, ofschoon met de nieuwere critiek hun instemming betuigende, toch er ernstig naar streven, om de Schrift voor de gemeente te doen blijven, wat zij eeuwen lang voor haar was, het volkomen betrouwbare Woord Gods. Ook Ritschl en zijne school hebben er toe bijgedragen, om de Schrift meer te doen waardeeren, in zoover zij tegenover de bewustzijns-theologie wederom sterk op de objectieve openbaring Gods in Christus den nadruk legden [2]). Duidelijk komt dit vooral bij Julius Kaftan uit. Met verwerping van de ervarings-, de speculatieve, en de religionsgeschichtliche methode stelt hij den eisch, dat de dogmatiek weer dogmatiek worde en ga spreken in den absoluten toon. Onomwonden spreekt hij uit, dat autoriteit voor de dogmatiek onmisbaar en ook iets gansch natuurlijks is; het autoriteits-principe is das natürliche Prinzip der Dogmatik. Maar zulk een absoluten toon kan de dogmatiek slechts voeren en zulk een autoriteits-principe kan ze dan alleen huldigen, wanneer zij van het geloof aan eene Goddelijke openbaring uitgaat en daaraan haar gezag ontleent. Het een gaat met het andere saam. Eins geht mit dem Andern, der absolute Ton mit dem Autoritäts-prinzip der göttlichen Offenbarung und dieses mit jenem. Die openbaring is volgens het Christendom niet allereerst in den mensch te zoeken, maar ligt buiten hem in de geschiedenis. En dus is de uitwendige, historische Godsopenbaring de kenbron van het Christelijk geloof en dientengevolge het autoriteits-principe das natürliche und notwendige Prinzip der Dogmatik [3]). Nu wordt dit met zooveel beslistheid ingenomen standpunt door Kaftan zelf weer op verschillende manieren verzwakt, doordat hij de openbaring al te eenzijdig in manifestatie laat bestaan, de Schrift alleen opvat als oorkonde der

[1]) *Hoekstra*, t. a. p. bl. 323 v. *Bruining*, Theol. Tijdschr. Nov. 1894 bl. 578 v.

[2]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. II² 9 v. *Herrmann*, Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evang. Kirche. Halle 1882. *Kaftan*, Wesen der Chr. Rel. 1881 bl. 307 v. *Nitzsch*, Lehrb. der ev. Dogm. bl. 212-252. *E. Haupt*, Die Bedeutung der H. Schrift für den evang. Christen. Gütersloh 1891.

[3]) *Kaftan*, Zur Dogmatik. Tubingen 1904 bl. 21 v. 109 v.

openbaring en de inspiratie ontkent, en vooral ook, doordat hij bij het Schriftgebruik zich laat leiden door de beide practische ideeën van het rijk Gods en de verzoening, welke hij van te voren als den wezenlijken inhoud der Christelijke religie had vastgesteld, en dus alles verwerpt, wat daarmede, ook zelfs in de Schrift, niet overeenkomt [1]). Feitelijk komt de dogmatiek bij Kaftan toch weer onder invloed van zijne apriorische, neokantiaansche, voluntarische opvatting van het Christendom te staan. Maar desniettemin is zijne bewering volkomen juist, dat het gezag der openbaring de onmisbare grondslag is der dogmatiek, en dat Schrift en belijdenis de autoriteiten zijn, die beslissen over wat Christelijk en reformatorisch is. Gelijk gezag de voorwaarde is van alle cultuur [2]), zoo is het ook in het godsdienstig en zedelijk leven der menschheid een wezenlijke factor en komt het eerst in de vrije en onvoorwaardelijke onderwerping aan de hoogste, goddelijke autoriteit tot zijn volle recht [3]). Daarom bevreemdt het ook niet, dat de theopneustie en autoriteit der Schrift niet alleen in het bewustzijn der gemeente vast blijft staan, maar ook onder de wetenschappelijke theologen tot den jongsten tijd toe tal van verdedigers vindt [4]).

[1]) *Kaftan*, Dogmatik § 1—5. *Id.* Zur Dogmatik bl. 47 v. 117 v.

[2]) *Ludwig Stein*, Die soziale Frage². Stuttgart 1903 bl. 535.

[3]) *Kaftan*, Zur Dogm. 111. Verg. *Ihmels*, Die Bedeutung des Autoritätsglaubens. Leipzig 1902 bl. 13 v.

[4]) *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. *Id.* Encycl. II 492 v. *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 v. *Vilmar*, Dogm. herausgeg. von *Piderit*. Gütersloh 1874 I 91 v. *W. Rohnert*, Die Inspiration der H. Schrift u. ihre Bestreiter. Leipzig 1889. *Koelling*, Die Lehre von der Theopneustie. Breslau 1891. *E. Haack*, Die Autorität der H. Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung. Schwerin 1899. *Walther*, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. I Der Glaube an das Wort Gottes. Leipzig 1903. *J. H. Ziese*, Die Inspiration der h. Schrift. Schlesswig 1894. *Noesgen*, Die Aussagen des N. T. über den Pentateuch. Berlin 1898. *F. Bettex*, Die Bibel Gottes Wort. Stuttgart 1903. *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.

112. De H. Schrift biedt ons nergens een klaar geformuleerd dogma over de inspiratie, maar zij stelt ons voor het getuigenis harer theopneustie en geeft ook voorts al de momenten, die er voor de constructie van het dogma noodig zijn. Zij bevat en leert de theopneustie der Schrift in denzelfden zin en op dezelfde wijze, even beslist en duidelijk, maar ook even weinig in abstracte begrippen geformuleerd als het dogma over de triniteit, de menschwording, de voldoening enz. Meermalen is dit ontkend. Elke sectanische en haeretische richting begint haast met een beroep op de Schrift tegen de confessie, en tracht hare afwijking van de leer der kerk te doen voorkomen als door de Schrift geboden. Maar in de meeste gevallen leidt dieper onderzoek tot de erkentenis, dat de belijdenis der gemeente het getuigenis der Schrift aan hare zijde heeft. De modernen geven thans over het algemeen toe, dat Jezus en de apostelen de O. Test. Schrift als Gods Woord hebben aangenomen [1]). Anderen zooals Rothe [2]), erkennen dit wel ten opzichte van de apostelen, maar meenen, dat de kerkelijke dogmatiek voor hare leer van de inspiratie zich toch niet op Jezus beroepen kan. Maar Jezus' positieve uitspraken over het Oude Testament, Mt. 5 : 8, Luk. 16 : 17, Joh. 10 : 35, zijne aanhalingen uit en zijn herhaald gebruik van de Oudtest. Schrift verheffen het boven allen twijfel, dat Mozes en de profeten evengoed voor Hem als voor de apostelen de dragers waren van een goddelijk gezag. De tegenstelling, door Rothe tusschen de leer van Jezus en die van de apostelen gemaakt, verheft niet maar ondermijnt feitelijk het gezag van Jezus zelf. Want van Jezus weten wij niets dan door het getuigenis der apostelen; wie dus de apostelen discrediteert en als onbetrouwbare getuigen der waarheid voorstelt, verspert zich den weg om te weten te komen, wat Jezus zelf geleerd heeft, en weerspreekt terstond ook Jezus zelf, die zijne apostelen tot volkomen betrouwbare getuigen aangesteld heeft en door zijn Geest hen in alle waarheid leiden zou. En daartoe behoort voorzeker ook de waarheid

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 bl. 177—221. *Id.* God-inspired Scripture, ib. Jan. 1900 bl. 89—130. *Id.* The oracles of God, ib. April 1900 bl. 217—260. *John Urquhart*, The inspiration and accuracy of the Holy Scriptures 1895. *W. E. Gladstone*, The impregnable rock of holy Scripture, 2 ed. London 1892.

[1]) *Lipsius* Dogm. § 185. *Strausz*, Dogm. I 79. *Pfleiderer*, Der Paulinismus[2] 1890 bl. 87 v.

[2]) *Rothe*, Zur Dogmatik 178 v.

aangaande de H. Schrift. De leuze: naar Christus terug, is bij dit dogma evenals bij alle andere leerstukken bedriegelijk en valsch, als zij eene tegenstelling bedoelt met het getuigenis der apostelen.

Zeer gewoon is ook eene andere tegenstelling, die gemaakt wordt, om van het getuigenis der Schrift over zichzelve 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 recht en ten volle te verstaan, moeten ook de feiten geraadpleegd worden, welke de Schrift bij het onderzoek naar haar wording en geschiedenis, naar haar inhoud en bestand ons kennen doet. Alleen zulk eene inspiratieleer is dus waar en goed, welke met de phenomena der Schrift bestaanbaar 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 [1]). Deze voorstelling klinkt op het eerste hooren schoon en aannemelijk, maar blijkt toch bij nadere overweging onhoudbaar. Ten eerste is het onjuist, dat de leer der inspiratie, zooals ze door de Christelijke kerk beleden wordt, eene tegenstelling zou vormen met hetgeen de Schrift aangaande zichzelve zegt. Want de inspiratie is een feit, door de H. Schrift zelve geleerd. Jezus en de apostelen hebben een getuigenis gegeven aangaande de Schrift. De Schrift bevat eene leer ook over zichzelve. Afgezien van alle dogmatische of scholastieke ontwikkeling dezer leer, is de vraag eenvoudig deze, of de Schrift in dit haar 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 dit 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 structuur, begint reeds met het getuigenis 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

[1]) *Wildeboer*, De Letterk. des O. V. bl. V.

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, het getuigenis 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 uiteraard slechts gebouwd worden op een 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* [1]), 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 het 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 critiek ze ziet, maar gelijk ze in zichzelve zijn, bestaanbaar zijn met haar zelfgetuigenis.

Gewoonlijk wordt in het woord theopneustie of inspiratie saam-

[1]) Zoo bijv. bij *Horton*, Inspiration and the Bible 1906 bl. 10.

gevat, wat de Schrift aangaande zichzelve leert. Het woord θεόπνευστος, dat in de Schrift alleen 2 Tim. 3 : 16 voorkomt, kan beide actief en passief worden opgevat en dus de beteekenis hebben, zoowel van: God ademend, als: door God geademd. Maar de laatste beteekenis verdient, ofschoon Cremer in zijn *Wörterbuch* het tegendeel beweert, ongetwijfeld de voorkeur. Want 1° hebben de objectiva verbalia, met θεός samengesteld, wel niet altijd, maar toch voor het meerendeel eene passieve beteekenis, zooals θεογνωστος, θεοδοτος, θεοδιδακτος, θεοκινητος, θεοπεμπτος enz.; 2° wordt de passieve beteekenis gesteund door 2 Petr. 1 : 21, waar gezegd wordt, dat de heilige mannen, ὑπο πνευματος ἁγιου φερομενοι, gesproken hebben; 3° heeft het woord, waar het buiten het N. Test. voorkomt, altijd passieve beteekenis, en 4° is het in dezen zin eenparig door alle Grieksche en ook door alle Latijnsche kerkvaders en schrijvers verstaan [1]). In de Vulgata is het daarom ook 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, Est deus in nobis, agitante calescimus illo. 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: 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 [2]). Carlyle heeft daarom op de heroën of genieën gewezen als de

[1]) Verg. het grondig betoog van Prof. *Warfield*, Presb. and. Ref. Review Jan. 1900.

[2]) Andere dergelijke getuigenissen van Schopenhauer, Grillparzer, Jean Paul, Haydn bij *Wynaendts Francken*, Psychologische Omtrekken. Amsterdam 1900. Verg. ook mijn: Bilderdijk als Denker en Dichter 1906. bl. 159.

kern van de geschiedenis der menschheid. Op hun beurt hebben deze genieën, elk op zijn 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 gedachten 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 : 4, 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 zijne gansche immanente werkzaamheid in de wereld en in de gemeente. Zij is de kroon en de spits 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 vóór 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 heroïsche, poëtische, religieuze 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 bij 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 gaat en 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 meer 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.

Wanneer zij de zaken, die zij te schrijven hadden, uit eigen aanschouwing wisten of door persoonlijk onderzoek en het raadplegen van bronnen te weten konden komen, behoefden zij daaromtrent geen bijzondere openbaring te ontvangen. Jezus zegt zelf, dat zijne apostelen, die als zijne getuigen hebben op te treden in de wereld, door den H. Geest indachtig zullen gemaakt worden ten aanzien van wat zij zelven gezien en gehoord hebben, Joh. 14 : 26, en onderscheidt deze werkzaamheid des Geestes duidelijk van die, waardoor Hij hun dingen zou openbaren, die wel in de verschijning van Christus begrepen zijn, zoodat de H. Geest ze ook alle uit Christus neemt, maar die de discipelen vóór de opstanding en de hemelvaart van Christus niet konden dragen, Joh. 16 : 12—14. Maar al is er duidelijk onderscheid tusschen revelatie en inspiratie, dit onderscheid mag niet worden misbruikt, om de inspiratie geheel van de revelatie los te maken, buiten haar te plaatsen en dus feitelijk geheel en al te loochenen. Want ten eerste gaat de revelatie wel dikwerf, maar niet altijd aan de inspiratie vooraf. Als de H. Geest ook nog de taak had, om de toekomende dingen te verkondigen, kon Hij deze openbaring met de ingeving laten samenvallen; onder het schrijven vloeiden dan den apostelen de gedachten uit den H. Geest toe, en de inspiratie was in hetzelfde oogenblik ook revelatie. Voorts was ook bij die zaken, welke de apostelen door eigen aanschouwing en onderzoek konden weten, eene bijzondere werkzaamheid des H. Geestes van noode, welke door Jezus zelf als een leeren en indachtig maken van wat Hij gezegd heeft, omschreven wordt, Joh. 14 : 26. En ten derde dient men wel in het oog te houden, dat profeten en apostelen veel van de openbaring konden weten, doordat zij er oog- en oorgetuigen van waren, maar dat de gansche openbaring voor ons alleen bekend wordt uit en door hun schriftelijk getuigenis. De Schrift is dus voor de gemeente aller eeuwen *de* openbaring, dat is, het eenig instrument, waardoor de openbaring

Gods in Christus gekend kan worden. In de inspiratie sluit zich dus de revelatie af, krijgt zij haar beslag en bereikt zij haar eindpunt. Eenerzijds is het dus waar: inspiratio non est revelatio, maar aan den anderen kant is het evenzeer waar: omnia inspirata sunt revelata [1]). Eindelijk, de inspiratie onderstelt meestal, ofschoon niet altijd, ook nog een werk des *H. Geestes* in wedergeboorte, geloof en bekeering. De profeten en apostelen waren meest heilige mannen, 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 vanzelf 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.

113. 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; wat in de Schrift staat, is *το ῥηθεν ὑπο κυριου δια του προφητου λεγοντος*. 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

[1]) *Pesch*, De Inspiratione S. Scr. bl. 414.

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 werden 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. De juiste opvatting van de inspiratie wordt dus blijkbaar bepaald door de rechte verhouding, waarin de auctor primarius en de auctores secundarii tot elkander worden geplaatst. Pantheïsme en deïsme kunnen die verhouding niet zuiver aangeven, en doen, het een aan de werkzaamheid des menschen, het ander aan de werkzaamheid Gods, te kort. Alleen het theïsme der Schrift bewaart voor dwaling zoowel ter rechter- als ter linkerzijde.

De werkzaamheid Gods komt bij de inspiratie niet tot haar recht, wanneer deze als eene subsequens approbatio, als eene mera praeservatio ab errore, of ook als dynamisch, als eene inspiratie der personen omschreven wordt. Lessius en Bonfrerius beweerden wel niet, dat feitelijk eenig boek in de Schrift door eene later gevolgde Goddelijke verklaring, ibi nihil esse falsum, tot den rang van een geinspireerd en canonisch boek was verheven, maar zij hielden daarvan toch de mogelijkheid staande en beriepen zich daarvoor op de citaten uit profane schrijvers, die in de Schrift voorkomen, Hd. 17 : 28, Tit. 1 : 12 en door deze aanhaling in de Schrift canonisch gezag hebben verkregen. Dit beroep heeft echter geen bewijskracht, omdat de gevallen niet gelijkstaan. In de beide genoemde Schriftplaatsen zijn twee profane schrijvers door Paulus aangehaald, maar in die aanhaling staan wij dan ook voor het feit van eene subsequens approbatio a parte Dei. Maar in de gevallen, door Lessius en Bonfrerius ondersteld, ontbreekt zulk eene later gevolgde goedkeuring, tenzij men deze wilde zoeken in de canonvorming door de kerk. De kerk heeft echter geen canon en geen enkel boek geinspireerd gemaakt, maar alleen erkend en beleden, wat als geinspireerd en canonisch geschrift in de gemeente reeds lang vast stond en gezag had. Indien de kerk eenig geschrift, dat feitelijk niet geinspireerd was, toch tot den rang van een geinspireerd boek verheven had, zou zij aan eene leugen zich schuldig gemaakt hebben. En daarom is het ook voor God zelven niet mogelijk, om een geschrift, dat geschreven werd zonder de bijzondere leiding des H. Geestes, later door eene eenvoudige verkla-

ring te plaatsen onder eene groep van geschriften, die wel onder zulk eene bijzondere leiding tot stand gekomen zijn. Het Concilium Vaticanum, *sess.* 3 c. 2, verwierp dan ook terecht het gevoelen van Lessius en verklaarde, dat de kerk de boeken der Schrift *niet* daarom voor heilig en canoniek houdt, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati. Tegelijk en om dezelfde redenen verwierp het concilie ook het gevoelen van Chrismann, Jahn en anderen, volgens welke de inspiratie alleen bestaan zou hebben in eene praeservatio ab errore, want ook bij deze opvatting komt het ῥηθεν ὑπο θεου niet tot zijn recht. De Christelijke kerk, niet alleen de Roomsche maar ook de Protestantsche, houdt de Bijbelboeken niet daarom voor heilig en canoniek, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt. Met deze belijdenis, die zonder twijfel in de Schrift is gegrond, is ook die opvatting van de inspiratie in strijd, volgens welke deze alleen bestaan zou hebben in het wekken van religieuze aandoeningen in het hart van profeten en apostelen, aan welke zij dan in hunne geschriften uiting zouden gegeven hebben. Want niet alleen wordt daarmede inspiratie met wedergeboorte verward en de Schrift met stichtelijke lectuur op ééne lijn gesteld, maar ook wordt alzoo in beginsel ontkend, dat God door te spreken, door gedachten en woorden, zich aan den mensch heeft geopenbaard. Heel de openbaring in de Schrift is echter een doorloopend bewijs, dat God niet alleen overdrachtelijk, door natuur en geschiedenis, door feiten en gebeurtenissen tot den mensch spreekt, maar dat Hij ook telkens tot den mensch is afgedaald, en in menschelijke taal en woorden zijne gedachten heeft medegedeeld. Met name is de theopneustie een spreken Gods tot ons door den mond van profeten en apostelen, zoodat hun woord Gods woord is. Wat geschreven staat, is een ῥηθεν ὑπο θεου; de H. Geest zal spreken, λαλησει, wat Hij hoort en zal de komende dingen verkondigen, ἀναγγελει, Joh. 16 : 13; de λογια του θεου, Hd. 7 : 38, Rom. 3 : 2, Hebr. 5 : 12, 1 Petr. 4 : 11 zijn altijd oracular utterances, divinely authorative communications [1]); het woord der apostelen is het woord Gods, 1 Thess. 2 : 13. In 2 Tim. 3 : 16 heet de Schrift niet θεοπνευστος allereerst om haar inhoud, maar om haar oorsprong; zij is niet inspirata, quia et quatenus inspirat, maar omgekeerd, spirat Deum et inspirat, quia a Deo inspirita est [2]).

[1]) *Warfield*, The oracles of God, Presb. and Ref. Rev. April 1900 bl. 217—260.

[2]) *Pesch*, De inspiratione S. Scr. 412.

Aan de andere zijde dwalen zij, die eene mechanische inspiratie voorstaan en daarmede aan de werkzaamheid der auctores secundarii te kort doen. Wat echter onder mechanische inspiratie te verstaan zij, staat lang niet vast. Sommigen maken van deze benaming gebruik, om alle bijzondere leiding des H. Geestes bij het schrijven der Bijbelboeken te verwerpen. Volgens hen is alle wonder, alle profetie, alle bovennatuurlijke inwerking Gods in de wereld en in den mensch met de natuur der dingen in strijd, en kan er dus geen andere openbaring bestaan, dan die in het gewone natuurverloop tot den mensch komt en historisch en psychologisch vermittelt is. De inspiratie, welke de Bijbelschrijvers genoten hebben, staat dan op ééne lijn met of is althans slechts gradueel verschillend van die heroïsche, poëtische of religieuze inspiratie, welke ook andere menschen deelachtig zijn geweest. Het behoeft echter na alwat vroeger over de openbaring gezegd is geen betoog meer, dat deze opvatting met de Schrift in lijnrechten strijd is; want allerwege getuigt zij, dat God zich niet alleen door natuur en geschiedenis, door hart en geweten maar ook rechtstreeks en in den weg van ongewone middelen aan den mensch kan openbaren en werkelijk geopenbaard heeft. God openbaart zich niet alleen *in*, maar ook door bijzondere woorden en daden *aan* den mensch. Doch afgezien hiervan, op het theïstisch standpunt is niet in te zien, waarom zulk eene bijzondere openbaring aan den mensch mechanisch en met zijne natuur in strijd zou zijn. Als het niet mechanisch is voor een kind, om zijne ouders en onderwijzers op gezag te gelooven en eenvoudig van hen te leeren; als het niet onwaardig is voor een dienstknecht, om bevelen van zijn heer te ontvangen, die hij soms niet eens begrijpt en alleen heeft uit te voeren, dan ligt er ook niets onnatuurlijks voor den mensch in, om een woord van God te ontvangen, dat hij in kinderlijk geloof aan te nemen en te gehoorzamen heeft. Als daartegen opgemerkt wordt, dat zulk eene openbaring Gods, die van buiten tot den mensch komt en niet uit hetgeen buiten en in hem voorafgegaan is afgeleid en verklaard kan worden, altijd ook buiten en boven den mensch blijft staan en niet door hem geassimileerd kan worden, dan is daarbij tweeërlei te onderscheiden. Voor een kind, dat opgevoed wordt, voor een leerling, die onderwezen wordt, voor een mensch, die de wetenschap beoefent, bestaat de vooruitgang en ontwikkeling voor een groot deel in het ontvangen en verwerven van nieuwe kundigheden, welke uit hetgeen hij wist niet door nadenken en redeneering

kunnen afgeleid worden. In de logica en mathesis moge dit in het afgetrokkene eenigszins mogelijk zijn, maar in de geschiedenis en natuurkunde moet nieuwe kennis den mensch van buiten af worden bijgebracht. Desniettemin is het de taak van ieder onderwijzer en van elk beoefenaar der wetenschap, om orde in zijn onderwijs en studie te brengen en geleidelijk van het een tot het ander voort te schrijden. Wie het laatste verwaarloost, brengt verwarring in het bewustzijn; maar wie het eerste ontkent, maakt vooruitgang in kennis onmogelijk. Beide elementen worden door God in zijne openbaring in acht genomen en verbonden. Hij brengt door zijne openbaring, om zoo te zeggen, telkens nieuwe kundigheden bij; zijne openbaring vormt eene eeuwenlange geschiedenis; maar Hij volgt daarbij eene geregelde, opvoedkundige orde en schrijdt van het lagere tot het hoogere, van het mindere tot het meerdere voort. Zij, die in onze dagen het eerste bestrijden, wijl eene bijzondere openbaring niet door den mensch geassimileerd zou kunnen worden, komen allengs tot het verwerpen van alle openbaring, vallen tot het standpunt der mechanische natuurbeschouwing terug, verliezen het recht, om in het algemeen en bepaaldelijk op godsdienstig gebied van ontwikkeling en vooruitgang te spreken, en houden zelfs geen maatstaf meer over, om in hetgeen zij nog voor openbaring houden tusschen het ware en het valsche scheiding te maken. Wie daarentegen de opvoedkundige orde, welke God in zijne openbaring volgt, verwaarloozen, loopen gevaar, eene mechanische opvatting van de openbaring te huldigen, welke door de Schrift zelve weersproken wordt. Dit alles geldt ook van de inspiratie. Mechanisch is die voorstelling van de inspiratie, welke, eenzijdig nadruk leggende op het nieuwe, het supranatureele element, dat in de inspiratie aanwezig is, de aansluiting daarvan bij het oude, het natuurlijke, over het hoofd ziet, de Bijbelschrijvers als het ware van hun persoonlijkheid losmaakt en uit de historie van hun tijd uitlicht, om hen alleen nog te doen fungeeren als bewustlooze en willooze instrumenten in de hand des H. Geestes. In hoever vroegere theologen zulk eene mechanische opvatting zijn toegedaan geweest, valt in ééne algemeene phrase niet te zeggen en zou bij elk hunner afzonderlijk onderzocht dienen te worden. Wel is waar zijn de kerkvaders er al mede begonnen, om de profeten en apostelen onder het schrijven te vergelijken bij een cither, eene lier, eene fluit, eene pen in de hand des H. Geestes. Maar uit deze vergelijkingen mag niet te veel worden afgeleid; zij wilden

daarmede alleen nog te kennen geven, dat de Bijbelschrijvers de auctores secundarii waren en dat God de auctor primarius was. Dat blijkt daaruit, dat zij aan de andere zijde de dwaling der Montanisten, als zou de profetie en de inspiratie hare organen bewusteloos hebben gemaakt, beslist en eenparig verwierpen, en ook menigmaal de zelfwerkzaamheid der Bijbelschrijvers duidelijk erkennen. Toch ontbreekt het nu en dan niet aan uitdrukkingen en voorstellingen, die eene mechanische opvatting verraden, en in het algemeen mag zeker zonder vrees voor tegenspraak gezegd worden, dat het inzicht in de, nu in goeden zin genomen, historische en psychologische bemiddeling der openbaring eerst in den nieuweren tijd tot volle helderheid is gekomen, en de mechanische opvatting van de inspiratie, voorzoover zij dan vroeger bestond, meer en meer voor de organische heeft plaats gemaakt.

114. Deze organische opvatting verzwakt de leer der Schrift op dit punt niet, maar doet haar veel beter tot haar recht komen. Het is de Schrift zelve, welke ons gebiedt, de inspiratie, evenals ook de profetie, niet mechanisch maar organisch te denken. Reeds wat zij in het algemeen leert over de verhouding tusschen God en zijn schepsel, doet ons vermoeden, dat ook de leiding van Gods Geest in de theopneustie de zelfwerkzaamheid des menschen niet vernietigen, maar juist bevestigen en versterken zal. Want in de schepping geeft God aan de wereld, wel niet een onafhankelijk, maar toch een eigen, van zijn wezen onderscheiden zijn. In de onderhouding en regeering aller dingen handhaaft Hij dit onderscheiden zijn der schepselen, doet ze alle werken naar hun aard, en waarborgt Hij aan den mensch zijne persoonlijkheid, zijne redelijkheid en vrijheid. God dwingt nooit; Hij behandelt de menschen niet als stokken en blokken maar als verstandelijke en zedelijke wezens. In de menschwording overvalt de Logos niet een of anderen mensch, maar Hij gaat in in de menschelijke natuur en bereidt ze en vormt ze door den Geest tot zijn geschikt orgaan. In wedergeboorte en bekeering onderdrukt en doodt Hij de krachten en gaven des menschen niet, maar herstelt en versterkt Hij ze, door ze van de zonde te reinigen. In één woord, de verhouding van God en zijn schepsel is volgens de Schrift niet deïstisch of pantheïstisch, maar theïstisch, en zoo zal zij dus ook in de theopneustie moeten zijn. De Schrift leert dit zelve ook rechtstreeks en positief. De Geest des Heeren is in de profeten en apostelen zelven

ingegaan, en heeft hen alzoo in dienst genomen en geleid, dat zij zelven onderzochten en dachten, spraken en schreven. Het is God, die door hen spreekt, maar tevens zijn zij zelven het, die spreken en schrijven. Gedreven werden zij door den Geest, maar zij spraken toch zelven, ἐλάλησαν, 2 Petr. 1 : 20. Dikwerf worden de Schriften des O. Test. in het N. Test. bij den auctor primarius aangehaald, Luk. 1 : 70, Hd. 1 : 16, 3 : 18, 4 : 25, 28 : 25 en altijd in den brief aan de Hebreën, 1 : 5 v., maar niet minder dikwerf bij de auctores secundarii, ten bewijze, dat Mozes, David, Jesaja enz., ofschoon door den Geest Gods geleid, toch inderdaad zelven ook in vollen zin de schrijvers van hunne boeken waren, Mt. 13 : 14, 22 : 43, Joh. 1 : 23, 46, 5 : 46, 12 : 38. Alle verschillende momenten, die bij de theopneustie in aanmerking komen, toonen, dat de Geest des Heeren de persoonlijkheid der profeten en apostelen niet onderdrukt, maar integendeel tot verhoogde werkzaamheid brengt. Allereerst blijkt dit hierin, dat zij van der jeugd aan afgezonderd, toebereid en bekwaamd worden voor de taak, tot welke God hen later roepen zal, Exod. 3, 4, Jer. 1 : 5, Hd. 7 : 22, Gal. 1 : 15. Hun aangeboren aanleg en aard, hun karakter en neiging, hun verstand en ontwikkeling, hun gemoedsaard en wilskracht worden door de roeping, welke later tot hen komt, niet te niet gedaan, maar, als zelve reeds van te voren door den Geest des Heeren gevormd, nu ook door dien zelfden Geest in dienst genomen en gebruikt; hun gansche persoon met alle gaven en krachten wordt dienstbaar aan de roeping, waartoe zij geroepen worden. Ten andere levert de zoogenaamde impulsus ad scribendum van deze door den Geest Gods geleide organische werkzaamheid der profeten en apostelen een tastbaar bewijs. Want 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, welke de profeten en apostelen 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 vanzelf en natuurlijk die tot spreken en getuigen in, Exod. 3, Ezech. 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 [1]). Maar de H. Geest heeft de historie der kerk onder Israel en in het N. Test. alzoo geleid, dat de daad moest overgaan

[1]) *Bellarminus*, de verbo Dei IV cap. 3. 4.

in het woord en het woord in het schrift. Sellin maakt bij gelegenheid de opmerking, dat de andere profeten zich meer tot het hof wendden, maar de latere, van Amos af aan, zich meer richtten tot het volk [1]); om dat volk te bereiken en de gedachten Gods daaraan bekend te maken, moesten zij zich wel van het middel van het schrift gaan bedienen. En evenzoo, als de apostelen, na de gemeente door hunne prediking gesticht te hebben, haar deelachtig wilden maken de volheid der openbaring, in Christus hun geschonken, dan bood zich hun vanzelf de briefvorm als het aangewezen middel daartoe aan; inzoover ging de taak van het leeren van alle volken, in Mt. 28 : 19 hun opgedragen, geleidelijk ook in het getuigen bij geschrifte over. Uit deze leiding der kerk is bij profeten en apostelen de roeping tot schrijven, de impulsus ad scribendum, geboren. Dat schrijven was het hoogste, machtigste en algemeenste getuigenis, dat van hen kon uitgaan; het woord Gods werd daardoor verduurzaamd en tot het eigendom van heel het menschelijk geslacht gemaakt. En juist, omdat de geschriften der profeten en apostelen niet ontstaan zijn buiten maar uit en in de historie, daarom is er ook eene wetenschap in de theologie, welke alle die gelegenheden en omstandigheden, waaronder de Bijbelboeken ontstonden, onderzoekt en kennen doet. Maar terwijl de psychische mensch bij die tweede oorzaken staan blijft, dringt de pneumatische mensch tot de eerste oorzaak door en ontdekt bij het licht der Schrift in dat alles eene bijzondere leiding des H. Geestes. Ten derde zien wij, dat de profeten en apostelen, tot het schrijven overgaande, volkomen zichzelf blijven, in het bezit van nadenken en overleg, van gemoedsgesteldheid en wilsvrijheid. Onderzoek, Luk. 1 : 1, nadenken en herinnering, Joh. 14 : 26, gebruik van bronnen, en al de gewone hulpmiddelen, waarvan een auteur bij het schrijven van een boek zich bedient, worden door de theopneustie niet versmaad of uitgesloten, maar integendeel daarin opgenomen en aan het doel, dat God beoogt, dienstbaar gemaakt. Zelfs leverde meermalen eigen ervaring en levensgeschiedenis de stof, welke de profeten en apostelen voor hun schrijven van noode hadden. In de psalmen is het de vrome zanger, die beurtelings klaagt en juicht, in droefheid neerzit of jubelt van vreugde. In Rom. 7 beschrijft ons Paulus zijne eigene levenservaring en door heel de Schrift heen zijn het telkens de personen der schrijvers zelf, wier leven en ervaring, wier hoop en vreeze, wier geloof en

[1]) *Sellin*, Beiträge zur israel. u. jüd. Relig. Gesch. I 136 Anm. 1.

vertrouwen, wier klacht en ellende geteekend en geschilderd wordt. Dat rijke leven en die diepe ervaring, welke de mannen Gods, zooals bijv. een David, doormaken, zijn door den Geest des Heeren alzoo gevormd en geleid, dat ze, in de Schrift opgenomen, voor de volgende geslachten tot leering zouden zijn, opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften hope hebben zouden, Rom. 15 : 4; het is alles tot onze leering geschreven, 2 Tim. 3 : 16. Daarom is er ook in de H. Schrift plaats voor elk genre van litteratuur, proza en poëzie, ode en hymne, epos en drama, lier- en leerdicht, psalm en brief, historie en profetie, visioen en apocalypse, gelijkenis en fabel, Richt. 9 : 7 v.; en elk genre behoudt zijn eigen aard en moet beoordeeld worden naar zijn eigen wet. Als vervolgens de profeten en apostelen alzoo schrijvende getuigen, behouden zij ook hun eigen karakter, hun eigen taal en stijl. Ten allen tijde is dit stijlverschil 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 een kostelijke waarheid. Naar het Grieksch van Plato en Demosthenes beoordeeld, 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 mededeeling van de gedachten Gods. Het woord is ook in dit opzicht waarachtig en algemeen menschelijk geworden. De organische inspiratie doet blijkens dit alles 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 Godes 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.*

115. 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 vocalen 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 Wörterinspiration [1]), 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

[1]) Verg. *Philippi*, Kirchl. Glaub. I³ 252.

meest negatieve richting aan de Schrift nog eene plaats verzekeren en eenige waarde toeschrijven wil in het religieuze 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 [1]). 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 poging 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 practijk 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 [2]). Het radicalisme 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 critiek. 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

[1]) *Nitzsch*, Lehrb. der ev. Dogm. 212.

