Dr. H. BAVINCK

VERZAMELDE OPSTELLEN

VERZAMELDE OPSTELLEN



Dr. H. BAVINCK.

VERZAMELDE OPSTELLEN

OP HET GEBIED VAN GODSDIENST EN WETENSCHAP

DOOR

Dr H. BAVINCK

in leven Hoogleeraar aan de Vrije Univ. te Amsterdam



J. H. KOK — 1921 — KAMPEN

BIBL. VRIJE UNIVERSITEIT
CA
00553
AMSTERDAM

INHOUD.

1. PHILOSOPHIE DES GELOOFS 9
2. HET WEZEN DES CHRISTENDOMS 17
3. GODGELEERDHEID EN GODSDIENSTWETENSCHAP . . 35
4. PSYCHOLOGIE DER RELIGIE 55
5. CHRISTENDOM EN NATUURWETENSCHAP 78
6. EVOLUTIE 105
7. CHRISTELIJKE BEGINSELEN EN MAATSCHAPPELIJKE VERHOUDINGEN 121
8. OVER DE ONGELIJKHEID 151
9. RICHTINGEN IN DE PSYCHOLOGIE 172
10. HET ONBEWUSTE 183
11. PRIMAAT VAN VERSTAND OF WIL? 208
12. RICHTINGEN IN DE PÆDAGOGIEK 215
13. KLASSIEKE OPLEIDING 220
14. VAN SCHOONHEID EN SCHOONHEIDSLEER 262
15. ETHIEK EN POLITIEK 281

WOORD VOORAF.

Dit is dan het laatste boek van wijlen mijn dierbaren, oudsten broeder, zijn laatste werk. Zijne hand heeft nu de pen nedergelegd. Zelfs een Voorrede voor deze uitgave heeft ze niet meer kunnen schrijven.

Kort vóór zijne ziekte vatte hij in overleg met den uitgever het plan op, om enkele opstellen, te voren door hem in verschillende tijdschriften geplaatst, tot een bundel saam te voegen en opnieuw in druk te geven. Hij bepaalde toen zelf nog de keuze er van. Zooals hij mij later in zijne krankheid eens zeide, toen ik hem bezocht, en ik het uit zijn eigen mond opteekende, meende hij, dat deze door hem verzamelde opstellen ook voor de toekomst nog van belang konden zijn, omdat ze ten deele onderwerpen behandelen, die nog aan de orde van den dag blijven.

Het plan was gemaakt. Maar de mensch overdenkt zijnen weg, de Heere stiert zijnen gang.

Niet wetende, wat hem zoo spoedig daarna overkomen zou, sprak hij met den uitgever af, dat deze met het ter perse leggen zou wachten, totdat de Generale Synode geëindigd was. Doch men weet, wat er gebeurd is. Nog vóórdat de Gen. Syn. uiteengegaan was, midden tusschen hare zittingen in, werd hij overvallen door die ontzettende krankheid, die hem ten slotte naar Gods bestel ten grave heeft gebracht.

Inmiddels kwam er echter, eenige weken na de inzinking, een korte tijd van wederopleven. De oude, krachtige lust tot werken, die hem zóózeer kenmerkte, ontwaakte weer. Niet alleen kon hij toen nog enkele drukproeven nazien van de ontworpen uitgave, maar zelfs besprak hij met den uitgever een nieuw plan, nl. om zoo spoedig mogelijk een brochure het licht te doen zien, waarin hij het Gereformeerde volk van Nederland wilde wijzen op den ontzaglijken ernst der tijden en het wilde opwekken tot eenheid en getrouwheid. Helaas! hij heeft dat laatste voornemen niet kunnen volvoeren. En ook, wat het eerste betreft, de uitgave van de Verzamelde Opstellen, heeft hij het bij het nazien van de eerste drukproeven moeten laten. Spoedig, na die korte wederopleving, volgde een nieuwe inzinking, die hem elken arbeid belette.

Opdat het werk evenwel, dat begonnen was, ook voleindigd zou worden, had hij nog gelegenheid zijne goedkeuring te hechten aan het voorstel van den uitgever, om ondergeteekende te verzoeken, zich met het nazien van de verdere drukproeven te willen belasten. Zoo kon de arbeid voortgaan en kan thans na zijn heengaan dit laatste werk van hem het licht zien.

Vinde het als zulk een laatste vrucht van zijn rijkbegaafden geest bij allen, die het lezen zullen, een dankbare erkenning en diene het onder Gods zegen nog tot het doel, voor hetwelk hij zoovele jaren heeft gewerkt, tot aanprijzing en handhaving en bevestiging van het geloof, dat de wereld overwint, en waarin hij ook gestorven is, en van de levens- en wereldbeschouwing, die daaruit is opgebouwd.

C. B. BAVINCK

Rotterdam,
6 Aug. 1921.

I.

PHILOSOPHIE DES GELOOFS.

De titel van het onderwerp, dat hier in korte behandeling komt, is zoo geformuleerd, dat ter vermijding van misverstand wel eenige nadere verklaring noodig is. Men kan den tweeden naamval: des geloofs, als een genitivus subjectivus opvatten en dan onder philosophie des geloofs eene zoodanige wijsgeerige beschouwing verstaan, welke in het geloof haar beginsel heeft en van den aanvang tot het einde door het geloof zich beheerschen laat. Maar men kan bij den tweeden naamval ook aan een genitivus objectivus denken, en dan wordt philosophie des geloofs eene wijsgeerige beschouwing over het geloof zelf, en dan nader in de eerste plaats over het wezen en den aard van het geloof (fides qua creditur) en ten tweede over het voorwerp of den inhoud des geloofs (fides quae creditur). In laatstgenoemden zin wordt hier de titel verstaan; de bedoeling is, om eenige oogenblikken na te denken over het wezen en het object des geloofs.

Zulk een nadenken over het geloof is vooral noodzakelijk geworden, sedert de Hervorming aan het geloof eene andere beteekenis ging hechten dan vóór dien tijd gebruikelijk was. In de Roomsche theologie was en is de opvatting van het geloof zeer eenvoudig; het is in 't algemeen het aannemen van een getuigenis op grond van de betrouwbaarheid van den zegsman, en het blijft deze beteekenis behouden ook op religieus gebied. Wel is er dan eene werking des Geestes noodig, om het verstand te verlichten en den wil te neigen; maar het geloof is en blijft eene daad des verstands, het bestaat in de aanneming en toestemming der in Schrift en traditie vervatte, goddelijke waarheid op grond van de onfeilbare autoriteit der kerk. Daarom is het ook voor de zaligheid, voor de ontvangst der zaligmakende genade onvoldoende; het is slechts een van de voorbereidselen voor den doop, waarin de genade medegedeeld wordt, en moet door de liefde en de goede werken worden aangevuld.

Maar de Reformatie droeg eene geheel andere opvatting van het geloof

voor. Ofschoon het terecht een kennen of een weten mocht heeten, het was toch, zooals Calvijn zeide, meer een zaak van het hart dan van het hoofd. Volgens den Heid. Catechismus is het niet alleen een zeker of stellig weten, waardoor ik alles voor waarachtig houd, dat ons God in zijn Woord geopenbaard heeft, maar ook een vast vertrouwen, dat niet alleen anderen, maar ook mij vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheid van God uit genade geschonken zijn. Het geloof ontving dus bij de Hervormers eene eigene, zelfstandige, *religieuze* beteekenis; het werd van het geloof, waarvan wij in het dagelijksch leven spreken, en ook van het dusgenaamd historisch, tijd- en wondergeloof *wezenlijk* onderscheiden; het bleef niet maar aanneming van een goddelijke waarheid, doch het werd de band der ziel aan Christus, orgaan der gemeenschap met den levenden God.

Daarmede werden echter verschillende, zeer moeilijke vragen aan de orde gesteld. Van welken aard is het weten of kennen, dat in de eerste plaats als een element van het geloof wordt genoemd, en wat is er de inhoud van? Welk karakter draagt het vertrouwen, dat in de tweede plaats het wezen des geloofs omschrijft; sluit dit wezenlijk en van den beginne af reeds de verzekerdheid in, dat mij persoonlijk vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheid van God geschonken zijn? Hoe moet men het zichzelf en anderen duidelijk maken, dat het geloof zoowel een kennen als een vertrouwen is, tegelijk eene zaak is van 't hoofd en van 't hart? In welke verhouding staan deze beide elementen tot elkander; staan ze eenvoudig los naast elkander, of zijn ze innerlijk verbonden? Komen ze samen uit iets gemeenschappelijks op, dat er aan ten grondslag ligt; en zoo ja, wat is dan dit gemeenschappelijke? Welke is de hoogere of liever de diepere synthese, die ze beide draagt en omvat? Al deze vragen zijn lang en breed in wetenschappelijke en populaire geschriften behandeld; maar tot op den huidigen dag loopen in de kringen der geleerden en der vromen de meeningen over het wezen des geloofs nog zeer verre uiteen.

En in het practische leven was het met eene oplossing dezer vragen nog treuriger dan in de theorie gesteld. Want toen na de Hervorming de strijd voorbij en de geestdrift bekoeld was, toen werden de beide elementen, die in het geloof waren opgenomen, hoe langer hoe verder uiteengerukt. Aan de eene zijde kwam eene koude rechtzinnigheid op, die het geloof alleen in het aannemen eener leer liet bestaan; en aan de andere zijde verhief zich in het Pietisme eene richting, die de vroomheid boven de waarheid prees. Dit dualisme in religie, kerk en theologie werd versterkt door de tweeërlei richting, welke sedert Cartesius en Bacon door de nieuwere philosophie werd ingeslagen,

en die ten slotte op het dogmatisme en het empirisme uitliep.

Het was dit wijsgeerige dualisme, waarvan Immanuel Kant zich de verzoening ten doel stelde. Ofschoon een man der Aufklärung, onderging hij toch, inzonderheid onder Engelsche invloeden, eene merkwaardige verandering. Bij de studie der natuurwetenschap kwam hij onder de bekoring van de mechanische verklaring der natuurverschijnselen, zooals deze inzonderheid door Isaäc Newton als het ideaal der wetenschap gehuldigd werd. En in de kenleer oefende de critiek, welke daarop in Engeland, vooral door David Hume, was uitgebracht, een zoo sterken invloed op hem uit, dat hij aan het dogmatisme den rug toekeerde en van de onhoudbaarheid van het rationalisme in theologie en metaphysica overtuigd werd. Echte wetenschap was daarom van nu voortaan voor Kant alleen in betrekking tot de waarnemingswereld mogelijk; de bovenzinlijke en de bovennatuurlijke wereld zijn voor het menschelijk verstand onbereikbaar; alle bewijzen, voor het bestaan daarvan bijgebracht, verkeeren in eene antinomie.

Maar Kant was eene te religieuze, en in elk geval eene te moreele natuur, dan dat hij met dit resultaat van zijn denken zich tevreden kon stellen. Hij kon het geloof aan zichzelf, dat is aan de zedelijke, heel de wereld ver te boven gaande waarde van den mensch niet prijsgeven. Als dit geloof niet een waan zou zijn, moest het rusten op een anderen, hechteren grondslag, dan die daarvoor door het rationalisme in zijne verstandelijke redeneeringen en bewijzen werd gelegd. Tot de ontdekking van zulk een beteren grondslag, die het gebouw des geloofs kon dragen, kwam Kant door de kennismaking met de geschriften van Rousseau. Deze was ook een zoon der Aufklärung en een tijd lang met de Encyclopædisten bevriend. Maar in 1749 had er een gewichtige omkeer in zijn leven plaats.

De Akademie te Dyon had eene prijsvraag uitgeschreven, luidende: of de vooruitgang der wetenschappen en der kunsten er toe bijgedragen had, om de zeden te verderven of te zuiveren. Toen Rousseau hiervan op eene wandeling uit de Mercure de France kennis kreeg, ging er plotseling een nieuw licht voor hem op; hij zag eene andere wereld en werd een ander mensch; in eens kwam de diepe, scherpe tegenstelling voor zijn bewustzijn te staan, welke er in zijn tijd tusschen de natuur en de cultuur bestond; en met geestdrift werd hij van nu voortaan de prediker van het Evangelie der natuur, het levend protest tegen de Aufklärung, de vader der romantiek. Van de verbasterde cultuur zijner dagen keerde hij in zijne leer van maatschappij en staat, van opvoeding en godsdienst tot de waarheid en den eenvoud der natuur terug. Overal moest het historisch gewordene wijken voor het oorspronkelijk gegevene,

de bedorven maatschappij voor den onschuldigen natuurstaat, het positieve Christendom voor den natuurlijken godsdienst, de drogredenen des verstands voor de ingeving des gevoels. In dat gevoel ligt ook de zekerheid voor de waarheden der religie. Rousseau maakt ook nog wel van verstandelijke redeneeringen gebruik, om het bestaan van God, de vrijheid van den wil en de onsterfelijkheid der ziel te bewijzen. Maar deze argumenten zijn voor hem ondergeschikt en van bijkomstige waarde. De laatste zekerheid voor deze geloofswaarheden ligt voor hem niet op theoretisch, maar op practisch terrein, in het oorspronkelijk en onmiddellijk getuigenis des gevoels, dat dieper ligt en veel betrouwbaarder is dan het redeneerend verstand. In zijn hart is ieder mensch verzekerd van de realiteit eener boven-zinlijke wereld.

De invloed, door Rousseau geoefend op tijdgenoot en nakomeling, is overweldigend geweest. Leefwijze en kleeding werden naar zijn voorbeeld hervormd; de gedachten, door hem uitgesproken, over de ongelijkheid onder de menschen, werden het materiaal, waaruit de communistische en socialistische stelsels na hem zijn opgebouwd; zonder Rousseau zou Frankrijk geene revolutie hebben gehad; de moderne godsdienst-, zede- en opvoedingsleer is doortrokken van zijn geest; de wijsbegeerte van Kant, Fichte en Jacobi, de romantiek van Schlegel en Tieck, de gevoelstheologie van Schleiermacher hebben de werking van zijne denkbeelden ondergaan. En met name herinnert de practische richting, welke Kant bij zijne Religions-philosophie insloeg, in sterke mate aan de leer van het gevoel, waarop Rousseau den godsdienst had gebouwd.

Maar Kant was geen gevoelsmensch, en kon zich daarom niet in positieven zin met de gedachten van Rousseau vereenigen. Eén ding leerde hij echter van hem, dat n.l. de godsdienstige waarheden voor den mensch eene andere zekerheid bezitten, dan die verstand of rede, wetenschap of wijsbegeerte daaraan verschaffen kunnen. En dit inzicht was voor Kant eene geestelijke bevrijding, de losmaking van een knellenden band. Want indien dit zoo was, indien religie en moraal eene eigene zekerheid medebrachten, dan behoefde de metaphysica niet meer allerlei bewijzen te leveren voor het bestaan van God, de vrijheid van den wil en de onsterfelijkheid van de ziel; dan mocht de wetenschap vrij haar gang gaan en was zij aan niets dan haar eigen natuur en wetten gebonden; dan ontving de critiek vrijheid, om ook het critiekste te onderzoeken, zonder voor een negatief resultaat bevreesd te zijn. Moraal en religie hadden dan immers een eigen grondslag en lagen veilig en zeker geborgen voor alle aanvallen der wetenschap.

Deze grondslag was nu bij Kant niet, als bij Rousseau, het

gevoel, maar de practische rede, de zedelijke natuur van den mensch. In het geweten voelt de mensch zich immers gebonden aan een kategorischen, onvoorwaardelijken, absoluten imperatief; het *„gij zult"* der zedewet overstemt alle overleggingen en verontschuldigingen en eischt den ganschen mensch voor zich op, ten allen tijde en in alle omstandigheden; hier treedt in den mensch zelf eene macht op, die alle andere macht in de natuur ver te boven gaat. Als zedelijk wezen is dus de mensch burger van eene andere, hoogere orde dan die der natuur, behoort hij tot een rijk van onzienlijke goederen, dat in waardij alle schatten der aarde overtreft. Als deze zedelijke wereldorde echter waarachtige realiteit, en niet een waan zal zijn; als ze trots allen tegenstand eenmaal triumfeeren zal over al wat in de wereld groot en sterk en machtig is, dan moet de mensch in zijn handelen vrij zijn, de ziel onsterfelijk wezen, om hiernamaals vergelding des loons te ontvangen, en moet God bestaan, om de schrijnende tegenstelling, die hier op aarde tusschen deugd en geluk bestaat, te verzoenen in eeuwige harmonie. Dit zijn dan altemaal geen conclusies, die wettig uit voorafgaande wetenschappelijke præmissen worden afgeleid, maar het zijn postulaten, door den mensch krachtens zijne zedelijke natuur gesteld. Hij kan ze niet bewijzen, hij kan niet aantoonen, dat het alles zoo is, maar hij is er toch subjectief zeker van; hij leeft en handelt, alsof alles zoo ware; hij *weet* niet, maar hij *gelooft* en hij heeft zedelijke gronden voor zijn geloof. Met vreugde gaf Kant daarom het weten op religieus en moreel gebied prijs, want hij had eene andere, veiliger plaats gevonden voor het geloof.

Al wie nu met Kant dezen overgang van de theoretische tot de practische rede medemaken, de eerste tot de kennis der zinlijk-waarneembare wereld beperken, en in de laatste het eenige fundament voor het geloof aan eene bovennatuurlijke orde zien, slaan principiëel in religie en theologie, in metaphysica en philosophie die richting in, welke gewoonlijk als de ethische aangeduid wordt. Deze naam sluit echter niet uit, dat onder de volgelingen van deze richting nog weer allerlei verschil van inzicht en gevoelen bestaat. Kant stemde in het negatieve met Rousseau overeen, maar positief ging hij een geheel anderen weg uit. Evenzoo stemde Schleiermacher in hoofdzaak met Kant's kenleer in, al is het, dat hij de onkenbaarheid van het absolute niet alleen met Kant psychologisch uit de beperktheid van het menschelijk kenvermogen, maar ook met Fichte philosophisch uit de oneindigheid van het absolute afleidde. Maar Schleiermacher was, in onderscheiding van Kant, van oordeel, dat het willen en het doen, evenmin als het kennen, den toegang tot de bovenzinlijke wereld ontsloot, want

ook dit willen beweegt zich steeds in tegenstellingen en bereikt de eenheid niet. Deze eenheid, dat is de indifferentie van denken en zijn in het absolute, is alleen te ervaren en te genieten in het gevoel, dat in ons aan denken en willen voorafgaat en volstrekte afhankelijkheid van eene absolute macht tot inhoud heeft. Maar hetzij men met Kant de moreele (ethische) of met Schleiermacher de mystieke richting inslaat, in beide gevallen staat men lijnrecht tegenover Hegel, die de rede verhief tot wereldprincipe, in de zichzelf bewegende gedachte het wezen der dingen erkende, en den godsdienst, evenals kunst en philosophie, opvatte als een ontwikkelingsmoment van den absoluten geest.

Maar al deze richtingen, de ethische en mystische evengoed als de speculatieve, lijden aan eene groote eenzijdigheid. Door den godsdienst te beperken tot ééne faculteit in den mensch, doen zij aan zijn universeel karakter te kort. Zij halveeren den mensch en scheiden in hem, wat bijeen behoort. Zij graven eene kloof tusschen religie en cultuur, en loopen gevaar, om haar in zedelijke plichtsbetrachting, of in eene æsthetische aandoening, of in eene wijsgeerige beschouwing te laten opgaan. Maar de godsdienst is, vooral naar Christelijke belijdenis, iets anders en iets hoogers dan dat alles; hij moet niet iets, maar alles in ons leven zijn. Jezus eischte, dat wij God zouden liefhebben uit geheel ons hart, en uit geheel onze ziel, en uit geheel onze kracht; van eene verdeeling van ons denken en leven tusschen God en de wereld, tusschen religie en cultuur kan geen sprake zijn; niemand kan twee heeren dienen.

Indien wij dus aan de religie ten volle recht willen laten wedervaren, dan moeten wij in den mensch tot die centrale eenheid teruggaan, die aan de differentiatie zijner faculteiten ten grondslag ligt en die in de H. Schrift meermalen als het hart wordt aangeduid; daaruit toch zijn alle uitgangen des levens in verstand, gevoel en wil. De Gereformeerde theologen zochten dat centrale punt voor de religie in het door Calvijn alzoo genoemde semen religionis (of sensus divinitatis), en gingen bij de religio Christiana achter het geloof en de bekeering tot de wedergeboorte terug, welke in beginsel eene vernieuwing is van den ganschen mensch. Als zij in dit centrum van den mensch positie namen, dan zagen zij zich daardoor de gelegenheid geopend, om alle eenzijdigheid van het rationalisme, het mysticisme en het ethicisme te vermijden, en de religie als het bezielend beginsel van heel het leven te handhaven.

Uit het nieuwe leven, dat in de wedergeboorte wordt ingeplant, komt toch te zijner tijd, onder de werking van Woord en Geest, de bekeering op naar de zijde van den wil, de aandoening in de sfeer van het gemoed, en zoo ook het geloof op het gebied van het bewustzijn. Alle reden

vervalt dan, om het geloof van zijn eigenlijk karakter te ontdoen en in eene stemming of gezindheid te veranderen; men kan het zonder gevaar als eene hebbelijkheid of acte van het bewustzijn omschrijven, omdat het, uit de wedergeboorte opkomende, steeds een levend geloof is, in beginsel onderscheiden van alwat elders geloof genoemd wordt. Het is het licht, dat bij het leven komt, omdat het uit het leven geboren wordt; geen blind autoriteitsgeloof, maar vrije daad van het nieuwe leven, dat uit God geboren is en naar Zijne gemeenschap zich uitstrekt.

En het voordeel, dat het geloof alzoo in zijn eigen karakter gehandhaafd wordt, is niet gering. Want het is opmerkelijk, dat de Christelijke religie, op voorgang der H. Schrift, deze actie van het herboren bewustzijn met den naam van geloof, en niet bijv. met dien van bevinding, ervaring, beleving heeft gestempeld. Er moet eene reden voor zijn, dat dit en geen ander woord voor deze werkzaamheid van den Christen gekozen is, en in alle belijdenissen behouden is. Die reden kan nu nergens anders in liggen, dan dat het Christelijk geloof, anders dan eene stemming, gezindheid of aandoening, ons aan een object bindt en dus voor een gevaarlijk subjectivisme ons behoedt.