[2]) Verg. *G. Hulsman*, Moderne wet. of bijb. traditie. Utrecht 1897.

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 het 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 gemeente des Heeren 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 een 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. Wanneer en zoolang bij de inspiratie aan deze inspiratio personalis gedacht wordt, is er zelfs ook verschil in haar mate en graad [1]). Zooals de schrijvers der Bijbelboeken krachtens Gods bestel persoonlijk van elkander onderscheiden waren, verschilde ook de wijze, waarop zij door den H. Geest gevormd en geleid werden. 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 Jesaja draagt de drijving des Geestes een ander karakter dan bij Ezechiël; Jeremia's profetieën onderscheiden zich door haar eenvoud en natuurlijkheid van die bij Zacharia en Daniël. Bij al de profeten des O. Test. is de drijving des H. Geestes min of meer transcendent; zij komt van boven en van buiten tot hen, valt op hen en houdt daarna weer op. 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 in het karakter der personeele inspiratie, en daarom ook tusschen de verschillende deelen der Schrift; niet alle boeken des Bijbels hebben gelijke waarde. Maar dit verschil in de personeele of ook wel zoogenoemde profetische inspiratie mag niet worden misbruikt tot een verzwakken of beperken van de graphische inspiratie, gelijk de voorstanders eener inspiratio personalis en fundamentalis feitelijk doen. Beide deze voorstellingen toch bevinden zich in strijd

[1]) *Kuyper*, Encycl. II 465.

met het getuigenis, dat de Schrift van zichzelve geeft. Reeds het πασα γραφη in 2 Tim. 3:16 is hier beslissend. Want ook al zou deze uitdrukking niet door: al de Schrift of de gansche Schrift, mogen overgezet worden, zij duidt blijkens het verband toch volstrekt niet in het algemeen een of ander geschrift aan, dat, indien het theopneust ware, nuttig zou zijn, maar slaat op de ἱερα γραμματα van vers 15 terug, heeft dus eene bepaalde Schrift n.l. die van het Oude Testament, op het oog, en komt dus in kracht met het ὁσα προεγραφη in Rom. 15:4 overeen. 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 het apostolisch 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 deïstisch en dualistisch, dat zij reeds daarom onaannemelijk is. Daarbij zijn woord en feit, het religieuze 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 eene 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 cen-

trum 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. Bij eene min of meer mechanische opvatting van de theopneustie, kan er over hare uitgestrektheid licht verschil van meening ontstaan. Wijl een helder inzicht in het innig verband tusschen gedachten (zaken), woorden en letterteekens ontbrak, kon men vroeger menigmaal twisten over de vraag, of de inspiratie zich alleen tot de eerste, of ook tot de laatste uitstrekte [1]). Maar als de theopneustie meer organisch, dat is meer historisch en psychologisch wordt verstaan, verdwijnt de belangrijkheid van deze quaesties. 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 dien stijl deed opkomen, welke de goddelijke gedachte op de beste wijze voor menschen van allerlei rang en stand, van allerlei 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

[1]) Litteratuur bij *Mart. Vitringa*, Doctr. christ. relig. I 46. Verg. ook *C. Pesch*, De inspir. Sacr. Scr. bl. 439—489.

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 graphische inspiratie 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 heen 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.

116. Tegen deze inspiratie der Schrift worden vele en zeer ernstige bezwaren ingebracht. Zij zijn ontleend aan de historische critiek, 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 tekstcritiek 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, alsof 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 κρίσις 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 acte 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 acte 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 der 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 critiek, 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 critische eeuw.

De vormen wisselen, maar het wezen blijft één. Hetzij de vijandschap tegen de Schrift zich uit in eene critiek 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 critiek 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 haalt dit woord met instemming aan [1]). En Pascal, 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-critisch onderzoek, maar rust alleen op het getuigenis Gods, op het 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 Schriftcritiek 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 weten-

[1]) *Calvijn*, Instit. II 2, 11. Verg. ook *Edwards*, Works III 139.

schap 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.

117. 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 wij 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 materiëele 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 ἐναγγελικος* 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 volmaaktelijk 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 van de oudchristelijke letterkunde enz. wil afleiden, vindt telkens zich teleurgesteld. Dan zijn er leemten, die niet dan door gissingen kunnen worden aangevuld. De historische critiek 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 Evangeliën 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 blijkbaar niet geweest. „Als toch in de vier Evangeliën aan Jezus bij eenzelfde gelegenheid woorden in den mond worden gelegd, die in vorm van uitdrukking *on*gelijk zijn, kan Jezus natuurlijk niet vier vormen tegelijk gebezigd hebben, maar beoogt de Heilige Geest slechts het doel, om op de kerk een indruk te weeg te brengen, die volkomen beantwoordt aan wat van Jezus uitging" [1]). 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 leek 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 an-

[1]) *Kuyper*, Encycl. II 499. Verg. ook *Dieckhoff*, Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der H. Schrift. Leipzig 1891. *Id.* Noch einmal über die Insp. und Irrthumslos. der H. S. Rostock 1893. *Zahn*, art. Evangelienharmonie PRE³. V 653—661.

dere, 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 Evangeliën 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.

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 [1]). 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 een 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

[1]) Reeds *Augustinus* zeide: Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos, De actis c. Felice Manich. I, 10.

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 Ptolemeïsche 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 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 vóór de Ptolemeïsche 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-men-

schelijke 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.

In den laatsten tijd is soortgelijke gedachte door vele Roomsche theologen ook ten aanzien van de geschiedbeschrijving in de H. Schrift uitgesproken. Om de leer van de theopneustie en de resultaten der nieuwere Schriftcritiek met elkander te kunnen vereenigen, hebben zij onderscheid gemaakt tusschen absolute en relatieve waarheid, tusschen veritas rei citatae en veritas citationis, tusschen een verhaal, dat naar zijn inhoud waar is en een verhaal, dat eenvoudig door de Bijbelschrijvers om eene of andere reden uit andere bronnen of uit de volkstraditie is overgenomen, maar zonder dat zij voor de objectieve waarheid van den inhoud instaan of willen instaan. De auteurs der Bijbelboeken zouden dan menigmaal, evenals bij het spreken over natuurverschijnselen, zoo ook bij het verhalen van historie niet naar de objectieve werkelijkheid, maar naar den subjectieven schijn, secundum apparentiam, hebben geschreven. Maar deze voorstelling kan hier, bij de geschiedbeschrijving niet worden toegelaten. Want als profeten en apostelen op het gebied der natuur spreken van het opgaan der zon, het naderen van het land enz., dan kunnen zij geen verkeerde voorstelling bij ons wekken, wijl zij handelen over verschijnselen, die wij nog dagelijks gadeslaan en waarover wij op dezelfde wijze als zij ons uitdrukken. Maar als zij op historisch terrein secundum apparentiam schrijven, dat wil in dit geval toch zeker zeggen, niet naar hetgeen objectief gebeurd is maar naar hetgeen subjectief in hun tijd door velen geloofd werd, dan geven zij ons daarmede eene valsche voorstelling en worden zij dus in hun gezag en betrouwbaarheid aangetast. Wanneer dit beginsel consequent werd toegepast, dan zouden niet alleen de eerste hoofdstukken van Genesis, gelijk vele Roomsche theologen tegenwoordig reeds doen, maar zou alle historie van Israel en van het oorspronkelijk Christendom in mythen en legenden kunnen worden opgelost. Als de Schrift kennelijk bedoelt, een verhaal als historie te geven, heeft de exegeet geen recht, ten believe van de historische critiek daarvan eene mythe te maken. Toch is het waar, dat de geschiedbeschrijving der H. Schrift een eigen karakter draagt. Het is er haar niet om te doen, dat wij precies alles zouden weten, wat er in de verledene tijden met het menschelijk geslacht en met Israel gebeurd is, maar zij verhaalt ons de geschiedenis van Gods openbaring, vermeldt alleen, wat daarmede samenhangt, en bedoelt met

haar historie, ons God te doen kennen in zijn zoeken van en in zijn komen tot de menschheid. De gewijde geschiedenis is eene historia religiosa. Van het standpunt en naar den maatstaf eener profane geschiedenis beoordeeld, is zij daarom menigwerf incompleet, vol leemten, en volstrekt niet beschreven naar de regelen der tegenwoordige historische critiek. Daaruit volgt volstrekt niet, dat de historiebeschrijving der Schrift onwaar en onbetrouwbaar zou zijn, want evenals een mensch met een gezond verstand zeer goed logisch redeneeren kan, zonder ooit de logica te hebben bestudeerd, zoo kan ook een berichtgever wel ter dege een juist verhaal doen van wat gebeurd is, zonder vooraf van de regelen der historische critiek kennis te hebben genomen. Indien de historische critiek deze realiteit van het leven miskent, ontaardt zij zelve in hypercritiek en vernietigt het object, waarop zij zich te richten heeft. Maar toch draagt de gansche geschiedbeschrijving in de H. Schrift het getuigenis, dat zij eene eigen richting volgt en een eigen doel beoogt. Zij geeft ons in het bepalen van plaats en tijd, in de orde der gebeurtenissen, in de groepeering der omstandigheden volstrekt niet die nauwkeurigheid, welke wij dikwerf wenschen zouden. De berichten over de voornaamste gebeurtenissen, bijv. over den tijd van Jezus geboorte, over den duur van zijne openbare werkzaamheid, over de woorden, door Hem bij de instelling van het avondmaal gesproken, over zijne opstanding enz. zijn ver van eensluidend en laten voor verschillende opvattingen ruimte. Voorts is het ook volkomen juist, dat er onderscheid bestaat tusschen de auctoritas historiae en de auctoritas normae; niet alles, wat in de Schrift opgenomen en aangehaald wordt, is daardoor zelf naar den inhoud waar; de veritas citationis is niet met de veritas rei citatae één. Er worden immers in de Schrift ook letterlijke woorden van Satan, van valsche profeten, van goddeloozen geciteerd, die blijkens het citaat dan wel zoo door deze personen gesproken zijn, maar daarom nog geen objectieve waarheid behelzen, Gen. 3 : 1, Ps. 14 : 2, Jer. 28 : 2 v. In sommige gevallen is het zelfs moeilijk uit te maken, of wij al dan niet met een citaat te doen hebben, of niet alleen de juistheid van het citaat als zoodanig maar ook de inhoud van het citaat door het gezag der Schrift wordt gedekt, of aan een bepaald gedeelte der Schrift alleen eene auctoritas historiae dan wel ook eene auctoritas normae toekomt; het dogma der Schrift is op deze punten nog lang niet afgewerkt en laat nog voor vele speciale onderzoekingen plaats. Daarbij komt dan eindelijk nog, dat

de Schrift wel in alles waar is, maar deze waarheid is volstrekt niet in al haar bestanddeelen van denzelfden aard. De theopneustie heeft, gelijk vroeger is opgemerkt, alle genre van litteratuur aan haar doel dienstbaar gemaakt; ze nam proza en poëzie, historie en profetie, gelijkenis en fabel in zich op. Het spreekt vanzelf, dat in al deze Schriftgedeelten de waarheid telkens een ander karakter draagt. De waarheid van eene gelijkenis en fabel is eene andere dan die van een historisch verhaal, en deze laatste verschilt weer van die in chokma, profetie en psalmodie. Of de rijke man en de arme Lazarus gefingeerde dan wel historische personen zijn, is eene open vraag. En evenzoo kan er verschil van meening over bestaan, of wij en in hoever wij bij Job, Prediker, Hooglied aan historie of aan historische inkleeding te denken hebben. Bij de profetie komt dit nog duidelijker uit; de O. Test. profeten schilderen de toekomst in verven en kleuren, aan hunne eigene omgeving ontleend en stellen ons daardoor telkens voor de vraag, of het door hen geschrevene realistisch of symbolisch is bedoeld. Zelfs in historische berichten is er soms onderscheid tusschen het feit, dat heeft plaats gehad, en den vorm, waarin het voorgesteld wordt. Bij Gen. 1 : 3 teekent de Statenvertaling aan, dat Gods zeggen zijn wil, zijn bevel en daad is, en bij Gen. 11 : 5, dat dit menschelijk van den oneindigen en alwetenden God gesproken is. Deze laatste opmerking geldt eigenlijk van geheel de H. Schrift. Op menschelijke wijze spreekt zij altijd van de hoogste en heiligste, van de eeuwige en onzienlijke dingen. Zij acht, als Christus, niets menschelijks zich vreemd. Maar daarom is zij ook een boek voor de menschheid en duurt zij tot het einde der eeuwen. Zij is oud, zonder ooit te verouderen. Zij blijft altijd jong en frisch, zij is de sprake des levens. Verbum Dei manet in aeternum.

§ 14. De Eigenschappen der Schrift.

A. De eigenschappen der Schrift in het algemeen.

Bellarminus, De verbo Dei L. IV. *M. Canus*, Loci Theol. 1563. *Franzelin*, Tract. de divina Traditione et Scriptura[3]. Romae 1882. *Heinrich*, Dogm. Theol[2]. I 699 v. II 3 v. *Calvijn*, Instit. I c. 6—9. IV 10. *Zanchius*, De S. Scriptura tractatus integer, Op. VIII 296—452. *Chamier*, Paustratia Cath. Tom. I de canone fidei in 16 boeken. *Amesius*, Bellarminus enervatus I de verbo Dei. *Turretinus*, Theol. Elenct. Loc. II qu. 16 v. *Moor*, Comm. II 332 v. *Gerhard*, Loci Theol. Loc. I c. 17 v. *Quenstedt*. Theol. did. pol. 1696 I bl. 86 v. *Hodge*, Syst. Theol. Introd. c. 4—6.

118. 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 principiëel 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 zeide, scriptura canonica certis suis terminis continetur [1]), en redeneert *Conf.* 6,5, 11,3 zoo, alsof de waarheid der H. Schrift alleen afhangt van zichzelve. Bonaventura 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 [2]). Meer dergelijke getuigenissen worden door Gerhard [3]) aangehaald uit Salvianus, Biel, Cajetanus, Hosius, Valentia enz. Canisius zegt in zijn *Summa doctrinae christianae:* Proinde sicut scripturae propter testimonium Divini Spiritus in illa loquentis credimus, adhaeremus ac tribuimus maximam auctoritatem, sic ecclesiae fidem, reverentiam obedientiamque debemus [4]). En ook Bellarminus 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 [5]). 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

[1]) Bij *Harnack*, D. G. II 85.

[2]) *Bonaventura*, de Sept. don. n. 37—43, aangehaald in de uitgave van zijn Breviloquium te Freiburg, 1881 bl. 370.

[3]) *Gerhard*, Loci Theol. I c. 3 § 45. 46.

[4]) t. a. p. in cap. de praeceptis ecclesiae § 16.

[5]) *Bellarminus*, de Verbo Dei I c. 2.

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 [1]), werd ze ten voordeele der kerk beslist. Trente heeft dit tegenover de Hervorming gesanctioneerd. In den strijd tegen het Gallicanisme werd de quaestie 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 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 [2]). Heel de kerk, zoowel docens als audiens, is alleen onfeilbaar una cum et sub Romano pontifice. 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 [3]). De onfeilbaarheid van den paus maakt die van de kerk, de bisschoppen en conciliën en evenzoo die van de Schrift onnoodig.

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 duidelijkste daarin uit, dat de nieuwere Roomsche theologen de leer der kerk behandelen in de pars formalis der dogmatiek. De kerk

[1]) Verg. PRE³ III 247.

[2]) *Bellarminus*, de Conc. et Eccl. II c. 10—11.

[3]) *Jansen*, Prael. theol. dogm. I 506. 511.

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 [1]).

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 [2]). 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, Zanchius, Polanus, Junius en anderen [3]), en in de Luthersche kerk bij Gerhard, Quenstedt, Calovius, Hollaz enz. Maar in de behandeling was er verschil. Soms werd er allerlei historische en critische 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. Si., dit alles en 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 [4]). Maar ook zoo is er nog vereenvoudiging aan te brengen. De historische, critische, 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

[1]) *Jansen*, Prael. theol. dogm. I 829.

[2]) *Heppe*, Dogm. d. deutschen Protest. I 207—257.

[3]) *Musculus*, Loci Comm. 1567 bl. 374 v. *Zanchius*, de S. Script. Op. VIII 319 v. *Polanus*, Synt. Theol. 17 v. *Junius*, Theses Theol. Op. I 1594 v.

[4]) *Hase*, Hutt. Red. § 43 v. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. bl. 27 v. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. bl. 9 v. *Voigt*, Fund. dogm. bl. 644 v. Art. Bibel van *Kähler*, PRE³ II 686—691.

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 gecoördineerd 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.

119. 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, zeide Augustinus [1]). 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 achttiende 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 het 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

[1]) *Augustinus*, de cons. evang. I 35.

het oorspronkelijk en genoegzaam middel, om de openbaring te bewaren en mede 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 en 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, canonisch, echt enz., maar zij is toch de eenige, die deze eigenschappen van de Schrift op onfeilbare wijze kennen kan. Het getuigenis, dat de Schrift van zichzelve geeft, maakt toch niet uit, dat juist deze boeken van O. en N. T., en geen andere en 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 [1]). De Protestanten hebben daarom de Schrift ook kunnen aannemen en erkennen als Gods woord, wijl zij haar uit de hand der kerk ontvingen [2]). Het Vaticanum, *sess.* 3. *cap.* 2 erkende de boeken des O. en N. T. als canonisch, 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 Vaticaan, *sess.* 3 *cap.* 2 den canon 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

[1]) *Augustinus*, c. epist. Manich. c. 5. c. Faustum l. 28 c. 2. 4. 6.

[2]) *Bellarminus*, de Verbo Dei IV cap. 4. *Perrone*, Praelect. Theol. IX 71 v. *Heinrich*, Dogm. I² 764 v. *Jansen*, Prael. Theol. I 766 v.

voor den authentieken tekst, zoodat deze in kerk en theologie beslissend gezag heeft.

Tegenover deze Roomsche leer stelde de Reformatie de autopistie der Schrift [1]). 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 [2]) 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 Manicheër 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 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 [3])? 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

[1]) *Calvijn*, Inst. I c. 7. *Ursinus*, Tract. Theol. 1584 bl. 8 v. *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 v. *Gerhard*, Loci theol. I c. 3 enz.

[2]) *Calvijn*, Inst. I 7, 3. *Polanus*, Synt. bl. 30. *Turretinus*, de S. Scr. auctoritate, disp. 3 § 13 v. *Gerhard*, Loci theol. I c. 3 § 51,

[3]) *C. Faustum* l. 32 c. 19, cf. de util. cred. c. 14.

de H. Schrift door zichzelve gezag heeft en om zichzelve moet geloofd worden [1]).

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 canonisch, 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 een getuigenis, eene leer over zichzelve, over haar inspiratie en autoriteit, en dan doet de kerk niets dan dit 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 het 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 zelve worden teruggeworpen, wijl zij de kerk met 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

[1]) *Clausen*, Augustinus S. Scr. interpres 1827 bl. 125. *Dorner*, Augustinus. Berlin 1873. bl. 237 v. *Reuter*, Augustinische Studien. Gotha 1887 bl. 348 v. *Schmidt*, Jahrb. f. deutsche Theol. VI 235 v. *Hase*, Protest. Polemik 5te Aufl. Leipzig 1891 bl. 81. *Harnack*, D. G. III 70 v. *Kuyper*, Enc. II 503.

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 [1]).

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 en canoniciteit 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.

120. Bij dit verschil tusschen Rome en de Hervorming over den

[1]) *Gerhard.* Loc. theol. I cap. 3. *Zanchius*, Op. VIII 339 v. *Polanus*, Synt. I cap. 23 v. *Turret.*, Theol. El. loc. 2 qu. 6. *Trelcatius*, Schol. et method. loc. comm. S. Theol. Institutio 1651 bl. 26.

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 ceremoniëele 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 [1]). Deze quaestie had wel geen verdere gevolgen,

[1]) *Voetius*, Disp. I 31, 40—44. V 634—640. *Maresius*, Theologus paradoxus bl.

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 materiëelen 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 materiëele 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.

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

83—87, en verder *Maccovius*, Loci Comm. bl. 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.

in de gemeente. Deze en dergelijke overwegingen voor het gezag der Schrift kan men vinden bij theologen van de verschillendste richtingen [1]). Toch zijn al deze gronden niet hecht genoeg, om een gezag te dragen, gelijk dat de religie behoeft. Zij 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 critiseert 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 wij 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

[1]) Verg. *Scholten*, L.H.K. I 78 v. *Saussaye*, mijne theol. van Ch. d. l. S. 53 v. *Schleiermacher*, Gl. § 129 v. *Rothe*, Zur Dogm. bl. 166 v. *Lipsius*, Dogm. § 193 v. *Biedermann*, Dogm. § 193 v. *Schweizer*, Christl. Gl. I bl. 178 v. *Hofmann*, Weiss. u. Erf. III 98 v. *Ritschl*, Rechtf. u Vers. II 5 v. 9 v. enz.

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 [1]).

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., wil niets weten van gelooven op gezag en spreekt alleen nog van zedelijke autoriteit in de religie, en Saussaye 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 [2]). 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 critiek van het subject onderworpen. Dan baat het ook niets, om met Rothe te zeggen, dat de Bijbel het volkomen toereikend instrument is, om tot eene zuivere kennis van Gods openbaring te komen [3]). Want elke objectieve maatstaf ontbreekt, waarnaar in de Schrift die openbaring beoordeeld en gevonden kan worden. Er is inderdaad maar

[1]) *Augustinus*, de doctr. christ. I 37.

[2]) *Doedes*, Inl. tot de leer van God, 1880 bl. 29—40. *Saussaye*, in mijne Theol. van d. l. S. bl. 53 v.

[3]) *Rothe*, Zur Dogm. bl. 287.

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 religieuze ervaring, in rede of geweten, loopen op teleurstelling uit [1]). 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 religieuze 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 wij 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, 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 [2]). Het recht en de waarde van het gezag in de religie wordt langzamerhand weer erkend.

121. Maar, al kan de religie alleen met een 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

[1]) Verg. *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 probléme 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 bl. 173—191. *Sabatier*, Les religions de l' autorité et la religion de l' esprit. Paris 1904. Verg. verder *Lobstein*, Einl. bl. 94 v. *Riemens*, Het Symbolo-Fideisme bl. 81 v.

[2]) *Harnack*, D. G. III 73. Verg. ook *P. D. Chantepie de la Saussaye*, Zekerheid en Twijfel 1893 bl. 138 v.

spreken, vandaar in het Mnl. geweld, macht [1]). 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 [2]). 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 gaven, 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 ontzaglijke 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

[1]) Verg. Woordenboek der Ned. Taal s. v.

[2]) *Augustinus*, de util. cred. 12.

optreden, mogen nog zoo aanzienlijk en gewichtig zijn, hun getuigenis geldt slechts zooveel, als zij 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 wij 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 uiteraard 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 wij 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 zoover is het er vandaan, dat de

Christen allengs boven dit gezag zou uitgroeien [1]), 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 zij 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

[1]) *Schweizer*, Christl. Glaub. I 186 v.

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 inquisitio 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 [1]).

C. De noodzakelijkheid der Schrift.

122. 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 αὐτοπίστος, 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 [2]).

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;

[1]) *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. § 8.

[2]) *Bellarminus*, de verbo Dei IV c. 4. *Heinrich*, Dogm. I 708 v. *Liebermann*, Instit. theol. 1857 I bl. 449 v. *Dieringer*, Lehrb. der kath. Dogm. 4e Aufl. bl. 633. *Gutberlet*, Lehrb. der Apol. III 1894 bl. 221 v. *Jansen*, Prael. theol. I 786 v. enz.

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 [1]). 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 [2]). 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 zij voor zichzelf de Schrift konden missen en zonder haar in de eenzaamheid konden leven [3]). Het spiritualisme kwam telkens weer op, en reageerde tegen de knellende macht van kerk en traditie. Verschillende secten, de Katharen, Almalrik 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 [4]). De mystiek, die in de Middeleeuwen in Frankrijk en Duitschland bloeide, zocht door middel van ascese, 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 [5]). Vooral de Wederdoopers verhieven het inwendig woord ten koste van het uitwendige. Reeds in 1521 werd de tegenstelling

[1]) Art. Gnosis van *Krüger* in PRE[3] VI 728—738. *Harnack*, D. G. I. 214 v.

[2]) Art. Montanismus van *Bonwetsch* in PRE[3] XIII 417—426. *Harnack*, D. G. I 353 v.

[3]) *Augustinus*, de doctr. christ. I c. 39.

[4]) PRE[3] s.v. *Kurtz*, Lehrb. der Kirchengesch. § 108, 116. *Reuter*, Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. II 198 v. *Hahn*, Gesch. der Ketzer im M. A. II 420 v. III 72 v. *Gieseler*, Kirchengeschichte II, 2, 1826 bl. 437 v. *Hagenbach*, Kirchengesch. in Vorlesungen II 1886 bl. 480 v.

[5]) *Harnack*, D. G. III 374 v. *Herzog*, PRE[1] XII 427 v.

gemaakt tusschen Schrift en Geest, en deze tegenstelling is een blijvend kenmerk van het Anabaptisme geworden [1]). De H. Schrift is niet het waarachtig woord Gods, maar slechts een 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 [2]). 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 [3]). Het mysticisme sloeg in rationalisme om. Hetzelfde verschijnsel zien we later bij de anabaptistische en independentische secten 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

---

[1]) *Sepp*, Kerkhist. Studiën bl. 12.

[2]) *A. Hegler*, Geist u. Schrift bei Sebastian Franck. Freiburg 1892. *J. H. Maronier*, Het inwendige woord. Amst. 1890. *Vigouroux*, Les livres saints et la critique rationaliste, 3e ed. I 435—453. *Hodge*, Syst. Theol. I 61—104. Art. over Denck, Frank, Münzer, David Joris, Münster enz. in PRE³. *R. H. Grützmacher*, Wort und Geist. Leipzig 1902.

[3]) PRE³ X 362.

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?

Deze gedachten over de niet-noodzakelijkheid der Schrift werden in beginsel overgenomen door Schleiermacher. In zijne *Glaubenslehre* 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 liep dus weinig gevaar, onzuivere bestanddeelen in zich op te nemen. Maar al die 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 [1]). 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 critiek wordt gedacht. Bij schier alle theologen kan men de voorstelling vinden, dat de kerk bestond vóór 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 [2]).

Al deze gedachten, van Rome, het anabaptisme, het mysticisme, het rationalisme, van Lessing, Schleiermacher enz. zijn onderling

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 128. 129.

[2]) *Lange*, Philos. Dogm. § 77. *Rothe*, Zur Dogm. 333 v. *Frank*, Syst. der chr. Gewissheit II 57 v. *Philippi*, Kirchl. Glaub. I³ 190 v. *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.

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. Het 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 religieuze gemeenschap, en het mysticisme en rationalisme in de religieuze 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 religieuze waarheid, dan wordt deze het onontbeerlijk medium gratiae. Het woord verliest zijne centrale plaats en behoudt slechts een 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.

123. Ofschoon de Hervorming alzoo tegen Rome haar kracht zocht in de Schrift en hare noodzakelijkheid handhaafde, toch ontkende zij daarmede niet, dat de kerk vóór 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 canon. 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 religieuze 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 daarmede aan de noodzakelijkheid der Schrift ook maar eenigszins wordt te kort gedaan. Zelfs zou God, indien het Hem had behaagd, de kerk zeer zeker nog op eene andere wijze bij de waarheid hebben 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. Het woord Gods is van den beginne af aan het zaad der kerk geweest. Zeer zeker bestond de kerk vóór 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 en in het woord Gods. Rome leert dit ook niet, maar neemt eene traditie aan, die het woord Gods onfeilbaar bewaart. Doch wel dient dit te worden uitgesproken tegenover hen, die de openbaring alleen laten bestaan in leven, in instorting van goddelijke krachten, in opwekking van religieuze aandoeningen. De kerk moge dus ouder zijn dan het geschreven, zij is toch jonger dan het gesproken woord [1]). De gewone

[1]) *Zanchius*, Op. VIII 343 v. *Polanus*, Synt. theol. I c. 15. *Synopsis* pur. theol., disp. 2. *Gerhard*, Loci theol. I cap. 1 § 5 v.

bewering, dat de kerk des N. T. langen tijd zonder Schrift bestond, moet ook goed worden opgevat. Het is waar, dat de canon 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, tot voorlezing in de kerken dienden en algemeen 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 Schritt 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 vóór Mozes zonder Schrift geweest zijn, laat de kerk vóór 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.

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 het 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 eene bijzondere werkzaamheid 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 eene bijzondere werking des H. Geestes in de profeten en apostelen aan de kerk ge-

geven. 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 hun 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 religieuze 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 [1]).

[1]) *Ursinus*, Tract. theol. bl. 1 v. *Zanchius*, Op. VIII 343 v. *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.

124. Ook al wordt de noodzakelijkheid der Schrift erkend, er kan toch nog verschil bestaan over den duur der 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 comtemplatio 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 zijne 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 inspraak onzer eigen natuur. Het is God zelf in zijne openbaring er om te doen, om menschen te vormen, in wie 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 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 triumfeerende kerk één zijn, 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 wij zien van aangezicht tot aangezicht en kennen, gelijk wij gekend zijn. De visio Dei is voor den hemel weggelegd. Zelfstandig, onafhankelijk worden wij 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 tweeërlei soort van menschen getuigt dan ook van een geestelijken hoogmoed, welke zelf met het wezen der Christelijke religie, met den ootmoed en de nederigheid, die zij eischt, in lijnrechten strijd is. De tollenaren gaan voor de Farizeën 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 ge-

nade 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. 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.

125. 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 zij niet zoo helder, dat ze 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, b.v. Mt. 5 : 34, 40, 10 : 27, Luk. 12 : 33, 14 : 33, menigmaal zoo onduidelijk, dat misverstand en misvatting ieder oogenblik in de Christelijke 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 zei, dat de letter mishandeld wordt en zichzelve niet helpen kan, en dat zij de hulp van haar vader behoeft [1]). 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 Jezuïet 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 Werenfels, 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 goddelijk, onfeilbaar 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, synoden, 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

[1]) *Plato*, Phaedrus p. 274.

en vastigheid der waarheid. Zoo is ook altijd de practijk 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 [1]) van Pius IV en het Vaticanum [2]) 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 [3]). En wel beval paus Leo XIII in zijne Encycliek *de studiis Sacrae Scripturae* de Schriftstudie aan, maar niet aan de leeken [4]).

De leer van de perspicuitas S. Scr. is meermalen, zoowel door Protestanten als Roomschen misverstaan en onjuist voorgesteld.

[1]) Bij *Denzinger*, Enchir. symb. et defin. n. 864.

[2]) Conc. Vatic. sess. 3 cap. 2 al. 4.

[3]) Bij *Denzinger* t. a. p. n. 1566.

[4]) *Vincentius Lerinensis*, Commonitorium cap. 3. *Bellarminus*, de verbo Dei, lib. III. *M. Canus*, Loci Theol. II cap. 6 v. *Perrone*, Praelect. theol. IX 98 v. *Heinrich*, Dogm. I² 764 v. *Möhler*, Symbolik § 38 v. *Jansen*, Prael. theol. I 771 v. *Rietschel*, Art. Bibellesen, PRE³ II 700—713. *C. Pesch*, De inspir. S. Scr bl. 573 v.

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 ὅτι is toch duidelijk [1]).

Zoo verstaan, is de perspicuitas eene eigenschap, welke de H. Schrift herhaaldelijk van zichzelve praediceert. De thora is door God aan gansch Israël 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

[1]) *Zwingli*, De claritate et certitudine verbi Dei, Op. ed. Schuler et Schulthess I 65 v. *Luther* bij Köstlin, Luthers Theol. 2e Ausg. 1883 II 58 v. *Zanchius*, de Scr. Sacra, Op. Omnia VIII 407 v. *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 v. *Glassius*, Philologia Sacra 1691 bl. 186 v.

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 [1]), maar zij roemen even dikwerf haar klaarheid en eenvoud. Zoo zegt Chrysostomus, als hij de geschriften der profeten en apostelen met die der wijsgeeren vergelijkt: *Οἱ δὲ ἀποστολοι και οἱ προφηται τοὐναντιον ἁπαν ἐποιησαν; σαφη γαρ και δηλα τα παῤ αὐτων κατεστησαν ἁπασιν, ἁτε κοινοι της οἰκουμενης ὀντες διδασκαλοι, ἱνα ἑκαστος και δι ἑαυτου μανθανειν δυνηται ἐκ της ἀναγνωσεως μονης τα λεγομενα.* En elders, zegt hij: *παντα σαφη και εὐθεα τα παρα ταις θειαις γραφαις, παντα τα ἀναγκαια δηλα* [2]). Evenzoo lezen wij bij Augustinus: nihil de illis obscuritatibus eruitur, quod non plenissime dictum alibi reperiatur, en: in iis quae clare in scripturis tradita sunt, inveniuntur omnia, quae continent fidem moresque vivendi [3]). 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 [4]). 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 [5]). Gregorius I beval het lezen der Schrift nog aan alle leeken aan. De beperking van het Bijbellezen kwam eerst op, toen sedert de twaafde 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.

---

[1]) Verg. plaatsen bij *Bellarminus*, de verbo Dei III c. I. *Pesch*, De inspir. S. Scr. 577.

[2]) *Chrysostomus*, Hom. 3 de Lazaro. En Hom. 3 in 2 Thess.

[3]) *Augustinus*. de doctr. christ. II 6 en 9.

[4]) *Heinrich*, Dogm. I² 788.

[5]) *Vigouroux*, Les livres saints et la critique rationaliste, 3 ed. I 280 v.

126. Inderdaad hebben de kerken der Hervorming tegenover Rome geen machtiger wapen dan de Schrift. Zij brengt aan de kerkelijke traditie en hiërarchie 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 religieuze en ook van de politieke vrijheden [1]). 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 de 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

[1]) *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 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 vóór 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, Strausz 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 secten, 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 religieuze 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, reliquiënvereering, beeldendienst, heiligenaanbidding verdringen steeds meer den dienst van den eenigen, waarachtigen God [1]).

Vanwege deze perspicuitas heeft de Schrift ook de facultas se ipsam interpretandi en is zij supremus judex controversiarum [2]). De Schrift legt zichzelve uit, de duistere plaatsen worden verklaard door de duidelijke, en de grondgedachten van de Schrift als geheel

[1]) *Trede*, Das Heidenthum in der römischen Kirche. Gotha, Perthes, 4 Theile 1889—92. *Kolde*, Die Kirchl. Bruderschaften u. das relig. Leben im mod. Kathol. Erlangen 1895. *Id.* art. Herz - Jesu - Kultus in PRE³ VII 777. *R. Andree*, Votive and Weihegaben des kath. Volkes in Süd-Deutschland. Braunsschweig 1904.

[2]) *Synopsis* pur. theol. disp. 5 § 20 v. *Polanus*, Synt. Theol. Lib. I c. 45. *Turretinus*, Theol. El. Loc. II qu. 20. *Amesius*, Bellarm. enervatus Lib. I c. 5. *Cloppenburg*, De Canone Theol. disp. 11—15. Op. II 64 v. *Moor*, Comm. in Markii Comp. I 429 v. *Gerhard*, Loci Theol. Loc. I c. 21, 22. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. 6e Aufl. bl. 42 v.

dienen ter opheldering van de deelen. Dat was de interpretatio secundum analogiam fidei, welke ook door de Hervormers werd voorgestaan. Ook zij zijn niet voraussetzungslos tot de Schrift gekomen. Ze hebben de leer der Schrift, de apostolische geloofsbelijdenis, de besluiten der eerste conciliën schier zonder critiek overgenomen. Zij waren niet revolutionair en wilden niet van voren af aan 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 afgeleiden zin, die dan later in de confessies neergelegd werd [1]). 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 [2]). De kerk kan dan iemand als ketter uitwerpen,

[1]) *Voetius* Disp. V 9 v. 419 v. *Moor*, Comm. in Marckii Comp. I 436. VI praefatio. *Turretinus*, Theol. El. I qu. 19. *Philippi*, Kirchl. Gl. I 217 v. *Zöckler*, Handbuch I 663 v. *Luz*, Hermeneutik 154—176.

[2]) Synopsis pur. theol. V 25 v.

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 souvereiniteit 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.

127. 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 Vaticanum, *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 vóór 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 wij 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. Zij 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 wij 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 canoniciteit 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 [1]).

Tegenover deze Roomsche leer van de traditie plaatste de Hervorming die van de volmaaktheid en genoegzaamheid der H. Schrifttuur. 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 metgezellen ontvangen hadden, plantten 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

[1]) *Bellarminus*, de Verbo Dei, lib. IV. *Melchior Canus*, Loci theol. lib. 3. *Perrone*, Praelect. Theol. IX 228 v. *Klee*, Dogm. I 277 v. *Heinrich*, Dogm. Theol. II bl. 3 v. *Jansen*, Praelect. theol. dogm. I 788 v. *Möhler*, Symbolik § 38 v. *Kleutgen* Theol. der Vorzeit 2e Aufl. I 72 v. *Dieringer*, Dogm. § 126. *Liebermann*, Instit., theol. I bl. 448 v. *C. Pesch*, De inspir. S. Scr. 578 v. Voor de Grieksche kerk vergelijke men *Kattenbusch*, Confessionskunde I 292.

ontvangen waren en in de kerken werden bewaard en voortgeplant. Maar naarmate 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 der tweede eeuw tegen het Gnosticisme aan deze traditie werd gehecht. Tertullianus zeide: Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit [1]). Evenzoo stelde Cyprianus tegenover de traditie, waarop de bisschop van Rome zich beriep, de teksten Jes. 29 : 13, Mt. 15 : 9, 1 Tim. 6 : 3—5 en sprak uit: consuetudo sine veritate vetustas erroris est [2]). 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 het 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 in de bepaling der traditie bij 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 catholiciteit 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 [3]). 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 distributieve kenmerken der traditie; zij zijn niet

[1]) *Tertullianus*, de virg. vel. c. 1.
[2]) *Cyprianus*, Epist. 74.
[3]) *Heinrich*, Dogm. II² 11. 12.

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 identificeerde de traditie nog wel met das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort [1]), 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 Gallicanisme, 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 zij 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 Gallicanisme 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 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 [2]). 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

[1]) *Möhler*, Symbolik[6] bl. 357.

[2]) *Bellarminus*, de Verbo Dei IV c. 9.

traditie is. Latere theologen, vooral onder de Jesuïten, 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 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 [1]).

128. 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

[1]) *Perrone*, Prael. Theol. I 229, IX 279. *Jansen*, Prael. Theol. I 804, 822 v. 829. *Heinrich*, Dogm. I 699 noot, II 157 v. *Maistre*, Du Pape. Oeuvres Choisies de Joseph de Maistre III. Paris z. j. bl. 71.

verdwijnen, toen men verder van den apostolischen tijd verwijderd werd. De relatieve zelfstandigheid der traditie naast de Schrift verdween. 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 [1]).

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 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. [2]). 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 zegt t. a. p. cap. 4: neque enim Petri successoribus 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

[1]) *Harnack*, D. G. III 559 noot.

[2]) Conc. Vatic. *sess.* 4.

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 [1]).

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. [2]). 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 ecclessiae pertinent, en deze potestas is plena en suprema en breidt zich uit over alle pastores en fideles [3]).

[1]) *Bellarminus*, de Conc. et Eccl. II c. 12. *Heinrich*, Dogm². I 699 v. II 212 v. *Jansen*, Prael. Theol. I 616. *Mannens*, Theol. Dogm. Instit. I 174.

[2]) *Heinrich*, Dogm. Theol. II 536 v.

[3]) Conc. Vatic. sess. 4 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 [1]). 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; zij moge eene goddelijke onderwijzing der leer zijn, welke alle andere overtreft; zij is toch altijd voor Rome slechts een hulpmiddel, dat nuttig maar niet noodig is. De kerk bestond vóór 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 [2]).

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 [3]). Ook deze eigenschap der H. Schrift moet

[1]) *Bellarminus*, de Romano Pontifice l. V. *de Maistre*, Du Pape, l. 2. *Jansen*, Prael. Theol. I 651 v.

[2]) *Heinrich*, Dogm. Theol. I 702 v. *Mannens*, Theol. dogm. I 171.

[3]) *Luther* bij *Köstlin*, Luthers Theol.[2] 1883 II 56 v. 246 v. *Gerhard*, Loci theol. loc. 1 c. 18. 19. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. § 9. *Calvijn*, Inst. IV c. 10. *Polanus*, Synt. Theol. I c. 46. 47. *Zanchius*, Op. VIII col. 369 v. *Ursinus*, Tract. Theol. 1584 bl. 8 v. 22 v. *Chamier*, Panstratia Cathol. Loc. 1 lib. 8 en 9. *Amesius*, Bellarminus enervatus, Lib. 1 c. 6. *Turretinus*, Theol. El. loc. 2 qu. 16. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. bl. 11. v. *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 v. *Id.* art. Tradition in PRE[2]. *Hase*, Protest. Polemik, 5te Aufl. Leipzig 1891 bl. 77 v. *Harnack*, Dogm. Gesch. III 593 v. 623 v. *Hodge*, Syst. Theol. I 104 v. *Daubanton*, De algenoegzaamheid der H. Schrift. Utrecht 1882.

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 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 ἄγραφον en ἔγγραφον [1]). 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 canon gesloten is. Hoe hoog zij de tra-

[1]) Ned. Geloofsbel. art. 3.

ditie 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 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 [1]). Tertullianus bewondert de plenitudo Scripturae, en verwerpt alles, quod extra Scripturam is [2]). Augustinus getuigt: quidquid inde audieritis, hoc vobis bene sapiat; quidquid extra est respuite [3]). En in denzelfden geest spreken vele anderen [4]). Daarnaast erkennen zij 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 suffieientia traditionis geeindigd is. Beide, Schrift en traditie, zijn bij Rome 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 canon 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 [5]).

129. 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

---

[1]) *Irenaeus*, adv. haer III praef. en cap. 1.

[2]) *Tertullianus*, adv. Hermog. c. 22. de carne Chr. c. 8.

[3]) *Augustinus*, serm. de Past. c. 11.

[4]) Verg. de plaatsen verzameld door *Chamier*, Panstratia Cathol. Loc. I lib. 8 cap. 10.

[5]) *Höpfl*, Die höhere Bibelkritik 1902 bl. 96 zegt zelfs: Wenn .. selbst die h. Schrift vom Erdboden verschwinden würde, so würde unser Glaube dennoch nicht wanken, denn er hat einen festen Halt an der Kirche, in welcher der Geist der Wahrheit lebt und wirkt.

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 het 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 Farizeën 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 erkent, dat de assistentia divina, aan den paus geschonken, niet bestaat 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 [1]).

[1]) *Lombardus*, Sent. III dist. 25. *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 7. qu. 174.

Maar het wikkelt zich daardoor in geen geringe moeilijkheid. Want òf de dogmata zijn alle in denzelfden zin als b.v. 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; òf 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 vóór 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 gemeente hebben bevolen enz. Maar dat er geschriften zijn verloren gegaan, en of ze geinspireerd [2]) waren of niet [3]), 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. Zij 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, substantiëel 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

art. 6. *Schwane*, Dogmengeschichte I² 1892 bl. 7 v. *Heinrich*, Dogm. Theol. II 22 v.

[2]) *Bellarminus*, de verbo Dei IV c. 4.

[3]) *Augustinus*, de civ. Dei XVIII 38.

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, òf persoonlijk en mondeling òf ook door zijnen Geest, aan de apostelen geopenbaard. Door hun woord gelooven wij in Christus en hebben wij 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 canon van O. en N. T. werd eerst gesloten, toen alle nieuwe Ansätze der heilshistorie aanwezig waren [1]). 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

[1]) *Hofmann*, Weissagung u. Erfüllung I 47.

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 deïficatie van den mensch door Rome nog niet ten einde toe afgeloopen.

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 religieuze leven, denken, gevoelen, handelen, hetwelk in iedere godsdienstige gemeenschap wordt aangetroffen en in allerlei vormen, zeden, gewoonten, gebruiken, religieuze 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 wij 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, zij vereischt tot recht verstand toch menigmaal allerlei historische, archaeologische, geographische kundigheden. 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 religieuze 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. Ze 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 gebied. 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 [1]). De Schrift was naar de gedachte der Reformatie een organisch beginsel, waar heel de traditie, voortlevende in prediking, belijdenis, liturgie, cultus, theologie, religieuze litteratuur enz. uit opwast en gevoed wordt; eene zuivere bron van levend water, waar alle beekjes en kanalen van het religieuze leven uit

[1]) *Moor*, Comm. in Marckii Comp. I 351.

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 : 12—15, totdat zij door alle verscheidenheid heen komt tot de eenigheid des geloofs en der kennis van den Zone Gods, Ef. 3 : 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.

§ 15. Beteekenis van het Principium Internum.

Verg. de litteratuur bij § 6 v.

130. Aan het principium externum, dat in het vorige hoofdstuk besproken werd, moet in den mensch zelf een principium internum beantwoorden. Door Herbert Spencer wordt het leven omschreven als the continuous adjustment of internal relations to external relations [1]; 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 worden 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 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

[1] Principles of Psychology § 120.

op te merken. Religie onderstelt, dat de mensch Gode verwant is.

Maar deze religieuze vatbaarheid moge eigen zijn aan de menschelijke natuur, zij 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 wij bij de geboorte mede; maar de taal, waarin wij later onze gedachten zullen uitdrukken, wordt ons geschonken door de omgeving. Schopenhauer 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 [1]). 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 crisis, 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 quaestiën 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,

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, 6e Aufl. II 181.

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.

Toch heeft zoodanig onderzoek zijne goede en nuttige zijde. Kant heeft heel de philosophie omgezet in eene critiek 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 quaestiën 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 [1]). 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 men-

[1]) *A. Ritschl*, Theologie und Metaphysik 1881 bl. 38.

schelijk 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 openbaring bestemd en voor geen mededeeling vatbaar. Als wij het soms beproeven, verliezen zij onder de mededeeling 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.

131. 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 religieuze 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 religieuze ervaring of ethisch-practische motieven. Welk belangrijk element van waarheid al deze methoden ook inhouden en verdedigen, zij wijzen toch den diepsten grond des geloofs en dus ook het ware principium internum der theologie niet aan. Het volgend onderzoek zal leeren, dat de gronden, door deze verschillende richtingen genoemd, niet voldoende zijn. Maar reeds apriori laat zich het ongenoegzame der genoemde methoden inzien. Ten eerste toch wordt bij de voorstelling, dat verstand of rede, hart of geweten ons op godsdienstig gebied tot kennis en zekerheid moeten brengen zeer licht het onderscheid over het hoofd gezien tusschen *bron* en *orgaan* van kennis. Al die functiën van den menschelijken geest, die men met de namen van verstand en rede, hart en geweten aanduidt, zijn n.l., behalve in het geval, dat men ze zelf tot object van studie neemt, op geen enkel terrein bronnen, maar bepaaldelijk organen van kennis. Ze brengen van zichzelve geen inhoud mede, maar ontvangen dien van buiten, nl. uit de gewaarwording (aanschouwing, waarneming); begrippen zonder aanschouwingen zijn ledig. Eerst dan, wanneer van buiten af een inhoud aangenomen en verkregen is, kunnen zij, ieder overeenkomstig zijn aard, daarmede aan het werk gaan, er begrippen, oordeelen en besluiten uit afleiden of door aandoeningen en hartstochten erop reageeren. Wie dit uit het oog verliest, vervalt tot rationalisme of mysticisme, en offert het object aan het subject op. Er is dus gebrek aan psychologische en erkenntnistheoretische nauwkeurigheid, wanneer men zonder meer door verstand en rede, door hart en geweten tot religieuze kennis en zekerheid zegt te komen. Voordat al deze organen den religieuzen inhoud zich kunnen toeeigenen, dient de vraag beantwoord te worden, waaraan deze religieuze inhoud zijn oorsprong ontleent, en door welk orgaan de mensch er mede in aanraking komt. In de tweede plaats is de godsdienst een eigensoortig verschijnsel, van wetenschap, kunst en zedelijkheid in wezen onderscheiden. En het onderzoek naar het wezen van den godsdienst stelde vroeger in het licht, dat hij enkel en alleen in de openba-

ring Gods zijne bron hebben kan en daarin ook altijd feitelijk heeft. Religie onderstelt en eischt bestaan, openbaring en kenbaarheid Gods.

Maar indien dit het geval is, indien de religie krachtens haar aard een eigen principium cognoscendi externum heeft, dan moet daarmede in den mensch ook een eigen principium cognoscendi internum in overeenstemming zijn. Gelijk het oog beantwoordt aan het licht, het oor aan den klank, de logos in ons aan den logos buiten ons, zoo moet aan de objectieve openbaring Gods een subjectief orgaan in den mensch correspondeeren. Soms tegen wil en dank, worden alle religionsphilosofen ten slotte tot de erkentenis gebracht, dat de mensch van nature een religieus wezen is, dat hij Gode verwant en zijn beeld is. Maar ook bij deze religieuze vatbaarheid des menschen in het algemeen kunnen wij niet blijven staan. Want ten eerste komt deze nooit en nergens in volkomen zuiveren toestand en zonder inhoud voor; altijd is ze van het eerste ontwaken af in een historischen godsdienst ingegroeid en daaraan geaccommodeerd. En ten andere gaat de openbaring in de Schrift van de onderstelling uit, dat de mensch ook in deze zijne religieuze gezindheid verdorven is en herschepping behoeft. Zij zou daarom zichzelve verloochenen, als zij in den psychischen mensch haar competenten rechter erkende. Indien het Christendom in vollen, waren zin Erlösungsreligion is en dus den mensch van alle zonde, van de dwaling des verstands zoowel als van de onreinheid des harten, evenzeer van den dood der ziel als van dien des lichaams verlossen wil, dan kan het zich uit den aard der zaak niet aan de critiek van den mensch, maar moet het dezen aan zijne critiek onderwerpen. De openbaring, welke in Christus door de Schrift tot ons komt, neemt inderdaad die houding tegenover ons aan. Zij stelt zich niet beneden ons en vraagt onze goed- of afkeuring niet, maar plaatst zich hoog boven ons en dringt bij ons op geloof en gehoorzaamheid aan. 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 nu ook 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 of m. a. w. van deze illuminatie en regeneratie, 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. Door 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. × Door dit getuigenis des H. Geestes realiseert de openbaring zich in de menschheid 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 in zekeren zin 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.

× Ja. maar welk orgaan heeft de H.G. wedergeboorte verleend nl Je?

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 dit 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.

§ 16. De historisch-apologetische methode.

Münscher-von Coelln, Lehrb. der chr. Dogmengesch. I 1832 bl. 103 v. *Hagenbach*, D. G. § 29 v. *Harnack*, D. G. I³ 413 v. *Id.* Die Mission und Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh². Leipzig 1906. *Uhlhorn*, Der Kampf des Christ. mit dem Heidenthum⁵ 1893. *Werner*, Gesch. der apolog. und polem. Literatur der Christl. Theol. 5 deelen. Schaffhausen 1861—1867. *Lemme*, art. Apol. in PRE³ I 679—698. *Ed. König*, Der Glaubensact des Christen nach Begriff und Fundament. Erlangen 1891.

132. Wijl de openbaring Gods in Christus niet is naar den mensch, heeft zij van haar eersten aanvang af allerlei aanval te verduren gehad en zag zij zich dus ook voortdurend tot zelfverdediging geroepen. Apologie is niets nieuws, maar is zoo oud als de openbaring zelve. Israel had zich als volk Gods te handhaven tegen alle vijanden van rondom. De vromen moesten de aanvallen der goddeloozen weerstaan. De profeten werden menigmaal genoodzaakt, de waarheid hunner zending en prediking door woord en daad te bewijzen. Toen Christus op aarde kwam, door de zijnen niet aangenomen en door de wereld niet gekend werd, bleef Hij toch aan de goede belijdenis getrouw, en beriep zich op de Oudtestamentische Schrift, op het getuigenis des Vaders, op de woorden,

die Hij sprak, op de werken die Hij deed; zijn leer en leven was één doorloopend getuigenis en tegelijk ééne machtige apologie. Na zijn heengaan, treden de apostelen als zijne getuigen op en bewijzen zijne Messianiteit, zijn Goddelijk Zoonschap, zijn dood en zijne opstanding. Het Evangelie van Mattheus is een verdedigingsgeschrift, dat tegenover de Joden aantoont, dat alles in Christus vervuld is. En alle geloovigen worden vermaand, om aan een iegelijk rekenschap te geven van de hope die in hen is, en de tegensprekers te weerleggen, 1 Petr. 3 : 15, 2 Tim. 4 : 2, Tit. 1 : 9. Paulus zegt, dat hij tot eene apologie van het Evangelie gesteld is, Phil. 1 : 7, 16. Deze apologie droeg aanvankelijk wel meest een practisch karakter, Luk. 12 : 11, 21 : 14, Hd. 22 : 1, 25 : 16, 1 Cor. 9 : 3, 2 Tim. 4 : 16; maar ongemerkt en geleidelijk gaat zij dikwerf, ook reeds in het N. Test., bijv. in 1 Cor. 15, in eene meer theoretische en wetenschappelijke verdediging van het Christendom of van een bepaald leerstuk over. Deze overgang had vooral plaats in de tweede eeuw, toen het Christendom zich in weerwil van alle vervolging uitbreidde en ook de aandacht van de toenmalige wetenschap begon te trekken. De Apologeten zagen zich daardoor geroepen, om over de gronden, waarop de waarheid van het Christendom rustte, na te denken en daarvan aan zijne bestrijders rekenschap te geven. Zij schreven tegen de Joden [1]), en tegen de Heidenen [2]), en voerden in hunne geschriften reeds al die argumenten aan, welke later, meer uitgewerkt en gesystematiseerd, steeds als verdediging van het Christendom dienst zullen doen.

Bij de verdediging der Christelijke waarheid gaan zij niet van den twijfel of de neutraliteit, maar van een vast geloof en eene onwankelbare overtuiging uit; zij treden den vijand niet met angst en vreeze, maar met een sterk gevoel van hunne geestelijke meerderheid tegemoet. Harnack heeft met nadruk gewezen op het hooge, fiere zelfbewustzijn, waardoor de Christenen in den eersten tijd bij hun strijd tegen de Joodsche en Heidensche wetenschap

[1]) *Justinus Martyr*, Dial. c. Tryphone. *Tertullianus*, adv. Judaeos. *Eusebius*, Demonstratio evangelica.

[2]) *Justinus Martyr*, Apol. major en minor. *Tatianus*, Orat. adv. Graecos. *Athenagoras*, Legatio sive supplicatio pro Christianis. *Theophilus*, ad Autolycum. *Clemens Alex.*, Coh. ad gentes. *Origenes*, c. Celsum. *Tertullianus*, Apologeticus en Ad nationes. *Arnobius*, Disp. adv. gentes. *Minucius Felix*, Octavius. *Eusebius*, Praeparatio evangelica. *Athanesius*, Orat. adv. gentes. *Cyrillus*, adv. impium Julianum. *Augustinus*, de civitate Dei.

gedragen werden. „Wir sind aus der Finsternis zum Licht empor gerettet worden, das ist der Jubelruf eines Chors von Christen in jenen ersten Jahrhunderten gewesen. Es war die intellektuelle Wahrheit und Klarheit, deren sie sich freuten und rühmten. Wie eine lastende Nacht erschien ihnen der Polytheismus; nun war er von ihnen genommen; die helle Sonne stand am Himmel! Wohin sie auch schauten, alles empfing durch den geistigen Monotheismus, empfing von dem lebendigen Gott Klarheit und Gewissheit .... Sie richten ihren Blick auf die Natur und freuen sich der gesetzmässigen Einheit ihrer Bewegung; Himmel und Erde sind ihnen Zeugen der Einheit und Allmacht Gottes. Sie blicken auf die Anlagen und die Ausstattung des Menschen und schauen in ihnen die Züge des Schöpfers. Sie preisen in der Vernunft und Freiheit des Menschen seine unermessliche Güte. Sie vergleichen die Offenbarungen Gottes, den göttlichen Willen, mit dieser Vernunft und Freiheit, und siehe da — alles stimmt harmonisch zusammen; nichts wird dem Menschen auferlegt, was nicht schon in ihm liegt, nichts offenbart, was nicht bereits in seinem inneren Bestande gegeben ist. Die lange verschüttete natürliche Religion, die Religion *μετὰ λόγου* ist wieder aufgedeckt! Sie blicken auf Christus, und wie Schuppen fällt es von ihren Angen: das, was in ihm tätig war, ist der Logos, derselbe Logos, durch den die Welt geschaffen ist, mit dem das geistige Teil des Menschen durch ein geheimnisvolles Band unlöslich verbunden ist, der in der Geschichte gewirkt hat, in allen Guten und Edlen, der zuletzt notwendig seine ganze Kraft offenbaren musste, damit alle Hemmungen und Störungen schwänden, in die der Mensch, das so herrlich geschaffene, aber so schwache Wesen, geraten war. Sie blicken endlich auf den Lauf der Geschichte, auf den Anfang, die Mitte und das Ende, und alles strebt zusammen, vereinigt sich zu einem herrlichen Aufstieg und zu einem noch herrlicheren Abschluss. Die kreatürliche Freiheit, den Verlockungen der Dämonen unterliegend, hat Störungen angerichtet, aber sie werden allmählich durch die Kraft des Logos-Christus überwunden; an dem Anfang der Geschichte stand eine kindliche Menschheit, voll guter, göttlicher Anlagen, aber noch unerprobt und der Versuchung zugänglich; an ihrem Ende wird eine vollendete Menschheit stehen, fähig und würdig, in die Unsterblichkeit einzugehen. Vernunft, Freiheit und unsterbliches Wesen werden Recht behalten gegenüber Irrtum, Verfehlung und Verderbnis. Das war das Christentum Vieler, eine helle, freudige Sache, die Lehre

der reinen Vernunft. Nicht Last für den Verstand war die neue Lehre, sondern Befreiung. Nichts Fremdes trägt sie der Vernunft zu, sondern klärt sie über ihren eigenen verdunkelten Inhalt auf. Das Christentum ist göttliche Offenbarung, aber es ist zugleich die reine Vernunft, die wahre Philosophie". En gelijk zij wisten, in het Christendom de ware philosophie te bezitten, zoo stonden zij ook in de overtuiging, dat de gemeente van Christus de ware menschheid was, het ware Israel, het oorspronkelijk volk en tegelijk het volk der toekomst, om hetwelk de wereld geschapen is, en voor hetwelk zij bestemd was [1]).

In dit bewustzijn traden de apologeten tegen de aanvallers van het Christendom op. Een enkele maal komt het argumentum a tutiori voor, dat het veiliger doet voorkomen, van twee onzekere dingen datgene te gelooven, quod aliquas spes ferat quam omnino quod nullas [2]). Maar er stonden veel sterker wapenen ter beschikking. Allereerst werden deze geboden door de vergelijking van het Christendom met de godsdienstige en wijsgeerige stelsels in het Heidendom. Deze religionsgeschichtliche vergelijking stelde eenerzijds de overeenstemming, maar anderzijds ook het onderscheid aan het licht. Ook in de Heidenwereld was veel waars en goeds en schoons, maar de σπερματα ἀληθειας, daar aanwezig, zijn te danken aan de inwerking van dien Logos, die de wereld geschapen heeft, een ieder mensch komende in de wereld verlicht, en in Christus vleesch geworden is; of zij hebben hun oorsprong in die bijzondere openbaring, welke van oude tijden af door God aan de menschheid en later aan het volk Israel geschonken en ook in meerdere of mindere mate bij andere volken bewaard of tot hen doorgedrongen is. Alwat er aan zuiveren godsdienst, ware leer of reine zedelijkheid bij de Heidenen, met name in de Grieksche philosophie, nog voorkomt, is aan de openbaring ontleend en behoort dus eigenlijk aan het Christendom toe. Het Christendom begint dan ook niet eerst in de dagen der apostelen, maar het lag in kiem van den eersten aanvang af in de openbaring besloten; het is zoo oud als de wereld, en bekomt daarom getuigenis van al het ware en goede, dat in de godsdiensten en wijsgeerige stelsels van het Heidendom wordt aangetroffen, ja zelfs van iedere menschelijke ziel. Anima naturaliter christiana. Maar deze overeenstemming neemt toch het groote wezenlijke onderscheid tusschen het Christendom en de andere gods-

[1]) *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christ. I² 193 v.

[2]) *Arnobius*, adv. gentes II 4.

diensten niet weg. Vergelijkend onderzoek doet een reeks van verschillen aan de hand, welke de voortreffelijkheid van het Christendom boven alle godsdiensten in het licht stellen en als even zoo vele bewijzen voor de waarheid ervan dienst kunnen doen. Tot deze criteria interna behooren de kennis van den eenigen, waarachtigen God, welke alleen in het Christendom geopenbaard is, de volkomene verlossing van zonde en dood, die door Christus verworven is en geschonken wordt, de hope des eeuwigen levens, die door de opstanding van Christus aan het licht is gebracht; het heilig karakter en leven van profeten en apostelen, inzonderheid van Christus zelven; de oudheid en eenheid, de verhevenheid en eenvoud, de rijkdom en veelzijdigheid van de H. Schrift, welke als een tweede boek door God aan het eerste boek der natuur is toegevoegd en daarmede volkomen overeenstemt; de voorspellingen met hare vervullingen en de wonderen, welke de waarheid der leer boven allen twijfel verheffen. Bij deze inwendige kwamen ten slotte nog de uitwendige criteria: het getuigenis der kerk in hare regula fidei en traditie, de wonderen, vooral van genezing, die er nog voortdurend plaats hebben, de standvastigheid der martelaars, en de heiligheid der asceten en vóór alle dingen de vele, rijke zegeningen, door het Christendom geschonken aan huisgezin en maatschappij en staat. Door het Christendom werden de gruwelijke zonden bestreden van afgoderij, menschvergoding, bijgeloof, tooverij, sterrenwichelarij, leugen, oneerlijkheid, hebzucht, hoererij, echtbreuk, vruchtafdrijving enz., en in plaats daarvan werden de deugden gekweekt van broederliefde, gastvrijheid, mededeelzaamheid, zorg voor weduwen en weezen, armen en kranken, gevangenen en slaven, vervolgden en gestorvenen enz. Het Christendom was een zegen voor den staat, bevorderlijk aan de welvaart van het rijk, eene weldaad voor de gansche menschheid. Dit waren in hoofdzaak de argumenten, welke de apologeten bijbrachten voor de waarheid der Christelijke religie. Krachteloos waren ze niet, want ze werden geboren uit de plerophorie des geloofs en vonden steun in de practijk van het Christelijk leven.

133. Al deze argumenten werden later in de Christelijke theologie overgenomen, maar veranderden daarbij dikwerf van plaats en karakter. De scholastiek ging uit van het geloof, maar kwam bij hare poging, om de waarheid des geloofs tot inhoud der rede te maken, tot eene scheiding tusschen natuurlijke en bovennatuur-

lijke waarheden, die schadelijk werkte voor beide. Want de eerstgenoemde konden door de rede bewezen worden, maar de laatste konden alleen op gezag worden aangenomen. Daar was dus echte wetenschap mogelijk; hier was er alleen plaats voor het geloof. De gang werd dus deze, dat eerst op wetenschappelijke gronden de waarheid van de veritates naturales werd betoogd; dat daarna voor de rede de mogelijkheid, noodzakelijkheid en werkelijkheid der bijzondere openbaring in het licht werd gesteld; en dat er eindelijk bij diezelfde rede, daar de redelijkheid van het gelooven gebleken was, op aangedrongen werd, om nu ook op grond van het uitwendige feit der openbaring haar inhoud blindelings in het geloof aan te nemen. Uit het voorhof der strikt bewijsbare waarheden ging men dus door het heilige van de redebewijzen voor eene bijzondere openbaring in het heiligdom der absoluut bovennatuurlijke mysteriën binnen. De motieven, die voor het geloof aan eene bijzondere openbaring konden worden bijgebracht, werden onder den naam van rationes inductivae of motiva credibilitatis samengevat [1]). 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 [2]); 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 werden opgeteld [3]). 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 om-

[1]) *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. Verg. *Frohschammer*, Die Philosophie des Thomas v. Aquino. Leipzig 1889 bl. 130 v.

[2]) *Becanus*, Theol. Schol. Tom. II pars II tract. 1 cap. 6. Mogunt. 1623 bl. 93.

[3]) *Bellarminus*, de Conciliis et Ecclesia, l. IV.

nia, 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 stabilitatem, 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 [1]). De Roomsche theologen nemen dan ook gewoonlijk al die argumenten der apologetiek in de dogmatiek op en behandelen ze breedvoerig [2]). Zelfs gingen sommigen zoover, dat zij deze bewijzen ook voor den ongeloovige voldoende achtten [3]). 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 [4]). 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 [5]). Het Conc. Vatic., *sess.* III *cap.* 3 de fide, erkende evenzoo eenerzijds, dat het

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 4 ad 2, 4. art. 5 ad 2. qu. 2 art. 1 ad 1. *Bellarminus*, de Conc. et Eccl. IV cap. 3. *Billuart*, Summa S. Thomae hodiernis acad. moribus accommodata VIII bl. 25 v. *P. Dens*, Theologia ad usum seminariorum II 275 v.

[2]) *Perrone*, Prael. Theol. I. *Jansen*, Prael. Theol. I 117 v. *Hake*, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft. Freiburg 1887 II 1 v. *Heinrich*, Dogm. I 279 v. *Liebermann*, Dogm. I bl. 33 v. enz.

[3]) *Billuart*, t. a. p. I bl. 28, 29. *Dens*, t. a. p. II 292.

[4]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 1 ad 3 en art. 10. S. c. Gent. I c. 9. *Billuart*, t. a. p. VIII bl. 1 v. *Becanus* ib. bl. 3—17. *Dens*, t. a. p. II 280 v. *Jansen*, Prael. Theol. I 701—706.