Dat object, waaraan het geloof den Christen bindt, is in algemeenen zin de openbaring, welke God van zichzelven schenkt, het getuigenis, dat van al Zijne werken uitgaat, het Woord, waardoor Hij tot ons spreekt. Geloof en openbaring, openbaring en geloof behooren bijeen. Zooals licht en oog, klank en oor, het gekende object en het kennende subject met elkander correspondeeren, zoo beantwoordt aan de openbaring Gods in Zijne werken het geloof in onze ziel. Ze zijn op elkander aangelegd, en voor elkander bestemd.

Deze openbaring Gods, waaraan het geloof beantwoordt, wordt in den ruimsten zin aangetroffen in al de werken Zijner handen, in de gansche natuur, in heel de geschiedenis, in de totaliteit van het universum. Indien wij goed zien konden, zouden wij Gods openbaring allerwege zien; want Hij is en werkt overal; Hij laat zich nergens onbetuigd; in Hem leven wij en bewegen wij ons en zijn wij. De vrome ziet God overal, in en buiten zich, in zijn hart en geweten, in de leiding van zijn leven, in de zegeningen en in de rampen, die zijn deel zijn. Er is in de kleine en in de groote wereld niets, dat los is van God, en in volstrekten zin den stempel zijner heerlijkheid mist.

Maar dat neemt niet weg, dat er in die alle werken Gods omvattende openbaring toch allerlei verschil bestaat; de eenheid sluit groote, rijke verscheidenheid in. Centraal en finaal komt ze tot ons in den persoon van Christus, en in het Woord, dat van Hem getuigt. De openbaring wordt dan eene openbaring van genade; in de Christelijke religie zijn

het niet maar openbaring en geloof in algemeenen zin, maar genade en geloof in bijzonderen zin, die met elkander correspondeeren. Wat den Christen noodig is te gelooven is alwat ons in het Evangelie beloofd wordt. Openbaring, genade, belofte is de inhoud van het Evangelie en het is het kinderlijk geloof alleen, dat deze weldaden Gods dankbaar aannemen en zich toeëigenen kan.

Aldus heeft het Christelijk geloof niet alleen een eigen oorsprong maar ook een eigen object; een woord, een getuigenis, eene weldaad, eene gave, eene belofte Gods, waaraan het zich vastklemt, waaraan het zich opbeurt, waarop het vol vertrouwen in nood en dood zich verlaat. Het is geene subjectieve stemming of ervaring alleen, maar het sluit een kennen in, een kennen van den eenigen waarachtigen God in het aangezicht van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft. En dat kennen is leven, leven en licht, genade en waarheid tegelijk.

II.

HET WEZEN DES CHRISTENDOMS.

De vraag naar het wezen des Christendoms is eerst opgekomen in den nieuweren tijd. Tot ongeveer de achttiende eeuw toe werd er geen behoefte gevoeld, om naar dat wezen van den Christelijken godsdienst een bijzonder onderzoek in te stellen. Men verheugde zich in het bezit van het Christendom en voelde zich volkomen thuis in die eigenaardige opvatting, welke de kerk, waartoe men behoorde, zich daarvan had gevormd. Voor elk was het Christendom identisch met dat dogma, dien cultus en die regeering, welke hij in zijn eigen godsdienstige gemeenschap vond; wat daarvan afweek, was onzuiver en met kleinere of grootere dwalingen vermengd. Maar toen tijdens en na de Reformatie de verschillende belijdenissen, kerken en secten steeds toenamen, begon allengs eene andere opvatting van het Christendom zich baan te breken. De Gereformeerde en Luthersche orthodoxie maakte reeds spoedig onderscheid tusschen fundamenteele en niet-fundamenteele geloofsartikelen; de theologen van Helmstad gingen tot het apostolisch symbool terug; de Bijbelsche godgeleerden gaven de Nieuwtestamentische leer, gelijk die naar hunne meening door eene van de kerkleer onafhankelijke exegese verkregen werd, voor het ware Christendom uit; en de deisten en rationalisten waren van oordeel, dat het wezen des Christendoms alleen gelegen was in die door Jezus verkondigde geloofswaarheden, welke met de rede overeenstemden en ook door de rede gevonden waren of althans gevonden hadden kunnen worden.

Door al deze richtingen werd het wezen van het Christendom voornamelijk of uitsluitend in de leer gezocht. Daarin kwam verandering door Schleiermacher. In overeenstemming met zijne gedachte, dat de godsdienst niet zetelde in het verstand en den wil maar in het gemoed en in een gevoel van volstrekte afhankelijkheid bestond, leerde hij, dat het Christendom niet een weten was of een doen, maar dat het in eene eigenaardige betrekking tot Christus den „Erlöser" zijn

onderscheidend kenmerk had. Christus was n.l. onze verlosser, niet door wat Hij leerde of deed maar door wat Hij was, door Zijn volkomen en ongebroken Godsbewustzijn. In Hem was het gevoel der volstrekte afhankelijkheid van God, de volle gemeenschap met God voortdurend aanwezig en dus het wezen der religie volkomen vervuld. Daaraan ontleent Hij de kracht, om ook in ons dat gevoel van afhankelijkheid, die religieuze aandoeningen te wekken en te versterken: door ons op te nemen in Zijne gemeenschap, brengt Hij ons tot de gemeenschap met God.

In deze constructie van het wezen des Christendoms lag in elk geval dit goede element opgesloten, dat de persoon van Christus er weer door op den voorgrond kwam te staan.

Trouwens, ook Kant had in den persoon van Christus reeds het voorbeeld, het symbool, den representant van de idee der Gode welgevallige menschheid aanschouwd. En wel was hij van meening, dat het geloof aan de historische verschijning dezer idee in Christus voor de zaligheid geen beteekenis had, maar hij sprak deze idee toch uit en legde tusschen haar en den persoon van Christus een bepaald, zij het dan ook alleen, historisch verband. Meer beteekenis kreeg de historische verschijning van Christus in de wijsbegeerte van Schelling en Hegel. Bij eerstgenoemde was Christus diegene, in wien de in de schepping begonnen menschwording Gods tot haar hoogste openbaring en verwerkelijking kwam, en die als zoodanig, als de eenheid van het goddelijke en menschelijke, hoofd eener gemeente werd, wier leden allen op dezelfde wijze die eenheid hebben te realiseeren. Soortgelijk was de opvatting van Hegel. De eenheid van het goddelijke en het menschelijke was volgens hem de inhoud van alle godsdienst, kunst en wijsbegeerte. Maar terwijl Schelling die eenheid zelve meer in het proces der ontwikkeling opnam, liet Hegel haar meer voltrokken worden in de sfeer van het bewustzijn. Christus was de Godmensch, omdat Hij van deze eenheid zich het helderst bewust was en haar het klaarst uitsprak.

Onder invloed van al deze mannen werd in de eerste helft der negentiende eeuw het wezen van het Christendom voornamelijk in den persoon van Christus gezocht, hetzij deze de eenheid van God en mensch voor het eerst klaar beseft en verkondigd, of ook bepaald voor het eerst in zichzelven gerealiseerd had. Het verschil tusschen deze twee richtingen trad vooral aan het licht, toen Strauss, de consequentie trekkende uit Hegels philosophie, in 1835 uitsprak, dat de idee er niet van houdt, om hare gansche volheid uit te storten in één enkel individu.

Zoo werd door Strauss bewust en opzettelijk het probleem aan de orde gesteld, welke de verhouding was tusschen de idee der Godmenschheid en den historischen persoon van Christus. Maar nog grooter was de beteekenis van Strauss in een ander opzicht. Tot dusver had alleen de philosophie zich met dit vraagstuk bemoeid; thans kwam echter door Strauss de historische critiek aan het woord. Wie Jezus geweest was, werd eene zuiver historische vraag en moest door studie der bronnen, bepaaldelijk van de Evangeliën, worden beantwoord. Strauss zelf was van gedachte, dat tusschen den historischen persoon van Jezus en den Christus der gemeente een scherp onderscheid moest gemaakt worden.

Jezus is alleen de aanleiding geweest, waardoor de idee der Godmenschheid in de gemeente tot bewustzijn kwam. Door deze idee bezield, heeft de religieuze phantasie der gemeente, met behulp van onbewuste symbolische verdichtingen en Messiaansche voorspellingen, den historischen persoon van Jezus aangekleed tot den Christus des geloofs. De Christusfiguur is een schepping der gemeente.

De argumenten, waarmede Strauss deze verklaring van het oorspronkelijk Christendom verdedigde, bleken spoedig onhoudbaar te zijn, maar de gedachte, dat de Christusfiguur een product der gemeente is, bleef in vele theologische kringen heerschen tot den huidigen dag. Indien Jezus echter niet zelf persoonlijk en in der waarheid de Christus is geweest, moet natuurlijk de Christusfiguur, welke de gemeente van haar eerste ontstaan af voor haar oogen heeft gehad, op eene andere wijze en uit andere invloeden worden verklaard. Aan het onderzoek naar den oorsprong en de samenstelling, de verwantschap en het onderscheid der Evangeliën werd daarom buitengewone arbeid ten koste gelegd. Allerlei factoren zijn te hulp geroepen, om het ontstaan der Christusfiguur in de gemeente begrijpelijk te maken. Beurtelings heeft men Oudtestamentische, judaistische, esseensche, talmudische, hellenistische, perzische, indische invloeden te hulp geroepen. In den laatsten tijd doet de babylonisch-assyrische verklaring van het Christendom opgeld. Niet alleen tafereelen in het boek der Openbaring en bestanddeelen in de theologie van Paulus' en Johannes, maar ook alle gebeurtenissen in het leven van Jezus, zijn præëxistentie, geboorte, doop, verzoeking, verheerlijking, wonderen, opstanding, hemelvaart worden uit mythologische voorstellingen afgeleid. Een enkele trek van overeenkomst, eene korte uitdrukking, een onschuldig woord is menigmaal voor de voorstanders der „religions-geschichtliche" methode voldoende, om aan historische afhankelijkheid te denken.

Sommigen gaan daarbij zoover, dat zij de kenbaarheid van den historischen

Jezus uit de bronnen loochenen of ook zelfs zijn bestaan in twijfel trekken. En wie zoover niet gaan, loopen toch in de teekening van zijn beeld zeer verre uiteen. Voor den een is Jezus een zedelijk hervormer, een prediker der humaniteit, die tegen al het uitwendige in den godsdienst in verzet kwam en eene zuiver inwendige en geestelijke religie stichtte. Een ander ziet in Hem een voorlooper van het socialisme, die tegen het geweld der rijken en der machtigen de armen in bescherming nam. Voor een derde is Hij de prediker van eene buddhistische zelfverlossing, die alle cultuur uit den booze achtte en de menschen tot de waarheid en den eenvoud der natuur terug wilde leiden. Zooveel hoofden, zooveel zinnen zijn er in de opvatting van Jezus' persoon. En er ligt waarheid in den spot van Kalthoff over den Professoren-christus, die er op de eene universiteit weer heel anders uitziet dan op de andere en toch nog onder dit alles aan het volk als het ideale voorbeeld, als de weg, de waarheid en het leven voorgehouden wordt.

Van degenen, die in den laatsten tijd over het wezen des Christendoms zich hebben uitgesproken, heeft niemand grooter opgang gemaakt dan de bekende Berlijnsche hoogleeraar Adolf Harnack. Zijne voorlezingen over dit onderwerp werden in den winter van 1899/1900 niet alleen door een groot aantal studenten uit alle faculteiten aangehoord, maar wekten ook, toen ze gepubliceerd werden, in alle kringen eene groote belangstelling en riepen eene rijke litteratuur in het leven. Aan de eene zijde vonden zij, bij Harnacks geestverwanten, bij vele Joodsche geleerden en bij enkele Reform-Katholieken, zooals A. Loisy, groote instemming; het boek over het wezen des Christendoms werd door eerstgenoemden geprezen als eene daad van moed, als eene persoonlijke belijdenis, als eene rijpe vrucht van theologische wetenschap, als eene voorziening in de behoeften van den tegenwoordigen tijd, als eene allergelukkigste verzoening van moderne wetenschap en Christelijk geloof. Maar gematigd- en streng-orthodoxen beweerden, dat Harnack zich in dit werk eenvoudig kennen deed als voorstander der liberale theologie en bestrijder der kerkelijke Christologie; het Christendom, door hem aanbevolen, was van zijn pit en kern beroofd, het was een Christendom zonder triniteit, zonder Christus, zonder verzoening, zonder kerk en sacrament; de tijdgeest, de religie als „Privatsache", de natuurlijke godsdienst der achttiende eeuw vierden er hun triumf in.

Wie de voorlezingen van Harnack kent, verbaast zich over deze verschillende oordeelvellingen niet. Want het wezen des Christendoms bestaat naar zijne meening daarin, dat menschen door de verschijning, de leer en het leven van Jezus de ervaring, het „Erlebnis" kunnen opdoen, dat God hun Vader is en zij Zijne kinderen zijn. Voor den

zedelijken mensch bestaat er n.l. eene diepe tweespalt tusschen het zichtbare en het onzichtbare, het uit- en inwendige, het vleesch en den geest, het „Diesseits" en het „Jenseits", tusschen God en de wereld. Maar boven deze pijnlijke tegenstelling verheft hem de Christelijke religie; zij plaatst hem aan de zijde Gods, verschaft hem eeuwig leven midden in den tijd en brengt God en de ziel met elkander in verbinding en gemeenschap. En dat doet zij, doordat zij altijd weer verkondigt het Vaderschap Gods en den adel der menschelijke ziel en in deze beide groote waarheden zich geheel uitspreekt. In het oorspronkelijk Evangelie, gelijk Jezus zelf dat verkondigde, behoort dan ook niet de Zoon, maar alleen de Vader thuis. Jezus predikte zichzelven niet, Hij eischte geen geloof aan zijn persoon, Hij hield er geen Christologie op na; de arme tollenaar, de vrouw bij de schatkist, de verloren zoon stellen dit genoegzaam in het licht. Maar dat neemt niet weg, dat Jezus toch wel, door zijne geheel eenige kennis van God, door zijn persoon, zijn woord en zijne daad, voor anderen in waarheid is de leidsman tot God en de weg tot den Vader. Duizenden zijn door Hem tot God gekomen. Hij is de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van het Evangelie geweest, en Hij blijft dat ook heden ten dage. Het persoonlijk leven in ons ontleent zijn bestaan alleen aan zijne persoonlijke krachten. Hoe Jezus deze geheel eenige kennis van God deelachtig werd, waardoor Hij zulk eene eminente plaats verkregen heeft, verklaart Harnack niet; hij beroept zich daarvoor alleen op het mysterie der persoonlijkheid. Maar wij komen tot de gemeenschap met God, tot den vrede der ziel, tot overwinning van de wereld alleen in den weg van geloof aan het Evangelie van Jezus. Dit geloof bestaat echter niet in het aannemen eener leer, want het Evangelie is geene leer doch eene blijde boodschap, maar het bestaat in eene zedelijke ervaring, in een doen van den wil des Vaders, in een leven naar het Evangelie van Jezus, in een persoonlijk „Erlebnis" der ziel, hetwelk Jezus door zijne verschijning, zijn woord en zijn leven in ons bewerkt.

Wie een onderzoek instelt naar het wezen van het Christendom, dient vooraf zich behoorlijk rekenschap te geven van de taak, die hij onderneemt. Nu is boven reeds opgemerkt, dat de vraag naar het wezen des Christendoms eerst dagteekent uit den nieuweren tijd. Inderdaad is zij eerst aan de orde gekomen, toen er een breuk geslagen was tusschen het kerkelijk dogma en het persoonlijk geloof, toen het subject zich niet meer vinden kon in die opvatting van het Christendom, welke in de belijdenis en den eeredienst van zijne kerk gehuldigd werd. Dit feit verspreidt een verrassend licht over de bedoeling, waarmede een onderzoek

naar het wezen des Christendoms oorspronkelijk ondernomen werd. Zij, die op zulk een onderzoek aandrongen, waren degenen, die met de kerkelijke opvatting van het Christendom zich niet konden vereenigen. Zij waren van meening, dat de kerken in haar confessie en cultus veel hadden opgenomen, wat hoegenaamd niet tot het wezen van het Christendom behoorde. Onder den invloed van Grieksche wijsbegeerte, Heidensch bijgeloof, politieke heerschzucht en allerlei andere factoren hadden de kerken vele leerstellingen en plechtigheden ingevoerd, die met het eigenlijke Christendom niets te maken hadden. En daarom was het noodig, om het Christendom van al die vreemde bijmengselen te ontdoen en weer in zijne oorspronkelijke zuiverheid op te vatten. Het onderzoek naar het wezen van het Christendom ging dus oorspronkelijk uit van een protest tegen de verschillende, valsch geachte interpretaties, welke er door de officieele kerken in hare belijdenissen van gegeven waren. En met dat onderzoek had men geen andere bedoeling, dan om naast en tegenover de onjuiste opvatting van het Christendom in de kerken eene andere, zuiverder opvatting te plaatsen, welke aan het Christendom beter recht liet wedervaren. De vraag naar het wezen des Christendoms wordt daardoor vereenvoudigd en verduidelijkt, want ze komt feitelijk neer op deze andere: wat is het ware, echte, onvervalschte, of met andere woorden: wat is het oorspronkelijke Christendom?

Indien de bedoeling van het onderzoek naar het wezen van het Christendom hiermede juist is vertolkt, valt er ook op de resultaten van dat onderzoek reeds van te voren een eigenaardig licht. Al de kerken en belijdenissen zijn bepaalde opvattingen van het Christendom; „was die Konfessionen kennzeichnet, ist die eigentümliche Erfassung des Christentums in einer jeden", zegt Nösgen terecht. Als er nu personen opstaan, die in die kerkelijke opvatting van het Christendom zich niet vinden kunnen, en eene eigen, nieuwe interpretatie willen geven, dan hebben zij daartoe niet alleen het volle recht, maar dan is het in het afgetrokkene ook mogelijk, dat zij gelijk hebben en dat alle kerken alle eeuwen door zich hebben vergist. Maar wat niet goed te keuren valt, is, dat zulke onderzoekers, die een eigen individueele opvatting van het Christendom geven, zich hoog boven de kerken plaatsen en hun opvatting als de eenig ware tegenover de confessioneele vervalschingen stellen. Toch wordt nu en dan door hen, o.a. in het werkje van Bruch over het wezen van het Christendom, zulk een hooge toon aangeslagen. Evenals het afkeuring verdient, dat het ongeloof zich telkens met de wetenschap vereenzelvigt, zoo ook is het aanmatigend te achten, als zij, die het Evangelie van Christus anders interpreteeren dan in de kerken geschiedt, nu terstond hun opvatting als het echte Evangelie tegenover

de dogmatische, eenzijdige en valsche verklaring van de officieele belijdenissen stellen. Of, om het nog duidelijker te zeggen, dogmatische verklaring van het Evangelie in de confessies en historische interpretatie, gelijk bijv. Harnack die geeft, staan niet tegenover elkander; nog veel minder staat de laatste hoog boven de andere; maar zij staan eenvoudig als verschillende opvattingen van het Evangelie naast elkaar. Ook de kerken hebben oprecht en ernstig in hare confessie en liturgie, in haar eeredienst en regeering eene zoo zuiver mogelijke opvatting van het Evangelie willen geven; en mannen als Harnack, die deze opvatting verwerpen en een eigen verklaring aan de hand doen, brengen het nooit verder, dan dat ook zij eene opvatting van het oorspronkelijk Evangelie geven, welke dan in hun oog de voorkeur boven alle andere verdient. Zij stellen dus niet het Evangelie in de plaats van het kerkelijk dogma, maar zij plaatsen eene andere opvatting van het Evangelie naast die, welke in de kerken gehuldigd wordt. Zij vermeerderen in het gunstigst geval slechts het aantal verklaringen, dat in den loop der eeuwen van het oorspronkelijk Evangelie gegeven is.

In het gunstigst geval. Want zoo oorspronkelijk en vindingrijk is de menschelijke geest niet, dat hij geheel en al van het verleden zich losmaken en een weg kan inslaan, die nog nooit door iemand werd betreden. Zelfs de meest zelfstandige denker heeft zijne voorloopers en wegbereiders gehad. Wanneer wij de individueele opvattingen nagaan, die door het Anabaptisme en het Socinianisme, door het Rationalisme en het Piëtisme, door Kant en Schleiermacher, door Hegel en Schelling, door Strauss en Feuerbach, door Ullmann, Bruch en Harnack van het wezen des Christendoms gegeven worden, dan blijkt, dat al deze opvattingen niet spiksplinternieuw zijn, maar reeds in de eerste eeuwen zijn voorgedragen en door de kerken bewust, op goede gronden, na degelijk onderzoek verworpen en bestreden zijn. Het is dan ook niet waar, dat de kerken zich met de vraag naar het wezen des Christendoms nooit hebben bemoeid en haar aandacht alleen of voornamelijk hebben gewijd aan dingen, die met het Christendom eigenlijk niets te maken hebben. Wel is waar zijn de kerken steeds op haar hoede geweest tegen de tegenstelling, die er in later tijd menigmaal gemaakt is tusschen het wezenlijke en het toevallige in het Christendom; maar zij hebben alle in haar belijdenis en eeredienst het echte, oorspronkelijke en tegelijk het gansche, volle Christendom tot zijn recht willen doen komen. Of haar dit gelukt is, is eene andere vraag. De Reformatie beweert van de Roomsche kerk, dat deze het oorspronkelijk Christendom in vele opzichten met vreemde bestanddeelen vermengd heeft, maar zij heeft zelve niet een abstract „wezen" van

het Christendom, maar het gansche, volle Christendom weer in zijn eere pogen te herstellen. Als tusschen het Evangelie zelf en het dogma als onze interpretatie daarvan naar behooren onderscheid wordt gemaakt, staat de zaak eenvoudig zoo, dat Harnack en de zijnen niet het Evangelie plaatsen tegenover het kerkelijk dogma, maar naast het dogma van de kerk een eigen dogma aangaande het Evangelie voordragen. En de vraag is dan, wie gelijk heeft, wie het oorspronkelijke, echte en volle Evangelie het best tot zijn recht doet komen, het dogma der kerk of het dogma, dat is de individueele opvatting van Schleiermacher of Kant, van Ritschl of Harnack?