[5]) *Thomas*, II 1 qu 109 art. 6. qu. 112 art. 2 en 3. qu. 113 art. 4.

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.

De Reformatie heeft nu wel in beginsel deze hierachie 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 terruggekeerd. Calvijn zegt, dat het hem gemakkelijk vallen zou, de goddelijkheid der H. Schrift te bewijzen en voert verschillende gronden daarvoor aan [1]). En zoo spreken en doen ook vele andere theologen [2]). 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 [3]). Het Remonstrantisme ging denzelfden weg op [4]). 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. 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 [5]). Het deïsme 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

[1]) Calvijn, Instit. rel. christ. I 7, 4. 8.

[2]) *Ursinus*, Tract. Theol. bl. 1—33. *Zanchius*, Op. VIII col. 335 v. *Polanus*, Synt. Theol. I c. 17 v. c. 27, 28. *Synopsis* pur. theol. disp. 2, 10 v. *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. Verg. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. bl. 20—22. *Hase*, Hutt. Rediv. § 37. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. bl. 32. 33.

[3]) Catech. Racov. qu. 5—30. *Fock*, der Socin. 338 v.

[4]) *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. Verg. *Wijnmalen*, Hugo de Groot als verdediger van het Christ. Utrecht 1869.

[5]) *Leibniz*, Discours sur la conformité de la foi avec la raison § 29

aantal mannen in Engeland, Duitschland, Nederland, zooals Butler, Paley, Chalmers [1]); Reinhard, Morus, Doederlein, Knapp, Storr e.a.; van Nuijs Klinkenberg, Muntinghe, Heringa, Vinke enz., en door de auteurs der werken van het Haagsch Genootschap. Later vinden wij dit standpunt nog ingenomen door Pareau en Hofstede de Groot [2]), door Van Oosterzee, die eerst Schleiermacher volgde, maar later heil zocht in eene apologetiek, welke aan de dogmatiek voorafging [3]), door Doedes, die in den weg van onbevooroordeeld, zuiver historisch onderzoek het Christendom wilde leeren kennen [4]); in het buitenland o.a. door Voigt, König, A. B. Bruce, Pheeters, Grétillat [5]), en vele apologetische schrijvers [6]). Uit den jongsten tijd kunnen tot deze richting ook gerekend worden de voorstanders der religionsgeschichtliche methode in de theologie, zooals Troeltsch, en de verdedigers eener finale scheiding tusschen eene geloovig-kerkelijke en eene exact-wetenschappelijke theologie, zooals Lagarde, Overbeck e.a. [7]). Want ook zij emancipeeren de theologie geheel of gedeeltelijk van het geloof en trachten tot de kennis van het Christendom te komen in den weg van een objectief, historisch-critisch onderzoek.

134. Deze historisch-apologetische methode is door de geschiedenis van het supranaturalisme zelf en voorts ook door de scherpe critiek van Rousseau en Lessing, van Kant en Schleiermacher onhoudbaar gebleken. Maar daarbij dient men toch duidelijk onderscheid te maken tusschen de dwaling, welke in die methode voor de critiek bezweken is en de waarheid, welke er in ligt en die ook thans nog bewaard moet worden. De apologetiek had ten allen tijde recht van bestaan en behoudt dat ook in den tegenwoordigen

[1]) *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. Verg. *Tholuck*, Verm. Schriften I 163—224.

[2]) Compendium Dogm. et. Apol. Christ[3]. 1848 bl. 179 v.

[3]) Jaarb. v. wet. Theol. 1845 bl. 1—74. 1851 bl. 406. De Leer der Herv. Kerk van J. H. Scholten beschouwd 1851 bl. 51. 53. Christ. Dogm. § 30—34. 38.

[4]) Het regt des Christ. tegenover de wijsbeg. gehandhaafd 1847. Modern of Apost. Christ. 1860. De zoogen. moderne Theol. eenigszins toegelicht 1862.

[5]) *Voigt*, Fundamentaldogm. bl. 184 v. 232 v. *König*, D er Glaubensact des Christen. Erlangen 1891 bl. 143 v. *Bruce*, Apologetics. Edinburgh 1892 bl. 42. *W. M. Mc. Pheeters*, Apostolical sanction the test of canonicity, Presb. and. Ref. Rev. Jan. 1895. *Grétillat*, Exposé de théol. system. II 176 v.

[6]) Verg. Art. Apologetik van *Lemme* in PRE[3] I 679—698.

[7]) Verg. boven bl. 30. 52—60. 167—172.

tijd; zelfs is haar thans meer dan ooit eene belangrijke taak toebetrouwd. Zij heeft de waarheid Gods te handhaven en te verdedigen tegenover alle bestrijding zoowel van binnen als van buiten. Profeten en apostelen en Christus zijn daarin voorgegaan en hebben zich herhaaldelijk verantwoord tegenover hunne aanklagers, en de Schrift legt allen geloovigen den plicht op, om met zachtheid en vreeze, maar toch ook met bereidvaardigheid aan een iegelijk verantwoording te doen van het wezen en den grond der hope, die in hen is, en om alle tegensprekers te weerleggen, 1 Petr. 3 : 15, Tit. 1 : 9. De apologeten der tweede eeuw, de kerkvaders, de scholastici, de hervormers enz. stonden allen in het vaste geloof, dat de waarheid Gods tegenover de bestrijding, waaraan zij van alle zijden blootstond, verdedigd moest worden. Zij lieten de aanvallen niet onbeantwoord, en gingen ook niet schoorvoetend en aarzelend tot verdediging over. Maar zij waren diep overtuigd, dat zij de waarheid aan hunne zijde hadden, en dat deze voor verdediging vatbaar was; zij hechtten aan de argumenten, die zij te berde brachten, zeer groote waarde, en daarom zochten zij den vijand op en rustten niet, voordat zij hem overwonnen hadden. Dat geloof was 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 gaat niet als inleidend deel, als principiëele of fundamenteele wetenschap, aan de theologie en de dogmatiek vooraf, maar is zelve eene door en door theologische wetenschap, welke het geloof en de dogmatiek onderstelt en nu het dogma handhaaft en verdedigt tegenover de bestrijding, waaraan het blootstaat. Zoo verstaan, is de apologetiek niet alleen volkomen in haar recht, maar is zij ook eene wetenschap, welke ten allen tijde, inzonderheid ook in deze eeuw, ernstige beoefening verdient en rijken zegen verspreiden kan. Ten eerste verschaft zij al terstond dit voordeel, dat de Christelijke theologie erdoor gedwongen wordt, om zich welbewust rekenschap te geven van de gronden, waarop zij rust, van de principia, waaruit zij opgebouwd wordt, van den inhoud, dien zij in zich bevat; zij haalt de Christelijke theologie te voorschijn

uit de mystiek van het hart en plaatst haar in het volle licht van den dag; de apologetiek was de eerste Christelijke wetenschap. Ten andere leert zij, dat de Christen, al kan hij niemand het geloof schenken, toch tegenover zijne bestrijders niet verlegen behoeft te zwijgen; met zijn geloof staat hij niet vreemd en geisoleerd te midden der wereld, maar hij vindt er steun voor in natuur en geschiedenis, in wetenschap en kunst, in maatschappij en staat, in het hart en geweten van iederen mensch; de Christelijke wereld- en levensbeschouwing is alleen die, welke op de realiteit van wereld en leven past. En eindelijk bereikt zij, indien zij ernstig en nauwgezet haar taak vervult, wel terdege, dat zij den tegenstander onder den indruk van de waarheid der Christelijke openbaring brengt, hem weerlegt en den mond stopt. Een mensch met waren harte tot God bekeeren, dat kan zij niet, dat kan zelfs de prediking van het Evangelie niet; dat kan God alleen door zijnen Geest. Maar aan deze werking Gods ondergeschikt en als middel in zijne hand, kan de apologetiek, evenals ook de dienst des woords, van uitnemenden zegen zijn. De eerste eeuwen van het Christendom leveren daarvoor het overvloedig bewijs.

De fout van de apologetiek, gelijk ze menigmaal beoefend is, heeft echter daarin bestaan, dat zij 1° zichzelve van het Christelijk geloof heeft losgemaakt en alzoo buiten, boven en vóór de theologie heeft geplaatst; dat zij 2° gelooven en weten zóó gescheiden heeft, dat de religieuze waarheid geheel of voor een deel (in de theol. naturalis, in de exeget. en histor. theologie enz.) kwam te rusten op louter verstandelijke bewijzen; en dat zij 3° dientengevolge van haar wetenschappelijken arbeid overdreven verwachtingen ging koesteren, alsof zij door het verstand het hart kon veranderen en door redeneering godsvrucht kon kweeken. Tegen deze verkeerde richting in de apologetiek was de critiek van Kant en Schleiermacher in haar recht. Want ten eerste lag daarin eene miskenning van het wezen van den godsdienst, zoowel objectief van karakter en inhoud der religieuze waarheid, als subjectief van het religieus geloof. Godsdienst is iets anders dan het op redelijke gronden aannemen van eene zuivere theoretische leer. Gelijk de godsdienstige waarheid wezenlijk verschilt van een of ander theorema der wetenschap, zoo is er ook een essentiëel onderscheid tusschen het verstandelijk inzicht in een wetenschappelijk resultaat, en het geloof, waarmede ik de religieuze waarheid omhels. Ten tweede ging deze verkeerde apologetische richting uit

van eene miskenning van het Christendom. Indien de Christelijke openbaring, die de duisternis en de dwaling van den psychischen mensch onderstelt, zich vooraf aan zijne rede ter beoordeeling moest overgeven, 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 zij 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. En ten derde afgezien van dit principiëele bezwaar, de historisch-apologetische bewijsvoering in den boven omschreven zin voert ook niet tot het gewenschte en verwachte resultaat. Zij kon het nog een eind ver brengen in een tijd, toen de echtheid der bijbelboeken en de historische waarheid van hun inhoud vrij algemeen vaststond. Maar de wonderen en voorspellingen der Schrift hebben thans zelf zooveel verdediging van noode, dat zij moeilijk 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 uitdijën, 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 mo-

gelijk, 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 het getuigenis Gods. Ook het getuigenis der kerk is onvoldoende. Het is van groote waarde niet alleen bij het ontstaan maar ook bij den voortduur van het Christelijk geloof; het blijft een steun tot het einde des levens toe, en is inderdaad een motivum perpetuum tot het geloof. Wij zijn in heel ons leven aan eene gemeenschap gebonden, en die gemeenschap houdt ons staande, telkens als wij 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 staan, als allen ons verlaten en zich tegenover ons stellen. Toch kan om dit alles het getuigenis der kerk nog 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 ook bij hen de hoeksteen van het Christelijk geloof.

§ 17. De speculatieve methode.

Litt. boven bij § 7 bl. 214, en voorts nog: *Flügel*, Die spekulat. Theol. der Gegenwart[2] 1888. *Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol. in ihren Principien beleuchtet. Leipzig 1851. Art. Specul. Theol. en Theosophie in Herzog[1]. *Pelt*, Theol. Encykl. 1843 bl. 532 v. *Rothe*, Theol. Ethik[2] § 1 v. *J. Müller*, Die Christl. Lehre von der Sünde[5] I 1—31. *Dorner*, Christl. Gl. I 16 v. *Kaftan*, Die Wahrheit der Christl. Relig. bl. 435 v. *Id.* Zur Dogm. 129 v.

135. 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, ontsterfelijkheid, 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 toegepast, wel is waar met zeer verschillende uitkomst, door Daub, Marheineke, Strausz, 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. Hij liet zich daarbij leiden door de gedachte, dat er metaphysica mogelijk is, kennis n.l. van de laatste gronden

van het zijn en het kennen, te verkrijgen door streng logische redeneering van de ervaring uit. Langs dien weg komt hij tot abstract-logische bepalingen over den grond der wereld en meent daarin een werkelijke kennis van het absolute te bezitten, welke de kern der religieuze waarheid uitmaakt. Het verschil is alleen, dat de geloovige die waarheid bezit in voorstellingen, terwijl de dogmaticus en philosoof haar heeft omgezet in begrippen en ideeën [1]). Op soortgelijke wijze maakte Scholten hier te lande scheiding tusschen de grondbeginselen en de leerstukken der Gereformeerde theologie, critiseerde met de eerste de laatste weg, en hield ten slotte niets anders over dan een monistisch en deterministisch systeem. Deze intellectualistische richting wordt onder de moderne theologen door Dr. Bruining voortgezet [2]). Terwijl hij de methode der ervaring in hare verschillende vormen verwerpt, omdat godsdienst de Godsidee onderstelt, *erkenning* van eene betrekking tot God insluit, en in een complex van gemoedsbewegingen enz. bestaat, dat zich onder invloed van een zeker geloof bij den mensch ontwikkelt, is hij van oordeel, dat de eenige weg, dien de dogmaticus bewandelen kan, deze is, dat hij door redeneering van uit de verschijnselen, waarmede ervaring hem in kennis stelt, tracht op te klimmen tot den daarachter gelegen bovenzinnelijken grond. Daarom tracht Dr. Bruining de bewijzen voor het bestaan van God en voor de ontsterfelijkheid der ziel weer in eere te herstellen, want, al bevatten zij geen strikte bewijskracht, zij kunnen toch wel ter dege een betrouwbaren grondslag voor onze religieuze overtuiging vormen, te meer omdat ook in de andere wetenschappen slechts een zeer klein deel van onze kennis op exacte bewijzen rust. Met Biedermann en Scholten huldigt Dr. Bruining dus de speculatieve methode, maar hij onderscheidt zich van hen in deze twee opzichten, 1° daarin, dat hij die speculatie niet laat uitgaan van een apriorisch principe, maar haar op empirie, en wel niet op enkele geisoleerde verschijnselen, ook niet alleen op de innerlijke ervaring, doch op beschouwing van de wereld in haar geheel wil laten rusten, zoodat hij dan ook bijv. aan

[1]) Verg. over *Biedermann*: *Lipsius*, Neue Beiträge zur wissensch. Grundlegung der Dogm., Jahrb. f. prot. Theol. 1885 bl. 177 v. *Kaftan*, Zur Dogm. 139 v. *Dr. Max Hennig*, A. E. Biedermanns Theorie der relig. Erkenntnis. Leipzig 1902. *Urban Fleisch*, Die erkenntnistheor. und metaph. Grundlagen der dogm. Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius. Berlin 1901. *Böhl*, Dogmatik bl. L.

[2]) *Bruining*, Over de methode van onze dogmatiek, Teylers Theol. T. 1903 bl. 153 v. 306 v. 426 v. *Id* Pantheisme of Theisme t. a. p. 1904 bl. 433 v.

het theïstisch Godsbegrip en aan het feit der zonde meer recht kan laten wedervaren; en 2° daarin, dat hij liever niet meer bij de vroegere dogmatiek zich aansluit, om deze dan aan eene voortdurende critiek te onderwerpen, maar er de voorkeur aan geeft, om thetisch te werk te gaan en van eigen geloofsstandpunt uit de dogmatiek op te bouwen.

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 religieuze 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 religieuze ervaring zeer sterk afweek van die der Christelijke gemeente en 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 [1]). 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 [2]). Müller wil langs regressieven weg, door reflectie over zijn eigen ervaring, uit de religieuze zekerheid des geloofs komen tot een objectief weten van God [3]). Martensen draagt aan het wedergeboren bewustzijn de taak op, om uit zijn eigen diepten de leer der Schrift en der kerk wetenschappelijk te reproduceeren [4]). Bij Dorner is de Glaubenslehre niet enkel

[1]) Kurze Darst. § 24, 32 v. cf. Christl. Glaub. § 2 v. Verg. boven bl. 27 v.
[2]) *Twesten*, Vorles. über die Dogm. I² 21 v.
[3]) *Müller*, Dogm. Abhandlungen 1870 bl. 1—42. Art. Dogmatik in Herzog¹.
[4]) *Martensen*, Dogmatik § 31 v.

beschrijvend, maar ook constructief en progressief; zij brengt het religieuze 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 [1]). 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 [2]). 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.

136. Deze speculatieve methode heeft belangrijke voordeelen boven de apologetische van den rationalistischen tijd. De klaarheid, die in de achttiende 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 godsdienst, 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 religieuze 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

[1]) *Dorner*, Christl. Glaub. I 155 v.

[2]) *Rothe*, Theol. Ethik § 7. Verg. *Hauck*, art. Rothe in PRE² en *Sieffert* in PRE³, en de rijke litteratuur, verschenen in 1899 bij de herdenking van zijn geboortedag 28 Jan. 1799, o. a. van *H. J. Holtzmann*, Rothe's speculatives System. Freiburg 1898. *O. Flügel*, R. Rothe als speculativer Theologe. Langensalza 1898. *W. Flade*, Die philos. Grundlagen der Theol. R. Rothe's. Leipzig 1901 enz.

Schleiermacher zagen beiden in, dat de religie eene eigene plaats inneemt in het menschelijk leven, dat zij een eigensoortig verschijnsel is 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 zeide 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.

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 critiek der zuivere rede had verloren, zoo zag ook Schleiermacher geen kans om de religie te redden dan door uit te gaan van het religieuze 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 religieuze 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 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, doch 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 Strausz 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 radicalere 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.

Een ander karakter neemt de speculatieve methode aan, wanneer men ze met Dr. Bruining op de empirie, op de beschouwing van heel de wereld laat rusten en dan uit deze door denken en redeneeren tot den bovenzinlijken grond der dingen opklimmen wil. Het eigenaardige der speculatieve methode, zooals zij door de nieuwere

philosophie werd aangegeven en toegepast, heeft men dan prijsgegeven, en men keert tot de gewone bewijsmethode van de theologia rationalis terug. Tegen dit standpunt verheffen zich dan aanstonds al die bezwaren, die in de vorige paragraaf tegen de historisch-apologetische methode zijn ingebracht. Kort samengevat, komen zij hierop neer: Ten eerste komt men langs dezen weg niet verder dan tot een arm stel van abstracte ideeën, zooals ze door Shaftesbury geformuleerd werden, of tot de bekende rationalistische trilogie van God, deugd en onsterfelijkheid, welke zoo in de werkelijkheid nooit als inhoud der religie voorkomt, in dien abstracten vorm ook nooit te handhaven is en tot het kweeken van een godsdienstig leven en het stichten eener godsdienstige gemeenschap ten eenenmale onbekwaam is. Ten tweede is alwat wij van den oorsprong en het wezen van den godsdienst weten één machtig protest tegen de bewering, dat de religie op verstandelijke bewijzen rust en daarvan afhankelijk is. Religie is heel iets anders dan wetenschap, is nooit uit causaliteitsdrang ontstaan, en bestond ook, wat haar wezen betreft, nooit in eene primitieve wereldbeschouwing, al is het ook, dat elke godsdienst eene bepaalde wereld- en levensbeschouwing insluit. Zonder twijfel gaat logisch de Godsidee, dat is de openbaring Gods, aan de religie vooraf; alle religie onderstelt het bestaan en de openbaring Gods. Maar die Godsidee ontstond nooit als eene conclusie uit eene redeneering, maar stond steeds vóór alle redeneering en bewijs krachtens de openbaring Gods en de daaraan correspondeerende godsdienstige natuur des menschen vast. Het onderzoek van den godsdienst leidt altijd weer tot het semen religionis, tot de Ebenbildlichkeit Gottes bij den mensch terug. Indien dit niet het geval ware en de godsdienst, evenals vele resultaten in de wetenschap, op verstandelijke bewijzen rustte, zou de buitengewoon sterke subjectieve verzekerdheid, welke alle godsdienst medebrengt, eenvoudig onverklaarbaar en onmogelijk zijn. Voor eene natuurkundige of mathematische waarheid heeft niemand zijn leven veil. En eindelijk, deze rationalistische methode beweert op empirie, op de beschouwing van heel de wereld, te rusten; maar zij slaat de machtigste empirie, die er voor haar te vinden is, in het aangezicht. Zij rekent misschien met de empirie, welke de natuur aan de hand doet, maar zij vergeet, die, welke in de historie en in het leven haar tegemoet treedt. Zij abstraheert van het godsdienstig milieu, van het huisgezin, van de maatschappij, van de kerk, van het Christendom, van de Schrift, doet

alsof deze niet bestaan en hoegenaamd niets tot de kweeking en vorming van het godsdienstig leven hebben bijgedragen, en zij beweegt zich in een kleinen kring van verstandelijke redeneeringen en abstracte ideeën, waar niemand iets voor gevoelt en waar geen menschenziel bij leven kan. Maar daarmede doemt zij zich zelve ook tot onvruchtbaarheid; het leven stroomt ongestoord langs haar voorbij.

§ 18. De religieus-empirische methode.

Frank, System der Christl. Gewissheit. Erlangen I² 1884 II² 1881. *Id.* System der Christl. Wahrheit. Erlangen I² 1885 II² 1886 3e Aufl. 1894. *Id.* Dogmatische Studien. Erlangen 1892. *J. Köstlin*, Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart. Berlin 1895. *Id.* Die Begründung unserer sittl.-relig. Ueberzeugung. Berlin 1893. *Steude*, Der Beweis für die Wahrheit des Christ. Gütersloh 1899. *Daxer*, Der Subjektivismus in Franks System der chr. Gewissheit. Gütersloh 1900. *Sogemeier*, Der Begriff der christl. Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogm. untersucht. Gütersloh 1902. *Ernst Petran*, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittl. relig. Erfahrung. Gütersloh 1898. *Haack*, Ueber Wesen und Bedeutung der christl. Erfahrung. Schwerin 1894. *G. Heine*, Das Wesen der relig. Erfahrung. Leipzig 1900. *Bachmann*, Die persönliche Heilserfahrung des Christen und ihre Bedentung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Leipzig 1899. *H. Cremer*, Glaube, Schrift und heilige Geschichte. Gütersloh 1896. *Lobstein*, Einl. in die ev. Dogm. 72—93. *Kähler*, Die Wiss. der Chr. Lehre³ I 12 v. *P. Paulsen*, Die Gewissheit der Christl. Weltanschauung im modernen Geistesleben, Zeitfr. des Chr. Volkslebens XXV 3. *Ihmels*, Die christl. Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. Leipzig 1901. *Karl Wolf*, Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes. Gütersloh 1906. *A. Reymond*, Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse. Lausanne 1900. *Warfield*, St. Pauls use of the argument from experience, The Expositor, March 1895. *F. H. Foster*, Christian Life and Theology or the contribution of christian experience to the system of evangelical doctrine. New-York 1901.

137. Toen historische en speculatieve bewijsvoering tot geen resultaat bleken te leiden, namen vele theologen positie in de religieuze ervaring der geloovigen en zochten daaraan de gronden te ontleenen voor de zekerheid des heils zoowel als voor de waarheid des Christendoms. Nergens misschien komt de invloed van Schleiermacher op de nieuwere theologie sterker uit dan in het aanvaarden van dit subjectieve uitgangspunt. De redenen voor dien invloed zijn niet ver te zoeken. Ten eerste had Schleiermacher zelf geleerd, dat de religie geen weten was en geen doen, maar eene bepaalde ge-

steldheid des gevoels, en dienovereenkomstig de dogmatiek opgevat als eene beschrijving van vrome gemoedstoestanden. Men vergat daarbij menigmaal, dat Schleiermacher de taak, om de waarheid van het Christendom te betoogen, vooraf aan de apologetiek had opgedragen en dus in de dogmatiek zich daarvan ontslagen kon rekenen, en nam desniettemin zijn dogmatisch standpunt over en zocht nu in de zekerheid van den Christen het bewijs voor de waarheid van het Christendom. Ten andere scheen een beroep op den Bijbel, naarmate de Schriftcritiek voortgang maakte, geen afdoenden waarborg meer op te leveren voor de waarheid van hetgeen men beleed; zelfs maakten alle uitwendige, historische of rationeele bewijzen, die men voor het Christendom bijbrengen kon, geen indruk meer in een tijd, die door Kant en ook door Schleiermacher zelven de beperktheid van het kenvermogen had leeren inzien en alle onzienlijke dingen in wetenschappelijken zin naar de terra incognita had verwezen. En ten derde koesterde men de overtuiging, dat het positie nemen in de religieuze ervaring, de Christelijke theologie weer bij de profane wetenschap in eere zou brengen. Want deze had allengs in den loop der negentiende eeuw aan alle speculatie en metaphysica den rug toegekeerd, en zich, met beroep op het criticisme van Kant en het positivisme van Comte, op den grondslag der zuivere feiten geplaatst. De theologie scheen in eens hare wetenschappelijke positie te herwinnen, als ze door en door empirisch werd en in de feiten der religieuze ervaring den grondslag zocht voor haar wetenschappelijken bouw. Deze redenen bewogen een groot aantal theologen, om in de dogmatiek de religieus-empirische methode toe te passen. Eigenlijk nam heel de theologie na Schleiermacher reeds haar standpunt in het geloovig bewustzijn; niet alleen de Vermittelungs-theologen in engeren zin, maar ook zij, die overigens tegenover Hegel en Schleiermacher een zelfstandig standpunt innamen, gingen toch in de dogmatiek van het geloovig subject uit. Hofmann bijv. vat de dogmatiek niet op als beschrijving van gemoedstoestanden noch ook als reproductie van Schrift- of kerkleer, en evenmin als ontwikkeling der Christelijke geloofsleer uit een algemeen principe, maar hij gaat toch evenals Schleiermacher van de Christelijke vroomheid uit. Dogmatiek is ontvouwing van datgene, 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 Selbstaus-

sage des Christen [1]). Philippi en Kahnis hebben ditzelfde subjectieve uitgangspunt, en 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 [2]). Maar vooral Dr. Fr. H. R. Frank, hoogleeraar te Erlangen † 1894, heeft met dit standpunt ten volle ernst gemaakt, het doorgedacht en er een systeem op gebouwd. 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 hier niet staan; hij tracht rekenschap te geven, waarom de Christen dat alles voor waarheid aanneemt, wat zijn geloof inhoudt. Hij construeert, in plaats van de zoogenaamde prolegomena der dogmatiek, die hij zoo sterk mogelijk bestrijdt, een *System der christlichen Gewissheit*. Deze titel is niet bijzonder duidelijk en heeft verklaring noodig. Gewisheid, zekerheid is een toestand der ziel en sluit als zoodanig een systeem uit. Indien Frank gewisheid hier echter neemt, niet in subjectieven maar in objectieven zin, voor de objecten des geloofs, waarvan de Christen zeker is, dan is *System der Christlichen Gewissheit* zooveel als *System der Christlichen Wahrheit*. Dat kan de bedoeling niet zijn, want Frank heeft aan zijn tweede belangrijk werk juist dezen titel gegeven. In zijn eerstgenoemd werk verklaart hij zich nader [3]) en zegt, dat dit zijn systeem tot object heeft de gewisheid, voorzoover 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 bewering niet, dat de objecten van het Christelijk geloof niet vooraf zouden bestaan en bekend zouden zijn. Hij verklaart uitdrukkelijk het tegendeel [4]). Hij ontkent even-

[1]) *Hofmann*, Schriftbeweis² I 5—16.

[2]) *Philippi*, Kirchl. Glaub. I 52 v. 108 v. *Kahnis*, Luth. Dogm. I. 7. 8. *Ebrard*, Dogm. § 52.

[3]) System der chr. Gew. I 48.

[4]) t. a. p. I 313.

min, dat de Christelijke zekerheid ontstaat door het woord [1]), en hij wil ook de objectieve waarheden niet afleiden uit het wedergeboren subject [2]). Meer nog; als hij al datgene, wat uit het Christelijke 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 plaats heeft, 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 daaruit bouwt hij nu het systeem der Christelijke waarheid op [3]). De bedoeling van Frank is dus 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 [4]). In het *System der Christlichen Gewissheit* ontwikkelt Frank dus niet zoozeer de gronden des geloofs, als wel de wegen, waarlangs een mensch tot zekerheid komt aangaande de Christelijke geloofswaarheden.

138. De vraag, welke Frank zich ter beantwoording heeft voorgesteld, is dus allerbelangrijkst; zij is ook noodig en goed, want de Christelijke zekerheid spreekt niet vanzelve en is dikwerf aan twijfel onderhevig. Maar alles hangt af van het antwoord, dat op die vraag gegeven wordt. In het algemeen zegt Frank nu, dat een mensch zekerheid aangaande de Christelijke geloofswaarheden verkrijgt, niet door historische of rationeele bewijzen en evenmin door het gezag van Schrift, kerk of traditie, maar alleen door de ervaring der wedergeboorte [5]). De theologie moet, in onderscheiding van de philosophie, zich niet buiten maar midden in het Christelijk bewustzijn plaatsen, en van daaruit alles, ook het natuurlijke, overzien en beoordeelen [6]). De Christelijke zekerheid heeft immers haar grondslag niet in allerlei uitwendige bewijzen, noch ook in eene externe autoriteit, maar in den Christen zelf, in zijne zedelijke ervaring en zelfbepaling, dat is in zijne wedergeboorte en bekeering [7]). De

[1]) Dogm. Studien 1892 bl. 56.
[2]) Dogm. Stud. 68. 69.
[3]) Syst. d. Chr. Gew. II 281 v.
[4]) Syst. d. Chr. Gew. II 285 v. Dogm. Stud. 56.
[5]) Syst. d. Chr. Gew. I 314.
[6]) t. a. p. I 26 v. 31. 32. 119. 137.
[7]) t. a. p. I 113.

Christen weet, dat er eene verandering met hem heeft plaats gehad en nog voortdurend plaats heeft, zoodat er nu tweeërlei richting, tweeërlei ik in hem woont [1]), en hij is daarvan even zeker, als een kranke die genas, zich bewust is van zijne vroegere ziekte en zijne tegenwoordige gezondheid [2]). Van deze ervaring der wedergeboorte uit poneert hij nu vanzelf en terstond heel den inhoud der Christelijke geloofswaarheid; hij doet zoo krachtens den aard van het hem geschonken nieuwe leven en kan zich van deze geloofswaarheid even weinig als van zichzelven ontdoen [3]). In drie kringen groepeert die Christelijke geloofswaarheid zich rondom de ervaring der wedergeboorte heen. Eerst poneert de Christen krachtens zijn nieuwe 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 ligt een tweede kring van waarheden; de geloovige kan n. l. dezen nieuwen toestand, waarin hij leeft, slechts verklaren door de realiteit van den persoonlijken God, het bestaan van God als drieëenige, en de verzoening, verworven door den Godmensch. Deze drie waarheden vormen saam 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 daaromheen 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 de kerk, het woord Gods, de Schrift, het sacrament, de wonderen, de openbaring en inspiratie. Ten slotte houdt de Christelijke zekerheid ook nog eene bepaalde verhouding in van den wedergeborene tot het natuurlijke leven, tot wereld en menschheid [4]).

In dit antwoord ligt eene gewichtige waarheid opgesloten. Gelijk het oog noodig is, om het licht te aanschouwen, zoo is inderdaad de wedergeboorte van noode, om het koninkrijk der hemelen te zien. Maar er kan twijfel rijzen, of het *System der Christlichen Gewissheit* van Frank deze waarheid op juiste wijze toepast en

[1]) t. a. p. I 120 v.
[2]) t. a. p. I 129.
[3]) t. a. p. I 193.
[4]) t. a. p. I 191 v.

uitwerkt. Immers, 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 [1]), 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 [2]). Hij spreekt van eene Autonomie des christlichen Subjektes als Garanten der Wahrheit [3]).

Dit alles wortelt bij Frank in eene eigenaardige Erkenntnisstheorie. Hij gaat een goed eind mede met het idealisme der nieuwere philosophie [4]). Het object is als object, d. i. voor het subject slechts aanwezig door die Setzung durch das Subject [5]). Wel erkent Frank de realiteit der objectieve wereld, zij het ook niet in empiristischen en sensualistischen zin [6]). Maar onze kennis heeft het nooit te doen met het Ding an und für sich, maar altijd met het Ding für uns. Dat

[1]) t. a. p. I 47. II 290.
[2]) t. a. p. I 94. 193.
[3]) t. a. p. I 151.
[4]) t. a. p. I 58 v.
[5]) t. a. p. I 61.
[6]) t. a. p. I. 59. 60.

wij aan het object een bestaan op zichzelf toekennen, komt daarvandaan, 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 [1]). Zekerheid is daarom altijd zekerheid aangaande een object. Zij bestaat juist hierin, des Objectes inne zu sein als der Wahrheit [2]). 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 essentiëel 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 essentiëel 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 [3]); 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 geloovige komende factoren des heils. b) Door, gelijk boven werd opgemerkt, 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 ge-

[1]) t. a. p. I 61.

[2]) t. a. p. I 63.

[3]) t. a. p. I 123. 124. 191 enz.

loof. 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. 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 [1]). 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 [2]). 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 we-

[1]) t. a. p. I 39.
[2]) t. a. p. I 315.

dergeborene 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 [1]).

139. De bedenkingen, van allerlei zijde tegen het subjectivisme van Frank ingebracht, zijn van zoo ernstige beteekenis, dat schier niemand zijne methode ongewijzigd heeft overgenomen. Ook zij, die, zooals G. Daxer [2]), op zijn standpunt blijven staan, toonen toch door de moeite, welke zij aanwenden, om Franks bedoeling tegenover de misvatting zijner bestrijders te verdedigen, dat zij het gewicht dier bezwaren gevoelen. Over het algemeen is er bij allen, die aan de ervaring nog eene plaats verleenen onder de principia der dogmatiek, toch een streven merkbaar, om haar niet op de wijze, als Frank deed, te isoleeren van de objectieve factoren, onder invloed waarvan zij tot stand kwam, maar om haar van den aanvang af in verband te brengen met de openbaring, die in het woord Gods tot ons komt, en om haar dus ook niet als eene zelfstandige bron van kennis naast of tegenover de Schrift, maar veeleer als een kenorgaan voor de waarheid der Schrift te doen optreden. Zoo zegt bijv. Kähler wel, dat het Christendom eene bijzondere wetenschap eischt, weil sein Verständnis durch seinen Besitz bedingt ist en het geloof dus de voorwaarde is voor het theologisch kennen; maar

---

[1]) Verg. verder over *Frank*, behalve de boven deze § genoemde litteratuur ook nog: *Henri Bois*, De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Frank. Paris Fischbacher 1887. *O. Flügel*, Die spekulative Theol. der Gegenwart[2] 1888 bl. 188 v. *Dr. A. Carlblom*, Zur Lehre von der christl. Gewissheit. Leipzig 1874. *Dorner*, Christl. Glaubenslehre I. 1879 bl. 37 v. *Pfleiderer*, Die Entwicklung der protest. Theol. uws. 1891 bl. 183 v. *Polstorff*, Der Subjektivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht. Gütersloh 1893. *Gottschick*, Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theol. 1890 bl. 110 v. *Weber*, Franks Gotteslehre und deren erkenntnistheor. Voraussetzungen. Leipzig 1900. *Ihmels*, Chr. Wahrheitsgew. 88. Art. Frank van *Seeberg* in PRE[3] VI 158—163.

[2]) Verg. zijn boven deze § aangehaald geschrift, en ook zijn artikel tegen *Ihmels:* Zur Lehre von der Christl. Gewissheit. Stud. u. Krit. 1904 bl. 82—123.

hij spreekt vooreerst al liever van geloof dan van ervaring en legt er verder sterk den nadruk op, dat dat geloof geen bron en zelfs geen werktuig, maar slechts die Voraussetzung und die Bestätigung van zulk een kennen is [1]). Von Oettingen wil niet uitgaan van eene uitwendige autoriteit in Schrift of belijdenis, maar evenmin toch van een louter persoonlijk gevoel of waardeeringsoordeel, en neemt daarom zijn standpunt in de heilsverzekerdheid, gelijk een Christen deze als een kind Gods en als een lid der gemeente door de kracht van het Evangelie bezit [2]). Hetzelfde streven is bij Köstlin, H. Cremer, Schlatter en anderen op te merken, maar komt het sterkst uit bij Ihmels, die, ofschoon een leerling van Frank, toch op gewichtige punten zich van hem verwijdert. Ihmels heeft voor het pogen van Frank groote waardeering en stelt in het licht, dat zijne bestrijders hem dikwerf verkeerd begrepen en hem daardoor onrecht aangedaan hebben. Maar desniettemin erkent Ihmels, dat bij Frank de Schrift niet tot haar recht komt, en toont hij aan, dat de zekerheid van den Christen aangaande zijne wedergeboorte niet kan zijn het uitgangspunt en de grondslag van zijne zekerheid aangaande de waarheid des Christendoms. Daarom gaat hij zelf niet van de wedergeboorte uit, maar van het feit der gemeenschap, welke de Christen met God heeft. Deze gemeenschap heeft de Christen echter verkregen door middel van het woord Gods, en sluit dus van den aanvang af al die objectieve factoren in, welke Frank, van de wedergeboorte uitgaande, eerst door langdurige analyse kon vinden. En dus zoekt Ihmels aan te toonen, hoe de zekerheid aangaande de waarheid des Christendoms, ofschoon ze in den weg van ervaring tot stand komt en derhalve Erfahrungsgewissheit is, toch uitgaat van en bewerkt wordt door een Selbstbekundung of Selbstbezeugung Gottes door middel van zijn woord, en om die reden van het eerste oogenblik Glaubensgewissheit is. Als zoodanig nu is de zekerheid aangaande de waarheid des Christendoms eene zekerheid, die niet in den Christen zelf, in zijne wedergeboorte haar grond heeft, maar die rust in het woord Gods, dat door den H. Geest in den weg van ervaring aan ons als waarheid zich betuigt en onzerzijds in het geloof erkend en aangenomen wordt [3]).

Ihmels acht dus ervaring wel onmisbaar voor het tot stand komen der Wahrheitsgewissheit, maar hij hecht aan die ervaring eene andere

[1]) *Kähler*, Die Wiss. der chr. Lehre[2] bl. 5. 15. 57.

[2]) *A. von Oettingen*, Luth. Dogm. I 35.

[3]) *Ihmels*, Die christl. Wahrheitsgewissheit 1901 bl. 168 v.

beteekenis dan Frank. Deze verstaat daaronder de bevinding, welke de Christen in zijne verandering door de wedergeboorte doorleefd heeft en nog doorleeft; maar Ihmels denkt daarbij alleen aan de indrukken, die God door zijne Selbstbezeugung in ons hart teweegbrengt aangaande zijne openbaring, en welke onzerzijds in het geloof worden aangenomen [1]). Natuurlijk ontkent hij niet, dat het geloof ook allerlei andere ervaringen van schuldbesef, verootmoediging, vertrouwen, vreugde in den mensch werkt, maar deze komen niet in aanmerking, waar het gaat om de vraag, welke de grond voor onze zekerheid aangaande de waarheid des Christendoms is. Dan hebben wij alleen te doen met het geloof, zooals het niet actief allerlei vruchten voortbrengt, maar passief de openbaring Gods aanneemt en die als waar erkent [2]).

In dit opzicht onderscheidt zich Ihmels ook van R. Seeberg, die de ervaring wederom in een anderen zin neemt. Bewijs voor de waarheid des Christendoms wordt volgens dezen hoogleeraar niet geleverd door een beroep op de Schrift, want deze bevat allerlei dwalingen en tegenstrijdigheden en is wel historische kenbron maar volstrekt niet een geinspireerd wetboek. Gezag heeft de Bijbel alleen in het religieus-ethische, in de kennis van Jezus Christus, of anders uitgedrukt, in hetgeen hij bevat over die Herrschaft Gottes und das Reich Gottes [3]). Want in deze twee elementen is het wezen des Christendoms begrepen. De mensch heeft voor zijn zieleleven aan twee dingen behoefte: der Mensch braucht eine nahe starke geistige Autorität und er braucht ein fernes letztes Ziel. Deze beide behoeften worden absoluut door het Christendom vervuld; het brengt den mensch Geist und Kraft, den Frieden und die Tat, die Herrschaft Gottes und das Reich Gottes, welke saam in den persoon van Christus ten volle openbaar zijn geworden [4]). En dat het Christendom dit doet, dat het de absolute religie is, dat wordt derhalve ook niet bewezen door het gezag der Schrift, maar alleen door de ervaring, dat het inderdaad onze behoeften vervult. Het bewijs des Erfahrens und des Erlebens, het bewijs des Geistes und der Kraft is het eenige en afdoende bewijs; evenals iemands liefde tot mij alleen uit ervaring gekend wordt, zoo leer ik ook God alleen kennen door het ondervinden zijner liefde. Aan de objectieve Herrschaft Gottes in het Christendom beantwoordt nu subjectief het geloof, en

[1]) t. a. p. bl. 182 v.

[2]) *Ihmels*, Glaube und Erfahrung, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 971—973.

[3]) *R. Seeberg*, Grundwahrheiten der Christl. Religion[3]. bl. 34 v. 56. 57.

[4]) t. a. p. bl. 13. 15 v. 20. 25. 27.

aan het Reich Gottes beantwoordt de liefde. Christ sein heisst glauben und lieben. Wie gelooft en liefheeft, is daardoor zeker van de liefde Gods en van het doel, dat Hij in de geschiedenis van het menschelijk geslacht beoogt. Maar geloof en liefde moeten dan goed worden opgevat: geloof is niet een voor waar houden, maar ein persönliches Erleben, en liefde is: sich dem Zwecke Gottes hingeben en met Hem arbeiden aan zijn rijk [1]). Seeberg gaat dus niet als Frank van de wedergeboorte, maar met Ihmels van het geloof uit. Maar met deze overeenstemming gaat drieërlei verschil gepaard: 1° Seeberg neemt naast het geloof ook nog de liefde als uitgangspunt aan; 2° hij beschouwt het geloof hier niet van zijne passieve, maar van zijne actieve zijde en vat het met de liefde als een persönliches Erleben, als een praktisches Verfahren, als een unmittelbares Empfinden op; en 3°, terwijl bij Ihmels de objectieve factoren, bepaaldelijk de openbaring Gods in zijn woord, terstond in het geloof gegeven zijn, kan Seeberg daartoe eerst komen in den weg eener redeneering uit de werkingen tot de oorzaak: Die Wirkungen setzen notwendig ein Wirksames voraus .... Das Erlebnis meiner Seele nötigt eine offenbar gewordene absolute und überweltliche Autorität und Herrschaft anzuerkennen, und das Ziel meiner Liebe auf diese zurückzuführen [2]).

140. Over het wezen der ervaring en over hare beteekenis voor de principia der dogmatiek heerscht er dus blijkbaar velerlei verschil en misverstand. Voor een deel ligt de schuld daarvan al aan het woord zelf, want terecht zegt Eucken: Der Ausdruck Erfahrung ist im Lauf der Zeit immer vieldeutiger geworden und unterliegt auch bei den einzelnen Denker so vielen Schwankungen, dass er kaum als ein fester Terminus gelten darf [3]). Dit is al een eerste ernstig bezwaar tegen het gebruik van het woord in de leer der dogmatische principia. Maar daarbij voegt zich terstond een tweede: Ervaring wordt wel eens in meer algemeenen zin gebruikt, en is dan met gewaarwording en waarneming verwant, maar sluit, in onderscheiding van deze begrippen, meestal een subjectief ele-

[1]) t. a. p. bl. 28. 36 v. 124. 165.

[2]) Daarmede stemt overeen de opvatting der ervaring bij *Grützmacher*, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 878 v. 885 v. *Th. Kaftan*, Moderne Theol. des alten Glaubens 1905 bl. 83 v. *Girgensohn*, Zwölf Reden über die Christl. Religion 1906 bl. 127 v. 251 v.

[3]) *Eucken*, Geistige Strömungen der Gegenwart 1904 bl. 84. Verg. ook *Eisler* s. v.

ment in. Wij bedoelen ermede, dat wij, tengevolge van de relatie, die tusschen ons en een of ander object is ingetreden, een indruk of eene som van indrukken, een inzicht, eene overtuiging, eene onderwijzing bekomen hebben, die wij, juist omdat zij niet door ons uitgedacht maar als het ware van buiten af in ons voortgebracht is, op hoogen prijs stellen. Daarbij dient dan nog opgemerkt te worden, dat het woord zoowel de acte van het ervaren (het bekomen van zulk een indruk) als het resultaat van die acte (dien indruk zelf) aanduiden kan. Reeds in de Grieksche philosophie werd dit woord een wetenschappelijke term, om te kennen te geven, dat de inhoud van ons kennen verkregen wordt in den weg van uit- en inwendige waarneming (empirisme, tegenover rationalisme). Maar op religieus gebied komt dit woord noch in de H. Schrift [1]), noch in de oudere theologie voor, en schijnt het eerst door de Hervormers gebruikt te zijn. Vooral kwam het in eere bij het pietisme, dat tegenover de orthodoxie er nadruk op legde, dat de goddelijke waarheid niet maar door verstandelijk geloof aangenomen, doch in het hart ervaren, ondervonden, doorleefd moest worden. Nu zijn er zeer zeker zulke religieus-ethische ervaringen, te veel zelfs om op te noemen. Ze zijn er in alle godsdiensten, op het terrein der algemeene openbaring, en bijzonder ook in het Christendom; schuldbesef, gewetenswroeging, twijfel, ongeloof, gevoel van Godverlatenheid, verlangen naar God, gemeenschap met God, vreugde in God, verlangen naar en bewustzijn van schuldvergiffenis, dorst naar heiligheid en vele andere meer behooren daartoe. En deze ervaringen bestaan niet slechts, maar zij hebben ook recht van bestaan, zijn van de godsvrucht onafscheidelijk en vinden dan ook heel de Schrift door, vooral in de Psalmen, hare klassieke vertolking. Maar deze ervaringen — en dat is het bovenbedoelde tweede bezwaar — dragen allen dit karakter, 1° dat zij steeds religieus-ethisch zijn, 2° dat zij, inzoover zij Christelijk zijn, altijd ontstaan door middel van het woord Gods, hetzij dit rechtstreeks tot ons komt door de Schrift of afgeleid door stichtelijke toespraak, lectuur enz., 3° dat zij niet aan het geloof voorafgaan, maar het vergezellen en volgen, en dus er ook de grond niet van kunnen zijn, en dat zij 4°, wijl voor allerlei

[1]) Met de bevinding, δοκιμη, Rom. 5:4, wordt niet deze religieuze ervaring, maar de beproefdheid of deugdelijkheid bedoeld, waarvan de geloovige blijk geeft, als hij verdrukkingen met lijdzaamheid draagt. Het woord is elders door beproeving overgezet, 2 Cor 2:9, 8:2, 9:13, Phil. 2:22, en door proeve, 2 Cor. 13:3.

krankheid vatbaar, steeds het correctief van Gods woord van noode hebben. Ervaring zonder meer is niet voldoende; de Schrift is norma ook voor het gemoedsleven en zegt ons, wat wij behooren te ervaren.

Wanneer dit alles uit het oog verloren en de ervaring tot grondslag en kenbron van de geloofswaarheid verheven wordt, loopt de theologie evengoed als de practijk der godzaligheid een drieërlei gevaar. Ten eerste: zoolang de theoloog, die de religieus-empirische methode volgt, nog aan de Schrift en aan het historisch karakter van het Christendom vasthoudt, ziet hij zich gedwongen, om van de religieuze ervaring iets te maken, wat zij niet is en niet zijn kan. Wat is er toch in eene historische religie, dat werkelijk inhoud van ervaring kan zijn en dus uit die ervaring afgeleid en gekend zou kunnen worden? Ervaren worden eenige religieus-ethische aandoeningen van schuld, berouw, vergiffenis, dankbaarheid, vreugde enz. Maar al het andere, dat in eene historische religie voorkomt, valt in strikten zin 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 eeniggeboren Zoon, ontvangen van den H. Geest, geboren uit de maagd Maria enz., is uiteraard voor geen ervaring vatbaar. Zelfs, al gaat zeer zeker eene rechtstreeksche werking in de gemeente uit van haar verheerlijkt Hoofd in den hemel, dat Christus opgestaan is en ten hemel gevaren en thans gezeten is aan Gods rechterhand, weten wij enkel en alleen uit de H. Schrift. Ons hart kan aan al die feiten zeer zeker getuigenis geven en er de kracht van ervaren, maar als feiten staan zij voor ons bewustzijn alleen vast door het getuigenis der apostelen. Indien men, dit miskennende, de realiteit dezer feiten uit de Christelijke ervaring afleiden en opbouwen wil, doet men aan die ervaring geweld aan, maakt van haar, evenals de mystische philosophie dat deed met betrekking tot de intellectueele aanschouwing (contemplatie), een orgaan, dat vreemd is aan de menschelijke natuur en dus de Christenen tot eene aparte klasse zou maken, ongeveer als de πνευματικοί bij de Gnostieken, de wedergeborenen bij de Anabaptisten, en de toegerusten met een donum superadditum bij de Roomschen.

Ten andere moet ieder toegeven, dat die historische feiten van het Christendom in de religieuze ervaring niet zoo rechtstreeks en onmiddellijk opgesloten liggen, als bijv. het besef van Gods bestaan, het bewustzijn van schuld enz. in ieder mensche-

lijk hart. Indien die feiten uit de religieuze ervaring kunnen worden afgeleid, kan het alleen geschieden door eene lange en diepzinnige redeneering, zooals Frank die geeft in zijn *System der Christlichen Gewissheit*; hij zal van scherpzinnige analyse gebruik moeten maken, op dezelfde wijze als de natuurkundige van de spectraal-analyse, hij zal regressief uit de werkingen tot de werkende oorzaak moeten opklimmen. Maar, om ook eens een beroep op de ervaring te doen, de ervaring leert, dat geen enkel geloovige ooit langs dezen weg tot het kennen en aannemen van de historische feiten en waarheden van het Christendom kwam: integendeel hij kent ze alleen uit de Schrift en neemt ze aan op haar gezag. En dat is gelukkig te achten ook; want de eenvoudige geloovige zou die ingewikkelde en immers altijd feilbare redeneering nooit kunnen volgen, en indien hij het wilde doen, zou hij afhankelijk worden van het menschelijk gezag der theologen en dagelijks zijn geloof moeten herzien. Zelfs geen enkel geloovig theoloog neemt de waarheid van het Christendom aan op grond van de redeneeringen, die hij op zijne religieuze ervaring bouwt, ze staat voor hem, evenals voor Frank, van te voren vast; het *System der Christlichen Gewissheit* is alleen eene, en dan zeker zeer belangrijke, poging om te verklaren, hoe de Christen tot zijne zekerheid kwam. En eindelijk, als men in weerwil van de gewichtige bezwaren tegen de religieus-empirische methode aan deze toch vasthoudt, dan loopt men ernstig gevaar, om het historisch Christendom allengs en hoe langer hoe meer van zijne beteekenis voor het religieuze leven te berooven. De ervaring kan niet dragen, wat men haar oplegt; de waarheid van het historisch Christendom kan op haar als laatsten grond niet rusten. Het ligt dan voor de hand, om de ervaring, die men als fundament niet prijsgeven wil, te ontlasten en den inhoud van geloof en geloofsleer van al het historische los te maken en tot het zoogenaamd religieus-ethische te beperken. Daarvan levert de ervarings-theologie overvloedige bewijzen. De een leidt uit zijne ervaring eene gansche Luthersche dogmatiek af, de ander bouwt er alleen op de realiteit van den persoon van Christus als verlosser of als zedelijk voorbeeld, een derde houdt niets van den inhoud des Christendoms over. De religieuze ervaring is zulk een subjectief en individualistisch principe, dat het voor allerlei willekeur op godsdienstig gebied de deur opent en feitelijk het anarchisme, de Religion als Privatsache, ten troon verheft. Maar de Schrift zegt: Tot de wet en tot het getuigenis! Zoo zij niet spreken

naar dit woord, het zal zijn, dat zij geen dageraad zullen hebben, Jes. 8:20 [1]).

§ 19. De ethisch-psychologische methode.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. ed. Kirchmann[5]. Leipzig 1881. *Id.* Kritik der prakt. Vernunft, ed. Kirchmann[3]. Heidelberg 1882. *Ritschl*, Rechtf. und Versöhnung[2]. Bonn 1881—'2. *Id.* Theol. u. Metaphysik. Bonn 1881. *Herrmann*, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. *Id.* Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886, 3e Aufl. 1896. *O. Ritschl*, Theol. Wissenschaft und religiöse Spekulation, Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 202—248. *Max Reischle*, Werturteile und Glaubensurteile. Halle 1900. *Wobbermin*, Zwei akad. Vorles. über Grundprobleme der system. Theol. Berlin 1899. *Id.* Theol. u. Metaphysik. Berlin 1901. *Wendt*, Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christ. Göttingen 1897. *Lipsius*, Lehrb. der ev. prot. Dogm[3]. 1893. *Sabatier*, Esquisse d'une philos. de la religion[2]. Paris 1903. *Id.* Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. *Ménégoz*, Publications diverses sur le fidéisme. Paris 1900. *Hoekstra*, Bronnen en Grondslagen van het godsd. geloof. Amsterdam 1884. *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsdienst. Leiden 1887.

141. Met de religieus-empirische methode stemt in vele opzichten de ethisch-psychologische overeen, zoozeer zelfs, dat ze dikwerf samen- of ook in elkander overgaan. Het onderscheid tusschen beide ligt voornamelijk hierin, dat de eerste dichter bij Schleiermacher, de tweede dichter bij Kant staat, en gene dus in den godsdienst meer op de gemoedservaring, deze meer op de ethische Selbstbehauptung den nadruk legt. Voor hen, die deze laatste methode volgen, is in het algemeen het Christendom niet eene leer, die gedemonstreerd, of een historisch feit, dat bewezen kan worden, maar eene religieus-ethische macht, die zich richt tot 's menschen 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

[1]) *Kaftan*, Zur Dogm. 153 v. *Wobbermin*, Theologie und Metaphysik. Berlin 1901 bl. 121—142. *F. R. Lipsius*, Kritik der theol. Erkenntnis. Berlin 1904. *Bruining*, Methode der Dogmatiek, Teylers Theol. T. 1903.

religieus-ethische behoeften, het beantwoordt aan zijne hoogere, edele aspiratiën, 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 [1]). Bij vele Apologeten vinden wij 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 religieuze 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* [2]). 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 [3]). 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 Jésus sont d'un Dieu. Het supranaturalisme verdeelde de bewijzen voor

[1]) De test. an. 1. cf. Apol. c. 17. *Arnobius*, adv. gentes II, 2.

[2]) *Just. Mart.* Apol. II 13. cf. *Harnack*, D. G. I 421 v. 436 v.

[3]) *Bellarminus*, de Conc. et Eccl. lib. 4 cap 11 v. *Perrone*, Praelect. Theol. I 129 v. *Jansen* I 158 v. 269 v. *Hake*, Handbuch der allgem. Religionswiss. 1887 II 228 v. *Calvijn*, Inst. I c. 8. *Maresius*, Syst. theol. loc. I § 31. *Synops.* pur. theol. Disp. 2. § 17 v. 25. *Vitringa*, Doctr. christ. relig. cap. 2 § 26—29. *Hoornbeek*, Theol. pract. I bl. 48. *Quenstedt*, Theol. didact-pol. I cap. 3 sect. 2 qu. 16. *Glassius*, Philol. Sacra I tract. 3 enz.

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 [1]).

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 [2]). 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 [3]), 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 [4]). Sedert is deze methode, met verwaarloozing en soms zelfs met minachting van de historische bewijzen, overgenomen door Astié, Pressensé, Sécrétan, de la Saussaye [5]), en voorts

---

[1]) *Knapp*, Glaub. I bl. 71 v. *Bretschneider*, Dogm. I bl. 281 v. *Id.* Entwicklung a. ler in der Dogm. vork. Begriffe, 4e Aufl. bl. 219—230. *Muntinghe*, Theol. Christ. pars theor. § 38. *Vinke*, Theol. Christ. Dogm. Comp. bl. 17 v. *Voigt*, Fundamentaldogm. bl. 269 v. *Oosterzee*, Dogm. I bl. 199. 234 v. 252 v. *Grétillat*, Exposé de theol. systém. II 163 v. 176 v. *A. B. Bruce*, Apologetics. Edinb. 1892 bl. 42.

[2]) *Wijnmalen*, Pascal als bestrijder der Jezuiten en verdediger des Christendoms 1865 bl. 164—188.

[3]) *Vinet*, Discours sur quelques sujets religieux[6]. Paris 1862 bl. 29. *Id.* Essais de philos. morale et relig. 1837 bl. 36 v.

[4]) Verg. zijn: L' Evangile compris par le coeur, Discours bl. 29—41, en Le regard, Etudes Evangéliques 1847, en voorts nog: *Dr. J. Cramer*, Alex. Vinet. Leiden Brill 1883 bl. 99 v. 117 v.

[5]) *Astié*, De Theologie des verstands en de Theologie des gewetens, uit het Fransch door *D. Ch. de la Saussaye*, 1866. *Pressensé*, Les Orgines. Paris 1883 bl. 114—128. *Sécrétan*, La civilisation et la croyance. Paris Alcan 1887. Over *de la Saussaye*, verg. mijne studie bl. 55 v. 64 v.

ook door vele Protestantsche [1]) en Roomsche apologeten. Wel volgen de Roomsche verdedigers van het Christelijk geloof meerendeels de oude scholastieke methode. Maar er zijn toch velen, vooral in Frankrijk, die onder den invloed van Kant en Comte aan de oude bewijzen voor het bestaan Gods weinig waarde hechten, de metaphysica zooveel mogelijk vermijden en psychologisch in hunne apologie te werk gaan [2]).

Kant heeft inderdaad voor deze ethisch-psychologische methode eene groote beteekenis. Volgens zijn wijsgeerig stelsel toch bestaan er twee bronnen voor onze kennis, 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 [3]). Krachtens deze eigenaardigheid vormt de theoretische rede verschillende Grundsätze of ideeën, die absoluut, unbedingt, transcendent zijn en door de rede niet willekeurig, maar overeenkomstig hare natuur worden voortgebracht. Die ideeën zijn vooral een drietal, God, vrijheid en onsterfelijkheid. 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 [4]). 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 [5]). Dat ze realiteit hebben en wat ze zijn, kan ons de theoretische rede niet leeren. Nu is echter de rede niet alleen theoretisch, maar ook practisch. Dat is: zij draagt eene zedelijke wet, een kategorischen imperatief in zich en houdt ons den plicht voor. En zij eischt, dat wij dien plicht onvoorwaardelijk, zonder bijbedoeling, alleen uit achting voor den plicht als zoodanig volbrengen zullen. Zij openbaart dus, dat de mensch nog tot eene

[1]) Bijv. *Delitzsch*, System der christl. Apol. Leipzig 1869 bl. 30. 34 v. *Baumstark*, Apol. auf anthropol. Grundlage 1872 I 34—36. *Köstlin*, Die Begründung unserer sittlich-relig. Ueberzeugung 1893 bl. 58 v.

[2]) Verg. *Schanz*, Ueber neue Versuche der Apologetik. Regensburg 1897. *C. Pesch*, Alte und neue Apol., Theol. Zeitfragen. Freiburg 1900 bl. 69—114.

[3]) *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmann[5] bl. 300, cf. 310. 312 319. 347.

[4]) t. a. p. bl. 308, 312 v., 317 v., 321.

[5]) t. a. p. bl. 337. 425. 512. 530. 535. 537. 539. 540 v.

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 de vrijheid, en daarmede ook God en 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 [1]).

Dat is in hoofdzaak de beroemde postulaatstheorie van Kant. Maar zij is niet boven critiek 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 [2]). 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 vrijheid, God en onsterfelijkheid even noodwendig zijn als de zedewet zelve [3]), en hij betoogt juist [4]), dat de zedewet, om uitvoerbaar te zijn, die drie ideeën als bestaande moet aannemen. Doch, indien dit Kants meening is, dan

[1]) *Kant*, Kritik der prakt. Vernunft bl. 159 v.
[2]) *Rauwenhoff*, Wijsb. v. d. godsd. 325. 328.
[3]) Kritik der prakt. Vernunft bl. 173 noot.
[4]) t. a. p. bl. 146 v. 149 v.

hebben wij 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 elders [1]), 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 [2]). Hiermede in overeenstemming zegt hij in de *Kritik der praktischen Vernunft*: 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; het moreele geloof is geen gebod, een geloof, dat geboden wordt, is een onding; 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 [3]). 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 vrijheid, God 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 [4]).

[1]) Kritik der reinen Vernunft bl. 638 v.

[2]) t. a. p. bl. 639.

[3]) Krit. der prakt. Vernunft bl. 172. 173. 175.

[4]) Verg. 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 bl. 482—532, 635—689. *B. Pünjer*, Gesch. der christl. Religionsphil. II bl. 19—30. *Fr. Paulsen*, Was uns Kant sein Kann, Separat-Abdruck aus der Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. V bl. 57 v. *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsd. 321 v. *Leendertz*, Het ethisch-evangelisch standpunt en het christ.-godsd. geloof 1891 I 215 v.

142. De beteekenis van Kant voor de theologie bestond voornamelijk daarin, dat hij scheiding maakte tusschen phaenomenon en noumenon, de erklärbare en erlebbare Wirklichkeit, de wereld van het zijnde en die van de Werthe, tusschen 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. Doch vooral nadat de ongenoegzaamheid 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 eene 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 [1]). Later heeft Hoekstra in een artikel in het *Theol. Tijdschr.* zijne gedachte nader gepreciseerd, en het godsdienstig geloof gegrond niet op onze behoeften, idealen, aspiratiën in het algemeen, maar bepaald op het onvoorwaardelijk plichtbesef [2]). In aansluiting aan Hoekstra laten Ph. R. Hugenholtz, Rauwenhoff, Leendertz en anderen het godsdienstig geloof wortelen in het zedelijk zelfbewustzijn [3]). De ethische modernen zijn nog een stap verder gegaan; afziende van de poging om tot een wijsgeerig stelsel te komen, hebben zij 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

[1]) *Hoekstra*, Bronnen en Grondslagen v. h. godsd. geloof 1864 bl. 23 v. 45 v.

[2]) Theol. Tijdschrift 1872 bl. 1—44. Verg. *Rauwenhoff*, t. a. p. I 220.

[3]) *Hugenholtz*, Studiën op godsd. en zedek. gebied. Amsterdam 1884 II 192 v. *Rauwenhoff*, t. a. p. 335 v. *Leendertz*, Het ethisch-evang. standpunt I 7. 10. 57 v.

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 [1]). In den nieuweren tijd zoeken sommigen onder de modernen den grondslag en de kenbron van den godsdienst weer meer in het gevoel, in het gemoedsleven, in de religieuze ervaring, en keeren daarmede naar Schleiermacher terug [2]). Soortgelijk dualisme tusschen gelooven en weten vinden wij hier te lande ook buiten den kring der modernen, bij Gunning en Doedes; laatstgenoemde maakt onderscheid tusschen het geloof, dat op gronden, en de wetenschap, die op bewijzen rust [3]).

In Duitschland dagteekent de terugkeer tot Kant uit den aanvang van de tweede helft der negentiende eeuw. In 1855 hield Helmholtz eene rede te Koningsbergen, waarin hij aan het slot zeide, dat de ideeën van Kant nog leven en altijd rijker zich ontvouwen. In 1860 verscheen het werk van Kuno Fischer over de wijsbegeerte van Kant, en in 1865 en 1866 hieven Liebmann en F. A. Lange de leuze aan: naar Kant terug. In de theologie werd het Kantianisme vernieuwd door Ritschl en Lipsius. De principia der theologie van Ritschl en zijne school kunnen, voorzoover zij hier ter sprake dienen te komen, kortelijk aldus worden saamgevat [4]):

---

[1]) *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.

[2]) Verg. *F. C. Fleischer*, Bijvoegsel van de Hervorming 17 Mei 1902. *Groenewegen*, De Theol. en hare wijsbeg. 1904. *Cannegieter*, Teylers Theol. Tijdschr. 1904.

[3]) *J. H. Gunning*, Overlevering en Wetenschap 1879. *Dr. J. W. Gunning* in de Inleiding voor: Christ. en Natuurwet. Acht voordrachten van Fred. Temple, Haarlem 1887. *Doedes*, Inl. tot de Leer van God 1880 bl. 7 v.

[4]) Van de rijke litteratuur over Ritschl en zijne school zij bij die op bl. 168 nog gevoegd: *Pfleiderer*, Die Ritschlsche Theol., Jahrb. f. prot. Theol. 1889 bl. 162 v., ook afzonderlijk uitgegeven te Braunschweig bij Schwetske. *Id.* over Herrmann, Kaftan en Bender, Jahrb. f. prot. Theol. 1891 bl. 321—383. *Id.* Die Entw. der prot. Theol. 1891 bl. 228 v. *Flügel*, Die spekulative Theol. der Gegenwart 1888 bl. 230 v. *Id.* Ritschl's philos. und theol. Ansichten[2] 1892. *Frank*, Die Theol. A. Ritschl's, 3e Aufl. 1891. *G. Mielke*, Das System A. Ritschl's. dargestellt, nicht kritisirt. Bonn 1894. *Ecke*, Die theol. Schule A. Ritschl's und die evang. Kirche der Gegenwart. I. Die theol. Schule A. Ritschl's Berlin 1897. *Traub*, Ritschl's Erkenntnisstheorie, Zeits. f. Th. u. K. 1894 bl. 91—130. *James Orr*, Ritschlianism, expositony und critical essay. Newyork 1903. *A. E. Garvie*, The

Ten eerste maakt Ritschl een streng onderscheid tusschen godsdienst en wetenschap en nader nog tusschen theologie en metaphysica. Ritschl volgde eerst Hegel en Baur, maar miste bij hun begrippenleer de rechte waardeering van historische persoonlijkheden, wier beteekenis hij door zijne geschiedkundige studiën hoe langer hoe meer inzag. Daardoor nam hij afscheid van de Hegelsche school en werd het zijn streven, om tegenover Hegel en ook tegenover Schleiermacher met zijn volstrekt afhankelijksgevoel, in en door middel van de religie weer de persoonlijkheid, de vrijheid, den geest tot zelfstandigheid te brengen. Maar daartoe was noodig, den godsdienst scherp van de wetenschap te onderscheiden en hem eene eigen plaats in het geestesleven aan te wijzen. Dat verschil ligt niet zoozeer in het object, want beide bewegen zich op hetzelfde gebied van wereld en leven, en ook niet in het subject, want niet alleen bij den godsdienst maar ook bij de wetenschap spreekt het subject mede. Maar het onderscheid ligt in de andere belangen, die men in elk van beide behartigen wil. De wetenschap zoekt de wetten te leeren kennen van het weten en van het zijn, maar klimt niet op tot dat algemeene, waaruit alles als één geheel te begrijpen is. De religie echter is geen soort van wereldkennis, geen Vorstufe van de wetenschap, maar zij is een Entwurf von Weltanschauung, vat het geheel in het oog, bepaalt de waarde des geestes tegenover de natuur en heft den mensch met God boven de wereld op. Haar oorsprong heeft zij in het contrast, waarin de mensch geplaatst is; eenerzijds is hij een onzelfstandig deel van de wereld, en anderzijds is hij als geest van de natuur wezenlijk onderscheiden en boven haar verheven. In dat conflict neemt de mensch de toevlucht tot een wezen, dat boven de natuur staat en dus zelf geest, persoon moet zijn, dat hem in zijne gemeenschap opneemt en hem daardoor van de wereld vrijmaakt. Het wezen van den godsdienst bestaat dienovereenkomstig in twee elementen, in afhankelijkheid van (gemeenschap met) God en in onafhankelijkheid, zelfstandigheid tegenover de wereld. Dit wezen is aan alle godsdiensten eigen, maar komt het zuiverst in het Christendom voor. Want hier wordt de gansche wereld als één geheel begrepen, aan het

Ritschlian Theology, critical und constructive. Edinburgh 1899. *de la Saussaye*, Theol. Stud. van *Dr. Daubanton*, 1884 bl. 259 v., en mijn art. aldaar 1888 bl. 369 v. Over *Herrmann*: *Peters*, Zur Frage nach dem Glauben, Neue Kirchl. Zeits. 1903. *Kaftan*, Zur Dogm. 161 v. *Ihmels*, Die christl. Wahrh. 124 v. *Maurice Goguel*, Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel. Paris Fischbacher 1905.

einddoel, het rijk Gods, ondergeschikt gemaakt, en toch de mensch beschouwd van zulk eene waarde, dat de gansche wereld niet tegen hem opweegt. Het Christendom vat de beide elementen van den godsdienst: Weltanschauung en Selbstbeurtheilung, het zuiverste op, en is daarom niet een cirkel met één middelpunt, niet alleen een logische of ethische godsdienst, zooals Schleiermacher zeide, maar eene ellipse met twee brandpunten: Erlösung en Reich Gottes. Het is godsdienst en zedelijkheid tegelijk, die absolut geistige und die absolut sittliche Religion.