Dat het onderzoek naar het wezen des Christendoms eigenlijk neerkomt op de vraag: wat is het echte, oorspronkelijke Christendom, wordt nog bevestigd door de methode, die bij dat onderzoek gevolgd wordt. Als men hoort spreken van het wezen des Christendoms, zou men kunnen denken, dat het Christendom hierbij genomen werd in den ruimsten zin, als die bijzondere godsdienst, welke door de Christenvolken in geloof en zeden, in eeredienst en kerkregeering beleden wordt. Onderzoek naar het wezen des Christendoms zou in dat geval moeten bestaan in eene nauwkeurige studie van alle Christelijke kerken, belijdenissen, liturgieën enz., om dan langs inductieven weg tot het oorspronkelijke, aan allen gemeenschappelijke en aan allen ten grondslag liggende wezen door te dringen. Maar deze weg wordt bij het onderzoek naar het wezen des Christendoms juist niet ingeslagen. Wel is waar handelt Harnack ook over het Katholicisme en het Protestantisme, maar hij komt tot die bespreking eerst, als hij reeds lang op eene andere wijze het wezen van het Christendom gevonden heeft en daaraan nu de verschillende opvattingen van het Evangelie in de kerken toetsen kan. Trouwens, de boven voorgestelde inductieve methode zou allicht tot een pover resultaat leiden. Evenals het opsporen van het wezen der religie uit de vergelijkende godsdienst-geschiedenis ten slotte niets dan eene vage algemeenheid aan de hand doet, waarmede men weinig beginnen kan, zoo zou ook de poging, om uit het comparatieve onderzoek van de verschillende Christelijke kerken en belijdenissen tot het wezen des Christendoms te besluiten, slechts eene abstracte formule tot uitkomst hebben, die aan de volheid en den rijkdom van het leven ten eenenmale ware gespeend. En als men dan daarna, gelijk toch de eisch zou zijn, aan die abstracte formule de concrete belijdenissen der kerken ging toetsen, bleef er van deze alle zoo goed als niets over en had heel het onderzoek tot niets anders dan tot eene effaceering van het historisch Christendom geleid.

Dit gevaar is niet denkbeeldig. Hegels stelsel is op deze klip ge-

strand. Uit het historisch Christendom lichtte hij de idee van de eenheid van het goddelijke en menschelijke uit, en met deze idee heeft hij heel den Christelijken godsdienst in symbolische voorstellingen opgelost. Scholten te Leiden paste deze zelfde methode op de belijdenis van de gereformeerde kerken toe, en bevond, dat Gods volstrekte opperheerschappij er het beginsel van was, en heeft toen met den maatstaf van dit beginsel heel de gereformeerde belijdenis weggecritiseerd. Beiden vergaten, dat het Christendom geen philosophisch stelsel maar godsdienst was. Het Christendom is niet uit een abstract, formeel beginsel door logische deductie af te leiden of te construeeren; het is een historisch gegeven, een positieve godsdienst. De genade en de barmhartigheid Gods, de menschwording van Christus, de verzoening, het geloof en de rechtvaardigmaking, en welke dogmata daar meer zijn, ze zijn niet door ons logisch denken uit een abstract beginsel van de eenheid van het goddelijke en menschelijke, van Gods volstrekte heerschappij of iets dergelijks af te leiden, maar zij zijn ons in de historie, of naar de belijdenis der kerken in de openbaring Gods gegeven. Deze en niet een wijsgeerig beginsel is het principium cognoscendi van religie en theologie. En wie ze daaruit niet geloovig aanneemt, vindt ze nooit, al beschikt hij ook over de denkkracht van een Kant of een Hegel.

Feitelijk wordt dan ook na Strauss door zoo goed als allen de historische weg ingeslagen, om tot kennis van het wezen des Christendoms te komen, en dus door allen erkend, dat de vraag naar het wezen des Christendoms neerkomt op deze andere: wat is het oorspronkelijke, echte Christendom, zooals het door Jezus en de Apostelen in het Nieuwe Testament verkondigd werd? Zonder twijfel is bij dit onderzoek de historische methode op haar plaats. Het Christendom is toch een historische godsdienst; het is in de geschiedenis voorbereid, ontstaan en ontwikkeld en maakt als zoodanig een voorwerp van geschiedkundig onderzoek uit. Over het recht van de historische methode bij dit onderzoek bestaat dan op zichzelf ook geen verschil van meening. Ook het dogma der kerk is niet eene vernuftig uitgedachte, wijsgeerige constructie, maar eene in de historie geworden, op historische kennis van het Evangelie berustende interpretatie van het oorspronkelijk Christendom. Men kan beweren, dat de kerken in vroeger tijd eene zeer gebrekkige kennis van het oorspronkelijk Christendom bezaten en dat hare opvatting daarom veelszins verkeerd en onjuist is. Maar de kerken hebben in het dogma niet anders willen neerleggen, dan wat naar hare overtuiging de feiten van het oorspronkelijk Christendom inhielden. Als zij beleden, dat Christus de Godmensch was, hebben zij dat alleen gedaan, omdat zij met de Apostelen van harte geloofden,

dat in Christus het Woord vleesch was geworden. Ook hier bestaat er dus geen grond, om met Harnack de historische interpretatie van het Christendom tegenover de dogmatische te stellen. Beiden willen geven „das geschichtlich authentische, das seinem ursprünglichen Sinne entsprechende Verständnis des Evangeliums". Maar het verschil loopt over de feiten: voor Harnack is Jezus een gewoon, zij het ook zeer verheven, mensch geweest; voor de Christelijke kerken is Hij God, geopenbaard in het vleesch. En de kerken houden staande alle eeuwen door, dat hare belijdenis van den Christus veel meer met de feiten overeenstemt dan de zoogenaamd historische opvatting van Harnack.

Maar vanwaar dan het inderdaad bedroevend verschijnsel, dat over de feiten van het oorspronkelijk Christendom zoo groot verschil van gevoelen bestaat? Dit vindt, behalve in andere oorzaken, die hier onbesproken kunnen blijven, zijne verklaring in de zeer uiteenloopende meeningen over aard en strekking van de historische methode zelve. Onder invloed namelijk van de moderne wereldbeschouwing wordt de historische methode door velen zoo verstaan, dat zij in het subject volstrekte zoogenaamde „Voraussetzungslosigkeit" eischt, en in het object volstrekte onderworpenheid aan de natuurwetten onderstelt. Indien deze opvatting van de historische methode de juiste is, is het Christendom a priori geoordeeld. Want het treedt niet alleen zelf in de historie als één groot wonder van Gods genade en ontferming op, maar het eischt ook in dengene, die het kennen en aannemen wil, een kinderlijk gemoed en een ontvankelijk hart. Indien gij niet wordt als de kinderkens, gij zult het koninkrijk der hemelen geenszins ingaan.

Het valt echter te bewijzen, dat de historische methode, in bovengenoemden positivistischen zin verstaan en toegepast, op heel het veld der geschiedkundige wetenschap aan de verschijnselen geweld aandoet en dus nergens voor consequente toepassing vatbaar is. Immers zijn er in de geschiedenis geheel andere factoren werkzaam dan in de natuur; wij komen daar niet met mechanische en chemische krachten, maar met de geestelijke energie der persoonlijkheid in aanraking, en zijn gedwongen, om deze met het historisch materialisme tot eene blind werkende natuurkracht te herleiden of haar in haar wondervol karakter te laten staan en te eerbiedigen. Voorts treden in de historie ons allerlei verschijnselen tegemoet, van religieuzen, ethischen, æsthetischen aard, die zich zonder geestelijke verwantschap onzerzijds zelfs niet laten waarnemen en constateeren, maar die bovendien met loutere constateering niet tevreden zijn, doch bij ons aandringen op waardeering en dus in onze ziel een bepaalden maatstaf voor die waardeering onderstellen. Voor het Christendom komt daar nog bij, dat het, indien en omdat het

een verlossingsgodsdienst is en den mensch van de zonde, dat is ook van de dwaling en de leugen, bevrijden wil, uit den aard der zaak tegen den mensch met zijne zondige overleggingen en begeerlijkheden moet ingaan. Indien het Evangelie werkelijk is voor den mensch, ten zijnen behoeve, ten behoeve van den ganschen mensch, dan kan het niet zijn naar den mensch, dan mag het niet in overeenstemming zijn met de bedorvenheid van zijn hart.

De proef op de som wordt door Harnack zelven geleverd. Hij begint met te zeggen, dat de vraag, wat het Christendom is, voor hem van historischen aard is, en in den weg van een historisch onderzoek beantwoord zal worden. Maar van de historische methode, die hij toepassen wil, brengt hij a priori eene bepaalde opvatting mede. Aan de eene zijde namelijk verstaat hij deze in dien zin, dat ze van te voren alle eigenlijke wonderen uitsluit, want wonderen zouden verbreking van de natuurwetten zijn; en aan den anderen kant erkent hij toch, dat, wijl de historie op zich zelve geen absolute oordeelen aan de hand doet, de vraag naar het wezen des Christendoms ook beantwoord moet worden uit de „Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist". Als Harnack het Christendom waardeert en verdedigt als de absolute religie, dan heeft hij dit oordeel niet aan historisch onderzoek in positivistischen zin, maar aan zijne bij het historisch onderzoek bijkomende eigene zedelijke ervaring te danken. Ook de historische methode is door Harnack op zijn eigene wijze toegepast; ze staat bij hem in dienst van zijne persoonlijkheid. Dit kan ook niet anders en heeft altijd en bij allen plaats. Maar daarom is er geen grond voor de tegenstelling tusschen de dogmatisch-kerkelijke en de historisch-wetenschappelijke opvatting van het Christendom. Beiden beweren te zijn het „historisch-authentische Verständnis" van het Evangelie. En principieel is er niets in te brengen tegen den eisch van het Evangelie, dat wie de leer van Jezus als goddelijk erkennen wil, gezind moet zijn, om den wil des Vaders te doen. De reinen van hart zullen God zien, dat is niet alleen eene heerlijke, godsdienstige maar ook eene streng wetenschappelijke uitspraak.

De verdeeldheid in de opvatting van het Christendom is buitengewoon groot, maar is toch niet zoo groot, dat zij elke verdere redeneering afbreken en onnut maken zou. Daar bestaan inderdaad talloos vele opvattingen van het wezen des Christendoms, de Grieksche, de Roomsche, de Luthersche, de Gereformeerde, de Anabaptistische, de Sociniaansche, de Rationalistische, de Piëtistische enz., en daarbij kan men nog voegen de opvatting, welke Kant, Schleiermacher,

Hegel, Schelling, Harnack en zoovele anderen voorgedragen hebben. Men kan deze laatste zonder veel moeite tot eene van de eerstgenoemde, historische opvattingen terugleiden; het nieuwe blijkt dikwerf al zeer oud te zijn. Maar laat hare oorspronkelijkheid en zelfstandigheid erkend zijn; op ééne opvatting meer of minder komt het niet aan. Dan is er toch in al de verdeeldheid op sommige punten eene belangrijke overeenstemming. die bij het onderzoek naar het wezen des Christendoms verdere discussie mogelijk maakt.

Ten eerste is er geen kerk en geen gemeenschap, geen partij en geen richting, die hare opvatting van het Christendom geheel en al met het oorspronkelijk Christendom vereenzelvigt. Wel is waar houdt ieder zijne interpretatie voor de ware en verdedigt ze als zoodanig tegen elke, die daarvan afwijkt. Maar desniettemin maakt ieder, ook elke kerk, onderscheid tusschen de waarheid, die in Christus verschenen is en het verstand, dat wij van die waarheid ontvangen hebben. Rome maakt hier eenige uitzondering, want het schrijft aan de kerk onfeilbaarheid toe en geeft hare leer voor de eenig-ware en absoluut-juiste vertolking van het Evangelie uit. Toch maakt ook Rome nog onderscheid tusschen Christus en den paus als zijn plaatsvervanger, tusschen de inspiratie van apostelen en profeten, en de assistentie des H. Geestes, welke het opperhoofd der kerk geniet. Hoe lang dit onderscheid door Rome nog onverzwakt zal gehandhaafd worden, valt niet te zeggen. Ook wie het Reformkatholicisme in beteekenis en invloed niet overschat, kan toch met het oog op de concessies, van die zijde in de historische critiek, in de evolutieleer, zelfs door iemand als Loisy, in het beeld van den historischen Jezus aan de moderne wetenschap gedaan, de vrees niet onderdrukken, dat het woord Gods in de Schrift hoe langer zoo meer aan het woord der kerk onderworpen en opgeofferd zal worden. Maar overigens is er niemand, die principieel het onderscheid tusschen de waarheid der Schrift en het dogma der kerk bestrijdt.

Ten tweede bestaat er ook hierin overeenstemming, dat de vraag naar het wezen des Christendoms met die naar het oorspronkelijke, echte en ware Christendom samenvalt, en dat wij, om dit te kennen, tot de Schrift, bepaaldelijk tot het Nieuwe Testament terug moeten gaan. Daarbij is er zeker weer allerlei verschil van gevoelen. Sommigen rekenen alleen met het Nieuwe, anderen ook met het Oude Testament; sommigen erkennen alleen de synoptische Evangeliën, anderen al de boeken des Nieuwen Testaments als bronnen voor de kennis van het oorspronkelijk Christendom; sommigen kennen aan deze bronnen alleen historisch, anderen ook dogmatisch gezag toe. Maar dat alles neemt niet weg, dat er ten aanzien van dit punt overeenstemming heerscht, dat er voor de kennis van het

oorspronkelijk Christendom eene bron en norma bestaat, dat dus niemand op eigen gelegenheid mag uitmaken, wat het oorspronkelijk Christendom is, maar dat dit voor ons allen door de historie van dat oorspronkelijk Christendom beslist wordt. Wat het Christendom is, wordt — in één woord gezegd — niet door de Christenen, maar door den Christus bepaald.

En ten derde is er nog overeenstemming hierin, dat aan den Christus meestal niet een louter historisch, maar ook nog een zeker dogmatisch gezag wordt toegekend. Daar zijn er, die met het Christendom volkomen gebroken hebben, die in den naam van Christen volstrekt geen eere meer zien en die om het woord van Christus zich hoegenaamd niet meer bekommeren. Maar afgezien van deze radikalen, toonen de theologische richtingen en partijen over het algemeen nog, dat zij den Christennaam op prijs stellen, dat het gezag van Christus voor hen nog gewicht in de schaal legt. Het streven, om den historischen Jezus zooveel mogelijk naar hun voorstelling te fatsoeneeren, bewijst, dat zij bij het onderzoek naar het wezen des Christendoms persoonlijk geïnteresseerd zijn. Ieder stelt er prijs op, dat hij het oorspronkelijk Christendom op zijne hand hebbe en het beter dan alle anderen begrijpe. Zoolang anderen nu, die van ons verschillen, aan den Christennaam waarde hechten, is er geen reden, om hun dien te betwisten en hen met de zweep der consequentie op het pad der negatie voort te drijven. Veeleer betaamt het dan, om hen aan den Christennaam vast te houden en hen terug te leiden tot de volheid van waarheid en leven, welke in dien naam besloten ligt.

De vraag naar het wezen des Christendoms leidt dus vanzelf en omnium consensu naar deze andere terug, wie Christus geweest is, wat Hij geleerd en gedaan heeft. Wat dunkt u van den Christus, dat is en blijft de hoofdvraag in religie en theologie. Nu belijdt de kerk van alle eeuwen dezen Christus als het vleesch-geworden Woord, als den Middelaar Gods en der menschen. Daartegenover heeft men vroeger en later op allerlei manieren pogen aan te toonen, dat deze belijdenis niet aan de eerste gemeente eigen is geweest, maar eerst in de tweede eeuw onder invloed van wijsgeerige denkbeelden is ontstaan. In verband daarmede moesten de Nieuw-Testamentische geschriften grootendeels uit de eerste naar de tweede eeuw verhuizen. Maar sommige geschriften, zooals de vier hoofdbrieven van Paulus, bleven tegen die verplaatsing zich hardnekkig verzetten. Dientengevolge drong het besef door, dat de kerkelijke Christologie in hoofdzaak reeds in de eerste eeuw haar oorsprong had. Daarmede was de reden vervallen, om de verschillende Nieuw-Testamentische geschriften naar een veel lateren tijd te verplaatsen. Successief verhuisden zij nagenoeg allen weer naar de eerste eeuw. Harnack zeide in 1897: er is een tijd geweest, dat men in de oudste

Christelijke litteratuur een weefsel van bedrog en vervalschingen zag. Die tijd is voorbij. Wij gaan weer naar de traditie terug. De chronologische lijst, binnen welke de overlevering de oorkonden heeft gerangschikt, is in alle hoofdpunten, van de brieven van Paulus af tot Irenaeus toe, juist. Als het Christendom uit vreemde invloeden te verklaren is, dan moeten die invloeden reeds veel vroeger in de gemeente gewerkt hebben, dan men vroeger geneigd was aan te nemen.

Zoo kwam de meening op, dat Paulus de eigenlijke stichter van het kerkelijk Christendom is geweest. De alleroudste gemeenten in Palestina hadden de belijdenis van den Christus als het vleeschgeworden Woord nog niet. Bij Jezus was de religie nog „reine Innerlichkeit", maar Paulus heeft Christus tot inhoud en object van de religie gemaakt. Bepaaldelijk bestaat zijne vervalsching van de religie van Jezus in deze vier punten. Ten eerste heeft hij er in gebracht „die Vergottung des Menschen Jesu", en van den historischen Jezus een hemelsch wezen gemaakt, dat præëxistent was en na zijne aardsche verschijning weer uit den dood opgestaan en ten hemel gevaren is. Ten tweede heeft hij er in opgenomen „die übernatürliche Erlösung", dat wil zeggen, zulk eene verlossing, welke objectief, buiten de menschen om, geschied en voor hen aangebracht is. Ten derde voerde hij in het oorspronkelijk Christendom in „die sühnende Bedeutung des Opfertodes Christi", en bereidde daarmede het Roomsche misoffer voor. En ten vierde voegde hij aan dit alles nog de leer der sacramenten als objectief werkende mysteriën toe. Zoo sprak Lagarde reeds eenige jaren geleden. Harnack gaat zoover niet en tracht Paulus nog te waardeeren als iemand, die Jezus goed verstaan heeft. Maar als het er op aankomt, ziet hij zich toch gedwongen tot de erkentenis, dat Paulus het oorspronkelijk Evangelie van Jezus „verschoben" heeft. Want bij Jezus was het Evangelie eene zaak tusschen God en de ziel, en de verlossing een subjectief „Erlebnis", maar bij Paulus komt Christus tusschen God en mensch in te staan en brengt buiten ons om onze verlossing tot stand. En anderen drukken zich veel krasser uit, noemen Paulus den grooten bederver van het Evangelie en stemmen luide of stilzwijgend in met de leus: weg met Paulus, terug naar Jezus!

Maar door op deze wijze den Heidenapostel tot den eigenlijken stichter van het Christendom te verheffen, is het probleem niet eenvoudiger geworden. Want men staat dan voor de vraag, hoe Paulus, de leerling van Gamaliel, de trotsche farizeër, de hartstochtelijke ijveraar voor de voorvaderlijke wet, er toe gekomen is, om deze ideeën over præëxistentie van den Messias, over zijne voldoening, opstanding, hemelvaart, enz. in zijne leer op te nemen, en ze vervolgens toe te passen op den gekruisten Nazarener, wiens gemeente hij vervolgd had

ten bloede toe. Maar ook al ware dit te verklaren, wat echter geenszins het geval is, dan stond men nog altoos voor dit raadsel, dat Paulus, met deze zijne „vervalsching" van het oorspronkelijk Christendom optredende, hoegenaamd geen bestrijding van de zijde der reeds bestaande Christelijke gemeente en evenmin van den kant der apostelen in Jeruzalem ondervonden heeft. Er was wel verschil tusschen Paulus en eenige broederen uit de Joden, maar dit verschil bepaalde zich tot de consequenties, die er uit het Evangelie ten opzichte van de Oudtestamentische wet voortvloeiden. Maar over den persoon van Christus, over zijn dood en opstanding was er geen verschil. Alle apostelen waren het daarin met elkander eens; van een strijd over de Christologie was er in de oudste gemeenten geen sprake. En zoo is er geen andere conclusie mogelijk, dan dat de eerste gemeente reeds eene Christologie bezat en deze volstrekt niet eerst aan Paulus dankt.

Indien echter de oudste kerk van het eerste oogenblik van haar bestaan af Christus reeds beleden heeft als den beloofden Messias, als den Zoon Gods, als den Heer der gemeente, als den Rechter van levenden en dooden, dan blijft nog slechts de mogelijkheid van tweeërlei verklaring over: Christus product der gemeente of de gemeente product van Christus. In het eerste geval moet men het zich zoo voorstellen, dat er naar aanleiding van eene of andere gebeurtenis of ten gevolge van sociale omstandigheden zich eene groep van personen gevormd heeft, die allerlei trekken van de Christusfiguur uit een aantal joodsche, indische, babylonische, egyptische bronnen enz. heeft saamgevoegd en op een al of niet bestaan hebbenden Jezus toegepast. Maar deze poging tot oplossing is zoo gekunsteld, dat het niet gewaagd is te voorspellen, dat zij niet lang stand zal houden. Want de vraag blijft er bij onbeantwoord, wat die groep personen saamgebracht en vereenigd heeft, waar zij, eenvoudige menschen die zij waren, de trekken der Christusfiguur aan ontleend hebben, hoe zij die tot een harmonisch beeld hebben kunnen verbinden, hoe zij ertoe kwamen, om deze alle in een zekeren mensch Jezus gerealiseerd te denken, wat de reden was, waarom zij aan het bestaan van dien Jezus geloofden enz. De raadselen zijn hier zoovele, dat de uitweg, die zich een oogenblik scheen te openen, spoedig blijkt een impasse te zijn. En er blijft geen andere conclusie over dan deze: zonder Christus is het Christendom niet te verklaren.