Ten tweede, ofschoon godsdienst en wetenschap alzoo volstrekt onderscheiden en ook gescheiden zijn, tracht Ritschl toch tusschen beide weer een verband te leggen, en wel door het moreel bewijs. De andere bewijzen voor Gods bestaan zijn onvoldoende en voeren niet boven de wereld uit; al spreekt de philosophie ook menigmaal van een laatste oorzaak en doel der dingen, van het Absolute, van God, deze God is toch niet de God des geloofs, maar slechts eine Grösse in der Welt, niets dan de idee der wereld zelve. Maar met het moreele bewijs is het anders gesteld. Terwijl de andere bewijzen met het onderscheid van natuur en geest geen rekening houden, kenmerkt het moreele bewijs zich hierdoor, dat het rust op unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens. op de zelfstandigheid en de zelfwaardeering des geestes. Als toch de geest zich hoog stelt boven de natuur, in haar een middel ziet en zichzelf als doel beschouwt, dan is deze waardschatting louter inbeelding, of ze geschiedt terecht. In het laatste geval kan de grond daarvan alleen liggen in God en zijn wil. De geest, die zichzelf erkent en handhaaft, moet dus het bestaan van God, dat is van een geestelijken en zedelijken leider der wereld, aannemen, niet maar, gelijk Kant zeide, door een practisch geloof, maar ook durch ein Akt theoretischer Erkenntniss. De Godsidee, welke het moreele bewijs ons verschaft, valt nu feitelijk met de Christelijke Godsidee saam. En zoo wordt door dit bewijs in beginsel de redelijkheid der Christelijke wereldbeschouwing en het wetenschappelijk karakter der theologie aangetoond. Geloof en wetenschap strijden dus niet, maar vullen elkander aan en hebben elkander noodig.

Ten derde: indien Ritschl deze gedachte van het verband tusschen gelooven en weten vastgehouden en uitgewerkt had, zou zijne theologie eene andere gedaante hebben aangenomen. Maar in weerwil van deze beschouwing over het moreele bewijs gaat Ritschl op de lijn der scheiding door en komt daardoor tot den eisch, dat alle metaphysica uit de

theologie verwijderd worde. Zijne gedachte over het moreele bewijs maakt daarom den indruk van een vreemd element in zijne theologie, dat met zijne beginselen in strijd is en daarom door anderen ook geheel prijsgegeven is. Als Ritschl dan verder alle metaphysica uit de theologie uitbannen wil, verstaat hij onder metaphysica de ontologie, de leer van de algemeene gronden van het zijn. Deze abstraheert naar zijne meening van de bijzondere kenmerken der dingen, effaceert het onderscheid tusschen natuur en geest, zoekt alleen het algemeene en eindigt daarom altijd in materialisme of pantheïsme. Wat Ritschl op de metaphysica tegen heeft, dat is hare, volgens hem noodzakelijke, onverschilligheid voor het onderscheid en de zelfstandigheid des geestes tegenover de natuur. En wijl deze de grondgedachte en het fundament is van religie en theologie, is metaphysica met deze beide onvereenigbaar. Maar hij verwerpt de metaphysica ook nog om eene andere reden, nl. wijl zij samenhangt met eene valsche Erkenntnisstheorie. Zij gaat immers uit van het onderscheid tusschen Dinge an sich en Dinge für uns, houdt de laatste voor bedriegelijken schijn, en hypostateert de eerste tot neutrale, achter de veranderingen liggende, Platonische wezenlijkheden. Dit is volgens Ritschl totaal verkeerd. Wel verwerpt hij de leer van Kant, inzoover deze tusschen Dinge an sich en Dinge für uns eene tegenstelling maakte en het bestaan der eerste zelfs in het onzekere liet, want eene verschijning zonder een ding, dat verschijnt, is slechts schijn. Maar hij bestrijdt even sterk de meening van Plato, dat het wezen der dingen buiten hunne verschijning om kenbaar zou zijn. Zoo nadert hij Lotze en zegt, dat er geen ander ding is, dan dat in de verschijning zich aan ons vertoont. De Dinge an sich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung zijn onkenbaar en bestaan ook niet. Het ding kennen wij slechts in zijne verschijning, het subject in zijne praedicaten, de oorzaak in hare werkingen, het doel in zijne veranderingen. Wij kennen de dingen alleen, omdat en inzoover zij op ons werken, tot ons in verhouding staan, Dinge für uns zijn.

143. Ten vierde: deze Erkenntnisstheorie, welke Ritschl voor de Platonische of metaphysische in de plaats stelt, is voor zijne theologie van de grootste beteekenis. Ze zou vrij onschuldig zijn, als er alleen mede bedoeld werd, dat wij de dingen nooit kunnen leeren kennen, buiten de waarneming om, alleen door speculatief denken en redeneeren. Maar ze neemt een veel ernstiger karakter aan, als ze

de gedachte bevat, dat het ding in zijne verschijning geheel opgaat en daarmede volkomen samenvalt. Wie in de theologie van Ritschl thuis is weet, dat hij, op zijn zachtst gesproken, het onderscheid tusschen beide opvattingen van zijne Erkenntnisstheorie niet scherp in het oog houdt, en telkens aanleiding geeft tot het vermoeden, dat de laatste opvatting zijne eigenlijke meening is geweest. Indien dit zoo ware, wat hier niet verder kan of behoeft onderzocht te worden, indien er dus volgens Ritschl geen substantie of drager achter de verschijnselen bestond, indien er eigenlijk geen dingen maar alleen werkingen waren, indien het zijn der dingen niets meer zou zijn dan een „Stehen in Beziehungen", dan hing feitelijk alle object zoowel in zijn zijn als in zijn zoozijn van het waarnemend subject af en zou alle wetenschap stranden op de klip van het illusionisme en solipsisme. Doch hoe dit zij, in elk geval leidde Ritschl uit deze zijne tot dusver ontwikkelde beginselen af, dat men, om de religie te leeren kennen, in de religie zelve positie moest nemen. Verkeerd is het dus, om eerst buiten het Christelijk geloof om, eene theologia naturalis op te bouwen en deze aan de dogmatiek te laten voorafgaan. Religie is eigensoortig en nooit vrucht van wetenschappelijke natuurkennis; ze is altijd positief, heeft een eigen bron, en komt uit openbaring voort. En daarom kan ze alleen gekend worden, wanneer men binnen haar kring, in de openbaring, zijn standpunt neemt. Vroeger beschouwde men God, mensch, zonde, verlossing enz. wel eerst vóór en buiten Christus; maar dit standpunt is principiëel valsch, alle dogmata moeten uit de gemeente verstaan worden. En evenzoo liet de orthodoxie aan die fides salvifica, d. i. de fiducia, 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 weer afhangen van de wetenschap, op uitwendige bewijzen rusten, en ook in zijn wezen benadeeld worden; want het zou dan essentiëel in notitie en niet in fiducia bestaan en daarmede van zijne vrijheid, zelfstandigheid en zekerheid beroofd worden. Deze worden echter volkomen gehandhaafd, wanneer men niet buiten, maar in het geloof der gemeente zijn standpunt neemt. Openbaring en religie hooren bijeen, evenals genade en geloof. Voor de dogmatiek volgt daaruit, dat zij eenerzijds niet de confessie noch ook de religieuze ervaring tot kenbron en inhoud kan hebben, noch ook anderzijds buiten het geloof der gemeente om aan de Schrift haar stof kan ontleenen.

Want om de religieuze beteekenis van Jezus te verstaan, moet men ingelijfd zijn in de door Hem gestichte gemeente, die zich bewust is door zijne werking de vergeving der zonden te hebben ontvangen. Jezus' leer en leven te willen beschrijven, afgezien van zijne gemeente, doet aan zijne religieuze beteekenis te kort; een „Leben Jesu" is in strijd met het religieus belang van zijn persoon. Kenbron voor de dogmatiek is daarom volgens Ritschl het Nieuwe Testament, of liever de openbaring in den persoon van Christus, maar die openbaring dan genomen, gelijk zij niet alleen in de eigen woorden van Jezus, maar ook door het bewustzijn der oorspronkelijke gemeente, dat is door het getuigenis der apostelen tot ons komt.

Ten vijfde, indien de Christelijke religie aan den persoon van Christus gebonden is en het geloof als fiducia Hem tot object heeft, gaat er toch weer eenige kennis van dat object vooraf en rijst de vraag: hoe wordt de openbaring Gods in den persoon van Christus of in de H. Schrift erkend, en langs welken weg komt de zekerheid aangaande hare realiteit tot stand? Het antwoord, dat op die vraag door de Ritschlianen gegeven wordt, is zeer verschillend. Ritschl zelf geeft er eigenlijk geen antwoord op. Hij verwijst den individueelen mensch naar de gemeente, die de ervaring heeft van de vergeving der zonden en van het kindschap Gods, maar zegt niet, wat dien mensch nopen moet, zich bij de gemeente aan te sluiten. De overgang tusschen den mensch en den Christen ligt wetenschappelijk voor Ritschl in het moreele bewijs, in het betoog, dat de Christelijke wereldbeschouwing zedelijk is, wijl zij de zelfwaardeering des geestes handhaaft Maar deze bemiddeling kon door de volgelingen van Ritschl, als zij ten minste aan zijn beginsel van scheiding tusschen gelooven en weten getrouw wilden blijven, moeilijk overgenomen worden. Daarom slaan zij gewoonlijk andere wegen in, laten de waarheid der openbaring rusten op innerlijke ervaring, en nemen daarmede een grondslag aan, die door Ritschl, den bestrijder van alle mysticisme en pietisme, zeker niet gelegd is. Vooral Herrmann in Marburg heeft dit standpunt ingenomen. Veel sterker nog dan Ritschl maakt hij scheiding tusschen metaphysica en religie, tusschen de erklärbare en de erlebbare Wirklichkeit, tusschen de natuurlijke en de zedelijke wereld. Al is de notitia eene Vorbedingung des Glaubens [1]), zelf is het toch niets

[1]) *Herrmann* erkent zelf, dat de notitia eine Vorbedingung des Glaubens is, Verkehr des Christen mit Gott[2] 182. Zeits. f. Th. u. K. IV 1894 bl. 273.

anders dan fiducia en door en door practisch; het bestaat niet in aannemen van eene leer maar in vertrouwen op een persoon. En het kan daarom ook alleen ontstaan door een Erlebnis, door de persoonlijke ervaring, dat God in Christus als zijne openbaring ons in ons leven opzoekt en in zijne gemeenschap opneemt. Geen Bijbel, geen inspiratieleer, geen apologetische bewijzen, ook geen wedergeboorte als bij Frank, maar alleen de persoon van Christus kan de grond zijn van ons geloof. Doch daarbij maakt Herrmann een groot onderscheid tusschen grond en inhoud des geloofs; de laatste kan zijn en is gewoonlijk veel rijker dan de eerste. Grond des geloofs is alleen datgene, wat den nog niet geloovende, den natuurlijken mensch, tot vertrouwen op Gods liefde beweegt; inhoud daarentegen is al datgene, wat de geloovige allengs door middel van zijne godsdienstig-zedelijke ervaringen van God, Christus, kerk, genademiddelen enz. gelooven en belijden leert. Door deze onderscheiding komt Herrmann aan den ongeloovigen mensch van dezen tijd tegemoet. Deze mag aan allerlei twijfel onderworpen zijn en al de ware of vermeende resultaten der historische critiek hebben aangenomen, dat alles doet er niet toe. Indien hij van zijn kant voldoet aan de voorwaarde, die voor het ontstaan des geloofs noodig is, indien hij nog zedelijk bewustzijn en zedelijke behoefte heeft, indien hij nog dorst naar het zedelijk ideaal en naar God zoekt, kan hij niet weerstaan den machtigen indruk, die door het beeld van Jezus in de Evangeliën op hem geoefend wordt. Zoo iemand gevoelt nog niets voor Christus als den Zoon Gods, den Verlosser, den wonderdoener, den opgestanen en verheerlijkten Heiland; indien het noodig is, zal dit later wel komen. Maar al viel dit alles weg, één ding blijft vast staan, n. l. de „historische Jezus", zijn „inneres Leben", dat wil zeggen, het feit, dat Jezus het goede gezien, gesproken, gedaan heeft en erom geleden heeft, dat Hij het goede zelf is. Wel is waar is ook deze „historische Jezus" ons alleen uit de H. Schrift bekend en in zoover ook weer een voorwerp van de historische critiek, die volkomen vrij moet zijn; maar Herrmann meent, dat dit toch geen bezwaar is. Hij zegt, dat deze historische Jezus, zooals hij Hem opvat en als het ware uit de voorstellingen aangaande den Christus des geloofs in de Schrift heeft losgemaakt, eene zweifellose Thatsache is: hij vindt, dat de grondtrekken van het beeld van Jezus geen twijfel aan de historische werkelijkheid van zijn persoon toelaten, en neemt deze objectieve waarheid aan, niet op grond van bewijzen maar omdat hij de macht van het leven van

Jezus in zich gevoeld en ervaren heeft; deze historische Jezus kan geen vrucht der verdichting zijn. Daarom is Hij ook in dezen zin de altijd vaststaande, nimmer wankelende grond des geloofs. Als wij het beeld van Jezus ontdoen van alles, waarmede de gemeente te recht of te onrecht het versierd heeft, dan blijft toch nog zijne zedelijke grootheid over. Hij openbaart ons in zijn persoon en leven de werkelijkheid en de macht van het goede; zijn „inneres Leben" blijft den indruk maken, dat God in Hem was en zich in Hem aan ons openbaart. Wie dezen indruk ontvangt, is aanvankelijk een geloovige en komt wel verder: niet door wetenschap. door speculatie, door autoriteitsgeloof, maar door persoonlijke ervaringen krijgt hij langzamerhand een rijkeren geloofsinhoud. Eene diepere ontleding van de waarheid en zekerheid des geloofs wordt ons door 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 verootmoediging en vreugde, de overeenstemming van de idee van het Godsrijk met onze behoeften en eischen schijnen de laatste gronden voor de waarheid der openbaring in den persoon en het leven van Christus te zijn. Daarbij doet zich in de school van Ritschl echter nog tweeërlei verschil voor, 1° over wat werkelijk tot het beeld van den historischen Jezus behoort, en 2° over de wijze, waarop deze historische Jezus het geloof in ons hart werkt. Herrmann meende, dat het „innere Leben" van Jezus alleen zijne zedelijke grootheid, zijne zedelijke kennis en zijne zedelijke energie insluit, anderen oordeelen, dat ook enkele feiten uit het leven van Jezus noodzakelijk tot zijn historisch beeld behooren en dus mede den grond van ons geloof vormen; de grenslijn tusschen den historischen Jezus en den Christus des geloofs wordt verschillend getrokken. En wat het andere verschilpunt aangaat, is Herrmann van oordeel, dat het beeld van Jezus rechtstreeks op den mensch inwerken moet, om geloof in hem te wekken, terwijl anderen, zooals Otto Ritschl, Joh. Weisz, Gottschick het liefst zoo voorstellen, dat het beeld van Jezus ook indirect, door opvoeding, prediking, toespraak enz. ons tegemoet treden kan, zoodat het geloof dan beter eene vrucht van de werkzaamheid des H. Geestes in de gemeente kan heeten, dan eene werking, die van den historischen Jezus zelf uitgaat.

Ten zesde eindelijk volgt uit al het voorafgaande, dat de inhoud des geloofs in de school van Ritschl tot het religieus-ethische beperkt wordt. Ritschl zelf zeide: alle Erkenntnisse religiöser Art sind directe

Werthurtheile. Ook de philosophie waardeert wel, maar daar zijn de Werthurtheile bijkomstig en begeleidend. De religie echter bestaat in zelfstandige waardeeringsoordeelen, die betrekking hebben op 's menschen verhouding tot de wereld in haar geheel, hem een gevoel van lust of onlust verschaffen, naarmate hij de heerschappij over die wereld geniet of ontbeert, en die geheel van de wetenschap onafhankelijk zijn. Als de wetenschap zich dus houdt op haar terrein en geene wereldbeschouwing tracht op te bouwen, is er geen strijd tusschen haar en den godsdienst mogelijk. Herrmann ging nog verder en sprak zelfs uit, dat de werkelijkheid des geloofs voor de wetenschap eene inbeelding was; en in verband met zijne onderscheiding tusschen grond en inhoud des geloofs kwam hij er toe om te leeren, dat de inhoud des geloofs bij de verschillende Christenen ook verschillend kan zijn. Wijl deze inhoud toch niet door onderzoek der Schrift of door denken verworven wordt, maar alleen door persoonlijke ervaring, en deze bij de geloovigen verre uiteenloopt, zal de inhoud des geloofs ook naar gelang dier ervaring onderscheiden zijn. Wat voor ons geldt, geldt daarom nog niet voor anderen en voor lateren: en het is de taak der theologie, hierin het wezenlijke van het onwezenlijke te onderscheiden. Zoo wordt door Herrmann de overgang links naar die voorstanders der religionsgeschichtliche methode gemaakt, die religie geheel van de historie losmaken en in stemming laten opgaan. Toch zouden wij Ritschl en zijne school onrecht doen, wanneer wij hunne leer van de Werthurtheile in dezen zin verklaarden. Want zij trachten toch allen in sterker of zwakker mate de historische openbaring Gods in Christus als grondslag en bron van het godsdienstig geloof vasttehouden en in zoover de religie niet alleen in Werth-, maar ook in Seinsurtheile te laten bestaan. Het is ook al te duidelijk, dat het religieuze 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 erkent dan ook, dat de Werthurtheile de objectieve waarheid onderstellen, al laat hij in erkenntnisstheoretischen zin deze ook van gene afhangen [1]). En Häring 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

[1]) *Kaftan*, Das Wesen der christl. Religion bl. 35 v. 41 v. 55 v.

van den wensch; maar dat het dien waarborg vindt in het historisch feit van de openbaring Gods in Christus [1]). Vandaar, dat anderen er op wijzen, dat, al moge er nog zooveel in de Schrift voor de critiek 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, van de opstanding, van de wonderen onafhankelijk [2]). Zelfs vatte Harnack in zijn *Wesen des Christenthums* de religie, in onderscheiding van Ritschl, alleen op als eene verhouding tusschen God en de ziel, en zeide, dat alleen de Vader en niet de Zoon thuis hoorde in het Evangelie, wie es Jesus verkündigt hat. Maar daarmede wilde hij toch volstrekt niet ontkennen, dat Jezus' persoon eene blijvende beteekenis voor het religieuze leven behoudt. Integendeel, de ervaring, dat God onze Vader is, komt in ons tot stand door de inwerking van het beeld van Jezus in onze ziel, want leven wordt alleen door leven voortgebracht; Jezus kende den Vader op geheel eenige wijze, was daarom Gods Zoon en blijft dit ook voor ons. Daarom houden de Ritschlianen er toch nog eene, zij het ook arme, Christologie op na, en zeggen zij nog vrij eenparig: als het historisch-critisch onderzoek ons zou willen ontnemen, dat Christus onze Heer is, dan zou het Christelijk geloof daartegen in verzet komen.

144. Evenals Ritschl, ging ook R. A. Lipsius in religie en theologie tot Kant terug, ook hij beperkt de wetenschap tot het gebied der in- en uitwendige ervaring [3]). Maar in onderscheiding van Ritschl

[1]) *Häring*, Zur Lehre von der h. Schrift, Stud. u. Krit. 1893, bl. 177—212, vooral bl. 199 v. *Id.* Der Christl. Glaube (Dogmatik). Calw und Stuttgart 1906 bl. 126 v. 159 v.

[2]) *Harnack*, Das apost. Glaubensbekenntniss, Berlin 1892. *Id.* Dogmengesch. I² 73 v. *Gottsschick*, Die Kirchlichkeit usw. bl. 90.

[3]) *R. A. Lipsius*, Lehrbuch der ev. prot. Dogm². 1879—³1893. Dogm. Beiträge, Jahrb. f. prot. Theol. 1878, afzonderlijk uitgegeven Leipzig Barth 1878. Neue Beiträge, ib. 1885, afzonderlijk uitgegeven onder den titel: Philosophie u. Religion. Leipzig 1885. *Id.* Die Hauptpunkte der christl. Glaubenslehre, ib. 1889, afzonderlijk uitgegeven Braunschweig 1889, ²1891.

Over de theologie van Lipsius zijn te raadplegen: art. in PRE³ XI 520. *Ed. v. Hartmann*, Die Krisis in der mod. Theol. Berlin 1880 bl. 69 v. *Biedermann*, Christl. Dogm². I 58 v. 160 v. *Flügel*, Die spekul. Theol. der Gegenwart 1888 bl. 95 v. *Pfleiderer*, Die Entw. der protest. Theol. 1891 bl. 241 v. *Bruining*, Theol. Tijdschr. Nov. 1894. *Traub*, Stud. u. Krit. 1895 bl. 471—529. *Fleisch*, Die

en Herrmann, erkent hij toch nog eenig recht der metaphysica. Onze rede gevoelt behoefte en drang, om uit de ervaringswereld op te klimmen tot een unbedingten Grund, en vormt de begrippen van het Absolute, de ziel enz., en onze geest streeft naar eenheid. 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 Formbestimmungen, Grundbegriffe, regulative Prinzipien. 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 wij ons in eene antinomie. De logische en de symbolische opvatting van het metaphysische strijden met elkaar. 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. Dit geloof brengt eene eigene zekerheid mede, geen wetenschappelijke maar moreele zekerheid, eene zekerheid van ervaring, berustend op de erlebte Gewissheit van mijn eigen persoon. Voor een ander is deze zekerheid misschien niets dan inbeelding, maar voor het subject zelf is ze gewis. 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. En de Christen, alzoo geloovende, doet dan belijdenis van bovenzinlijke realiteiten; in de dogmata geeft hij niet maar eene beschrijving van gemoedstoestanden en Werthurtheile, doch Seinsurtheile over de verhouding

erkenntnistheor. und metaph. Grundlagen der dogm. Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius. Berlin 1901. *Pfennigsdorf*, Vergleich der dogm. Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha 1896.

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 religieuze uitspraken. 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. 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 en 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 religieuze Godsidee en het begrip van het Absolute, vrijheid en noodwendigheid, teleologische en causale wereldbeschouwing enz. moeten vereenigbaar zijn.

Dezelfde gedachten, die wij bij Ritschl en Lipsius vinden, treffen wij, slechts met geringe wijziging en minder scherp belijnd, bij Sabatier en de Parijsche school aan [1]). Kant heeft, door zijne beperking van het kenvermogen, weer eene plaats voor het mysterie en de religie verkregen. De mensch zoekt wel kennis met zijn ver-

[1]) Vergelijk over het Symbolo-fideisme in Frankrijk, behalve de vroeger bl. 195 genoemde litteratuur, ook nog: *Joh. Steinbeck*, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie, erörtert an den Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier. Leipzig 1898. *Wobbermin*, Theol. u. Metaph. bl. 100 v. *E. Doumergue*, Les étapes du fidéisme. Toulouse 1906.

stand en tracht allerwege wetmatigheid te vinden, maar hij is ook een willend, een vrij, een zedelijk wezen, staande onder de wet van den kategorischen imperatief. Er is dus in hem een practisch conflict tusschen verstand en wil, theoretische en practische rede, determinisme en vrijheid, wetenschap en moraal, kennis en waardschatting. Dat conflict is noodig en goed, het is de voorwaarde voor allen vooruitgang en de oorsprong van den godsdienst. La solution du conflit, c'est la religion. In den godsdienst affirmeert en handhaaft de geest zijne superioriteit boven de natuur, redt hij zich door het geloof aan eene goddelijke macht. L'esprit humain ne peut croire en soi, sans croire en Dieu, et d'autre part, il ne peut croire en Dieu, sans le trouver en soi. Maar godsdienst is naar zijn wezen dan ook geen leer, geen verstandelijk inzicht, doch een nieuw leven, een acte moral, qui porte en lui-même sa propre légitimation et sa suffisante garantie, vrucht van inwendige openbaring Gods, die nooit leermeedeeling maar levensverrijking is, une exaltation et un enrichissement de la vie intérieure du sujet. Dat wezen van den godsdienst ligt wel aan alle religie ten grondslag, maar heeft zich toch langzamerhand ontwikkeld, evenals trouwens de mensch zelf allengs geest wordt, en is ten volle geopenbaard in den persoon van Christus, die het eerst de ervaring gemaakt heeft van eene volmaakte relatie tusschen God en zijne ziel, deze religieuze ervaring voortplant in de harten zijner discipelen, en daarom in het Christendom eene blijvende beteekenis behoudt. Hij is de auteur, de profeet, l'initiateur et le maître van den godsdienst, door hem gesticht. Deze godsdienst is geen leer, maar geest, de godsdienst des geestes, der liefde, der vrijheid, der heiligheid. Jezus eischte geen aanneming van eenige leer, geen croyance, maar alleen foi, geloof, vertrouwen op God en ondergeschikt ook op Hem. Schoon een historische godsdienst, die aan den persoon van Christus gebonden blijft, is het Christendom daarom toch de volmaakte, de absolute en de definitieve godsdienst. Maar zoo heeft de kerk het niet begrepen; de dogmengeschiedenis is eene verbastering van het oorspronkelijk Christendom geweest. L'histoire d'un dogme en est la véritable critique. In de Heidensche en Joodsche periode, die voorbijgingen, was iets anders ook niet mogelijk. Maar thans maakt de godsdienst van priester en boek voor dien van den geest plaats; la période authentiquement chrétienne va commencer. In vroeger tijd begreep men niet, dat godsdienst geen leer was; men verstond onder religie rechtzinnigheid, onder geloof het voor waar aannemen van een of ander

leerstuk, onder openbaring medededeeling van ideeën; het was alles intellectualisme, in orthodoxen of rationalistischen vorm. Maar thans na Schleiermacher en Kant, zien wij dat alles veel beter in. Godsdienst is leven; subjectieve religie is het eerste en voornaamste en maakt het hart van den objectieven godsdienst uit. In het dogma zitten daarom twee bestanddeelen, een religieus en een theoretisch, die tot elkander staan als ziel en lichaam, als kern en schaal. De vorm, de uitdrukking van een dogma is dus veranderlijk, wijl zij bepaald wordt door den trap van beschaving, waarop de godsdienstige gemeenschap staat, welke in het dogma haar religieuze leven vertolkt. En, wat nog meer beteekenis heeft, tusschen godsdienstige en wetenschappelijke kennis is een hemelsbreed verschil. In de laatste is eene objectieve, adaequate kennis verkrijgbaar, maar bij den godsdienst, in het algemeen bij de sciences morales, is en blijft onze kennis altijd *subjectief* en *symbolisch*. Taak der theologie (dogmatiek) is het dus, om het religieuze leven te bestudeeren, — daarin heeft zij haar eigen object en den grond voor hare zelfstandigheid als wetenschap —, dat te doen op wetenschappelijke manier, n.l. naar de psychologische en historische methode, vervolgens nieuwe vormen te zoeken, waarin het religieuze leven zich zoo zuiver mogelijk uitdrukken kan, en dus te streven naar eene religieuze wereldbeschouwing van den tegenwoordigen tijd. Als de theologie deze hare roeping verstaat, dan zal zij vrede brengen tusschen de beide groepen van wetenschappen, die heden ten dage elkander dikwerf zoo scherp bestrijden. Natuur- en geestes (zedelijke) wetenschappen zijn inderdaad twee; zij kunnen niet tot elkander herleid worden, de moraal niet tot de physica noch de physica tot de moraal. Maar al moeten beide groepen ook naast elkander gehandhaafd worden, zij strijden toch niet, evenmin als mechanisme en teleologie; ze gaan saam, ontwikkelen zich onder wederkeerigen invloed, hebben elkander noodig en correspondeeren met elkaar. De mensch is, ofschoon zijne theoretische en practische rede, zijne receptiviteit en activiteit onderscheiden zijn, toch één en blijft daarom naar eene synthese zoeken. In God is er eenheid, want mensch en wereld danken aan Hem hun bestaan. En zoo blijft er dus hoop op eene definitieve solutie in de toekomst.

145. Deze ethische, practische methode tot rechtvaardiging van religie en Christendom, welke aan de religieus-empirische nauw verwant blijkt, verdient zeker met deze de voorkeur boven de

historische en speculatieve bewijsvoering. Zij vat de religie niet enkel op als leer, die voor het verstand gerechtvaardigd, noch als een toestand van het subject, die denkend ontleed moeten worden. Maar zij ziet in de religie eene historische, objectieve macht, die aan de zedelijke behoeften 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, logica, mathesis, natuurkunde enz. verwachten wij niet, dat zij troost zullen bieden aan de schuldige conscientie en het bedroefde gemoed. Maar eene religie, die aan kranken sterfbed verlegen staat, die het twijfelende niet bevestigen en het nedergebogene niet oprichten kan, is dien naam niet waard [1]). 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 religieuze 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

[1]) *Gottschick*, Die Kirchlichkeit der s. g. Kirchl. Theol. bl. 4 v.

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. Van de religieuze ervaring behoeven wij hier niet meer te spreken; hoe belangrijk ze zij, als voldoende bewijsgrond voor de waarheid des Christendoms kan zij geen dienst doen. En wie haar verheft tot kenbron of norma van de geloofswaarheid, berooft deze allengs van haar historisch karakter en laat ze in eenige algemeene, religieus-ethische stellingen opgaan. 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 niet langer geplukt worden, als de boom wordt omgehouwen; en het frissche, heldere water stroomt niet meer, wanneer de bron wordt gestopt.

In plaats van in de bevrediging van hart en geweten, hebben anderen in zoogenaamde Werthurtheile den inhoud en het bewijs der Christelijke religie gezocht. Indien daarmede niets anders bedoeld werd, dan dat een dogma altijd eene religieus-ethische waarde bevatten moet, zou niemand tegen deze Werthurtheile eenig bezwaar kunnen inbrengen; in elk dogma moet men inderdaad het hart der religie hooren slaan. Ook zou men met de Werthurtheile nog genoegen kunnen nemen, wanneer Ritschl er alleen mede te kennen had willen geven, dat wij ten aanzien van de geloofswaarheden niet tot volstrekte zekerheid kunnen komen door wijsgeerige redeneering of verstandelijke bewijzen, maar alleen durch Erfahrung der in den Glaubensvorstellungen ausgedrückten Werte [1]). Dan toch

[1]) Zoo wordt Ritschl door *Traub* uitgelegd, Ritschls Erkenntnistheorie, Zeits. f. Th. u. K. 1894, verg. ook Zeits. f. Th. u. K. 1902. bl. 497—548.

zou de subjectieve waardeering de objectieve realiteit der geloofswaarheid onderstellen, en uitsluitend dienst doen als een middel, om van die realiteit subjectief verzekerd te worden; de waarde van een ding zou dan niet zijn de grond van zijn bestaan, maar alleen subjectief ons het zijn doen erkennen. Maar ook de volgelingen van Ritschl geven toe, dat hij op dit punt zich niet helder uitgelaten en tot misverstand aanleiding gegeven heeft, en dat de uitdrukking Werthurtheile zich gemakkelijk voor verkeerde opvatting leent. Dit is in elk geval zeker, indien de waardeeringsoordeelen van alle metaphysica worden losgemaakt, kunnen zij niet de grondslag en de inhoud der dogmatiek zijn. Religie sluit de overtuiging in van de realiteit van haar object. Religieuze 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 [1]: laten de feiten zoo of anders zijn, de waardeering beslist; want met de feiten verandert ook deze. Indien Israels volk en godsdienst zich ontwikkeld heeft, als de nieuwere critiek het voorstelt, moet de waardeering van het Oude Testament principiëel 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. Religieuze 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 [2]. 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

[1]) Zooals bijv. *O. Ritschl* doet in zijn: Theol. Wissenschaft und relig. Spekulation, Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 202—248. 255—315.

[2]) *Biedermann*, Christl. Dogm. I² 54. Verg. verder de litt. boven bl. 168 en voorts: *Scheibe*, Die Bedeutung der Werthurtheile für das relig. Erkennen. Halle 1893. *O. Ritschl*, Ueber Werthurtheile. Freiburg 1895, aangekondigd door *Kaftan*, Theol. Litt. Z. 1895 col. 194. *Traub*, Stud. u. Krit. 1895 bl. 489 v. *Max Reischle*, Werturteile und Glaubensurteile, Halle 1900. *Wobbermin*, Theol. u. Metaph. 95 v. *Girgensohn*, Die Religion, ihre psych. Formen und ihre Zentralidee. Leipzig 1903 bl. 105 v. Pastor *Kähler*, Beweis d. Glaubens 1903 bl. 309—326.

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 vrijheid, God 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 [1]). Waarin deze gesteldheid bestaat, wordt ons niet nader gezegd. De zedelijke wereldorde, door Rauwenhoff gepostuleerd, is niets anders dan het goede in ons [2]). Maar daarmede komen wij 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,

[1]) *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsd. 343.

[2]) t. a. p. bl. 536 v.

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 daarmede geëindigd, 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 religieuze 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 religieuze; 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 [1]).

146. Ernstiger bezwaar tegen de bovengenoemde richting bestaat nog daarin, dat zij altijd uitgaat van en daarom ook altijd eindigen moet met een zeker dualisme van gelooven en weten. Sommigen hebben dit zeer kras uitgesproken. De scholastiek eindigde in de

[1]) 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 verg. daarbij *de Bussy*, Gids Oct. 1889. *Cannegieter*, De godsdienst uit plichtsbesef enz. Leiden 1890.

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 zijne 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 on-

zienlijke dingen, de absolute natuurmacht en de religieuze Godsidee gescheiden naast en straks vijandig tegenover elkaar.

Nu ligt er ongetwijfeld in dit dualisme wel weer eene 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. De geschiedenis van den laatsten tijd heeft dit duidelijk in het licht gesteld. Van de zijde der wetenschap is men meer en meer tot de erkentenis gekomen, dat empirie niet genoeg is. Naarmate bij verder onderzoek in chemie, biologie enz. de mysteriën toenamen en de zoogenaamde exacte wetenschap geen oplossing gaf, is dringender dan ooit de behoefte ontwaakt, om door denken de leemten aan te vullen, welke de ervaring overliet. De natuurwetenschap zelve streeft er naar, om natuurphilosophie te worden; mannen als von Hartmann, Paulsen, Wundt, Haeckel enz. eerbiedigen de grenzen volstrekt niet, welke de Neokantianen rondom de wetenschap trekken, maar trachten op empirischen grondslag een wereldsysteem te bouwen; en bij Ziegler en Schmidt en Drews heeft de dualistische theologie van Ritschl het zeer zwaar te verantwoorden. Evenzoo neemt van den kant der religie en der theologie het aantal toe van hen, die de voorgestelde scheiding onmogelijk achten; Wobbermin, uit de school van Ritschl zelve voortgekomen, pleitte voor het herstel der metaphysica in de theologie; en de voorstanders der religionsgeschichtliche methode achten zich door het isolement, waarin Ritschl het Christendom en de theologie had geplaatst, evenmin bevredigd. De theologie der scheiding heeft haar tijd gehad.

Trouwens, de Neokantiaansche theologen trekken zelf de scheiding

niet consequent door en wijken ver van elkander af, als zij de richting moeten aanwijzen, waar de grens tusschen godsdienst en wetenschap getrokken moet worden. Loopt de grens tusschen Seins- en Werthurtheile (Ritschl) of tusschen empirie en speculatie (Lipsius), of tusschen natuur- en geesteswetenschap (sciences physiques et sciences morales; Sabatier)? Moet zij in de theologie zelve getrokken worden tusschen theol. wetenschap en religieuze speculatie (O. Ritschl), of tusschen wetenschappelijke en kerkelijke theologie (Lagarde), of tusschen exegetisch-historische en dogmatisch-practische theologie (Bernoulli) of tusschen foi en croyances (Sabatier)? Ieder gevoelt, dat de grens hier volkomen willekeurig getrokken wordt; of liever ieder trekt ze juist aan gene zijde van wat hij tot het wezen der religie acht te behooren en daarom voor de wetenschap in veiligheid wil stellen. En de ééne verdeeling is al even onhoudbaar als de andere. Sabatier bijv. acht, onder invloed van de beteekenis van het Fransche science, dat de grens tusschen natuur- en zedekundige wetenschappen doorloopt, en houdt de laatste, bepaaldelijk dan weer de connaissance religieuse, voor subjectief, omdat bij gene het object der kennis ligt buiten, en bij deze alleen in den mensch. Maar dit is volstrekt niet juist. Daargelaten thans de vraag, of de objecten der sciences morales door het subject alleen inwendig uit zichzelf gekend kunnen worden, God, ziel, onsterfelijkheid, zedewet enz. behooren wel terdege tot de objectieve wereld van het zijn, en bestaan volstrekt maar niet als ideeën in zijn bewustzijn. Indien dit laatste toch het geval ware, zouden al de sciences morales niet op eene realiteit, maar op eene inbeelding berusten.

De willekeur der scheiding springt nog sterker in het oog, wanneer men op een bepaald punt de aandacht vestigt. Allen, die tot deze Neokantiaansche richting behooren, leggen er zich op toe, aan den persoon van Christus eene blijvende beteekenis voor het religieuze leven toe te kennen, maar zij geven een zeer verschillend antwoord op de vraag, wat in den persoon van Christus het voorbijgaande en wat in Hem het blijvende is. Herrmann maakt onderscheid tusschen den grond en den inhoud des geloofs, en meent, dat het „innere Leben" van Jezus alleen absoluut, zoowel voor den ongeloovige als voor den geloovige, vaststaat en dus alleen de grond des geloofs kan zijn. Anderen verwerpen die onderscheiding en rekenen datgene, wat tot den inhoud des geloofs behoort, ook tot zijn grond, maar geven dien inhoud dan weer verschillend op. Häring bijv. houdt tegen Reischle staande, dat ook de opstanding van

Christus tot den geloofsinhoud behoort. Kirn scheidt de elementen in Jezus' leven, die voor de historie, en die, welke voor het geloof vast staan: de historie kan leeren en leert, dat Jezus werkelijk bestaan heeft en een weldoener der menschheid was, en het geloof vult dit aan met de overtuiging, dat in Hem de openbaring Gods geschonken werd. Traub troost zich met de gedachte, dat de historische wetenschap in elk geval nooit bewijzen kan, dat Jezus niet bestaan heeft; dat is voor het geloof ook genoeg, want dit zegt: wat voor de wetenschap mogelijk is, is voor mij noodzakelijk [1]). En anderen trekken de grens weer anders tusschen de Wissens- en de Glaubensurtheile [2]). Maar zoolang zij willen handhaven, dat het Christendom de volmaakte, absolute, definitieve en tegelijk een historische godsdienst is, die gebonden blijft aan den persoon van Christus, zoolang kunnen zij ook la foi niet volstrekt onafhankelijk maken van les croyances, het geloof niet van alle notitia en assensus berooven en in fiducia, of beter nog, in eene vage, onbepaalde stemming laten opgaan, en zoolang lijden zij principiëel aan datzelfde gebrek, dat zij als intellectualisme in de orthodoxie zoo sterk bestrijden. Want één van beide: het geloof is aan de historische openbaring in Christus gebonden, sluit eenige kennis, hoe gering dan ook, van die openbaring in, en bindt daarmede het vrije onderzoek; of het is van den persoon van Christus geheel los, maar is dan geen Christelijk geloof meer. De historische Jezus maakt dan plaats, evenals in de philosophie van Hegel, voor den idealen Christus. Van den eersten houdt men niets over, en de laatste is eene vrucht der verbeelding.

Zoo komt bij de voorgestelde scheiding de wetenschap, maar ook de Christelijke religie te kort. Dit laatste komt ook daarin nog uit, dat het voorwerp en de inhoud van het Christelijk geloof steeds meer beperkt wordt, bijv. tot de religieuze ervaring, door Jezus het eerst volmaakt ondervonden, dat God zijn Vader en Hij zijn Zoon was; dat vervolgens naar den maatstaf van dit beginsel de gansche dogmengeschiedenis ééne groote aberratie is geweest, en dat het wezen van alle godsdiensten identisch is, n.l. in de immanentie Gods bestaat, zij het ook, dat deze naar gelang van de lagere of hoogere cultuurtoestanden minder of meer zuiver in voorstellingen vertolkt is. De kern van alle godsdiensten is dan la foi,

[1]) *Häring*, Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 330—351. *Kirn*, Glaube und Geschichte 1901. *Traub*, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 323 v.

[2]) Bijv. *Theod. Kaftan*, Moderne Theologie des alten Glaubens 1905.

indépendamment des croyances, of duidelijker uitgedrukt, de Selbstbehauptung van den menschelijken geest met hulp van de Godsidee tegenover de hem neerdrukkende natuur, eene van de vele uitingen van den Selbsterhaltungstrieb. Vroeger is aangetoond, dat de godsdienst zoo niet ontstaan kan zijn en dat daarin ook zijn wezen niet ligt. Maar in elk geval wordt hierin de Christelijke religie miskend, want deze rust niet op het contrast van natuur en geest, van theoretische en practische rede, maar op de tegenstelling van zonde en genade; en zij bestaat niet in de oplossing van het conflict tusschen subject en object, maar op de verzoening van God en mensch; ze wordt niet door drie, maar door twee punten bepaald, gelijk Kaftan en Harnack ook tegenover Ritschl hebben erkend. Indien dit zoo is, indien het Christendom inderdaad Erlösungsreligion is, dan sluit de openbaring, waaruit het voortgekomen is, ook mededeeling van waarheid, ontdekking en bevrijding van de leugen in; dan gaan woord en feit, profetie en wonder, illuminatie en regeneratie daarin met elkander saam, en dan zijn subjectief in het geloof ook de cognitio en de fiducia steeds met elkander verbonden. De religio objectiva is dan niet vrucht van de religio subjectiva, maar in de openbaring Gods gegeven, opdat wij daarin wandelen zouden. En het dogma is niet bloot eene symbolische vertolking van het geestelijk leven, maar eene, zij het ook menschelijke uitdrukking van de waarheid, welke God in zijn Woord heeft geschonken. Al onze religieuze kennis is zeker inadaequaat, anthropomorph, analogisch. Maar Sabatier verwart dit met symbolisch en doet daarmede aan de dogmengeschiedenis onrecht aan. Trouwens, als hijzelf sommige symbolische voorstellingen, zooals die van de eenheid Gods, het rijk Gods, toch weer blijvende symbolen noemt, blijkt daaruit duidelijk, dat hij die dogmata alleen voor symbolisch houdt, met welke hij zelf niet meer instemt. En zoo staat ook inderdaad de quaestie; het dogma is de zuivere uitdrukking van ons geloof, of het is dit niet meer. In het laatste geval moeten wij het prijsgeven of herzien, maar is het met den term symbolisch niet meer te redden.

§ 20. Het Geloof.

Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. Dritte Bearbeitung. Calw und Stuttgart 1905. *Lombardus*, Sent. III dist. 23—25. *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 1 v. *Heinrich*, Dogm. I 523 v. *Scheeben*, Dogm. I 269 v. *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 426 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV² 205 v. *Id.* Beilagen III 48 v. *Calvijn*, Inst. III c. 2. *Polanus*, Synt. Theol. IX c. 6. *Ursinus*, Catech. explic. qu. 21. *Turretinus*, Theol. El. XXV qu. 7 v. *Dorner*, Chr. Glaub. I 16—172. *J. Kostlin*, Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche, Berlin 1895. *Franz Grung*, Das Problem der Gewissheit. Heidelberg 1886.

147. Het voorafgaand onderzoek heeft aangetoond, dat het principium internum van de Christelijke religie en theologie niet gelegen kan zijn in het verstand of de rede, in het hart of den wil van den psychischen mensch. Geen bewijzen en redeneeringen, geen religieuze ervaring of ethische bevrediging maken toch den diepsten grond des geloofs uit; zij onderstellen alle een vaster fundament, waarop zij gebouwd zijn, en waaraan zij zelve hunne waarde ontleenen. Alle bovengenoemde richtingen hebben dit ook 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 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. En door en na Schleiermacher zijn de meeste theologen tot het inzicht gekomen, dat de religie van eene eigene natuur is en alleen op eene daaraan beantwoordende wijze gekend kan worden. De Erkenntnisstheorie is wel altijd eene en dezelfde, maar zij wordt toch in iedere wetenschap, en zoo ook in de religie, naar het voorwerp, waarop de kennis zich richt, gemodificeerd. Door dit uit te spreken, neemt de Christelijke theologie inderdaad haar uitgangspunt in het subject. Maar wanneer daartegen reeds terstond de beschuldiging van subjectivisme wordt ingebracht, is deze misplaatst en in elk geval voorbarig. Want ten eerste is er op geen enkel gebied van kennis en 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 middel van het subjectief bewustzijn; zonder bewustzijn is de gansche wereld dood

voor ons. Aan het principium externum moet altijd in den mensch een principium internum beantwoorden, indien er van eene relatie tusschen object en subject sprake zal kunnen zijn. Ten andere heeft de Christelijke theologie van haar oorsprong af in het geloovig subject haar standpunt genomen; zij is geboren uit het geloof, stond ten allen tijde met de gemeente in het allernauwste verband, en is steeds door de leuze: per fidem ad intellectum, geleid en beheerscht. Wanneer de apologetiek soms tijdelijk dit standpunt verlaten heeft, is zij er toch weer toe teruggekeerd. Met name nam de Reformatie, en, na het rationalisme en supranaturalisme der achttiende eeuw, de nieuwere theologie weer positie in het geloovig bewustzijn. Heel de theologie is ethisch geworden in dien zin, dat zij ernst is gaan maken met de stelling, dat alleen de wedergeborene het koninkrijk Gods ziet, en dat alleen wie den wil Gods wil doen, de leer van Jezus als van God herkomstig erkennen kan. En eindelijk is dit ook, blijkens deze laatste uitspraken, de leer der Schrift. Zij spreekt niet alleen van eene openbaring Gods in Christus buiten ons, maar ook van 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, maar stichtte en onderhoudt ook eene kerk, welke het woord Gods door het geloof aanneemt en belijdt [1]). De beschuldiging van subjectivisme heeft dus tegen de stelling, dat de waarheid Gods alleen in het geloof door de verlichting des H. Geestes gekend kan worden, geen kracht; indien zij juist ware, zou zij m. m. gelden tegen alle wetenschap, tegen heel de theologie en tegen de H. Schrift zelve. Dan eerst krijgt zij recht, wanneer de subjectieve voorwaarde, waaronder het object alleen gekend kan worden, tot principium der kennis verheven wordt. Want het oog moge onontbeerlijk orgaan voor de waarneming van het licht zijn, 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. 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 religieuze 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 anthro-

[1]) Verg. boven § 15 n. 131.

pologie, 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.

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, 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 wij 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 middel, waardoor de openbaring Gods gekend wordt, is een acte 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 [1]).

Maar ook om nog eene andere reden verdient het de voorkeur, het principium internum aan te duiden met den naam van geloof. Want

[1]) *Hartmann*, Religionsphilos. II 65 v.

daardoor wordt de samenhang bewaard van het religieuze 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 [1]). 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 liefdevolle overgave en toewijding aan iemand [2]). 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. [3]). 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 [4]).

[1]) *Hoekstra*, Bronnen en grondslagen van het godsd. geloof 1864 bl. 383.

[2]) *Kahnis*, Luth. Dogm². I 106. *Hoekstra*, Wijsg. Godsd. I 82 v. Woordenboek der Ned. Taal s. v.

[3]) Vergelijk over de beteekenis van het Hebr. en Gr. woord *Schlatter*, t. a. p. bl. 555 v.

[4]) *Zeller*, Philos. der Griechen⁴ II 591. 593. *Siebeck*, Gesch. der Psych. bl. 209.

Daarom zegt hij: *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: *ὁταν γαρ πως πιστευῃ και γνωριμοι αὐτῳ ὡσιν αἱ ἀρχαι, ἐπισταται.* Toen daarna in het Christendom het woord geloof zulk eene diepe religieuze 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 [1]). 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 [2]). 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 [3])? Sedert keeren deze zelfde gedachten bij de Christelijke theologen telkens terug, ook in den nieuweren tijd [4]). 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

---

[1]) *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 470. *Kleutgen*, Philos. der Vorzeit I 749 v. *Schwane*, Dogmengesch. I 110. *Strausz*, Chr. Gl. I 301 v.

[2]) *Augustinus*, de trin. XV. 2 en passim.

[3]) *Augustinus*, de fide rerum invis. c. 3. de util. cred. c. 10 v. Conf. VI 5. Verg. *Ritter*, Gesch. d. christl. Philos. II 252 v. *Gangauf*, Metaph. Psych. des Aug. 1852 bl. 52 v.

[4]) *Dorner*, Glaub. I 3. *Lange*, Dogm. 1 342 v. *Oosterzee*, Voor Kerk en Theol. I 94. *Kuyper*, Encycl. II 71 v. enz.

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 is 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 religieuze 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.

148. 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 religieuzen zin, van het geloof aan de goden [1]), maar ook dan heeft het toch zelf geen religieuze beteekenis, evenmin als wanneer wij spreken van geloof aan God, aan de ziel en hare onsterfelijkheid enz. Gelooven is hier nog het

[1]) *Cremer*, Wörterbuch s. v. Verg. over het woord bij Polybius, de LXX en Philo ook *Schlatter* t. a. p. bl. 565 v.

gewone geloof, dat wij 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 religieuze 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 religieuzen zin onderscheiden van de kennis, die wij 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 categorie 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 God, die zich in Christus heeft geopenbaard, en eene persoonlijke toeëigening van de beloften, door Hem in het Evangelie geschonken.

Vervolgens is het geloof in religieuzen 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 wij niet de minste kennis dragen, indien zij niet door het getuigenis van anderen tot ons gekomen ware, indien zij ons niet verzekerd werd 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 een 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 het uitdrukt, het heeft tot voorwerp Christum evangelio suo vestitum [1]). Daarom strekt het geloof als in één acte 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; en het fideisme durft niet zeggen, dat la foi est indépendante des croyances, maar beperkt zich tot de, overigens ook weer onhoudbare bewering, que nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances [2]). Ook het piëtisme is aan uitwendige middelen gebonden. Het moge die middelen beperken en niets willen weten van een catechismus of

[1]) *Calvijn*, Instit. III 2, 6. Verg. Luther bij *Köstlin*, Luthers Theol. II 303.

[2]) Verg. *Ritschl*, Fides implicita. Bonn 1890 bl. 69. *Gottschick*, Die Kirchlichkeit usw. bl. 11—53. 69 v. *Traub*, Glaube und Theol., Stud. u. Krit. 1893 bl. 568—588. *Herrmann*, Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theol². Freiburg 1889. *Id.* Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886 bl. 18 v. 83 v. 92 v. *Id.* Der evang. Glaube und die Theol. A. Ritschls 1890. *Id.* Bew. d. Gl. 1890. *Kaftan*, Brauchen wir ein neues Dogma 1890 bl. 37. *Id.* Glaube u. Dogma, Zeits. f. Th. u. K. 1891 bl. 478 v. 1893 bl. 427 v. *Kattenbusch*, Ueber relig. Glauben im Sinne des Christ. Giessen 1887. *Ménégoz*, Publications diverses sur le Fidéisme. Paris 1900 bl. 15. 17. 33. 119. 244. 250 enz.

dogmatiek; het tracht toch de kinderen tot bekeering te leiden door tot hen te spreken van den lieven Jezus [1]). 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 zij 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 gedachte 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 zijn 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]) *Pierson*, Eene levensbeschouwing bl. 13.

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.

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 ἐλκουσα [1]). 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 [2]). Thomas zegt [3]), dat het object des geloofs God is en andere dingen nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum. De grond des geloofs ligt alleen daarin, dat aliquid est a Deo revelatum, en de auteur ervan is God alleen. 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 [4]). 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 [5]).

[1]) *Suicerus*, Thes. Eccl. s. v. *Denzinger*, Vier Bücher von der relig. Erk. II 467 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit[2] IV 246 v.

[2]) *Lombardus*, Sent. III 23.

[3]) *Thomas*, S. Theol II 2 qu. 1 v.

[4]) Conc. Vatic. sess. III de fide c. 3.

[5]) *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 v. *Perrone*, Praelect. theol. V 1840 bl. 251 v. *Jansen*, Praelect. theol. I 684. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV 205 v. *Denzinger*, Vier Bücher von der rel. Erk. II 426 v.

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, mysterieuze leer, hetzij explicite aan al hare verschillende of implicite aan sommige noodzakelijke dogmata. De onderscheiding tusschen dit geloof en de door de Protestanten aangenomen 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 religieuze natuur van de πίστις hersteld. Ten eerste maakte zij een principiëel 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 essentiëel 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. Zij 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 be-

ginsel. De fides kreeg bij de Hervormers daarom weer eene eigene, geestelijke, religieuze natuur, niet gradueel maar essentiëel 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, maar 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 viel 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 natuur 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, het getuigenis Gods in zijn woord was haar grond, de H. Geest was haar auteur. Zij was in ieder opzicht religieus bepaald.

149. 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 ver-

volg 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 [1]). 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 sceptische 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

[1]) *Janet et Séailles*, Histoire de la philosophie. Paris 1887 bl. 668.

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 [1]). Wel erkennen echter de Roomsche godgeleerden de certitudo fidei ten opzichte van de objectieve waarheden der openbaring. Facilius, zeide Augustinus [2]), 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 [3]). 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 [4]). Zoowel bij Luthersche als Gereformeerde theologen is het geloof een firmus assensus, eene certa cognitio, die allen twijfel en alle onzekerheid buitensluit [5]).

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.

---

[1]) Verg. *Augustinus*, de bono persev. c. 8, 13, 22. de civ. Dei c. 12. Epist. 107 enz. *G. J. Vossius*, Historia pelagiana 1655 bl. 578 v. *Commentaren* op Sent. I dist. 17. *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 112 art. 5. *Bellarminus*, de Justif. I c. 10. III c. 2 v. Conc. Trid. sess. 6 cap. 9 can. 13, 14, en later bij de leer des geloofs.

[2]) Conf. VII 10.

[3]) 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 bl. 86 v. *Dens*, Theol. II 241 v. *Daelman*, Theol. I bl. 12 v.

[4]) Inst. I 7, 5. II 2, 8. III 2, 14 v. 14, 8; 24, 4, enz.

[5]) *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. bl. 299 v. *Hase*, Hutt. Rediv. § 108. *Heid. Catech.* vr. 21. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. bl. 384 v.

Vervolgens is er eene logische, wetenschappelijke, apodictische zekerheid, die weer tweeledig is en òf een intuitief, zooals in de mathesis, òf, 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 [1]). De wijsbegeerte na Kant heeft deze leer der zekerheid van Kant wel ten deele overgenomen, maar er niets wezenlijk nieuws aan toegevoegd [2]).

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 aangehaald [3]), 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 wij 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. Voor-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre II 3, ed. *Kirchmann* bl. 632 v.

[2]) Verg. *Dr. Franz Grung*, Das Problem der Gewissheit. Heidelb. 1886.

[3]) Rel. innerhalb der Gr. usw. ed. *Rosenkranz* bl. 135.

eerst 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 behoefte. 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 zijn 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 πίστις 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 [1]). Nu is dit onderscheid juist ten aanzien van het gelooven in het dagelijksch leven en met betrekking tot 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 sine vitio [2]). 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 [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 [4]). In gelijken zin gat Zanchius deze definitie: opinio is eene cognitio neque

[1]) Kritik der reinen Vernunft, ed. *Kirchmann* bl. 632 v.

[2]) *Augustinus*, de util. cred. c. 11.

[3]) *Id.* de mendac. c. 3.

[4]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 67 art. 3.

certa neque evidens, fides is eene cognitio certa sed non evidens, scientia is eene cognitio aeque certa ac evidens [1]). 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 nam tot driemalen toe zijne instemming terug met het Kopernikaansche stelsel [2]). 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 [3]). 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.

[1]) *Zanchius*, Op. II 196.

[2]) *Zöckler*, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. u. Naturw. I 534 v.

[3]) Sent. III dist. 23 art. 1 qu. 4, cf. *Stöckl*, Philos. des M. A. II 883.

§ 21. De Grond des Geloofs.

Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erk. II 486—500. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit² IV 473—532. *Von Schäzler*, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des Glaubens. Mainz 1867 bl. 513—537. *Al. Schmid*, Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München 1879. *Klaiber*, Die Lehre der altprot. Dogm. von dem testimonium Spiritus Sancti, Jahrb. f. deutsche Theol. 1857 bl. 1—54. *G. Martius*, Locus dogm. de test. Sp. S. histor. et system-explic. Halle 1875. *Aug. Benezeh*, Théorie de Calvin sur l' Ecriture Sainte. Paris 1890 *Jacques Pannier*, Le témoignage du St. Esprit. Paris 1893. *Lelièvre*, La maitrise de l' Esprit, essai critique sur le principe fundamental de la théologie de Calvin 1901.

150. 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, en legden er tegenover het heidensch naturalisme nadruk op, dat het geloof eene redelijke, vrije daad was van den mensch [1]). 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 [2]). Irenaeus vergelijkt haar bij den dauw en den regen, die den akker vruchtbaar maakt [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 [4]). 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 [5]). Ook de latere theologen

[1]) *Just. M.*, Dial. c. 88. 102. 131. *Theophilus*, ad Autol. II 27. *Irenaeus*, adv. haer. IV 37, 5 enz.

[2]) *Just. M.* Dial. c. 119. Apol. 1, 10. 2, 10. *Iren.* adv. haer. IV 39, 2. *Orig.* de princ. I 10, 14, 19.

[3]) t. a. p. III 17, 2. 3.

[4]) *Augustinus*, de praed. sanct. 2, 6.

[5]) *Id.* Conf. XIII 1. de div. quaest. 1 qu. 2 n. 21. de praed. sanct 19. de dono persev. 16.

hebben groote kracht aan de praeambula fidei en de motiva credibilitatis toegekend; en onder deze nam de kerk hoe langer hoe voornamer plaats in. Doch 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 [1]). 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 [2]). 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 [3]). De openbaring moge door de bewijzen nog zoo geloofwaardig gemaakt worden, ze is en blijft toch eene geloofswaarheid [4]). 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 [5]). 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 [6]). 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 [7]), maar het onderstelt eene buiging van den wil door de genade; het verstand moet tot het geloof door den wil gedetermineerd worden [8]). De assensus fidei is dus alleen a Deo, interius movente per gratiam [9]). Gregorius XVI veroordeelde in de brève 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, dat de motieven de goddelijke openbaring wel credibilis konden maken, nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem

[1]) *Thomas*, S. Theol II 2 qu. 1 art. 5 ad 2. S. c. Gent. I 9.

[2]) S. Theol. I. qu 32 art. 1.

[3]) S. c. Gent. I. 9.

[4]) *Bellarminus*, de Conc. et Eccl. IV 3.

[5]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 9 en 10.

[6]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 1 art. 1. S. c. Gent. I c. 9. *Becanus*, II 2. bl. 3—17. *Billuart*, II 2. Tom. I de fide bl. 1 v. *Dens*, II 280 v. *Jansen* I 701—711.

[7]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 4 art. 2.

[8]) *Id.* t. a. p. qu. 2 art. 1 ad 3.

[9]) *Id.* S. Theol. I qu. 62 art. 2 ad 3. II 1 qu. 109 art. 6. qu. 112 art. 2. II 2 qu. 6 art. 1.

consequendam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti [1]).

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. Duidelijkheidshalve moge de acte 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 geloovige 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 religieuzen zin alleen worden geloofd op grond van Gods autoriteit. Maar die autoriteit Gods laat zich alleen hooren, óf buiten mij, in de Schrift of de kerk, naar wier laatsten geloofsgrond ik juist onderzoek doe; óf 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 religieuze natuur handhaven wil, moet een van deze beide standpunten innemen. Nu zeide 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 [2]). Bij Canus lag dus de laatste grond voor zijn geloof objectief in het getuigenis Gods; maar dat hij dit 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,

[1]) Conc. Vatic. Sess 3 de fide c. 3.

[2]) *Canus*, Loc. Theol. l. 2 c. 8 ad 4.

zooals Arragon, Gonet enz. overgenomen; Prof. Hayd sprak zelfs van een onmiddellijk getuigenis Gods in ons, dat ons de goddelijkheid van Jezus' persoon en leer verzekert [1]). Maar er werd toch door velen deze bedenking tegen ingebracht, dat Canus eigenlijk geen antwoord geeft op de vraag, op welken grond hij het 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 het 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

[1]) Philos. Jahrbuch von *Dr. C. Gutberlet* 1890 bl. 27.

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 [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 wij 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 weder 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 critiek 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

[1]) S. Theol. III qu. 43 art. 1.

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 [1]).

151. De Reformatie nam welbewust en vrij haar standpunt in het religieuze 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 [2]). 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 des 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 wij dat getui-

[1]) Verg. de litt. boven deze § en voorts nog *Scheeben*, Dogm. I 287 v. *Heinrich*, Dogm. I 606 v. *C. Pesch*, Prael. VIII 78 v. *Jansen*, Trael. I 711 v. *Mannens*, Instit. I 424 v. enz.

[2]) *Köstlin*, Luthers Theol. I 279, II 254 v. *Scholten*, L. H. K. I 186 v. *Locher*, De leer van Luther over Gods Woord bl. 230. 320.

genis in ons hebben, rusten wij niet in eenig menschelijk oordeel, maar stellen ontwijfelbaar vast, alsof wij 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 wij 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 [1]). Calvijn wist in deze leer van het testimonium Sp. S. geen private openbaring, maar de ervaring aller geloovigen te beschrijven [2]). 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 wij hebben aangaande Gods bestaan. Deze leer van het testim. Sp. S. werd opgenomen in de Fransche, Nederl. en Westminstersche geloofsbelijdenis en in Calvijns geest ontwikkeld door Ursinus, Zanchius, Polanus en vele anderen [3]). Ook buiten de Geref. theologie vond ze ingang bij de Lutherschen, nog niet bij Chemniz, Heerbrand enz., maar wel bij Hutter, Hunnius, Gerhard, Quenstedt, Hollaz [4]).

[1]) *Calvijn*, Inst. I c. 7. Comm. op 2 Tim. 3:16. en verg. de boven deze § aangehaalde litteratuur.

[2]) t. a. p. I 7, 5. Ook volgens Erasmus is het vooral de Geest van Christus, die door zijne geheime werking den menschelijken geest onwankelbare zekerheid geeft, cf. *Martin Schulze*, Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus. Görlitz 1902 bl. 54.

[3]) *Ursinus*, Tract. Theol. bl. 12. 13. *Zanchius*, Op. VIII 332 v. *Polanus*, Synt. Theol. I c. 16. *Trigland*, Antapologia bl. 42 v. *Maccovius*, Loci Comm. bl. 28. *Alsted*, Theol. schol. did. 1618 bl. 10 v. 29 v. *Maresius*, Syst. Theol. I 33. *Edwards*, Works III 132 v. enz.

[4]) *Hase*, Huttenus Rediv. § 37. 45. *Schmid*, Dogm. d. ev. luth. K^6. bl. 31. *Dorner*, Gesch. d. prot. Theol. bl. 539—549. *Klaiber*, t. a. p. bl. 1—54.

Maar deze leer vond bestrijding van den kant van het Socinianisme, het Remonstrantisme en het Romanisme [1]). Langzamerhand begon het testimonium internum ook in de Geref. theologie zijne eereplaats te verliezen. Bij Turretinus, Amyraldus, Molinaeus 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 [2]). 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 [3]). 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 [4]). Michaelis verklaarde, dat hij nooit zulk een getuigenis des H. G. in zijn hart vernomen had en ook in de Schrift niet vond, en Strausz beweerde, dat het testimonium Sp. S. tot fanatisme of tot rationalisme leidde en de Achilleshiel was van het Protestantsche systeem. [5]).

Verschillende oorzaken hebben er echter toe medegewerkt, om deze leer van het testimonium internum toch weer eenigermate in hare eer te herstellen. De critiek 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,

[1]) *Fock*, Der Socin. bl. 336 v. *Episcopius*, Instit. Theol. IV sect. 1 c. 5 § 2. *Limborch*, Theol. Christ. I c. 4 § 17. *Bellarminus*, de verbo Dei IV 4. Verg. *Pannier* t. a. p. bl. 140 v.

[2]) *Turretinus*, Theol. El. II qu. 6 § 11 v. *Id.* Decas disp. miscell. bl. 30—70. *Amyraldus*, Synt. thesium theol. in acad. Salmur. 1665 bl. 117—143. *Molinaeus*, Le juge des controverses ch. 16. 17.

[3]) *Brakel*, Redel. godsd. II 7. *Marck*, Merch der Godg. II 6.

[4]) *Reinhard*, Dogm[5]. bl. 69. *Bretschneider*, Dogm. I 283. *Hase*, Hutt. Red. § 37 noot 4. *Vinke*, Theol. Christ. Dogm. bl. 21. 22.

[5]) *Michaelis*, Dogm[2]. 1784 bl. 92. *Strausz*, Christl. Gl. I 136.

dat de rechtvaardiging van de Christelijke religie uitgaan moet van het geloof der gemeente. Religieuze 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 ook 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 religieuze 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 [1]; de meeste theologen nemen het weer op in de dogmatiek, en ruimen er eene grootere of kleinere plaats voor in [2].