De meeste theologen nemen dan ook aan, dat Jezus werkelijk bestaan en geleefd heeft. Maar daarbij doet zich een eigenaardig verschijnsel voor. Naarmate er meer attributen, door de gemeente aan Christus toegekend, aan Jezus ontzegd worden, moeten zij ook in te

grooter aantal uit de door allerlei invloeden productief gemaakte phantasie der gemeente worden verklaard. En naarmate men daar minder kans toe ziet, moet men weer meer van deze attributen aan den historischen Jezus toeschrijven. Daaruit is de groote verscheidenheid in de teekening van het Christusbeeld te verklaren. Inderdaad is dat beeld, naar Kalthoffs opmerking, aan iedere hoogeschool weer verschillend. Volgens den eenen geleerde heeft Jezus wel, volgens den ander niet bestaan. De een gelooft wel, dat Hij zich voor den Messias gehouden en uitgegeven heeft, de ander ontkent het ten sterkste. De een bevestigt, een ander ontkent zijne zondeloosheid. En zoo staat het ten aanzien van alle woorden, door Jezus gesproken, van alle werken, door Jezus gedaan, van alle feiten, die in zijn leven hebben plaats gehad. De historische critiek doet telkens dienst, om het een of ander gevoelen plausibel te maken. Met den golfslag der wisselende meeningen gaat zij op en neer. Van rustigen voortgang is geen sprake; ieder oogenblik keert zij terug op den weg, dien zij ingeslagen heeft, omdat het weldra bleek, dat hij doodliep.

Want altijd breekt de historische critiek, die het Christendom anders dan uit den persoon van Christus verklaren wil, op de rots van zijn zelfgetuigenis. Zij het nog zoo weinig, dat de historische critiek van den historischen Jezus als vaststaande overlaat, dat weinige is altijd nog te veel voor eene richting, die aan de onverbrekelijke heerschappij der natuurwetten gelooft en van geen uitzonderingen op den regel weten wil. Immers niet alleen in het Evangelie van Johannes en in de Brieven der Apostelen maar ook in de Synoptici treedt Jezus voor ons op als een geheel eenige onder de menschen. Hij is zich klaar bewust, de Zone Gods en de Zoon des menschen te zijn; Hij weet, dat Hij in geheel eenigen zin den Vader kent, dat Hij door Hem is gezonden als de Messias Israëls, als de Beloofde aan de Vaderen. Altijd leeft Hij in onafgebroken gemeenschap met den Vader en volbrengt Hij zijn wil. Hij bindt de vergeving der zonden en de eeuwige zaligheid aan zijn dood, voorspelt zijne eigene opstanding en hemelvaart en verkondigt zijne wederkomst als Rechter van levenden en dooden. Harnack ontkent beslist alle eigenlijke wonderen, maar hij neemt dit ethisch wonder aan, dat Jezus op geheel eenige wijze den Vader kende, in onafgebroken gemeenschap met Hem leefde en zichzelven voor den Messias hield. Eene poging, om dit ethische wonder te verklaren, wendt hij niet aan; hij beroept zich alleen op het mysterie der pesoonlijkheid. Maar dit is een spelen met woorden; op die manier zouden alle wonderen evengoed door Harnack gerechtvaardigd kunnen zijn. Paulus sprak ook van een mysterie en hij noemde het een mysterie

der godzaligheid. Maar zonder het te doorgronden, wist hij toch, wat er de inhoud van was. Het bestond hierin, dat Hij, die God was, geopenbaard was in het vleesch, gerechtvaardigd in den Geest, verschenen aan de Engelen, gepredikt onder de Heidenen, geloofd in de wereld, en opgenomen in heerlijkheid.

Onbevangen historisch onderzoek leidt dus tot de overtuiging, dat Jezus naar zijn eigen zeggen en naar het geloof der gemeente, van de eerste tijden af, de Christus is geweest. Maar hier scheiden zich de wegen, niet tusschen Roomschen en Protestanten, tusschen orthodoxen en liberalen, of tusschen welke andere kerken of partijen ook, maar tusschen degenen, die dit getuigenis van Jezus kinderlijk aannemen en hen, die het zoo niet met den mond, dan toch met het hart verwerpen. Thans zijn er velen, die een middenweg zoeken, die nog wel van Jezus willen weten, maar alleen van een Jezus, die het eerst en het duidelijkst het Evangelie van Gods vaderschap verkondigd heeft. Zij spreken van het „Christentum Jesu" als het echte Christendom; zij houden Jezus niet voor den Christus, maar voor den eersten, uitnemenden Christen; zij willen wel deelachtig zijn een geloof als van Jezus, of ook een geloof door Jezus, n.l. zulk een geloof, dat door Jezus eerst mogelijk is gemaakt en door den indruk van zijn persoon in ons gewekt en versterkt wordt. Maar zij hebben geen behoefte aan een geloof in Jezus, aan een geloof, dat op Christus zelf en in Hem op den Vader is gericht. Dezulken verkeeren in een tweeslachtigen toestand; zij beroepen zich op Jezus, maar verloochenen Hem metterdaad. Want als Jezus niet de Christus is, de Gezalfde des Vaders, de Middelaar Gods en der menschen, dan is Hij niets bijzonders voor ons, dan staat Hij met alle godsdienststichters en moraalpredikers op ééne lijn, en onze Christelijke religie is dan niets dan een „sublimer Nomismus", zooals Lepsius het genoemd heeft, hetwelk de judaistische opvatting van het Evangelie nog niet te boven is gekomen. De Joodsche geleerden, die hulde brachten aan Harnacks boek, begrepen het wel. Want als de Logosleer, de triniteit, de erfzonde, de praedestinatie, enz. altemaal vreemde immengselen zijn en het oorspronkelijk Christendom niets anders bevatte dan de ideeën van het Vaderschap Gods en de waarde der menschelijke ziel, dan zijn Joden en Christenen één. Op het internationaal congres van vrijzinnigen, in September te Genève gehouden, werd niemand luider toegejuicht, dan Dr. Rabbi Levy. Als het Jodendom het Talmudisme laat varen en het Christendom de Christologie met den aankleve van dien prijsgeeft, is alle verschil tusschen beide uitgewischt. Met den Christus staat en valt het Christendom. Als de Christelijke kerk dit ten allen tijde ingezien en erkend

heeft, heeft zij daarbij ook steeds het getuigenis van Jezus zelven en het getuigenis van al zijne profeten en apostelen op hare hand gehad. Naarmate de beoefenaren van de historische critiek minder geïnteresseerd werden bij de resultaten van hun onderzoek, hebben zij dit te gereeder erkend.

De kerkelijke opvatting van het Christendom is altijd opnieuw bestreden maar ook altijd opnieuw gerechtvaardigd door het onderzoek der H. Schrift. Zij bleek aan het einde altijd zuiverder historisch te zijn geweest, dan het „geschichtlich authentische Verständnis", dat de wisselende meeningen van den dag aangaande het Evangelie te berde brachten.

Maar als Christus waarlijk is wat de gemeente van Hem belijdt, als Hij dus maar niet de prediker doch de inhoud en het voorwerp van het Evangelie, ja in zijn persoon en werk het Evangelie zelf is, dan is daarmede het onderzoek naar het wezen des Christendoms nog niet ten einde gebracht. Wij hebben in Christus dan wel het uitgangspunt en het middelpunt van het Christendom, maar wij hebben daarmede dit zelf nog niet in zijn vollen inhoud ontvouwd. Wij kunnen bij Christus niet blijven staan. Want juist omdat Hij de inhoud en het voorwerp, de kern en het middelpunt van het Evangelie is, is Hij er de oorsprong niet van, noch het einddoel. Hij is de Middelaar Gods en der menschen, en wijst dus van zichzelven naar den Vader terug, gelijk Hij ook vooruit wijst naar de toekomst, waarin God alles in allen zal zijn.

Voor uitbreiding dezer gedachten is er hier geen gelegenheid meer. Slechts zij ten slotte alleen nog deze opmerking veroorloofd, dat de dogmenvorming, in de Christologie haar uitgangspunt nemende, om genoemde redenen bij haar niet kon blijven staan, maar van haar voortschrijden moest tot de ontvouwing van dien rijken inhoud, welken God in Zijn woord aan de gemeente geschonken had. Heel de dogmenvorming en de gansche geschiedenis van het Christendom, waarvan de dogmenvorming toch maar een onderdeel uitmaakt, is naar haar wezen niets anders dan het bepalen en handhaven van de plaats, welke aan Christus naar zijn eigen getuigenis toekomt, in zijne verhouding tot het Goddelijke wezen, tot de schepping, tot de wereld, tot de menschheid, tot de kerk, tot de cultuur en tot alle dingen. Maar bij het bepalen en handhaven van die plaats is de kerk slechts instrument; eigenlijk is het Christus zelf, die zich deze plaats verworven heeft en daarin zich handhaaft trots allen tegenstand. Als wij dit doordenken en uitwerken, komt ten slotte het Christendom in al zijne schoonheid en heerlijkheid voor ons zielsoog te staan. Want het is dan niet minder dan het eigen groote werk van God Drieëenig, waarin de Vader de door Hem geschapene, maar gevallene wereld in den dood Zijns Zoons verzoent en door Zijnen Geest herschept tot een koninkrijk Gods.

III.

GODGELEERDHEID EN GODSDIENSTWETENSCHAP.

Van Godgeleerdheid kan er in eigenlijken zin alleen sprake wezen op het standpunt des geloofs aan eene bijzondere openbaring. Wel hebben ook woorden en namen hunne geschiedenis; de taal wisselt en verandert, evenals al wat leeft; de etymologische beteekenis der woorden gaat in het gebruik dikwerf geheel te loor. Maar het woord Theologie heeft onder alle wijzigingen zijne oorspronkelijke beteekenis behouden. Er bestaat dus eene zedelijke verplichting, om dezen naam in geen anderen zin te bezigen, dan dien hijzelf hebben wil en ten allen tijde heeft bezeten. Woorden zijn geen willekeurige teekens, die elk naar goedvinden veranderen mag; zij vertegenwoordigen allen eene bepaalde gedachte; hun een anderen zin op te dringen dan dien zij in aller mond dragen, is misbruik maken van de taal, en voert eene grenzelooze verwarring in. Reeds Locke maakte er opmerkzaam op, dat de meeste oneenigheden in de philosophie voortkomen uit een valsch gebruik der woorden.

De Grieken, van wie het woord Theologie afkomstig is, verstonden daaronder de leer van de goden, zooals die door Homerus en Hesiodus was beschreven en door het volk werd geloofd. De Christelijke Kerk kon dit woord overnemen, want zij geloofde in God, die door de profeten en in de laatste dagen door Zijnen Zoon had gesproken, en in Zijn Woord aan de gemeente aller eeuwen Zich had geopenbaard. Hier was dus Theologie in den eigenlijken zin; de Christelijke Kerk bezat eene kennis van God zelven op grond van Zijne zelfopenbaring in Zijn Woord en door Zijnen Geest. Theologie was kennisse Gods. Object der Godgeleerdheid was God zelf, gelijk Hij in natuur en genade aan menschen Zich had kenbaar gemaakt. Van dit beginsel uit werd heel de wetenschap der Theologie ontvouwd en geordend. Al wat in de Theologie behandeld werd, kwam daar alleen voor, omdat en in zooverre het in eene bepaalde relatie stond

tot God, en dus Zijne kennis vermeerderde. Wereld, mensch, engel, Schrift, Christus, Kerk enz. vonden alle in de Theologie hunne plaats, omdat zij meer direct of indirect, onder God waren gesubsumeerd; de kennisse Gods was het levensbeginsel, het organiseerend principe van heel de Theologie. Deze opvatting van het wezen der Theologie was op weinige uitzonderingen na gemeenschappelijk aan Kerkvaders en Scholastici, aan Roomsche en Protestantsche Godgeleerden; zij heerschte algemeen tot het laatst der vorige eeuw toe. [1])

Toch moet het toegestemd worden, dat bij den naam Theologie vroeger dikwerf alleen aan de dogmatiek of aan de systematische Theologie werd gedacht. Ook waar de exegese der Schrift en de historie der Kerk werden vermeld, kwamen ze toch menigmaal geheel los naast de eigenlijk theologische vakken te staan en werden soms zelfs met den naam van hulpwetenschappen aangeduid. Eene organische indeeling van alle theologische vakken werd niet nagestreefd. Het begrip eener theologische encyclopaedie ontbrak schier geheel. Slechts de eerste beginselen en de zwakke aanvangen zijn hier en daar te bespeuren. Het is zelfs verwonderlijk, hoe weinig in de eeuwen der orthodoxie het beginsel des geloofs, dat men beleed, naar alle zijden ontwikkeld en op de verschillende terreinen des levens toegepast werd. Toen er na een tijd van worsteling eene vaststaande leer was verkregen, ontstond er weldra ook eene traditioneele dogmatiek. De lateren legden zich eenvoudig bij de uitspraken der vroegeren neer, en schreven ze argeloos na. Aan voortbouw werd bijna geen behoefte gevoeld. Men vleide zich ter ruste op de lauweren, die de vaderen hadden behaald. Men hield wat men bezat, maar was op voortdurende reformatie niet genoegzaam bedacht. Daarom blijft er voor de Gereformeerden in deze eeuw, niet alleen wetenschappelijk maar ook practisch zooveel te doen over.

Sedert het laatst der vorige eeuw is er echter in de opvatting der Theologie eene groote verandering gekomen. De naam Theologie is nog wel algemeen in gebruik. Maar evenals de formule „Christelijke deugden" dienst doet als valsch etiket voor het neutrale onderwijs op de lagere school, zoo wordt de naam Godgeleerdheid gebezigd als de oude vlag, waaronder eene geheele nieuwe lading is binnengeloodst. De godsdienstwetenschap heeft allengs hier te lande de Theologie vervangen. Aan de Overheidshoogescholen wordt geen eigenlijke Godgeleerdheid meer gedoceerd. Deze gewichtige verandering is tot stand gekomen

[1]) Verg. mijne oratie: De wetenschap der H. Godgeleerdheid. Kampen 1883.

onder den invloed der philosophie. Het Rationalisme, dat in Cartesius op wijsgeerig gebied aan het woord kwam, had de Natuurlijke Godgeleerdheid hoe langer hoe meer van de Geopenbaarde onafhankelijk gemaakt. De rede, door de Hervormers onder de tucht des geloofs gesteld, zei allengs deze gehoorzaamheid op. Eerst ging dit heel vriendschappelijk toe. De rede wilde volstrekt aan het geloof geen afbreuk doen; zij drong alleen aan op eigen zelfstandigheid; zij beweerde alleen een eigen terrein te hebben naast het geloof, waar zij meesteresse was; zij wilde zien door eigen oogen en meende zelve van God eenige redelijke kennis te kunnen verkrijgen. Toen ze echter eenmaal deze plaats *naast* het geloof had ingenomen, begon zij spoedig ook *tegenover* het geloof positie te nemen en haar eigen gebied ten koste van dat des geloofs uit te breiden. En zij eindigde met de bewering dat het geloof aan eene bovennatuurlijke openbaring geheel onnoodig was. De ware godsdienst was die der rede, welke min of meer duidelijk aan alle godsdiensten ten grondslag lag. Zoo verviel het onderscheid tusschen waren en valschen godsdienst. Het wezen der religie was in alle godsdiensten aanwezig, maar was ook in alle godsdiensten, in den Christelijken evengoed als in de Heidensche, onder een aantal ijdele ceremoniën en willekeurige geboden bedolven.

Nu heeft Kant door zijne „Kritiek der rede" onder dit trotsche gebouw der redelijke Godskennis de fundamenten weggegraven, en de rationalistische wetenschap van het bovennatuurlijke tot een puinhoop doen ineenstorten. Kant beweerde toch, dat wij het alleen met eene werkelijke wereld te doen hadden, zoolang de zintuigen ons geleidden; slechts tot zoover was er eene algemeen geldende wetenschap mogelijk. Maar zoodra wij toekomen aan wat de zintuigen overschrijdt, dwalen wij in het duistere rond; dan is er geene wetenschap meer te verkrijgen, die allen moeten erkennen. Dan blijft alleen subjectieve overtuiging, moreele zekerheid over, en de een denkt anders dan de ander. Maar hoezeer Kant ook de rationeele Godgeleerdheid vallen deed onder zijne kritiek, hij zelf was nog geheel bevangen in het rationalisme van zijn tijd. Zijne opvatting van de religie kwam in deze hoofdtrekken met die van zijne tijdgenooten geheel overeen.

Ten eerste zag Kant in de moraal den grondslag der religie. De religie is dus slechts in zooverre in de menschelijke natuur gegrond, als ze een noodzakelijk gevolg is van de postulaten der practische rede. Zij is niet rechtstreeks en onmiddellijk met de natuur des menschen gegeven, maar ontstaat eerst door bemiddeling van plichtbesef en geweten. De psychologische verklaring van den godsdienst kan op zulk een standpunt niet tot haar recht komen. In de tweede plaats was

inhoud en voorwerp der religie bij Kant geen andere dan bij alle rationalisten. De ware religie was de natuurlijke, de redelijke, welke alleen het geloof aan God, deugd en onsterfelijkheid tot inhoud had. Zulk een louter natuurlijke godsdienst wordt echter in de werkelijkheid nergens gevonden. Alle godsdiensten bestaan uit gansch andere elementen, die er algemeen en noodzakelijk eigen aan zijn. Maar Kant abstraheert van de werkelijkheid, hij bepaalt den godsdienst naar een rationalistisch schema, en heeft voor het eigenlijk wezen der religie geen oog en geen hart. Daarmede hangt dan in de derde plaats samen zijn gebrek aan historischen zin. Kant kan het oog er niet voor sluiten, dat alle godsdiensten, behalve uit zijn redegeloof, ook nog uit een zoogenaamd doctrinair, historisch of kerkgeloof bestaan. Maar Kant weet daarmede eigenlijk geen weg. Hij zegt, ter verklaring, dat de menschen niet licht te overtuigen zijn, dat een goede levenswandel alles is, wat God van ons eischt. Zij meenen, dat God nog bijzondere diensten van hen verlangt; en zoo ontstaat dan de „gottesdienstliche" naast en in plaats van de zuiver zedelijke religie. Alle godsdiensten zijn dus uit twee bestanddeelen saamgesteld, en gevloeid uit twee bronnen: uit het zedelijk bewustzijn en uit de zwakheid en onkunde van den mensch.

Het Rationalisme leverde dus tot het ontstaan der tegenwoordige godsdienstwetenschap wel deze bijdrage, dat de ware religie niet in één bepaalden godsdienst, maar in alle godsdiensten aanwezig was, en dat het onderscheid tusschen ware en valsche godsdiensten vervallen moest. Maar de psychologische, historische en metaphysische zijde van het vraagstuk der religie ontging aan het Rationalisme schier geheel en al. Deze zou eerst duidelijk in het oog gevat worden in de wijsbegeerte, welke na die van Kant en Fichte aan het woord kwam. De overgang, of misschien beter, de omkeer, dien de wijsbegeerte maakte, toen Kant en Fichte door Schelling en Hegel werden opgevolgd, komt in hoofdzaak hierop neer: in de wijsbegeerte van Kant en Fichte is de mensch autonoom, intellectueel en moreel, hij is niet product maar schepper en vormer der wereld, hij stelt haar de wet, de wereld moet uit den mensch worden verklaard. Maar geschiedenis en ervaring leerden weldra, dat er op die zelfstandigheid en vrijheid van den mensch heel wat af te dingen viel. Veeleer was hij zelf deel van het geheel, opgenomen in een verband van dingen, die alle te zamen in eene absolute macht hun oorsprong hadden. Zoo ontstond er eene geheel andere philosophie. Niet het subjectieve Ik, maar het boven alles staande absolute wordt beginsel der wijsbegeerte. Dat absolute, eerst in zichzelf bestaande, objectiveert zich in de natuur en keert dan daaruit in den geest tot zichzelf terug. Alle dingen worden opgenomen

in één machtig proces; ontwikkeling wordt de grondgedachte van heel het systeem. Alles ontvouwt zich te zijner tijd, naar logische wet. Ook de religie vormt een moment in dat proces. Zij is geen toevallig verschijnsel, geen uitvindsel van priesters, maar in de menschelijke natuur gegrond. Zij is geen bont allerlei van willekeurige ceremoniën en geboden, maar bevat diepe gedachten in al de vormen harer verschijning. Zij stijgt allengs door de verschillende historische godsdiensten heen tot haar hoogste en zuiverste gedaante in het Christendom op. Dat was de opvatting van de religie in de wijsbegeerte van Hegel. Hij is de eerste geweest, die de psychologische, historische en metaphysische zijde van de religie heeft in het licht gesteld. Op tal van ondergeschikte punten is zijne wijsbegeerte van den godsdienst prijsgegeven en ter zijde gesteld. Maar de geest, die haar geboren deed worden, heerscht tot op den huidigen dag. Hegel kan met recht de vader der tegenwoordige godsdienstwetenschap worden genoemd.

Deze wetenschap van den godsdienst is wat haar naam aanduidt. Zij streeft naar eene volledige kennis van dat belangrijk verschijnsel in de menschenwereld, hetwelk den naam van godsdienst draagt. Gewoonlijk wordt zij gesplitst in een historisch en een wijsgeerig deel. Het eerste deel beschrijft niet alleen de historie der verschillende godsdiensten afzonderlijk, maar tracht deze ook te kennen in hun onderling verband; alle godsdiensten moeten beschouwd worden als schakels van één keten, als verschillende evoluties in eenzelfde proces; de geschiedenis der godsdiensten moet uitloopen in eene geschiedenis van den godsdienst, welke door al die stadiën heen tot zijn hoogsten vorm en zijne zuiverste gedaante komt. Het tweede deel heeft dan tot taak, om den godsdienst in zijn oorsprong, wezen, recht en waarde te beschrijven. Hier moet aangetoond worden, hoe de religie wortelt in de menschelijke natuur; met welke vermogens en krachten in den mensch zij samenhangt; in welke stemmingen, aandoeningen, handelingen enz. zij zich openbaart; waarin haar bestaansrecht is gegrond; welke waarde zij heeft voor mensch en menschheid; in welk verband zij staat met heel de beschaving, vooral met zedelijkheid, kunst en wetenschap, enz. Stof genoeg, om dit tweede deel wederom te splitsen in een psychologisch, phaenomenologisch en metaphysisch deel.

Allerbelangrijkst is het nu na te gaan, op wat wijze en in welke mate deze godsdienstwetenschap hier te lande op de Overheidshoogescholen de Godgeleerdheid verdrongen heeft. De Hoogleeraar Opzoomer had reeds in 1848, voordat hij benoemd was tot lid der Staatscommissie tot het indienen van een wetsontwerp voor het Hooger onderwijs,

geadviseerd, om de Theol. faculteit van de Hoogeschool te verwijderen. En hij hield dit vol in het ontwerp, door hem als minderheid der Staatscommissie ingediend. Maar de Commissie zelve adviseerde in 1849 tot behoud der Theol.-faculteit. Daarentegen noemde het ontwerp van Minister Heemskerk in 1868 slechts vier faculteiten; hij oordeelde, dat van wege de scheiding van Kerk en Staat de Ned. Herv. Kerk zelve voor de opleiding harer dienaren zorg moest dragen. Het ontwerp van Minister Fock in 1869 kende geen eigenlijke faculteiten en droeg alle examens aan Staatscommissiën op, maar oordeelde toch, dat de Godgeleerdheid als wetenschap in het Hooger onderwijs niet mocht ontbreken, en stelde ook een doctoraat voor de Theol. vakken in. Het ontwerp van Minister Geertsema in 1874 wilde de godgeleerde faculteit ook niet behouden, maar nam het eerst in plaats daarvan de faculteit der godsdienstwetenschap op. Toen dit ontwerp in de sectiën kwam, vond het bij eene minderheid steun; maar eene andere minderheid wilde de oude godgeleerde faculteit met eenige wijzigingen behouden; en de *groote meerderheid* was van oordeel, dat de godgeleerde faculteit moest wegvallen en dat de vakken der godsdienstwetenschap thuis hoorden in de litterarische faculteit.

Dit kwam geheel overeen met het gevoelen van Heemskerk, die intusschen Minister Geertsema vervangen had. Hij nam het ontwerp van zijn voorganger niet terug maar diende den 11^{en} Dec. 1874 op het Verslag van het onderzoek in de sectiën eene Memorie van beantwoording in, vergezeld van een herzien ontwerp van wet. Geheel in overeenstemming met zijn eigen gevoelen van het jaar 1868, en met dat van de groote meerderheid der Kamer, stelde Minister Heemskerk hierin voor, om de godgeleerde faculteit te doen vervallen en de vakken der godsdienstwetenschap op te nemen in de litterarische faculteit. Men zou denken, dat dit herzien ontwerp bij de groote meerderheid een gunstig onthaal zou vinden. Maar zie, wat gebeurt? Het ontwerp komt in de sectiën; een uitgebreid verslag verschijnt er op, onder dagteekening van 16 April 1875; er blijken wederom drie gevoelens te zijn: sommigen willen de godgeleerde faculteit behouden, anderen willen ze vervangen door de godsdienstwetenschap, en nog anderen willen met den Minister de Theol. faculteit doen vervallen en de vakken van de godsdienstwetenschap opnemen in de litterarische faculteit. Maar deze laatsten waren.... de groote meerderheid niet meer: zij waren minderheid geworden. De meerderheid wilde nu vervanging van de Theol. faculteit door eene faculteit van godsdienstwetenschap.

Natuurlijk, dat Minister Heemskerk deze verandering niet begreep, en dat hij over deze plotselinge verplaatsing der meerderheid zijne

verwondering te kennen gaf. Wat kon de reden zijn, dat zoovele leden der Kamer waren omgekeerd, en nu in eens eene faculteit van godsdienstwetenschap begeerden? Die reden was niet ver te zoeken. Er waren in den tusschentijd verschillende adressen ingekomen, vooral van de Synode der Ned. Herv. Kerk en van de Senaten der Hoogescholen, inzonderheid van die te Leiden. De Synode der Ned. Herv. Kerk was onmachtig of ongenegen, om voor de opleiding harer leeraren eene eigene inrichting in het leven te roepen. De Theol. faculteit te Leiden drong met kracht aan op eene faculteit van godsdienstwetenschap. En vooral, de vrees had zich meester gemaakt van vele leden der Kamer, dat de Staat, door met den Minister mede te gaan, allen invloed verliezen zou op de opleiding der predikanten. Door het onderwijs aan de Hoogescholen moest de Staat ook in de Kerk zijn invloed blijvend doen gelden! Onder zulke overwegingen was de meerderheid der Kamer omgekeerd en verplaatst.

De Minister diende nu wederom een gewijzigd ontwerp in. Daarin wilde hij wel er van afzien, om de vakken der godsdienstwetenschap in te deelen onder de litterarische faculteit. Ook wilde hij wel de hoofdbeslissing uitstellen en de Theol. faculteit tijdelijk onveranderd behouden, totdat de Ned. Herv. Kerk gereed was met eene eigene opleiding. Maar op één punt wilde hij niet toegeven: hij wilde geen faculteit van godsdienstwetenschap opnemen aan de Universiteit. De Commissie van Rapporteurs echter, bestaande uit de Heeren Jonckbloet, Moens en De Bruijn Kops, stelde als amendement voor de opneming van de faculteit der godsdienstwetenschap. En dit voorstel werd door de Kamer aangenomen. Maar zij nam, op voorstel van den Heer van Naamen van Eemnes, deze faculteit van godsdienstwetenschap op onder den ouden, thans volstrekt niet meer passenden naam van faculteit der Godgeleerdheid. De innerlijke onwaarheid van dezen naam bleek overtuigend daaruit, dat, toen de Regeering en enkele leden der Kamer nu op grond van het behoud der Godgeleerde faculteit ook het onderwijs in de leerstellige en praktische Godgeleerdheid wilden opnemen, deze voorstellen werden afgestemd. De Kamer had in naam de Theol. faculteit behouden; maar inderdaad had zij eene faculteit van algemeene godsdienstwetenschap ingevoerd. Op deze wijze kwam aan de Overheidshoogescholen die vreemdsoortige faculteit tot stand, welke Theologie *heet* maar godsdienstwetenschap *is;* eene faculteit, waarin de Theol. wetenschap is verminkt, en van haar hart en leven is beroofd. [1])

De vakken, die naar de wet in deze wonderlijke faculteit zijn opgenomen, vormen een bont allerlei. Een geheel is er niet van te maken; eene

[1]) Vergelijk Mr. B. J. L. de Geer van Jutfaas, De Wet op het Hooger onderwijs. Utrecht 1877 bl. 147 v. Dr A. Kuyper, Onnauwkeurig? Amsterdam 1889 bl. 9 v.

encyclopædie is er onmogelijk van te geven. In de vreemde samenvoeging verraadt zich de curieuse geschiedenis van de wijze, waarop deze wet in het leven is getreden. Sommige vakken herinneren aan de oude theologie; andere behooren onbetwist tot de godsdienstwetenschap; en nog andere zijn van dien aard, dat men niet recht weet, wat er mede bedoeld wordt. Bijna allen zien zich dan ook gedwongen, om dit te erkennen. [1]) De feiten spreken te luide. Intusschen zijn de menschen, ook de geleerden, conservatief genoeg aangelegd, om heel gemakkelijk eerst in het bestaande te berusten, daarna het te verontschuldigen, eindelijk zelfs het te prijzen en te verdedigen. De Hoogleeraar, Dr. S. Cramer, kwam er reeds toe, om heel de wet te noemen een meesterlijken greep. [2])

Niettemin plaatst deze ongelukkige inrichting van de Godgeleerde wetenschap aan onze Overheidshoogescholen de Hoogleeraren, die daarin doceeren moeten, in een zeer moeilijk geval. Bij niemand is dit duidelijker uitgekomen dan bij Prof. J. H. Gunning, opvolger van Prof. Rauwenhoff te Leiden. Toen hij den 21 Sept. 1889 het Hoogleeraarsambt aanvaardde, meende hij ter goeder trouw niet alleen zitting te kunnen nemen in de faculteit van Godsdienstwetenschap, maar ook met behoud van zijne christelijke geloofsovertuiging onderwijs te kunnen geven in de Wijsbegeerte van den godsdienst. In zijne intreê-oratie betoogde hij zelfs, dat het geloof der gemeente het beginsel en uitgangspunt van de Wijsbegeerte van den godsdienst moest en kon wezen; dat geloof toch handhaafde alleen ten volle de vrijheid van onderzoek van den godsdienst, kon alleen zijn oorsprong en ontwikkeling verklaren en alzoo ook deze wetenschap voor de gemeente vruchtbaar maken. [3])

Maar na eenigen tijd kwam Prof. Gunning tot eene geheel andere overtuiging. Langzamerhand werd hij van oordeel, dat de Wijsbegeerte van den godsdienst een principieel modern vak was, en door hem als geloovig godgeleerde niet kon en mocht onderwezen worden. Er bleef dus niets anders over, dan hierover in overleg te treden met de andere hoogleeraren; en Prof. Tiele had de vriendelijkheid, om de Wijsbegeerte van den godsdienst over te nemen en daarvoor in ruil aan Prof. Gunning af te staan het onderwijs in de Geschiedenis der leer aangaande God. Het principieel bezwaar, dat Prof. Gunning allengs tegen de Wijsbegeerte van den godsdienst voelde opkomen, is meermalen door hem ontwikkeld

[1]) Zie bv. Rauwenhoff, Theol. Tijdschrift 1878, bl. 206—212. Lamers, De wetenschap van den godsdienst. Inleiding. Utrecht 1891, bl. 57 v.

[2]) Zie zijne Beschouwende en Toegepaste Godgeleerdheid. Amsterdam 1890, bl. 14.

[3]) J. H. Gunning, De Wijsbegeerte van den godsdienst uit het beginsel van het geloof der gemeente. Utrecht, Breijer, 1889. Toegelicht in: Het Geloof der gemeente als Theologische maatstaf des oordeels in de Wijsbegeerte van den godsdienst. 1e en 2e stuk. Utrecht, Breijer, 1890.

en nu onlangs nog in denzelfden geest door Dr. Meulenbelt breedvoerig uiteengezet. [1]) Het komt in het kort hierop neer. De godsdienstwetenschap gaat niet uit van geloof, maar van onbevooroordeeld onderzoek en onpartijdige waarheidsliefde. Zij onderstelt wel in haren beoefenaar eenigen algemeenen godsdienstigen zin, maar geene positief-christelijke geloofsovertuiging. Veeleer staat zij onpartijdig en onbevooroordeeld tegenover alle godsdiensten, ook tegenover den christelijken. Zij stelt alle religies op ééne lijn, neemt geen essentieel onderscheid aan, verwerpt de tegenstelling van waar en valsch, en oordeelt dat Israëlietische en Christelijke religie evenzeer langs historische en psychologische wegen zijn ontstaan als de heidensche godsdiensten. Door onpartijdig vergelijkend onderzoek van al de godsdiensten der wereld, tracht nu de godsdienstwetenschap dien waren, zuiveren godsdienst te vinden, welke aan alle historische godsdiensten ten grondslag ligt en daaruit allengs zich ontwikkelt en aan het licht treedt. Feitelijk wordt daardoor het Christendom onderworpen aan het afgetrokken begrip van den godsdienst, zooals de beoefenaar der godsdienstwetenschap dat concipieert. Dit alles is in lijnrechten strijd met het Christelijk geloof. Want voor het geloof is het Christendom niet een godsdienst naast vele, zelfs niet de hoogste onder vele, maar de eenig ware godsdienst, en alle godsdiensten der Heidenen afgoderij. En de Christen, de godsdienstwetenschap beoefenend, verzaakt zijn belijdenis en gaat op het terrein zijner tegenstanders over.

Niemand zal zeker den ernst en het gewicht dezer bezwaren kunnen loochenen. Ook Prof. Lamers kan dat niet. In zijne „Wetenschap van den godsdienst" tracht hij aan te toonen, dat de godsdienstwetenschap kan en mag beoefend worden van christelijk standpunt. [2]) Maar zijne argumenten zijn toch niet zóó sterk, dat zij niet door Dr. Meulenbelt in zijn bovenaangehaald geschrift aan eene ernstige critiek konden onderworpen worden. Prof. Lamers heeft dit zelf ook gevoeld en getracht, den „onberaden aanval" van Dr. Meulenbelt af te slaan. [3]) Misschien heeft Prof. Lamers wel oorzaak, om over den toon van Dr. Meulenbelt's geschrift zich te beklagen, en over

---

[1]) J. H. Gunning, Werkelijkheid van den godsdienst. Nijmegen, H. ten Hoet 1891. Dezelfde. Nog eens: Werkelijkheid van den godsdienst. H. ten Hoet 1891. Dezelfde: Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap. Utrecht. Breijer 1892. Dr. H. H. Meulenbelt, Medias in res. Een woord over de verhouding van de godsdienstwetenschap en Theologie en over het Christendom in de inrichting der encyclopaedie van godgeleerdheid. Nijmegen, H. ten Hoet. 1891, blz. 7—59.

[2]) G. H. Lamers, De wetenschap van den godsdienst. Inleiding. Utrecht, G. H. E. Breijer 1891, bl. 7—20.

[3]) G. H. Lamers, Ter zelfverdediging en terechtwijzing. Een onberaden aanval afgeslagen. Utrecht, G. H. E. Breijer 1892.

de wijze van zijn aanval bedroefd, verbaasd en geërgerd te zijn.[1]) Ook wijst Prof. Lamers terecht op verschillende zwakke punten in het betoog van zijn aanvaller. Zoo merkt hij terecht op, dat, indien het Christendom het object is van de Theologie, de Israëlietische godsdienst daaronder moeilijk kan opgenomen worden.[2]) Even juist is de bedenking, dat Dr. Meulenbelt in zijne „Encyclopædie der Theologie" aan de studie der godsdiensten geene goede plaats aanwijzen kan.[3]) En onweerlegbaar acht ik ook de critiek, dat eene Theologie, die in Gods naam wil spreken, met de loochening der inspiratie niet te rijmen is.[4]) Maar ofschoon deze en andere opmerkingen door Dr. Meulenbelt moeilijk van haar kracht zullen beroofd kunnen worden, is het toch te betreuren, dat Prof. Lamers op het eigenlijk bezwaar van zijn aanvaller, en tevens van Prof. Gunning tegen de godsdienstwetenschap, niet dieper is ingegaan. De kwestie is toch belangrijk genoeg en eene principieele behandeling ten volle waard.

Wanneer wij nu een oogenblik afzien van de vraag, of de godsdienstwetenschap van christelijk standpunt kan en mag beoefend worden; dan schijnt één ding toch hoe langer hoe meer vast te staan, dat n.l. Theologie en godsdienstwetenschap onvereenigbaar zijn en niet in ééne faculteit kunnen worden opgenomen. Aan de eene zijde is het nog aan niemand gelukt om in de encyclopædie der Theologie eene geschikte plaats aan te wijzen aan de godsdienstwetenschap. Men heeft er wel naar gezocht, en de geschiedenis der godsdiensten beurtelings onder dak gebracht bij de Inleiding tot de Theologie (Clarisse), of bij de Historische (Doedes, Hagenbach), of bij de Systematische Theologie (Raebiger), of ook wel door heel de Theologie heen, bij de geschiedenis der Kerk en der Zending (Dr. Meulenbelt). Maar reeds dit zoeken bewijst, dat men met de godsdienstwetenschap in de Theologie geen raad heeft geweten. Alleen hebben allen de belangrijkheid ingezien van de studie der godsdiensten en haar daarom, zoo goed of zoo kwaad als het ging, hier of daar eene plaats aangewezen.[5]) Daarmede is echter noch de Theologie noch de godsdienstwetenschap gebaat. De Theologie is altijd theologie van één bepaalden godsdienst, en wel, indien we nauwkeurig willen spreken, van den christelijken godsdienst. Daardoor zijn dan echter vanzelf de andere godsdiensten buitengesloten. Maar ook de godsdienstwetenschap is veel te omvangrijk en te gewichtig, om met zulk eene

[1]) T. a. p. bl. 12 v.
[2]) T. a. p. bl. 25—29.
[3]) T. a. p. bl. 31, 32.
[4]) T. a. p. bl. 37—39.
[5]) Doedes, Encyclopædie der Christ. Theologie 1876, bl. 93, 94.

bescheidene plaats ergens in de Theologie tevreden te mogen zijn. Hierdoor is natuurlijk niet uitgesloten, dat een of ander hoogleeraar in de Theologie ten nutte van zijne discipelen een schets kan geven van de historie der godsdiensten, waarvan elk theoloog tegenwoordig eenige kennis dient te hebben. Maar dit moge een eisch zijn der practijk, het is geen zaak van beginsel. De geschiedenis der godsdiensten heeft aanspraak op eene ruimere plaats, dan de theologen haar welstaanshalve in hunne encyclopædie willen of kunnen geven. Daar komt nog bij, dat, indien de historie der godsdiensten op die wijze al ergens in de Theologie kon worden opgenomen, de Wijsbegeerte van den godsdienst daarmede nog geen plaats heeft gevonden. En die is toch waarlijk niet het minst gewichtig deel der godsdienstwetenschap.

Aan de andere zijde is het even onmogelijk, om de Theologie onder de godsdienstwetenschap op te nemen. De hoogleeraar Lamers [1]) staat deze opvatting voor, en Prof. Chantepie de la Saussaye noemt dit formeel juist. [2]) Maar feitelijk wordt daardoor de Christelijke theologie van haar karakter beroofd. Zij komt op ééne lijn te staan met de Theologie van andere godsdiensten. Dat is, ze houdt op positief te zijn en bezit evenals alle andere theologieën slechts historische waarde. De hoogleeraar in de godsdienstwetenschap kan dan wel persoonlijk in het Christendom den hoogsten of ook zelfs den eenig waren godsdienst zien; maar dat is dan toevallig, niet noodzakelijk. Indien het onderzoek hem ertoe leidt, om Mohammedanisme of Boeddhisme hooger te schatten, is hij volkomen in zijn recht. Het spreekt van zelf dat er dan geene plaats meer overblijft voor de dogmatische en practische vakken der Theologie, die in de wet van 1876 daarom ook zijn geschrapt, en dat de bijbelsche en kerkhistorische vakken in die wet eene naar evenredigheid veel te groote plaats innemen. Eene faculteit van godsdienstwetenschap kan krachtens haar beginsel geen bestaansrecht toekennen aan eenige positieve theologie. Het positieve resultaat van het vergelijkend onderzoek aller godsdiensten wordt opgemaakt in de Wijsbegeerte van den godsdienst. Deze is zooveel als de dogmatiek der godsdienstwetenschap. Onverschillig of deze Wijsbegeerte van den godsdienst in de plaats gekomen is van de dogmatiek of van de theologia naturalis; feitelijk heeft zij in de godsdienstwetenschap toch den rang en de beteekenis eener dogmatiek.

Prof. Gunning heeft daarom de onvereenigbaarheid van theologie en godsdienstwetenschap zeer goed ingezien. Zijne bedenkingen zijn, in dit opzicht beschouwd, onwederlegbaar. Alleen heeft hij de kwestie al te persoonlijk gesteld, door te beweren, dat hij als christelijk theoloog

[1]) Lamers, De wetenschap van den godsdienst. Inleiding, bl. 22.
[2]) Gh. de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I bl. 7.

de Wijsbegeerte van den godsdienst niet kon doceeren, en door er tevreden mede te zijn, dat zijn vak voortaan weder door een modern ambtgenoot werd onderwezen. De kwestie is geene subjectief-persoonlijke, maar eene objectief-theologische. Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap sluiten, waar zij beide streven naar den rang eener faculteitswetenschap, elkander uit. In de eene is er voor de andere geen plaats. Indien de godsdienstwetenschap eene eigene faculteit wordt, moet de theologie wijken, en omgekeerd. Dit schijnt zóó duidelijk, dat het werkelijk bevreemden moet, nog altijd zoovele pogingen te zien aanwenden, om de eene in de andere op te nemen.

Als het nu met deze kwestie alzoo staat, kan de keuze niet twijfelachtig zijn, wie van beide op den rang eener faculteitswetenschap rechtmatige aanspraak heeft. Al was het alleen om deze reden, dat de godsdienstwetenschap, eene eigene faculteit vormende, voor de Theologie nergens aan heel de Universiteit eenige plaats overlaat, daarentegen eene theologische faculteit de rechten der godsdienstwetenschap ten volle erkennen en eerbiedigen kan. Eene faculteit van godsdienstwetenschap is uiteraard onverdraagzaam en duldt geene Theologie in den cyclus der universitaire wetenschappen. Maar eene theologische faculteit verlangt volstrekt niet, dat de historie en de wijsbegeerte van den godsdienst buiten de Universiteit worden gezet.

Daar komt bij, dat de onmisbaarheid eener goede Theologie hoe langer hoe dieper wordt gevoeld. Jaren lang is er wel geroepen: geen leer, maar leven; godsdienst is geen zaak des verstands, maar is gevoel, eene stemming des gemoeds. Maar de eenzijdigheid dezer theorie springt meer en meer in het oog. Allerwege ontwaakt de behoefte aan eene positieve leer, aan een zekeren geloofsinhoud. Godsdienst is ook een dienen van God met het verstand, en behoort dus ook waarheid te zijn en kennis te geven (Joh. 17 : 3). Hij gaat in eenige onbewuste, donkere gemoedsaandoeningen niet op. De beteekenis der leer voor het leven wordt steeds meer erkend, en de minachting van het dogma schijnt haar einde nabij. Nu en dan gaan er ook in ons Vaderland stemmen op, die anders spreken en die een duidelijk antwoord wenschen op de vraag naar den eenigen troost in leven en in sterven. En eindelijk schijnt het groote bezwaar, dat tegen het bestaan der Theologie wordt ingebracht, aan gewicht te verliezen. Sedert Kant is het in allerlei tonen en op allerlei wijzen herhaald, dat er geen wetenschap van God en van al het bovenzinlijke mogelijk was. De natuurlijke Godskennis was geen wetenschap; de bewijzen voor het bestaan van God waren zonder waarde; God was onkenbaar. Maar dit Agnosticisme schijnt hoe langer hoe meer weerspraak te vinden. De bewijzen voor het bestaan van

God komen weer in eere. Dr. A. Bruining heeft ze onlangs hier te lande weer vernieuwd. [1]) Sommige teekenen der tijden duiden eene reactie aan, welke der Theologie ten goede komt.