152. Zoowel de Roomsche als de Protestantsche theologie is bij het onderzoek naar den diepsten grond des geloofs uitgekomen bij het religieuze subject en moet hare positie nemen in het geloof der gemeente. Elke andere weg, tot bewijs der religieuze 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

[1]) *König*, Der Glaubensakt des Christen 1891 bl. 92—99. *Id.* Die letzte Instanz des bibl. Glaubens 1892 bl. 23 v.

[2]) *Wiesinger*, Neue Kirchl. Zeits. 1898 bl. 763—787. *Karl Müller*, Ref. Kirchenz. 1898. *Kaftan*, Zur Dogm. 49—56. *W. Schmidt*, Dogm. I 393. *Van 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 v. *Cremer* in PRE² VI 746. *Frank*, Syst. der chr. Gewissheit I 139. *Id.* Dogm. Studien 38—57. *Thomasius*, Christi Person u. Werk 3e Aufl. II 268 v. *Dorner*, Gesammelte Schriften, Berlin 1883 bl. 131 v. *Lipsius*, Jahrb. f. prot. Theol. 1885 bl. 614. *Hodge*, Syst. Theol. III 69. *Pannier*, Le témoignage du S. Esprit bl. 193 v. *Kuyper*, Encycl. II 305—317. 336. 501—511. *John de Witt*, The testimony of the Holy Spirit to the Bible, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1895 bl. 69—85.

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 religieuze 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 religieuze 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.

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 haar eigen getuigenis mede; zij brengt dit 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.

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 [1]).

[1]) *Calvijn*, Instit. II 8, 1. *Maresius*, Syst. Theol. I 33. *Alsted*, Theol. schol. did. bl. 31. Verg. ook *Rabus*, Vom Wirken und Wohnen des göttl. Geistes in der Menschenseele, Neue Kirchl. Zeits. 1904 bl. 768 v. 825 v.

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 vs. 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 vs. 34, Ezech. 36 : 25 v., Joël 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 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. Schriftuur, 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 in het getuigenis geven aan de waarheid, in het nadenken van 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 categorisch 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 αὐτόπιστος 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 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.

153. 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 [1]). 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 élus, 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 [2]). 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 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 [3]). Historische en rationeele bewijzen zullen niemand bekeeren, maar zijn toch tot verdediging van het geloof even krachtig, als de argu-

[1]) Verg. bijv. *Scholten*, tegen *Saussaye*, Leer der Herv. Kerk, 3e druk, voorrede.

[2]) *Pascal*, Oeuvres. Paris, Hachette 1869 I 345.

[3]) *A. Zahn*, Socialdemokratie und Theologie, Gütersloh 1895 bl. 34.

menten der tegenpartij voor de rechtvaardiging van haar ongeloof.

Voorts is het getuigenis, dat door de geloovigen aan de goddelijke 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. 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 critiek 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 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 zeide, 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 onmiddelijke, 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* zegt zoo schoon: βια γαρ οὐ προσεστι τω θεῳ [1]). 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; en het is zelf 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 [2]). De Christen zou het geloof aan zichzelf, aan zijn kindschap, aan de vergeving zijner zonden, aan de waar-

[1]) ib. cap. 7.

[2]) *Hoekstra*, Wijsg. Godsd. I 222. *Kuyper*, Encycl. II 77. Dit waarheidsbestanddeel schuilt ook in de vroeger besproken verklaring van den oorsprong der religie uit het conflict, waarin de mensch verkeert tusschen noodgevoel en zelfgevoel. In God mainteneert en affirmeert de mensch zijn eigen geestelijk wezen.

achtigheid 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 [1])? 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).

154. Dit testimonium Spiritus Sancti is door Calvijn en de Gereformeerde 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. Daar-

[1]) *Heidegger*, Corpus Theol. XXIV 78.

door 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 vs. 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 getuigenis, 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 maakte daarom de bedenking [1]), 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 *υἱοθεσία* 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 religieuze 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,

[1]) Instit. Theol. IV sect. 1 c. 5 § 2.

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 materiëele 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 [1]). 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, Hd. 5 : 32, 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. Ideeën en feiten zijn in het Christendom volstrekt niet te scheiden; hoe dikwerf het door het

[1]) Cf. *Hoekstra*, Grondslag, wezen en openbaring van het godsd. geloof 1861 bl. 165 v. 184.

rationalisme, door de verschillende stelsels van wijsbegeerte, en in den jongsten tijd tot zekere hoogte door de school van Ritschl en Sabatier is beproefd, de uitkomst leert altijd weer, dat men bij die poging het Christendom zelf verliest. Men staat voor de keus, om het Christendom in Vernunft-religion om te zetten, of om het inderdaad als Erlösungs-religion te handhaven maar dan ook te durven uitspreken die Superiorität und Allgemeingültigkeit der Glaubensanschauung in den Fällen des Konfliktes mit der Wissenschaft [1]). In geen enkele religie is de historie onverschillig [2]), maar het Christendom is en schept zelf eene historie. Juist omdat het de volmaakte, de absolute en definitieve godsdienst is, is en moet het ook zijn een historische godsdienst. Het Christendom n.l. beschouwt de zonde niet als onwetendheid, die door eenige verlichting gemakkelijk verdreven kan worden, maar het ziet in haar eene ontzettende macht, die haar werking uitoefent in den ganschen kosmos; en het brengt daartegenover verzoening en verlossing in den diepsten en breedsten zin. Het brengt verlossing van de schuld en de smet, en van alle gevolgen der zonde, van de dwaling des verstands en de onreinheid des harten, van den dood der ziel en des lichaams. Het brengt die verlossing niet aan den enkele slechts, maar ook organisch aan het gezin en het geslacht, aan het volk en de maatschappij, aan de menschheid en de wereld. En daarom moet het Christendom eene geschiedenis zijn, in feiten wortelend en feiten voortbrengend. De feiten zijn het beenderenstel van het Christendom; en bepaaldelijk zijn het kruis en de opstanding van Christus de twee pijlers, waarop het Christelijk geloof rust. Als dat Evangelie zuiver gepredikt wordt, houdt het altijd ook die feiten in; en als de prediking van dat Evangelie gezegend wordt en geloof en bekeering werkt, dan wordt in de religieuze ervaring van zonde en genade ook de divinitas van deze historie bezegeld. Want als Christus niet gestorven en opgestaan is, is ons geloof ijdel. Die feiten zijn dan ook geen gebeurtenissen, die eenmaal hebben plaats gehad en thans hun beteekenis verloren hebben. Ze staan niet tusschen God en ons in en houden ons niet van Hem verwijderd. To the New Testament writers this concentration of faith upon the historic realities of redemption does not in the least interfere with its personal character as a direct act of trust

[1]) *Peters*, Neue Kirchl. Zeits. 1903 bl. 349.

[2]) *Karl Bauer*, Die Bedeutung geschichtlicher Thatsachen für den relig. Glauben, Stud. u. Krit. 1904 bl. 221—273.

in God and in Christ. The Person is immanent in the facts, and the facts are the revelation of the Person [1]). En omdat die feiten met de woorden openbaring Gods zijn, hangen zij ook onverbrekelijk met het Christelijk geloof saam en kunnen in dit verband ook door den H. Geest bevestigd en bezegeld worden aan het hart.

Maar daarom is dit testimonium Sp. S. door Calvijn ook terecht in verband gebracht met de Schrift als het woord Gods. Het heeft een objectum materiale in den inhoud, maar ook een objectum formale in het getuigenis der Schrift, het een niet los van het ander, maar het een met het ander in onlosmakelijk verband. Als de H. Geest het goddelijk karakter van het Evangelie verzekert, dan verzekert Hij indirect ook reeds de betrouwbaarheid van die apostolische getuigen, die dat Evangelie het eerst in Jezus' naam verkondigd en daardoor de gansche menschheid aan hun getuigenis gebonden hebben [2]). Maar Hij geeft er ook eene directe verzekering van. Want de H. Geest openbaart aan den geloovige geen enkele tot dusver onbekende waarheid, evenmin aangaande den persoon van Christus als aangaande de H. Schrift. Hij neemt alles uit Christus, en dies kan de geloovige alleen belijden, wat God in Christus hem geschonken heeft. De Schrift bevat echter ook eene leer over zichzelve, evengoed als over Christus. En het testimonium Sp. S. ten aanzien van de Schrift als 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 verschij-

[1]) *G. Vos*, Christian Faith and the Truthfulness of Bible History, The Princeton Theol. Review, July 1906 bl. 289—305.

[2]) Verg. *Ihmels*, Die Christl. Wahrheitsgewissheit bl. 191 v. 225 v.

nen kan. Historische critiek 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. Een diep religieus belang is er dus bij de leer der Schrift gemoeid. Haar theopneustie en autoriteit is geene onverschillige zaak, die de gemeente van Joodsche Schriftgeleerden of Heidensche waarzeggers heeft overgenomen, maar wordt door haar beleden op grond van Gods woord en staat met haar eigen bestaan en leven in het allernauwste verband. Daarom kan het geloof aan de Schrift niet rusten en rust het ook niet op verstandelijke redeneeringen, maar heeft het zijn diepsten grond in het getuigenis des H. Geestes. Bewijzen en redeneeringen kunnen het aanbevelen en hebben dus zeer zeker als ondergeschikte middelen eene onmiskenbare waarde. Maar vast en zeker worden wij van de waarheid des Christendoms en van het gezag der Schrift alleen overtuigd door het getuigenis des H. Geestes, die het verstand verlicht, het hart opent en verzekert, dat de Geest de waarheid is, 1 Joh. 5 : 6.

Wanneer wij dit testimonium Spiritus Sancti ten slotte in zijn geheel nemen en dan kortelijk samenvatten, blijkt het drieledig te zijn. Ten eerste is daaronder begrepen het getuigenis, dat de H. Geest in de Schrift aangaande de Schrift zelve aflegt; dit getuigenis komt tot ons indirect in al de goddelijke kenmerken (criteria, notae), welke der H. Schrift naar inhoud en vorm zijn ingedrukt, en het komt direct tot ons in al die stellige uitspraken, welke de Schrift aangaande haar goddelijken oorsprong bevat. Ten tweede valt onder het testimonium Sp. S. het getuigenis, dat de H. Geest alle eeuwen door in de kerk aangaande de Schrift aflegt; en dit getuigenis is vervat, indirect in al de zegeningen, welke der kerk als kerk uit de Schrift zijn toegevloeid (in het bestaan en voortbestaan der kerk als kerk), en direct in de eenparige belijdenis van de gemeente aller eeuwen, dat de Schrift het woord Gods is. En eindelijk houdt het testimonium Spiritus Sancti ook in het getuigenis, dat de H. Geest in het hart van elk geloovige aangaande de goddelijke autoriteit van de Schrift aflegt, en dit getuigenis ligt besloten in den band, waardoor elk geloovige in zijn geestelijk leven zich aan de Schrift met haar zelfgetuigenis en aan de gemeente met hare belijdenis zich gebonden voelt, en komt tot uiting in de persoonlijke overtuiging, dat het woord Gods de waarheid is. Dit drievoudig getuigenis is één en van denzelfden Geest; uit de Schrift dringt

het door de kerk in het hart van den individueelen geloovige door. Maar in elk van die drie vormen heeft het toch eene eigen beteekenis. Het getuigenis des H. Geestes in de Schrift is het motivum *κυριον* ad fidem seu principium, quo gignitur, vel argumentum propter quod, *κανονικον και ἀναποδειχτον*. Het getuigenis des H. Geestes in de kerk is het motivum alterum, seu instrumentum, per quod credimus, *εἰσαγωγικον και ὑπουργικον*. Het getuigenis des H. Geestes in het hart van den geloovige is de causa efficiens fidei, principium, a quo seu per quod credimus, *ἀρχηγικον και ἐνεργητικον* [1]). Met deze onderscheiding wordt ook de beschuldiging van eene cirkelredeneering, die gewoonlijk tegen het testimonium Sp. S. wordt ingebracht, van haar kracht beroofd. Want nauwkeurig gesproken, is het getuigenis des H. Geestes niet de laatste grond, maar het middel des geloofs. Grond des geloofs is en kan alleen de Schrift zijn, of liever nog de auctoritas Dei, die zoowel materieel in den inhoud als formeel in het getuigenis der Schrift tot den geloovige komt. De grond des geloofs is dus met zijn inhoud identisch en kan daarvan niet, gelijk Herrmann wil, losgemaakt en gescheiden worden. De Schrift als woord Gods is tegelijk het objectum materiale en het objectum formale des geloofs. Maar het getuigenis des H. Geestes is de bewegende oorzaak, de causa efficiens, het principium per quod van het geloof. Wij gelooven de Schrift niet *om*, maar *door* het getuigenis des H. Geestes. 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.

155. 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 andere waarheden des heils. Er is geen kerk, die in dezen zin niet een getuigenis, eene verlichting des H. Geest aanneemt. En toch wordt daardoor verschil in de belijdenis der onderscheidene waarheden niet uitgesloten. Wij gelooven ééne

[1]) *Spanhemius*, Opera III 1202.

heilige algemeene Christelijke kerk, eene gemeenschap 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 catholiciteit 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 [1]). 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.

[1]) *Hofmann*, Weiss. und Erf. I 45 v. *Kuyper*, Enc. II 315.

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 scepticus 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 machten 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.

§ 22. Geloof en Theologie.

Thomas, S. Theol. I qu. 1. S. c. Gent. I c. 1—8. *Heinrich*, Dogm. II 717 v. *Scheeben*, Dogm. I 358 v. *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 538 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit V. *Gerhard*, Loci Comm., prooemium de natura theol. *Fr. Junius*, Op. I 1375 v. *Polanus*, Synt. Theol. I c. 1—4. *Voetius*, Disp. I 1—14. *Turretinus*, Theol. El. Loc. I. *Bretschneider*, Syst. Entw. § 1 v. *Lobstein*, Einl. in die ev. Dogm. bl. 56—71. *Kuyper*, Enc. II 277 v.

156. De Christelijke kerk heeft zich met het geloof niet tevreden gesteld, maar bijna van den beginne af aan naar kennis der religieuze 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 [1]). Die Frömmigkeit ist ihrer selbst unmittelbar gewiss [2]). 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 [3]). Tegen het einde der Middeleeuwen was de afkeer van de

[1]) *Tertullianus*, de praescr. haer. 8.

[2]) *Rothe*, Theol. Ethik. § 7. Verg. *Kuyper*, Enc. II 278. 541.

[3]) *Johannes Damascenus*, de haeresibus, Opera Omnia, Basileae 1575 bl. 585.

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 [1]). Het humanisme zag met minachting neer op de scholastiek. En sedert heeft de oppositie tegen de scholastiek in de Roomsche kerk schier nimmer gezwegen. Bajus, Jansenius, Launoy, vele theologen in de achttiende en in de negentiende eeuw, zooals bijv. Günther, hebben tegen de scholastische theologie allerlei ernstige beschuldigingen ingebracht [2]).

De Reformatie nam aanvankelijk hetzelfde standpunt in. Luthers oordeel over Aristoteles, de scholastiek en de rede is bekend. Melanchton schreef in de eerste uitgave zijner loci: hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, ejus naturas, modos incarnationis intueri. Zwingli zeide, dat Christen te zijn niet bestond in schwatzen von Christo, sunder wandeln wie er gewandlet hat. Calvijn legt evenzoo sterken nadruk op deze practische zijde des geloofs [3]). 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. 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 [4]). Eerst later kregen de Mennonietische leeraars eene wetenschappelijke opleiding. En toen in de zeventiende eeuw 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 deïsme en het rationalisme waren aan dit streven

[1]) *Harnack*, D. G. III² 573.

[2]) *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV² 133 v. *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 566 v.

[3]) *Köstlin*, Luthers Theol. I 106 v. *Melanchton*, Loci Comm. ed. Augusti 1821 bl. 9. *H. Bavinck*, De Ethiek van Zwingli bl. 119 v. *Calvijn*, Inst. I 2, 2. I 5, 9. I 12, 1. Comm. op Rom. 1 : 19.

[4]) Alle de Godtgel. Wercken. Amst. 1681. bl. 34 v. 59 v. 260. 270 enz.

[5]) *De Hoop Scheffer*, Art. Mennoniten, PRE² IX 575. *Sepp*, Kerkhist. Studiën. Leiden 1885 bl. 84. 85.

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 critiek 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, en tot de openbaring in den persoon van Christus terugkeeren moest. Harnack en E. Hatch pasten dit beginsel toe op de historie der dogmata, en trachtten aan te toonen, dat de theologie eene vrucht was van het ter kwader uur gesloten huwelijk tusschen het oorspronkelijk Christendom en de Grieksche philosophie [1]). 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 religieuze 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 [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 quaesties oplossen kon. Bescheidenheid, teederheid, eenvoud hebben haar dikwerf ontbroken. Dat was te erger, omdat de theologie te doen heeft met de diepste

[1]) *Harnack* in zijn Dogmengeschichte. *Hatch*, The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church. London 1890, in het duitsch vertaald door *E. Preuschen*, onder den titel: Griechentum und Christentum. Freiburg 1882. Verg. ook *Kaftan*, Die Wahrheit der christl. Religion 1889, en de Dogmengeschichte van *Loofs* en van *Seeberg*.

[2]) Verg. bijv. *Kaftan*, Glaube und Dogma[3] 1889.

problemen en in aanraking komt met de fijnste roerselen van het menschelijk hart. Meer dan eenige andere wetenschap past haar de vermaning, μη ὑπερφρονειν παρ' ὁ δει φρονειν. 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 mededeeling 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, haar zelve te veroordeelen om het misbruik, dat van haar is gemaakt. Abusus non tollit usum.

Voorts 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 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 [1]). Tolstoï vindt de kern van het Evangelie in Mt. 5 : 38, 39. Drummond zoekt in de liefde van 1 Cor. 13 het summum bonum.

[1]) Over Fr. van Assisi verg. *Reuter*, Gesch. der rel. Aufkl. im M. A. II 184 186. *Paul Sabatier*, Leben des h. Fr. v. A. deutsch von M. L. Berlin 1895 bl. 53.

Ritschl verandert de dogmata in religieus-ethische waardeeringsoordeelen. Harnack komt in de opvatting van het oorspronkelijk Evangelie met Ritschl overeen, en vindt het wezen des Christendoms in de prediking van het vaderschap Gods en den adel der menschelijke ziel. 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. erkent, dat ook de apostolisch-katholieke leer in het N. Test. het Evangelie van Jezus niet zuiver meer reproduceert [1]). 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 betoogde reeds in 1893, dat Paulus het Evangelie van Jezus heeft veranderd in eene speculatieve theologie en vindt daarin bij velen instemming [2]). Als een feit, zooals de opstanding van Christus, toch niet uit het oorspronkelijk Evangelie kan weggenomen worden, tracht men het van zijne religieuze waarde te berooven [3]).

Uit deze beschouwing vloeit dan verder 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 Strausz de geschiedenis hunner critiek [4]). Niet de kerk heeft de

[1]) *Harnack*, D. G. I 53 v.

[2]) *Ernst Bunsen*, Die Reconstruction der kirchl. Autorität. Leipzig Brockhaus 1893. Verg. boven bl. 106.

[3]) *Harnack*, D. G. I 74.

[4]) Ook *Sabatier* zegt: L'histoire d'un dogme en est la véritable critique, Les religions d' autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904 bl. XI. Verg. Esquisse bl. 208 v.

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 zij 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 [1]).

157. 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 zij niet het voorwerp worden van wetenschappelijk nadenken. De inspiratie moest afgeloopen zijn, eer de reflectie aan het woord kon komen. Het spraakgebruik van Mozaïsche, 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. Theologie is in de gemeente van Christus eerst opgekomen, toen de kinderlijke naïveteit voorbij en het denkend bewustzijn ontwaakt was. Langzamerhand kwam de behoefte op, om de gedachten der open-

[1]) Over de dogmenhistorische beschouwingen van Harnack en Hatch kunnen geraadpleegd worden *Pfleiderer*, Entw. der prot. Theol. bl. 369 v. *Kuenen*, Theol. Tijdschr. 1891 bl. 487 v. *Van Rhijn*, Theol. Studiën 1891 bl. 365 v., *Dr. W. Schmidt*, Der alte Glaube und die Wahrheit des Christ. Berlin, Wigandt 1894. *Henri Bois*, Le dogme grec. Paris, Fischbacher 1892. *Loofs*, art. Dogmengesch. PRE³ IV 752—764 *Bousset*, Theol. Rundschau 1904 bl. 266 v. *Dorner*, Die Hellenisirung des altkirchl. Dogmas, Die Studierstube April 1906 bl. 198—208. Verg. boven bl. 105 v.

baring 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. Dat is echter 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 te sterk is geweest. Maar dan dient daarbij toch ook nog weer 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 veroordeeld. En het is tot dusver niet gelukt, om de dogmata materiëel uit de philosophie te verklaren; hoe dikwerf het ook is beproefd, altijd is toch ten slotte de Schriftmatigheid der orthodoxie gerechtvaardigd [1]).

De Hervorming nam in den beginne eene vijandige houding aan tegen de scholastiek en de philosophie. Maar zij kwam daarvan

[1]) *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV 143 v. *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 572. *Schwane*, Dogmengesch. I 67 v. *Mausbach*, Christentum und Weltmoral[2]. Münster 1905.

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 [1]). Calvijn nam van den aanvang af dit hooge standpunt in, zag in de philosophie een praeclarum Dei donum, en werd in dit oordeel door alle Gereformeerde theologen gevolgd [2]). 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 critiek 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. Zij staat niet per se tegen eenig wijsgeerig stelsel vijandig over en geeft noch apriori en zonder critiek aan de philosophie van Plato boven die van Kant noch ook aan deze [3]) boven gene de voorkeur. Maar zij brengt een eigen maatstaf mede, toetst daaraan alle philosophie, en neemt er uit over wat zij waar en bruikbaar bevindt. 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 γινώσκειν in den zin der H. Schrift. Theologie komt dus niet uit de geloovigen als zoodanig

[1]) Verg. *Ritter*, Gesch. d. neuern Philos. I 495 v. *Ueberweg-Heinze*, Gesch. der Philos. III[3] 23 v., en voor de latere Luth. theologen *Hase*, Hutt. Red. § 30. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. K. § 5.

[2]) *Calvijn*, Instit. II 2, 12 v. *Id.* Op. Amst. IX B 50. *Hyperius*, de theologo seu de ratione studii theol. 1556 lib. I. *Zanchius*, Opera III 223 v. VIII 653 v. *Alsted*, Praecognita theol. bl. 174 v. *Voetius*, Disp. III 741 v. 751 v. *Owen*, Theologumena bl. 509 v. *Moor*, Comm. in Marckii Comp. I 71 v.

[3]) Zooals bijv. *Theod. Kaftan* doet, Moderne Theologie des alten Glaubens bl. 76, 102 en alle Neo-Kantianen met hem.

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.

158. 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. 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 tusschen beide eene verhouding aan als tusschen ontvangenis en geboorte, werk en loon. Fidei fructus est intellectus. Intellectus merces est fidei. 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 [1]). 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 [2]).

[1]) *Augustinus*, Tract. 22 in Ev. Joh. n. 2. Tract. 29 in Ev. Joh. n. 6. Ep. 120 ad Consent. n. 2—4.

[2]) *Liebermann*, Instit. Theol[8]. Moguntiae 1857 c. 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. Maar Lombardus stelde deze vraag in zijne *Sententiae* het eerst duidelijk aan de orde [1]). Sedert werd ze in de theologie breedvoerig behandeld; in de zeventiende eeuw gaf zij 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 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 zij 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

[1]) *Augustinus*, c. Epist. fundamenti c. 4. *Lombardus*, Sent. III dist. 25.

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 twaalf 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 werd 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. en werd dan door Lombardus, Thomas, Bellarminus enz. overgenomen [1]). De quaestie 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 quaestie zuiver quantitatief op te lossen; het aannemen van vier geloofsartikelen maakt den Christen; in de practijk bleek de legende van de fides carbonaria maar al te veel waarheid te bevatten [2]). 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.

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.

[1]) *Gregorius M.* Moral. II c. 25. En verg. voorts *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 bl. 46 v. *Daelman*, Theol. seu Observ. theol. in Summam D. Thomae IV bl. 44 v. *Dens*, Theologia in usum semin. II 278 v. *M. Becanus*, Theol. Scholastica, Tom. II Pars II tract. 1 bl. 22 v. *Jansen*, Praelect. Theol. I 699 v. *A. Ritschl*, Fides Implicita, Bonn 1890. *Georg Hoffmann*, Die Lehre von der Fides Implicita I 1903 II 1906.

[2]) Deze legende komt het eerst voor in de laatste levensjaren van Biel. Albrecht Pighius, ongeveer 1490 geboren, herinnert zich, dat hij ze als knaap heeft gehoord, *G. Hoffmann*, Die Lehre von der Fides Implicita 1903 bl. 217.

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 [1]). Wel werden religio en theologia telkens met elkaar verwisseld [2]), 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 [3]): 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. 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 [4]). 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 òf in de fides generalis òf 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

[1]) *Alsted*, Methodus sacrosanctae theologiae 1623 bl. 117, 126, 175. *Owen*, Theologoumena bl. 465 v. *Calovius*, Isagoge ad S. Theol. bl. 17, 18.

[2]) Bv. *Cloppenburg*, Op. I 699. *Mastricht*, Theor.-pract. Theol. I cap. 2 § 3.

[3]) *Calvijn*, Inst. III. 2, 2—6. *Chamier*, Panstr. Cath. T. III lib. 12 cap. 5. *Polanus*, Synt. Theol. bl. 592. *Maresius*, Synt. Theol. loc. 11 § 29 enz.

[4]) *Calvijn*, Inst. IV 1, 12. IV 2, 1.

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 [1]). 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. Zij 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 [2]), maar omnia quae Deus revelavit [3]). Volgens de Jezuïten op het religiegesprek te Regensburg 1601 was het ook een articulus fidei, quod canis Tobiae caudam moverit [4]). 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 zij wel allerlei onderscheidingen [5]). Maar zij ontveinsden zich de moeilijkheden niet, waren bevreesd om in excessu en in defectu te dwalen, en eindigden met

[1]) Verg. *Runze*, Katech. der Dogmatik § 7. *Voetius*, Disp. Sel. II 511—538. *H. Alting*, Theol. probl. nova I 9. *Spanheim* fil., Opera III col. 1289 v. *Heidegger*, Theol. I § 51 v. *Turretinus*, Theol. El. I qu. 14. *Moor*, Comm. in Marckii Comp. I 481 v. *Witsius*, Exercit. in Symb. II § 2. *J. A. Turretinus*. Op. III 1—88. *Bretschneider*, System. Entw. aller in der Dogm. vork. Begriffe, 4te Aufl. 1841 bl. 103 v. *Tholuck*, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs 1852 bl. 252 v.

[2]) Conc. Trid. sess. VI can. 12.

[3]) *Bellarminus*, de Justif. I c. 8.

[4]) Verg. *Denzinger*, Vier Bücher usw. II 277 v. *Heinrich*, Dogm. II 658 v. *Jansen*, Prael. Theol. I 449 v. *Lamennais*, Essai sur l'indifférence I ch. 6, 7 enz.

[5]) *Spanheim*, t. a. p. 1308 v.

de verklaring, dat zij het minimum van kennis niet konden bepalen, waarmede een oprecht geloof gepaard moest gaan [1]). 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 religieuze leven beter erkend [2]).

159. 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 optel-

[1]) *Voetius*, Disp. II 537, 781. *Spanheim* t. a. p. col. 1291. *Witsius*, Exerc. in Symb. II § 2 en 15. *Hoornbeek*, Conf. Socin. I 209.

[2]) Verg. bijv. *Dr. Bruining* in verschillende geschriften, Gids Juni 1884. Moderne mystiek 1885. Het bestaan van God 1892. Theol. Tijdschr. Nov. 1894. *Tiele*, Inl. tot de godsdienstwet. I 138. 142. II 19. 22 v.

som 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 [1]). Leibniz vergeleek daarom la foi met l'expérience [2]). Begrifte 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

[1]) *Rothe*, Theol. Ethik § 267 II bl. 180.

[2]) *Leibniz*, Discours sur la conformité de la foi avec la raison, ch. 1.

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 [1]).

Maar aan de andere zijde is er tusschen geloof en theologie een aanmerkelijk verschil; echter niet in wezen, maar in graad. De theologie blijft geloofswetenschap, niet alleen omdat zij uit datzelfde principium blijft leven, waaruit ook het geloof zijn inhoud put, maar ook omdat zij als wetenschap toch datzelfde religieuze karakter behoudt, dat aan de geloofskennis eigen is. Eene theologia irregenitorum is in denzelfden mogelijk als eene fides historica, maar beantwoordt aan de ware theologie even weinig en evenveel, als deze laatste aan de fides salvifica. Maar wijl de fides salvifica echte cognitio insluit, kan de theologie deze toch door voortgaand opzettelijk onderzoek verdiepen en uitbreiden [2]). 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, wetenschappelijke weten. Ieder mensch heeft eenige empirische kennis van zon, maan, sterren enz., maar deze kennis verschilt hemelsbreed van de wetenschappe-

---

[1]) *Vilmar*, Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 4e Aufl. 1876.

[2]) Daarmede is de vraag principiëel beantwoord, welke Dr. Riemens stelt naar het onderscheid en het verband van religieus en theoretisch kennen, Principia in de Dogm. Theol. Stud. XXI, bl. 383 v. Intellectueele en intuitieve kennis, ib. XXII bl. 137—161. Verg. voorts boven bl. 20 v. en ook *W. Brandt*, Kenvermogen, Goddelijke Geest en Kennis in het N. T. Teylers Theol. Tijdschr. I 377 v.

lijke 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.

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 principiëel 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 heb-

belijkheid 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 [1]; bron is de rede voor geen enkele wetenschap of hoogstens alleen voor de formeele wetenschappen, logica en mathesis. Maar de rede is toch subjectum fidei recipiens, fidei capax; het geloof is een acte 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. 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 propaedeuse is voor den beoefenaar der godgeleerde wetenschap onmisbaar. De philosophie, zeide Clemens Alexandrinus, προκαταασκευάζει τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ. 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 op-

[1] *Voetius*, Disp. I bl. 3.

komen 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 [1]). 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 [2]). Al dit willekeurig gebruik der H. Schrift leidt tot eenzijdigheid en dwaling in de theologie en tot krankheid in het religieuze 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

[1]) *Hofmann*, Der Schriftbeweis[2] I 1—32.

[2]) Verg. *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 de leer der verbonden.

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 [1]). 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 logica [2]). 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 [3]). De Christelijke religie is eene *λογικη λατρεια*, Rom. 12 : 1.

[1]) Verg. boven bl. 15—26.

[2]) *Alsted*, Praecognita bl. 186.

[3]) *Voetius*, Disp. I 3. 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 v. *Denzinger*, Vier Bücher usw. II 574 v., en voorts *Voetius*,

160. 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 wij 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 μυστηριον εὐσεβειας 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 medegedeeld en voor alle anderen verborgen werd [1]). In het N. Test. heeft het woord altijd religieuze beteekenis en duidt

---

Disp. Sel. I 1—11. *Turretinus*, Theol. El. loc. 1 qu. 8—13. *Witsius*, Misc. Sacra II 584 v. en verdere litt. bij *M. Vitringa's* uitgave van *C. Vitringa*, Doctrina christ. relig. I 32—34. Verg. ook *Dr. A. Kuyper Jr.*, Openbaring en Rede. Kampen 1902.

[1]) *Edwin Hatch*, Griechentum u. Christentum, deutsch v. Preuschen 1892 bl. 210 v. *Gustav Anrich*, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christ. Göttingen 1894. *Wobbermin*, Religionsgesch. Studien zur Frage nach der Beeinflussung des Urchrist. durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896.

eene zaak aan van het koninkrijk Gods, welke òf 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, òf ook van wege haar inhoud verborgen is. Vooral heet zoo het universeele, ook de Heidenen omvattende raadsbesluit 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 : 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 οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ 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 [1]). Maar het kerkelijke spraakgebruik verstond er al spoedig eene zaak onder, die onbegrijpelijk was en ook het verstand van den geloovige 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 [2]). 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; doch in de Christelijke kerk heeft er nooit eene eigenlijke disciplina arcana bestaan, al werd er ook eene zekere orde betracht in de mededeeling der waarheid [3]). Maar toch waren de dogmata onbegrepen en onbegrijpelijke waarheden des geloofs, wel niet contra maar toch hoog supra rationem [4]). 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. beleed: divina mysteria suapte natura intellectum

[1]) *Cremer*, Wörterbuch der neutest. Gräcität s. v.

[2]) *Suicerus*, Thesaurus Eccl. s. v.

[3]) *Bonwetsch*, art. Arkandisziplin in PRE³ II 51—55.

[4]) *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 v. *Denzinger*, Vier Bücher v. d. rel. Erk. II 80—150. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit V 164 v.

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 [1]).

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 [2]). 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 [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 daarmede ook weer 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. Secretum Dei intentos debet facere, non adversos (Augustinus). 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

[1]) Conc. Vatic. sess. III de fide c. 4.

[2]) *Tertullianus*, de carne Christi 5.

[3]) *Calvijn*, Instit. II 2, 20. *Voetius*, Disp. I 3.

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 [1]).

[1]) Verg. 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. *Van Oosterzee*, Dogm. I 168. *Philippi*, Comm. op Rom. 11 : 25. *Grétillat*, Exposé de théol. syst. I 182 v. II 183. *S. Cheetham*, The mysteries pagan and Christian. Being the Hulsean lectures for 1896. London Macmillan 1897. *R. H. Grützmacher*, Modern-positive Vorträge. Leipzig 1906 bl. 27 v. 32 v.

N.T.K. 70/51