Aan de andere zijde zijn de bezwaren tegen eene faculteit van godsdienstwetenschap waarlijk niet gering te achten. In de eerste plaats wordt zij, indien ze haar eigen object, den godsdienst, in zijn recht en waarde handhaaft, door datzelfde bezwaar gedrukt, op grond waarvan aan de Theologie het bestaansrecht is ontzegd. Godsdienst toch onderstelt altijd deze twee: het bestaan en de kenbaarheid Gods. Zijn recht en waarde kan alleen gehandhaafd worden, wanneer God bestaat en op eene of andere wijze aan den mensch Zich openbaart. Prof. Lamers zegt daarom terecht, dat de Wijsbegeerte van den godsdienst ten slotte eindigen moet in de objectieve werkelijkheid als grond van de subjectieve verschijnselen. [2]) Wie Gods bestaan en openbaring in volstrekten zin loochent, kan in den godsdienst nog slechts een pathologisch verschijnsel zien van den menschelijken geest. Ten andere is niet in te zien, waarom de godsdienst object moet wezen van eene eigene faculteitswetenschap, terwijl andere psychische verschijnselen, zooals het zedelijk leven, het intellectueele leven, het æsthetische leven hun onderzoek en behandeling vinden in de faculteit van letteren en wijsbegeerte. Hoogstens kan het utiliteitsbewijs hier eenigen dienst doen; maar een principieel argument is hiervoor niet aan te voeren, tenzij men het bestaansrecht der godsdienstwetenschap ingewikkeld weer zoeke in de Theologie, in het bestaan en de kenbaarheid Gods. Ten derde is de inrichting van de faculteit der godsdienstwetenschap aan onze Hoogescholen niet in overeenstemming met den wetenschappelijken eisch, die aan de studie der godsdiensten moet worden gesteld. Terwijl de studie van den Christelijken godsdienst aan onderscheidene hoogleeraren is opgedragen, is voor de beoefening van alle andere godsdiensten, behalve dien van Israel en het Christendom, slechts één hoogleeraar aangewezen. Met het oog daarop heeft Prof. A. Pierson volkomen naar waarheid gezegd: de beschrijving van vele godsdiensten schijnt mij eene onderhoudende kompilatie maar zonder wetenschappelijke waarde. [3]) Zijn ambtgenoot, Prof. De la Saussaye, antwoordt hierop, dat dit bezwaar slechts door eene werkelijk wetenschappelijke behandeling der stof ontzenuwd kan worden. [4]) Maar de vraag loopt juist hierover, of zulk eene werkelijk wetenschappelijke behandeling der stof in dit geval

[1]) Zie zijn: Het bestaan van God. Leiden, S. C. van Doesburgh 1891.
[2]) De Wetenschap van den godsdienst. Inleiding; bl. 52.
[3]) Nieuwe Studiën over Joh. Kalvijn. Amsterdam, 1883, bl. VII.
[4]) Lehrbuch der Religionsgeschichte. I. 5.

mogelijk is, en of bronnenstudie, een eerste eisch der wetenschap, hier niet zoo goed als geheel onmogelijk wordt. Zonder aan de verdienstelijkheid van handboeken over de geschiedenis der godsdiensten te kort te doen, schijnt eenige twijfel hieromtrent toch wel gerechtigd te zijn. En eindelijk wordt eene faculteit van godsdienstwetenschap nog door het bezwaar gedrukt, dat zij, indien zij zuiver naar haar idee, en niet naar de gedienstigheden der practijk ware ingericht, voor geen enkel ambt zou kunnen opleiden en dus waarschijnlijk geen enkelen leerling tot zich trekken zou. De studenten zoeken toch aan de Academie niet alleen wetenschap, maar, voor het grootste gedeelte in de eerste plaats, eene voorbereiding en opleiding tot eenig ambt in Kerk of Maatschappij. Eene faculteit van godsdienstwetenschap staat echter geheel buiten het leven en leidt nergens voor op. En zelfs hier te lande, waar zij op allerlei wijze met de werkelijkheid een compromis heeft aangegaan, zijn de klachten niet zeldzaam, dat de Theol. studie te weinig rekening houdt met het ambt en de bediening, waartoe zij opleiden moet.

Om al deze redenen is het af te keuren, dat de faculteit der Theologie hier te lande in 1876 in eene faculteit van godsdienstwetenschap werd omgezet.

Hiermede is echter het vraagstuk zelf, dat ons bezighoudt, nog niet tot oplossing gebracht. Laat het waar zijn, dat Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap niet in ééne faculteit zijn saam te brengen, en dat alleen de Theologie verdient eene eigene faculteitswetenschap te zijn; de godsdiensten hebben er toch ook recht op, om bestudeerd en gekend te worden, zij vormen toch ook een object van wetenschap. Niemand zal dit kunnen of willen ontkennen. Het materiaal, dat van alle kanten voor de verschillende godsdiensten wordt aangedragen, is zóó verbazend toegenomen en uitgebreid, dat er dringende behoefte bestaat aan wetenschappelijke bearbeiding. Met de oude formulen en schemata kunnen wij niet meer toe. Het gaat niet meer aan om Buddha, Zoroaster, Mohammed eenvoudig voor bedriegers en instrumenten van satan te verklaren. Psychologie en geschiedbeschouwing hebben daartoe te belangrijke wijzigingen ondergaan. Vooral Christenen, die op den grondslag des geloofs staan, zien zich in deze bestudeering der verschillende godsdiensten voor eene moeilijke en ernstige taak gesteld. Dieper dan tot dusverre hebben zij in te dringen in de beteekenis van de volkerenwereld voor de geschiedenis van het Godsrijk; de verwantschap en het onderscheid op te sporen, welke er tusschen de Heidensche godsdiensten en de Christelijke religie bestaan; en het plan Gods te ontdekken, voorzoover het in Schrift en geschiedenis zich openbaart.

Maar deze studie der godsdiensten, wier verplichting alzoo niet kan worden ontkend, behoort naar haar wezen tehuis, niet in de theologische, maar in de litterarische faculteit. Deze toch heeft tot eigenaardig en onderscheiden object den mensch als geestelijk, redelijk wezen. Al hare vakken groepeeren zich om 's menschen geestelijke natuur en houden met haar openbaring en verschijnselen zich bezig. Heel het rijke psychische leven van den mensch, het intellectueele, het ethische, het æsthetische leven wordt hier onderzocht en bestudeerd; en zoo is in deze faculteit ook vanzelf en gansch natuurlijk de plaats aangewezen voor de studie van 's menschen godsdienstig leven. Evenals het zedelijke leven niet object is of wezen kan van eene eigene faculteitswetenschap, is dit ook het geval met den godsdienst. Het religieuse leven is, evenals het ethische en het æsthetische enz. een verschijnsel van de psychische natuur van den mensch en vindt dus zijne bestudeering in de faculteit van letteren en wijsbegeerte.

Maar alleen in deze faculteit kan de studie der godsdiensten ook zoo tot haar recht komen, als zij dat vanwege haar belangrijkheid verdient. Wetenschappelijk is er, gelijk wij boven hebben gezien, groot bezwaar tegen de tegenwoordige inrichting van de godsdienstwetenschap. Het is niet in overeenstemming met den wetenschappelijken eisch, dat de studie van alle godsdiensten, behalve den Israelietischen en den Christelijken, aan één persoon is opgedragen. Die taak is voor één man, hoe uitnemend ook, veel te zwaar. Maar in de litterarische faculteit kan dit ernstig bezwaar geheel uit den weg worden genomen. De vakken der litterarische faculteit vallen in drie groepen uiteen: philologische, historische en philosophische. De geschiedenis der godsdiensten valt onder de tweede groep. De nieuwere opvatting van de geschiedenis leidt daar zelve toe heen. De geschiedenis is thans niet meer een relaas van feiten en jaartallen, een kroniek van vorsten en oorlogen, maar eene beschrijving van de ontwikkeling van een volk. Zij is wel niet opgegaan in, maar heeft toch in zich opgenomen de cultuurgeschiedenis. De historie is niet langer de beschrijving alleen van de politieke beteekenis van een volk, maar ook van zijne maatschappelijke ontwikkeling, van zijn zeden en gewoonten, van zijn denken en arbeiden, i. e. w. van heel zijn cultuur. En hierbij behoort nu vooral ook de geschiedenis van zijn godsdienst. De religie is een van de machtigste factoren in het leven en streven van een volk. De beoefenaar der historie van een of ander volk kan niet buiten zijn godsdienst blijven. Hij wordt er door zijne eigen studie, door de plaats der religie in het volksleven heengedreven. Vandaar dan ook, dat tal van standaardwerken op het gebied van de godsdienstgeschiedenis geleverd zijn niet door theologen, maar door zulke mannen,

wier studiën liggen op het terrein der litterarische faculteit. Indologen, Sinologen, Persologen, Egyptologen, Assyriologen van professie hebben over het algemeen de deugdelijkste kennis ons verschaft van de verschillende godsdiensten. Maar juist omdat de geschiedenis tegenwoordig zoo belangrijk is uitgebreid en haar stof zoo verbazend is toegenomen, gaat het niet meer aan, om in de litterarische faculteit met één hoogleeraar in de Algemeene Geschiedenis tevreden te zijn. Er is ook hier verdeeling van den arbeid noodig. De wetenschap eischt, dat er voor de taal en geschiedenis van de voornaamste cultuurvolken afzonderlijke hoogleeraren worden benoemd, en dat daarmede de geschiedenis der verschillende godsdiensten verbonden wordt. Dan eerst kan deze op echt wetenschappelijke wijze worden beoefend, en vindt zij aan de Universiteiten de plaats, die haar vanwege haar gewicht en beteekenis rechtmatig toekomt. Omdat echter ons kleine land niet minder dan vier Overheidshoogescholen bezit en de toch al niet ruime gelden alzoo over vier inrichtingen moeten worden verdeeld, is geen enkele Universiteit hier te lande ingericht gelijk zij behoort, en ontbreken er nog leerstoelen voor tal van gewichtige vakken. En indien het ook al aan geld niet ontbrak, zou ons land toch geen genoegzaam aantal mannen kunnen leveren, om de katheders aan vier Hoogescholen voldoende te bezetten. Daarom ware beperking van het aantal Universiteiten zeer gewenscht.

Indien de historie der godsdiensten op deze wijze in de faculteit van letteren en wijsbegeerte werd opgenomen, zou ook het bezwaar vervallen, dat de Minister Heemskerk uitte bij de behandeling van de wet op het Hooger Onderwijs. De Minister had eerst voorgesteld, om de godsdienstwetenschap op te nemen in de litterarische faculteit. Later kwam hij hierop terug. Als reden voor deze verandering gaf hij o. a. op, dat de hoogleeraren van de godsdienstwetenschap toch eigenlijk theologanten zouden zijn, dat zij echter in de faculteit der letteren over alle andere doctoraten mede zouden moeten stemmen, en dat omgekeerd de hoogleeraren in de letteren mede zouden moeten beslissen over de doctoraten in godsdienstwetenschap. [1]) Dit bezwaar berust echter op de gedachte, dat de godsdienstwetenschap toch in haar diepsten grond weer Theologie is en één encyclopædisch geheel vormt. Beide voorstellingen zijn ons gebleken onjuist te zijn. De studie der godsdiensten is geen theologisch maar litterarisch vak, evengoed als de studie van de talen, de zedelijke verschijnselen, de gewoonten van een volk. Dat daarbij eenige godsdienstige en theologische kennis wenschelijk en

[1]) Mr. B. J. L. de Geer van Jutfaas. De Wet op het Hooger Onderwijs, 1877. bl. 159.

noodig is, doet aan het beginsel niets af. En een afzonderlijk doctoraat in de godsdiensten is even onmogelijk als een afzonderlijk doctoraat in de talen. Indien doctoraten werden wenschelijk geacht, zouden deze alleen verkrijgbaar kunnen gesteld worden in de godsdiensten van bepaalde volken of volkengroepen, in verband met hun taal en geschiedenis, zooals nu bijv. in de klassieke, in de semitische letterkunde enz.

Evenzoo behoort de Wijsbegeerte van den godsdienst in de litterarische faculteit tehuis. Prof. Gunning en Dr. Meulenbelt schijnen van oordeel te zijn, niet alleen dat dit vak in de Theologie geene plaats mag vinden, maar ook dat het een principieel modern vak is en door een geloovig Christen niet anders dan met verzaking van zijne beginselen kan worden beoefend en gedoceerd. Zoo juist als het eerste is, zoo onjuist is het tweede. Immers, de godsdienst is een algemeen menschelijk verschijnsel, dat onze belangstelling en ons onderzoek ten volle verdient. Waarom zou dit verschijnsel niet mogen bestudeerd worden; waarom zou er niet over nagedacht mogen en kunnen worden, hoe het wortelt in de menschelijke natuur, op welke wijze het samenhangt met al hare vermogens, in welke stemmingen en handelingen het zich openbaart, waarop zijn recht gegrond is, en welke beteekenis het heeft voor heel het menschelijk leven?

En aan de andere zijde, de Wijsbegeerte is eene Universalwissenschaft, die alles in hare beschouwing opneemt. Zij denkt na over de idee van het ware, het goede, het schoone. Zij tracht de diepste gedachten op te sporen van geschiedenis, natuur, recht, zede, kunst, waarom zou ze ook de religie niet in hare wijsgeerige beschouwing mogen en kunnen opnemen en nadenken over dit gewichtig verschijnsel in het menschelijk zieleleven, en in het leven der volken?

Maar inzooverre heeft Prof. Gunning zeker gelijk, als hij meent, dat in de Theologie voor dit vak geene plaats is. Wel komt de religie ook hier en daar, bijv. in de dogmatiek en ethiek, in de Theologie ter sprake. Maar de Wijsbegeerte van den godsdienst is Wijsbegeerte, geen Theologie, en valt dus vanzelve in de faculteit van letteren en wijsbegeerte. Zij verschilt van de theologische vakken in beginsel, in methode, in doel; zij behoort tot de anthropologie, tot de kennis van den mensch, niet tot de kennisse Gods, welke het object is der theologische wetenschap.

Onze wet noemt nu onder de wijsgeerige vakken alleen: geschiedenis der wijsbegeerte, logica, metaphysica en zielkunde. Elk gevoelt echter, dat wijsbegeerte nog iets anders en iets meer is. Wijsbegeerte streeft altijd naar eene „einheitliche Weltanschauung," naar eene systema-

tische wereld- en levensbeschouwing. Elk wijsgeerig stelsel is op zijne wijze eene poging geweest tot wereldverklaring. Ieder wijsgeer heeft beproefd de menigvuldige verschijnselen van natuur en geschiedenis, van stoffelijke en geestelijke wereld uit ééne oorzaak af te leiden, in hun wezen te doorzien, hun verband in het licht te stellen, hun beteekenis en doel op te sporen. Indien dit echter de eigenlijke taak der Wijsbegeerte is, is het bezetten van een leerstoel in de philosophie schier onmogelijk. Waar wordt de man gevonden, die wijsgeer is in echten zin, en met een eigen stelsel optreden kan? Kappeyne van de Coppello zeide daarom in de Tweede Kamer zeer juist: een philosoof in den engeren zin van het woord, stichter van een eigen stelsel, heeft men niet voor het vragen; en ik weet zelfs niet, dat in ons land ooit een dergelijke stichter van een stelsel is opgestaan, behalve Spinoza, en aan hem wordt nog zijn Nederlanderschap betwist. Maar hij loste zelf eenigermate het geopperde bezwaar op, door er bij te voegen: intusschen, men heeft inderdaad aan een kenner van de philosophie genoeg, aan iemand, die weet door te dringen in de verschillende philosophische stelsels, die één van die stelsels als het zijne weet te kiezen, en die, met de methode aan de philosophie eigen, zijne hoorders die verschillende stelsels weet mee te deelen en de redenen te ontvouwen van de door hem aan ééne van die stelsels geschonken voorkeur. [1])

Indien wij met dit onloochenbaar feit rekening houden, vervalt ook het practisch bezwaar, dat tegen de religionsphilosophie in de faculteit van Wijsbegeerte en letteren zou kunnen ingebracht worden. Het is met de Wijsbegeerte van den godsdienst niet anders dan met de Wijsbegeerte van het recht. Onze wet neemt dit vak op onder de Rechtsgeleerdheid, maar tegen het advies van den Senaat der Utrechtsche Hoogeschool en ondanks de bestrijding van den Heer Kappeyne. De laatste merkte terecht op, dat de rechtsphilosophie een onderdeel was van de algemeene philosophie, evenals de philosophische ethiek. [2]) Elke rechtsphilosophie toch is niet dan de bijzondere toepassing van een algemeen philosophisch stelsel op een bijzonder verschijnsel. En de rechtsphilosophen waren geen juristen van beroep maar philosophen, zooals Plato, Aristoteles, Kant, Fichte, Hegel, enz. Geheel hetzelfde geldt van de Wijsbegeerte van den godsdienst. Wie haar beoefent is wijsgeer, geen theoloog, ook al zou hij feitelijk toevallig hoogleeraar zijn in de Godgeleerdheid of predikant in eene gemeente. De Wijsbegeerte van den godsdienst, van de zede, van de kunst, van

[1]) Mr. B. J. L. de Geer van Jutfaas. Het Hooger Onderwijs, bl. 193.
[2]) T. a. p. bl. 181.

het recht en van de geschiedenis, staan in dit opzicht alle op ééne lijn. Zij zijn alle slechts bijzondere toepassingen van het algemeene stelsel, dat men op wijsgeerig gebied toegedaan is. Het wijsgeerig beginsel, dat men aanvaardt, beslist. Dan is het nog alleen de vraag, of men consequent en logisch genoeg doordenken kan, om de toepassingen ervan op de verschillende levensterreinen te doorzien.

Op den Christen rust natuurlijk de verplichting, om, gelijk heel de wetenschap, zoo ook de geschiedenis der godsdiensten en de wijsbegeerte der religie, van christelijk standpunt te beoefenen en te onderwijzen. Dat deze vakken eigenlijk thuis behooren in de litterarische faculteit, maakt hierbij geen verschil. Het Evangelie van Christus is immers eene blijde boodschap, niet alleen voor sommige menschen en in bijzondere omstandigheden, maar voor *elken* mensch en voor den *ganschen* mensch, voor den geleerde evengoed als voor den eenvoudige, en voor den theoloog niet meer dan voor den litterator, den historicus en den philosoof. Ik zie dan ook niet in, waarom eene christelijke behandeling dezer vakken ongeoorloofd of ook onmogelijk zou zijn.

De bezwaren, door Prof. Gunning van het standpunt des geloofs tegen deze vakken ingebracht, treffen niet die wetenschappen zelve, maar alleen hunne groepeering, waardoor zij tot ééne faculteit in de plaats der theologie zijn samengevoegd, en het beginsel der neutraliteit, waaruit die groepeering is voortgevloeid. Nu zou het te begrijpen zijn, als iemand bezwaar had, om zitting te nemen in eene faculteit, welke op die wijze was georganiseerd. Maar indien het beginsel dit niet verbiedt, schijnt er bijna geen bezwaar meer mogelijk tegen het bestudeeren en doceeren van een der vakken, in onze wet genoemd. Die wetenschappen zelve zijn toch niet uit den booze. De verschillende godsdiensten hebben er recht op, om onderzocht en gekend te worden. Schrift noch Kerk verbiedt dat onderzoek. De wijsbegeerte moge in haar ijdel misbruik door de Schrift worden veroordeeld; zij zelve is naar het woord van Calvijn een „donum Dei".

Ook de wet laat zulk eene christelijke behandeling der genoemde wetenschappen geheel vrij. Zij eischt ze niet, maar verbiedt haar evenmin. De wet op het lager onderwijs legt een christelijken onderwijzer de plicht op, om in de openbare school zijne overtuiging te verzwijgen. Maar de hoogleeraar aan de Universiteit verkeert in een ander geval. Hij mag ook als man van wetenschap en als hoogleeraar belijdenis doen van zijn geloof. Zelfs is het een recht der wetenschap, dat een hoogleeraar in de faculteit der godsdienstwetenschap vrijheid hebbe, om in woord en geschrift het beginsel en de inrichting dier faculteit zoo krachtig mogelijk te bestrijden. Feitelijk zal bijv. geen enkel

hoogleeraar aan onze Universiteiten de encyclopaedie willen verdedigen, die in onze wet aan de faculteit der godsdienstwetenschap ten grondslag ligt. De Staat is geen schoolmeester, ook niet op het terrein van het Hooger onderwijs. En zoo zal ook de wet het ten volle moeten eerbiedigen, als iemand aan de Overheidshoogescholen de historie der godsdiensten en de Wijsbegeerte der religie onderwijst in positief christelijken geest.

Protest zal hiertegen slechts uitgaan van diegenen, die in neutraliteit nog altijd een waarborg zien van degelijkheid en wetenschappelijkheid, en bij wie het, gansch niet neutraal, apriori vaststaat, dat wetenschap met een positief geloof niet kan samengaan. Nu is het volkomen waar, dat eene christelijke beoefening der bovengenoemde wetenschappen volstrekt niet zoogenaamd onbevooroordeeld is. Maar deze eisch is theoretisch valsch en practisch onmogelijk. De modernen hebben de strengheid van dien eisch al vrij wat verzacht. Zij staan niet alleen toe, maar verlangen bepaald, dat de beoefenaar van de geschiedenis der godsdiensten en van de philosophie der religie zelf een godsdienstig mensch zij en religieuzen zin medebrenge. Indien zij nu recht hebben, om tegenover de Positivisten dezen eisch te stellen, d. i. om te eischen dat de beoefenaar dier wetenschappen een modern-geloovig Christen zij; waarom zullen dan gereformeerde, orthodoxe of ethische Christenen het recht missen, om bij het wetenschappelijk onderzoek hunne positieve overtuigingen mede te brengen? Het eene „vooroordeel" is hier even-goed als het andere.

Maar of men theoretisch den eisch van zulk eene neutraliteit erkenne of niet; practisch is het ieder mensch onmogelijk aan dien eisch te voldoen. Ieder geleerde brengt bij het onderzoek zichzelven, zijn hart, zijne neigingen, zijne hartstochten mede. De mensch houdt in den beoefenaar der wetenschap niet op, te bestaan. Het is alleen de vraag: wie men is en wat men in zichzelven bij het onderzoek medebrengt. En dan is de belijdenis van den geloovige, dat de Christen eerst wederom de ware mensch is, welke in beginsel der zonde en der dwaling is gestorven, aanvankelijk herschapen is tot een mensch Gods, en daarom tot alle goed werk, ook tot dat der wetenschap, bekwamelijk is toegerust.

IV.

PSYCHOLOGIE DER RELIGIE.

De psychologische studie van de religieuse verschijnselen, (van wier ontstaan, karakter en waarde ik beproeven wil, eene beknopte schets te geven), is nog wel eene jonge wetenschap, maar werd toch gedurende langen tijd voorbereid. Door de groote bewegingen, welke op godsdienstig gebied in het laatst der 17e en in den aanvang der 18e eeuw plaats hadden, zooals het Piëtisme in Duitschland, het Methodisme in Engeland en „the great Awakening" van 1740 in Amerika werd het zwaartepunt uit het object in het subject der religie verlegd. Vóór dien tijd beschouwde men den godsdienst als eene objectieve instelling, wier waarheid en recht boven allen twijfel verheven of in elk geval zeer licht te bewijzen was, en in welke de mensch zich in te leven en waarnaar hij zich te conformeeren had. Thans begon in de religie meer de subjectieve gesteldheid dan de objectieve waarheid te gelden en werd de waarde der leer aan die van het leven ondergeschikt.

Deze nieuwe richting in het godsdienstige leven vond wijsgeerig hare vertolking in Kant, theologisch in Schleiermacher. Tusschen beiden bestaat een niet onbelangrijk verschil. Bij Kant is de religie gebouwd op de moraal en dus een complement, een, zij het ook onmisbaar, ornament van 's menschen zedelijke natuur; bij Schleiermacher wortelt zij in het aan alle denken en willen voorafgaande afhankelijkheidsgevoel en vormt zij het mystisch fundament van heel 's menschen leven en ontwikkeling. Maar bij beiden komt zij, althans niet in de eerste plaats, als een gebod of als eene gave Gods, doch als menschelijke eigenschap in aanmerking. Door deze nieuwe voorstelling van de religie hebben beiden op de theologie zeer grooten invloed geoefend. In de dogmatiek trad de verandering het duidelijkst aan het licht. In plaats van, gelijk voorheen, uiteenzetting van de leer der Schrift of der kerk te zijn, werd zij beschrijving van bewuste geloofsvoorstellingen of vrome gemoedsaandoeningen. En al trachtte zij daaruit

nog wel in den regel tot de daarachter liggende, religieuse realiteit door te dringen, in de subjectieve ervaringen had zij toch haar beginsel en grondslag.

De studie der godsdiensten, welke ten gevolge van de uitbreiding onzer ethnologische kennis in de 19e eeuw met kracht zich naar voren drong, kwam aan deze nieuwe opvatting van de religie ten goede. Niet alleen toch maakte deze studie het noodzakelijk, om de vele en velerlei godsdiensten te classificeeren en hunne onderlinge verhouding te bepalen; maar het scheen hoe langer zoo meer, dat men in den godsdienst altijd en overal met eene en dezelfde menschelijke eigenschap of hebbelijkheid te doen had, welke, evenals bijv. het spraakvermogen, in de verschillendste vormen van voorstellingen, aandoeningen en handelingen zich uiten kon. De onderscheidene godsdiensten en belijdenissen deden zich voor als „varieties" van de ééne „religious experience." In de omzetting van de faculteit der theologie in die der godsdienstwetenschap kreeg deze verandering hier te lande haar officieele sanctie.

Bij deze studie der godsdiensten was de aandacht uit den aard der zaak eerst uitsluitend of grootendeels gericht op de objectieve elementen, de bestanddeelen van dogma en cultus, welke in alle godsdiensten voorkomen, en werd dus bij voorkeur de historische methode toegepast. Men moest eerst het materiaal verzamelen en ordenen, dat van alle kanten aangedragen werd; maar men koesterde daarbij toch van den aanvang af de hoop, dat men langs dezen weg ook de problemen van oorsprong en wezen, waarheid en recht der religie tot oplossing zou kunnen brengen. Ofschoon er altijd nog enkelen aan deze hoop vasthouden neemt het aantal toch meer en meer toe van hen, die tot bereiking van *dit* doel de historische methode onvoldoende en ongeschikt achten.

Immers, de *oorsprong* van den godsdienst laat zich historisch niet vinden, wijl de religie overal, waar wij aan de hand der geschiedenis in het verledene terug kunnen gaan, reeds lange tijden te voren bestond. Over het *wezen* der religie verspreidt de historie weinig of geen licht, omdat de vele en velerlei godsdiensten zoo ver uiteenloopen, dat men, het bijzondere overal aftrekkende, voor het algemeene en gemeenschappelijke wezen niets dan eene vage en door elk nog weer anders geformuleerde definitie overhoudt. En de *waarheid* en het *recht* van den godsdienst in het algemeen, of van een bepaalden godsdienst in het bijzonder, is historisch voor geen bewijs vatbaar, wijl de categorieën van waar en onwaar, van recht en onrecht tot eene andere orde van zaken behooren, dan het geschieden zonder meer ons aan de hand doet.

Dit resultaat van de studie der godsdiensten verklaart, waarom eenerzijds sommigen op herstel van de philosophie, van de metaphysica, van

de dogmatiek in de godsdienstwetenschap aandringen, en andererzijds vele beoefenaren dezer wetenschap van de historische naar de *psychologische* methode voortschrijden, en van deze de oplossing der religieuse problemen verwachten. De metaphysische weg is toch, zoo redeneeren zij, na Kants critiek van het menschelijk kenvermogen voor goed afgesloten. Speculaties over God en wereld, over oorsprong en wezen en einde der dingen brengen ons geen stap verder; dogmatisch laat zich de waarheid en het recht van den godsdienst niet vaststellen. Het eenige, dat overblijft, is: de religie psychologisch en sociaal te bestudeeren en langs dien weg de beteekenis en de waarde aan te wijzen, welke zij heeft voor het leven van den enkelen mensch en van geheel de maatschappij.

Zulk een studie van den godsdienst zal ook aan dezen zelven ten goede komen. Daar zijn er velen in den laatsten tijd, die van allen godsdienst vervreemd raken, en die ook door geen arbeid van evangelisatie of zending meer te bereiken of te herwinnen zijn. Wanneer de religie echter, niet metaphysisch of historisch, maar psychologisch en sociaal, in haar verband met den ganschen mensch en met de gansche maatschappij, onderzocht wordt, dan zal hare belangrijkheid, haar onmisbaarheid, hare nuttigheid ook weer worden ingezien. Van de waarde uit zal men dan weer de waarheid en het recht van den godsdienst kunnen aanwijzen; en pædagogiek en pastoraal, religieus en kerkelijk leven, evangeliseerende en missionaire arbeid zullen winst kunnen doen met de vruchten, die het psychologisch onderzoek van de religie afwerpen zal.

Onder deze verwachtingen en beloften is de psychologische studie der religie het eerst in Amerika ter hand genomen. Hier was de bodem er voor bereid. Van 1740 af hebben de zoogenaamde revivals in het godsdienstig leven van het Amerikaansche volk eene groote plaats ingenomen. Het kon niet uitblijven, dat deze telkens terugkeerende opwekkingen ook in wetenschappelijke kringen de aandacht trokken. De groote Amerikaansche theoloog, Jonathan Edwards, onder wiens leiding deze revivals het eerst op breede schaal in Amerika zich vertoonden, schreef reeds een belangrijk tractaat On religious affections.

Later namen de revivalisten de gewoonte aan, om van hunne samenkomsten verslag te geven, en van het aantal bekeerden, met bijvoeging van geslacht en leeftijd, eene lijst op te maken. Deze verslagen trokken de aandacht van G. Stanley Hall, thans president van Clark University; hij begon ernstige studie te maken van de gegevens, welke door deze verslagen te zijner kennis werden gebracht, en kwam reeds spoedig tot de overtuiging, welke hij in de tweede van zijne twaalf

Harvard Lectures 5 Febr. 1881 te Boston uitsprak, dat „adolescence was the age of religious impressionability in general and of conversions in particular", dat er m. a. w. een nauw verband bestaat tusschen de physiologische en psychologische veranderingen, die in den puberteitsleeftijd plaats hebben, en de religieuse ervaringen, welke in die jaren worden gemaakt. Later zette Stanley Hall deze studie niet alleen voor zichzelven voort, maar hij wist ook een aantal bekwame leerlingen te vormen, zooals Burnham, Daniels, Lancaster, Leuba, Starbuck, die met hem hetzelfde veld van onderzoek bearbeidden en sedert 1906 in het *American Journal of religious psychology and education* hun orgaan hebben.

In Europa begon men de belangrijkheid van deze studiën vooral in te zien, nadat William James, hoogleeraar aan de Harvard University, in den cursus van 1901—1902 te Edinburgh zijne Gifford-Lectures hield over *The Varieties of religious experience*. Trouwens, in Frankrijk had de empirische, experimenteele en comparatieve psychologie van Th. Ribot en zijne school er reeds lang den weg voor gebaand. In Genève begon Prof. Theod. Flournoy in het jaar 1901—1902 eene serie van twaalf lezingen over de religieuse psychologie, waarvan de eerste, handelend over *Les principes de la psychologie religieuse*, reeds in Dec. 1902 in de *Archives de psychologie* werd opgenomen en in het volgende jaar ook afzonderlijk werd uitgegeven. In de genoemde landen houden velen zich thans met psychologische onderzoekingen van de godsdienstige verschijnselen bezig; tal van bijzondere studiën, niet alleen over de psychologie van de religie in het algemeen, maar ook over die van het geloof, het gebed, de bekeering, de revivals, de zonde, de vergeving, de heiligmaking, de onsterfelijkheid; van de inspiratie, de prophetie, de mystiek, de ascese, de ecstase, de krankheden van het godsdienstig leven, de secten; van de godsdienstige voorstellingen en gevoelens bij kinderen, bij boeren, in de kringen der arbeiders enz. hebben reeds het licht gezien; en het laat zich verwachten, dat deze studiën in de eerstvolgende jaren nog aanmerkelijk uitgebreid en vermeerderd zullen worden. In Duitschland nam men tegenover deze studiën tot dusver eene eenigszins gereserveerde houding aan; ondanks den bloei, waarin de studie der psychologie daar te lande zich verheugen mag, en in weerwil van de religionsgeschichtliche methode, wier strenge toepassing in de laatste jaren in de theologie werd geëischt, is de belangstelling in de eigenlijke psychologie der religie er tot dusver gering. Maar er komt verandering; de eerste aflevering van een *Zeitschrift für Religionspsychologie* onder redactie van Pastor Dr. Vorbrodt en Oberarzt Dr. Bressler zag in April dezes jaars het licht.

De religieuse verschijnselen, welke deze psychologie bij voorkeur onderzoekt, vormen eene bepaalde groep. Zij onderzoekt niet *alle* godsdienstige verschijnselen zonder onderscheid, maar laat de studie van de objectieve elementen in den godsdienst, zooals het dogma en den cultus, aan de historische en philosophische wetenschap over. De Religionspsychologie beperkt zich tot het onderzoek der religio subjectiva, tot de religieuse ervaring van het subject, dat is, gelijk Flournoy het uitdrukt, tot „la vie religieuse elle-même, envisagée du dedans, telle qu' elle se déroule dans la conscience personelle du sujet". En nog nader vestigt zij hare opmerkzaamheid niet zoozeer op de religieuse voorstellingen, als wel op de religieuse gevoelens, aandoeningen en hartstochten, „the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude". Vandaar, dat zij, onwillekeurig of met opzet, liefst zulke religieuse verschijnselen of personen bestudeert, die van den gewonen regel afwijken en tot de interessante gevallen behooren; mystici, ecstatici, fanatici, enthusiasten van allerlei soort en graad, genieten bij haar de voorkeur, omdat, gelijk James het uitdrukt, de „personal religion" bij hen het duidelijkst uitkomt en het religieuse leven het oorspronkelijkst is; zij zijn de genieën, de classici in den godsdienst. Soms schijnt het zelfs, alsof de pathologische verschijnselen in den godsdienst haar nog wel zoo merkwaardig en leerrijk voorkomen als de gezonde; zij past den regel toe, die door Pinel werd aangegeven: „il faut regarder, comment les fous déraissonnent, pour apprendre comment pensent les sages".

Deze verschijnselen tracht de religieuse psychologie geheel onpartijdig en objectief te leeren kennen en te onderzoeken. Zij gaat slechts van een tweetal onderstellingen uit. De eerste is deze, dat de religie een verschijnsel is in het menschelijk leven, dat niet alleen bestaat, maar dat ook de moeite van het onderzoek waard is. Ook wie haar voor een waan houden, zoo zegt zij, moeten haar toch vanwege hare belangrijkheid en invloed der bestudeering waardig achten; laat er geen realiteit aan beantwoorden, als phenomenon van centrale beteekenis in het menschelijk leven heeft zij op belangstellend onderzoek aanspraak. En ten tweede gaat de psychologie der religie van de onderstelling uit, dat er, evenals in de natuur en in het natuurlijk leven, zoo ook in het zieleleven en nader nog in het religieuse leven van den mensch wet, orde, regel heerscht. Elke wetenschap gaat stilzwijgend of uitdrukkelijk van deze onderstelling uit; want indien er op eenig terrein volstrekte willekeur, blind toeval of chaotische verwarring heerschte, zou dit uit den aard der zaak voor wetenschappelijk onderzoek en wetenschappelijke kennis onvatbaar zijn. De wetten mogen in het psychische, in het ethische, in

het religieuse leven andere zijn dan in de natuur; maar als de psychologie der religie eene wetenschap zal zijn, dan onderstelt en eischt zij, dat ook het godsdienstig leven in zijn ontstaan en voortgang aan wetten gebonden zij.

Maar overigens zegt zij, geheel onpartijdig en onbevooroordeeld te werk te gaan. Zij bekommert zich niet om de objectieve waarheid, welke aan de religieuse verschijnselen ten grondslag ligt. Natuurlijk rekent zij wel met het psychologische feit, dat de geloovige daarvan zelf ten innigste overtuigd is. Maar omdat zij echte wetenschap wil zijn en blijven, onderzoekt zij alleen empirisch en objectief; zij spreekt zich over de waarheid of onwaarheid van het religieus verschijnsel volstrekt niet uit, maar neemt het gelijk het zich geeft. Zij onderscheidt scherp en streng deze beide vragen: „what are the religious propensities?" en „what is their philosophical significance?" Zij draagt er zorg voor, dat „Seins- en Werthurtheile", „existential" en „spiritual judgments" niet met elkander worden vermengd en verward, en acht de laatste van de eerste onafhankelijk. Het is in het afgetrokkene best mogelijk, dat in het religieuse leven bovennatuurlijke factoren werken; maar de Religionspsychologie stelt zich, ook al is dit het geval, alleen tot taak te onderzoeken, onder welke voorwaarden en naar welke wetten de religieuse verschijnselen zich vertoonen en verloopen, die dan op andere gronden en uit een ander gezichtspunt misschien als producten van bovennatuurlijke werking aan te merken zijn. Hiertegen, meent men, kan niemand bezwaar hebben. Want eene zaak verliest toch haar waarde niet, doordat ze gekend en begrepen wordt. En te minder is er reden voor vrees, wijl de Religionspsychologie zich niet voorstelt het mysterie der religie geheel en al te zullen oplossen, maar alleen hoopt die orde en dat verband in de religieuse verschijnselen te zullen ontdekken, welke er werkelijk in aanwezig zijn en wier kennis ons deze beter doet verstaan en waardeeren.

De toepassing dezer empirische, inductieve methode vindt reeds dadelijk plaats bij de wijze, waarop de religionspsycholoog het materiaal van zijn onderzoek verkrijgt. Hij ontleent dit niet aan eenig theologisch of philosophisch stelsel en brengt het evenmin door introspectieve beschouwing uit eigen zieleleven voort, maar hij neemt de religieuse personen in studie. Hij tracht hen zelven te leeren kennen en van hunne godsdienstige bevindingen zich op de hoogte te stellen, door hunne godsdienstige samenkomsten te bezoeken, door hunne revivalmeetings bij te wonen, of ook door een tijd lang in hun kring in en met hen mede te leven. In de tweede plaats komen als kenbron der religieuse verschijnselen de geschriften in aanmerking, waarin menschen van allerlei richting, leeftijd, geslacht, tijd en plaats hunne godsdienstige ervaringen met of zonder opzet hebben neergelegd, of waarin deze door anderen beschreven zijn.

Maar in de derde plaats verdient het nog in het bijzonder de aandacht, dat sommigen, zooals Stanley Hall, Starbuck, Coe e.a. op dit terrein, evenals dit elders reeds lang te voren geschiedde, de zoogenaamde questionnaire of enquête-methode in toepassing hebben gebracht.

Prof. Edwin Diller Starbuck, van de Leland Stanford Junior University, bijvoorbeeld, maakte speciale studie van de ontwikkeling van het religieuse leven en bepaaldelijk van den tijd, waarin de in Amerika dikwerf voorkomende, plotselinge bekeeringen gewoonlijk plaats hebben. Hij richtte daartoe aan een aantal betrouwbare personen, die zich zulk een keerpunt in hun leven bewust waren en meest Amerikanen en Protestanten waren doch tot verschillende kerken behoorden, een elftal vragen, welke alle betrekking hadden op de toestanden en ervaringen, welke aan dit beslissend moment in hun leven voorafgingen, het vergezelden en er op volgden. De „gevallen", die hij zoo bijeenbracht en verwerkte, waren 192 in aantal, 120 van vrouwen en 72 van mannen.

Voor de bestudeering van den *tijd* der bekeering maakte hij echter gebruik van een veel grooter aantal antwoorden, nl. 1265 in het geheel, van welke 254 van vrouwen en 1011 van mannen afkomstig waren. Daarnaast stelde hij ook een onderzoek in naar den religieusen ontwikkelingsgang bij hen, die zich van een beslissend keerpunt in hun leven *niet* bewust waren, en raadpleegde daartoe niet alleen de levensbeschrijvingen van Harriet Martineau, Mary Livermore, Frances Power Cobbe, George Eliot, Tolstoï, Carlyle, Ruskin, Frederick Robertson, Charles Kingsley en Goethe, maar bestudeerde ook de antwoorden, die op een achttal vragen van 237 personen, waaronder 142 vrouwen en 95 mannen, waren ingekomen.

Nog moeilijker dan de verzameling, was de verwerking van dit materiaal. Eerst moest elk geval uit de ingekomen antwoorden geanalyseerd, in zijne juiste beteekenis verstaan en verklaard worden, opdat de wetenschappelijke onderzoeker zich een zuiver en getrouw beeld zou vormen van de religieuse ontwikkeling, die in dit geval had plaats gevonden. Daar waren uren, soms dagen, en menigmaal ook nadere informaties voor noodig. Indien deze analyse was afgeloopen, kwam de vergelijking en de classificatie aan de beurt; op verschil en overeenkomst moest nauwkeurig acht geslagen worden. en niet zelden was de verlegenheid groot, in welke groep het eene of het andere geval thuis gebracht moest worden. En na analyse en classificatie kwam nog de moeilijke taak van de „generalisation", de poging nl., om uit het feitenmateriaal de wet af te leiden, welke de religieuse ontwikkeling beheerscht.

Doch hoe moeilijk dit alles ook zij, de Religionspsychologie kan naar hare overtuiging hiervan niet aflaten, indien zij eene wetenschap wil zijn:

want elke wetenschap is het om de kennis van die wetten te doen, welke de ontwikkeling der verschijnselen leiden. Om het religieuse leven wetenschappelijk-psychologisch te begrijpen, moet men het onderzoek daarvan in verband brengen met den ganschen mensch, met zijn physisch en psychisch leven, met zijn afkomst, geslacht, leeftijd, temperament, gezondheidstoestand enz.; moet men vervolgens al de oorzaken, omstandigheden en voorwaarden leeren kennen, waardoor of waaronder het religieuse leven ontstaat, zich ontwikkelt, zich wijzigt, herleeft of verkwijnt. De Religionspsychologie moet volgens Flournoy physiologisch, genetisch of evolutief, comparatief en dynamisch zijn. Anderen hebben haar daarom eene religieuse biologie of psychobiologie genoemd.

Op grond van zulke onderzoekingen geven sommige psychologen van de ontwikkeling van het religieuse leven in den individu ons nu reeds de volgende schets:

Bij het kind is er van een eigen zelfstandig godsdienstig leven nog geen sprake. Evenals het menschelijk embryo in zijne ontwikkeling de verschillende stadiën van de aan de menschheid voorafgaande soorten van organische wezens doorloopt, zoo representeert de kindschheid den oorspronkelijken, den oudsten toestand van het menschelijk geslacht. De ontogenie is repetitie en recapitulatie van de phylogenie. Evenals de eerste menschen bij hunne evolutie uit lagere wezens langen tijd nog half dieren bleven, zoo is aan het kind ook nog een dierlijk leven eigen. Het treedt het leven in met wezenlijk dezelfde instincten, als die de dieren bezitten. De waarheid van de kerkelijke leer der erfzonde is daarin gelegen, dat in den mensch krachtens zijne herkomst het dier altijd nog naleeft en nawerkt. Het kind is daarom van nature zelfzuchtig, eigenzinnig, strijdlustig. Het brengt mede het rasinstinct van zelfbehoud, hetwelk zich openbaart in boosheid, gevoeligheid, jaloerschheid en dergelijke. Daarmede hangt saam, dat het kind ook in godsdienstig en zedelijk opzicht diezelfde zelfzucht openbaart; voor het kind bestaat de waarde van den godsdienst alleen in wat deze hem brengen en verschaffen kan. En wijl het geen zelfstandig inzicht heeft, is het kind lichtgeloovig; het neemt alles voor waarheid aan, wat het vertellen hoort. De godsdienst bestaat voor het kind grootendeels in voorschriften, in dogma's, door het gezag van ouders, kerk of Bijbel opgelegd; het gelooft op en leeft van gezag; de godsdienst is voor het kind nog iets geheel uitwendigs en objectiefs. Religion is all external to him; God is a being above and beyond him.

Maar als de puberteit intreedt, bij het meisje gewoonlijk in het 14e, bij den jongen in het 16e jaar, heeft er eene groote verandering plaats. Karakter, omvang en beteekenis van deze in den jongelingsleeftijd vallende verandering zijn in de laatste jaren voorwerp van naarstig en

uitgebreid wetenschappelijk onderzoek geweest. Stanley Hall gaf er kort geleden een werk over in het licht van meer dan 1300 bladzijden en ging daarin nauwkeurig en breedvoerig al de veranderingen na, welke er in de puberteitsjaren in de menschelijke ontwikkeling plaats grijpen. Zij breiden zich over heel het bestaan en leven uit, en zijn tegelijk physiologisch en psychologisch, biologisch en sociologisch van aard. Gelijk het kind herinnert aan den oudsten toestand van het menschelijk geslacht, zoo is ook de jongelingstijd neo-atavistisch; de veroveringen, welke het ras in eene latere periode gemaakt heeft, herleven en herhalen zich daarin. De ontwikkeling, welke dan plaats grijpt, kenmerkt zich in het algemeen daardoor, dat ze minder geleidelijk en meer sprongsgewijze geschiedt; zij repeteert die vroegere periode van storm en drang, toen het menschelijk geslacht oude banden verbrak en tot een hooger trap van beschaving zich ophief. Lengte, zwaarte en kracht van het lichaam nemen in veel sterker mate dan in de vroegere jaren toe; en belangrijke functies, die eertijds niet bestonden, komen op en krijgen beteekenis. De stem verandert; de haargroei neemt toe; de afmetingen en verhoudingen van de ledematen wijzigen zich; het cerebrinale zenuwstelsel, voorwaarde voor het rijpere psychische leven, bereikt zijn vollen omvang. Het is alsof de natuur den mensch voor den strijd, die hem wacht, wapent met al de krachten, waarover zij beschikt; zij maakt den man aggressief en bereidt de vrouw voor de moederschap voor.

Psychologisch is de verandering in dezen leeftijd niet minder groot. Wijl jongen en meisje in eene andere verhouding tot de wereld komen te staan en andere belangen krijgen, wijzigen zich ook de zintuigen in structuur en in functie. De tastzin, de reuk, de smaak en ook het gehoor en gezicht ondergaan belangrijke wijzigingen. In het algemeen treedt de zinlijke waarneming terug en heeft er een merkwaardige voortgang plaats in de ontwikkeling van het overleggen en nadenken. De geest, de rede, de zelfbewuste persoonlijkheid ontwaakt en eigent zich geheel nieuwe, meer algemeene, abstracte, geestelijke waarheden toe. Terwijl het kind beheerscht wordt door herediteit en imitatie, vormt zich thans de eigen individualiteit; het algemeen-menschelijke differencieert zich en beeldt zich uit in bijzondere, uiteenloopende trekken van karakter en gelaat. En met al deze nieuwe voorstellingen treedt ook eene andere wereld van aandoeningen in den mensch binnen; nieuwe gevoelens van lust en onlust, van sympathie en afkeer, nieuwe neigingen en begeerten, wenschen en idealen, dikwerf onbewust en onbegrepen, dringen in het gemoed des menschen in. De mensch, de individueele, persoonlijke mensch, met een eigen inzicht, met een eigen ik, staat in den jongeling en in het meisje op; hij wil zichzelf zijn en wil zijn eigen leven leven.

Ook biologisch en sociologisch brengt de puberteit groote veranderingen te weeg. De puberteit is de ontwaking van het geslachtsleven, de ontwaking tot „the reproductive life"; de jongen wordt manbaar, het meisje wordt huwbaar. Deze sexueele ontwikkeling loopt met de physiologische en psychologische niet parallel, maar vormt er eigenlijk het centrum van; zij moge alle andere ontwikkeling niet veroorzaken of verklaren, zij geeft er toch de kleur en den toon aan, zij is er de machtige impuls en stimulus van. En met deze ontwaking tot het reproductieve leven, groeit de mensch dan tevens in in een grooter geheel, in de maatschappij, die hem omgeeft. Hij krijgt besef, dat hij niet alleen een eigen leven heeft te leiden, maar ook bestemd is, om te leven met en voor anderen. De nieuwe persoonlijkheid met haar veel rijkere wereld van voorstellingen en aandoeningen, van wenschen en begeerten gaat uit den kleinen, engen kring van het kinderlijke, zelfzuchtige leven over in de groote maatschappij met hare talrijke, ingewikkelde verhoudingen. Het centrum der activiteit wordt verlegd uit de belangstelling in zichzelf naar de belangstelling in het geheel. In één woord, de puberteit is eene tweede geboorte, eene wedergeboorte, de geboorte van eene nieuwe, van eene eigene en tegelijk van eene sociale persoonlijkheid.

Maar evenals de eerste, gaat deze tweede geboorte van smarten en weeën vergezeld. De puberteit brengt haar eigen krankheden en gevaren, haar eigen afdwalingen en zonden mede. Het is, evenals het daaraan beantwoordende tijdperk in de geschiedenis van het menschelijk ras, eene storm- en drangperiode. De snelle, onsymmetrische groei van het lichaam en zijne leden veroorzaakt een gevoel van „incompleteness". De groote potentiëele energie, die zich in de zenuwen ophoopt en nog geen uitweg vinden kan, brengt door deze belemmering in hare activiteit, onrust en spanning mede. Door het intreden in het bewustzijn van allerlei nieuwe gewaarwordingen en voorstellingen, wordt het zieleleven voortdurend in beweging gehouden en in beroering gebracht; het gelijkt eene zee, door den wind heen en weder en op en neder geworpen. De nieuwe persoonlijkheid, die tot zelfstandigheid ontwaakt en zich handhaven wil, voelt van alle kanten zich ingesloten, tegengehouden, belemmerd door de maatschappij, welke haar tot het altruïstische leven inleiden wil; het subject en zijne omgeving botsen met elkaar, en het is menigmaal, alsof twee ikken in den mensch zich tegenover elkander plaatsen en met elkander strijden om de zegepraal. Daarom is aan dezen leeftijd eenerzijds eigen een gevoel van onvoldaanheid en onbevredigdheid, dat zich uit in allerlei vormen van twijfel, onrust, smart, depressie, melancholie, mijmerij, zelfbeschouwing, „Grübelsucht"; en

aan de andere zijde ook eene zucht tot vrijheid en zelfstandigheid, een lust tot onderzoek, een dweepen met groote ideeën en groote mannen, eene fiere edelmoedigheid, een geloof aan de toekomst, een hooggaand idealisme, een begeerte, om alles te hervormen. Als elke periode, heeft ook en inzonderheid deze hare eigenaardige deugden en gebreken. Tusschen wijsheid en dwaasheid, bewondering en minachting, belangstelling en onverschilligheid, overspanning en inzinking van kracht, zelfopoffering en zelfzucht, lichtgeloovigheid en twijfelzucht, edele neigingen en zondige hartstochten slingert het leven in dit tijdperk heen en weer. De jongeling staat op den tweesprong. Van de richting, welke hij thans inslaat, hangt zijne toekomst af. „The boy is father of the man".

Maar al deze toestanden en ervaringen zijn de geboorteweeën van de nieuwe persoonlijkheid. Uit den paradijstoestand van het kind verdreven, gaat de jongeling de wijde wereld in, om er zich eene eigen plaats te veroveren. Opgroeiend tot vrijheid en zelfstandigheid, adapteert hij zich tegelijk aan de omgeving en schikt zich naar het sociale milieu. De storm en de drang, die hij doormaken moet, zijn nuttig en goed; zij sterken zijne persoonlijkheid, verrijken haar inzicht en verdiepen haar leven. Uit de kindschheid gaat de mensch door de critische puberteitsperiode in den leeftijd der mannelijke en vrouwelijke rijpheid over.

In dit physisch-psychisch proces van de puberteitsjaren neemt nu de religieuse ontwikkeling eene eigenaardige plaats in. De ontdekking van den samenhang tusschen deze beide processen heeft sommigen zoo verrast, dat zij heel den godsdienst uit den geslachtsdrift meenden te kunnen verklaren en in de religie niets zagen dan eene „perverted sexuality". Maar de meeste religionspsychologen komen tegen dit „medical materialism" in verzet. Laten de sexueele en de religieuse ontwikkeling met elkander in verband staan en voor een deel ook in tijd samen vallen, wie de religie geheel en al uit de sexualiteit zou willen verklaren, zou ze naar hunne meening even goed uit de werkzaamheden van ademhaling en spijsvertering kunnen afleiden, wijl zij ook met deze beide in verband staat, en zou even goed de wetenschap en de kunst, voor welke ook in de puberteitsjaren de zin ontwaakt, voor eene perverse sexualiteit kunnen uitgeven. Volgens Starbuck kan de sexueele ontwikkeling zeer goed de aanleiding en de voorwaarde der religieuse ontwaking zijn; maar dan moet men toch het groote onderscheid tusschen voorwaarde en oorzaak in het oog houden. Bij de religieuse ontwikkeling heeft de physische, maar ook de psychische gesteldheid invloed; allerlei voorstellingen en ideeën, inzonderheid van ethischen aard, werken erop in; het religieus proces is veel te inge-

wikkeld, dan dat het zoo maar eenvoudig uit eene enkele oorzaak en door eene enkele formule te verklaren zou zijn. Daar komt nog bij, dat de inhoud der religieuse bewustheid van dien der sexueele bewustheid dikwerf ten eenenmale verschilt, en daarom ook later een eigen plaats en waarde behoudt. Er is afhankelijkheid der ziel van het lichaam evenals omgekeerd, maar desniettemin komt aan het zieleleven en ook aan den religieusen inhoud daarvan eene zelfstandige waarde toe, wijl ten slotte niet de oorsprong, maar de redelijke inhoud en de zedelijke vrucht die waarde bepaalt. „By their fruits you shall know them (the mental states), not by their roots".

De verwerping van deze materialistische theorie neemt echter niet weg, dat alle religionspsychologen een nauw, schoon dikwerf niet nader aangewezen, verband erkennen tusschen godsdienst en liefde en de religieuse ontwikkeling in de jaren der puberteit trachten te begrijpen als een natuurlijk en noodzakelijk ontwikkelingsproces van den jongelingsleeftijd. Vanzelf heeft deze religieuse ontwikkeling niet bij allen op dezelfde wijze en in denzelfden vorm plaats. Daar is onderscheid naar gelang van opvoeding en omgeving, karakter en temperament, geslacht en leeftijd. Met name is er verschil in religieuse ontwikkeling bij de gezonde en de kranke zielen, „the healthyminded" en „the sick soul". Daar zijn menschen, die geen, daar zijn anderen, die wel eene bekeering van noode hebben; daar zijn „once born" en „twice born men". Sommige menschen hebben in hunne jeugd eene godsdienstige opvoeding genoten en blijven in die religie der kindsche jaren zich thuis gevoelen hun leven lang. Zij behoeven geen crisis door te maken, weten van geen gebroken hart en van geen strijd met de zonde; zij kennen de vrees voor straf, de angst voor het oordeel niet. Als vrije, vroolijke kinderen wandelen zij door het leven heen, verheugen zich in het goede, dat allerwege hen omringt, gelooven aan den vooruitgang van het menschelijk geslacht en zijn met eene goede hope voor de toekomst bezield. Dat zijn de gelukkige menschen, die door hun goed humeur en hunne aangename stemming het leed in de wereld verwinnen, en die door de „Mind-Cure-Movement" tot voorbeeld worden genomen, als deze door suggestie de vrees uit het menschelijk hart wil bannen en door de gedachte alle zonde en alle ziekte vernietigen wil.

Toch komt ook bij deze bevoorrechte menschen in de puberteitsjaren nog dikwerf, wel niet een besliste omkeer, maar toch eene meer of minder krachtige godsdienstige opwekking voor. Bij het kind is de godsdienst nog uitwendig en objectief; indien deze niet eene van buiten geleerde les zal blijven maar eene zaak van eigen, vrije, persoonlijke overtuiging, eene zaak des harten zal worden, dan moet er

eene ontwaking, eene opwekking, eene verdieping en verinwendiging van het religieuse leven plaats vinden. En zulk eene ontwikkeling van het godsdienstig leven valt gewoonlijk in denzelfden tijd, waarin ook de zelfstandige persoonlijkheid in den mensch geboren wordt.

Maar er zijn verschillende typen van religieuse ervaring. Één maatstaf geldt niet voor allen. Het universum is veel rijker dan wij vermoeden, en beantwoordt niet aan één systeem. Er zijn ook kranke zielen, menschen, die een gansch anderen blik op het leven hebben, die de ellende der wereld en de ijdelheid aller dingen inzien, en die in eigen zielsbesef te worstelen hebben met de zonde, met haar schuld en met haar macht Dat zijn de diepere naturen, die aan een godsdienst van verlossing behoefte hebben; de menschen met lagen „pain-, fear- en misery-threshold", die alleen door eene crisis heen tot rust en vrede komen.

Zulk eene crisis draagt gewoonlijk den naam van bekeering; en het Christendom ziet er de vrucht van eene supranatureele werking in. Maar volgens de Religionspsychologie is er wetenschappelijk geen noodzaak, om tot verklaring van deze religieuse crisis tot een bovennatuurlijken factor de toevlucht te nemen. De bekeering, hoe schijnbaar vreemd en abnormaal ook, is een volkomen natuurlijk proces, dat zich psychologisch voldoende verklaren laat.

Ten eerste toch heeft de psychologische studie van de religieuse ervaringen aan het licht gebracht, dat er een nauw verband bestaat tusschen de physisch-psychische ontwikkeling in de puberteitsjaren en de godsdienstige opwekking en verdieping, welke in dien zelfden leeftijd plaats vindt. De daarnaar ingestelde enquête en de statistische bewerking van de alzoo verkregen gegevens hebben aangetoond, dat de religieuse ontwaking gewoonlijk valt in den tijd tusschen het 10e en het 25e levensjaar. Met weglating van de détails kan men zeggen, dat zij eene enkele maal al voorkomt in het 7e of 8e jaar, vervolgens sterk stijgt tot en in het 16e, dan snel afneemt tot het 20e, en daarna aldoor minder wordt tot het 30e jaar, om dan na dien tijd slechts hoogst zelden meer voor te komen. Daarbij verdient het nog de aandacht, dat, al vallen puberteit en bekeering niet precies in tijd samen, de religieuse crisis bij meisjes toch in den regel iets vroeger voorvalt dan bij jongens; bij eerstgenoemden treedt zij vooral in het 13e, in het 16e, en ook nog, maar veel minder, in het 18e jaar in; bij jongens daarentegen komt zij nog weinig voor in het 12e jaar, maar heeft zij het meest in het 16e en ook nog zeer dikwerf in het 18e en 19e levensjaar plaats.

Reeds deze coincidentie is opmerkelijk en doet vermoeden, dat tusschen puberteit en bekeering, liefde en godsdienst, sexueele emotie

en religieuse ontwaking een nauw verband bestaat. Dit vermoeden wordt daardoor versterkt, dat er, in de tweede plaats, eene innige verwantschap en eene treffende overeenkomst valt waar te nemen tusschen de bovengenoemde, aan den jongelingsleeftijd eigene ervaringen, en de religieuse bevindingen, welke in diezelfde jaren gemaakt worden. In de puberteitsjaren is het zieleleven aan eene voortdurende onrust, beroering, twijfel, slingering enz. onderworpen. Welnu, de religieuse bevindingen dragen hetzelfde karakter; besef van zonde, gevoel van schuld, vrees voor straf, gedruktheid, neerslachtigheid, berouw, angst enz. zijn er eigen aan. In het moment der bekeering, dat korter of langer tijd kan duren, is het, alsof twee machten, die dan weer verschillend worden voorgesteld, als de oude en de nieuwe mensch, duisternis en licht, zonde en deugd, Satan en Christus met elkander worstelen, zoodat de persoon niet zoozeer zelf een van de strijdende partijen is, maar veel meer zich zelf als de buit voorkomt, waarom tusschen beide machten gestreden wordt. In dien kamp maken dan ten slotte de ervaringen van zonde, ellende, rampzaligheid langzaam, soms ook plotseling, voor die van vrede en vreugde, van schuldvergiffenis en verzoening, van de gunst Gods en van zijne gemeenschap plaats. De religieuse ervaringen zijn dus qualitatief dezelfde als die, welke aan de puberteit in het algemeen eigen zijn, en onderscheiden er zich alleen in dit opzicht van, dat zij, op religieus gebied overgebracht, natuurlijk ook religieus gekleurd en vertolkt worden.

In de derde plaats dienen wij volgens de Religionspsychologie in het oog te houden, dat die godsdienstige ervaringen, welke wij met den naam van bekeering, ontwaking, opwekking enz. aanduiden, volstrekt niet in één godsdienst maar bij alle volken en in alle godsdiensten voorkomen. Niet alleen een Paulus, Augustinus, Luther, maar ook een Buddha, Mohammed enz. hebben eene religieuse crisis doorleefd. Van revivals, zoowel bij individuen als bij massa's, weet niet alleen het Christendom maar weet elke godsdienst te verhalen. Alle godsdienstige verschijnselen, zoowel objectief (dogma, cultus, gemeente enz.) als subjectief, mystiek, ascese, ecstase, revelatie, inspiratie enz. zijn aan alle godsdiensten eigen. En dat niet alleen, maar alle godsdiensten stemmen ook daarin overeen, dat zij, bewust of onbewust, een verband aannemen tusschen de religieuse ontwikkeling en de puberteit. In alle godsdiensten hebben er toch gedurende dezen leeftijd bepaalde ceremoniën plaats van afzondering, beproeving, besnijdenis, tatoueering enz., die alle de strekking hebben om den jongeling of de maagd in te leiden in de volle, godsdienstige gemeenschap. Ook onder ons heeft de Roomsche zijne eerste communie, de Luthersche zijne confirmatie, de Gereformeerde zijne

openbare belijdenis. De puberteit is de leeftijd van de tweede geboorte, van de geboorte eener zelfstandig-godsdienstige en godsdienstig-sociale persoonlijkheid.

Eindelijk, in de vierde plaats, de nieuwere psychologie acht zich in staat, van de verandering, die er religieus in bekeering of ontwaking bij een mensch plaats vindt, eene zeer aannemelijke verklaring te geven. Vele psychologen hebben toch in de laatste jaren de groote beteekenis ingezien, die er in het menschelijk leven aan het onbewuste, aan de „unconscious" of beter aan de „subconscious" of „subliminal cerebration" toekomt. De voorstellingen n. l., die op een bepaald oogenblik in 's menschen bewustzijn vertoeven, zijn maar een zeer klein en gering deel van die, welke hij werkelijk deelachtig is. Gewaarwordingen, indrukken, lusten, begeerten enz., vroeger in den mensch aangebracht of opgewekt, verdwijnen niet geheel, maar zinken beneden den drempel van het bewustzijn in het onbewuste neer, laten sporen na in de banen van het hersen-zenuwstelsel en zetten daar als het ware hun leven en werkzaamheid voort. Door voortdurende veranderingen in ons bewustzijn, tengevolge van het intreden van nieuwe gewaarwordingen, wordt het onbewuste materiaal van de voorstellingen voortdurend in beweging gehouden. En bij een of andere gelegenheid kan een zekere groep van voorstellingen uit dat onbewuste zeer gemakkelijk naar boven stijgen en de op dat oogenblik in het bewustzijn aanwezige voorstellingen wijzigen of ook geheel uitdrijven en er zelve de plaats van innemen.

Zulke transformaties van het bewustzijn, zulke „altérations de la personnalité" hebben er ieder oogenblik in het menschelijk leven plaats. Vandaag zijn wij warm voor een of andere zaak, en morgen gevoelen wij er niets meer voor. Het hosanna maakt bij den enkele en bij de massa ieder oogenblik voor een: kruis hem, plaats. Een getal, een naam, een voorval wil ons ondanks alle inspanning op een gegeven oogenblik niet te binnen schieten, en valt ons kort daarna zonder eenige moeite in. Een som, een probleem, een redeneering komt ons 's avonds onoplosbaar voor en 's morgens staat de oplossing ons kant en klaar voor den geest. President Roosevelt leeft in een gansch anderen kring van voorstellingen, als hij in de jacht zich vermaakt, dan wanneer hij in het Witte Huis te Washington aan staatszaken zich wijdt; hij is op dat oogenblik uit- en inwendig een ander mensch, een andere persoonlijkheid.

Welnu, de bekeering, de opwekking, de ontwaking is niets dan zulk eene transformatie van het bewustzijn. Ze houdt in, dat „religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central

place, and that religious aims form the habitual centre of his energy". De bekeering *schijnt* wel plotseling, onmiddellijk, onvoorbereid te zijn, evenals het invallen van eene gedachte of de inspiratie van het genie. Maar feitelijk is dit niet het geval. De bekeerden weten allen zelf later te spreken van vroeger ontvangen religieuse indrukken. Dergelijke indrukken, gewaarwordingen, voorstellingen, soms lang geleden in de prille jeugd ontvangen, zijn niet vernietigd, maar alleen in het onbewuste weggezonken. Wanneer er van buiten eene aanleiding komt, die correspondeert aan 's menschen zielstoestand, bijv. een treffend woord in de prediking, een invallende of opgeslagen tekst in de Schrift, eene aangrijpende revivalmeeting enz., dan springt hetgeen tot dusver in het onbewuste gewoond, gewoeld en gewerkt heeft, plotseling in het bewustzijn binnen, drijft de daar heerschende voorstellingen uit en neemt daar zelf de centrale plaats in bezit. Het bewustzijn verandert radicaal, ontvangt een geheel nieuwen inhoud; en met die transformatie van het bewustzijn heeft de tweede geboorte, de geboorte eener nieuwe religieuse persoonlijkheid plaats. „Spontaneous awakenings are the fructification of that which has been ripening within the subliminal consciousness".

Het plotseling karakter, dat de religieuse ontwaking soms draagt, is dus niet alleen geen bewijs voor haar wonderen, bovennatuurlijken oorsprong, maar onderscheidt haar óok niet wezenlijk van dien langzamen en gestadigen groei, waarvan anderer religieuse ontwikkeling getuigt. De waarde der religieuse opwekking hangt ook niet van haar oorsprong af, maar van haar wezen en vrucht. De vraag is niet: „how it happens", maar: „what is attained?" Of de religieuse ontwikkeling al dan niet eene crisis doormaakt, hangt van de eigenaardigheid van iemands wezen af en wordt door zijn vroegeren en tegenwoordigen toestand bepaald. Bekeering is dus niet eene eigensoortige ervaring van sommigen, maar eene gemeenschappelijke ondervinding van allen; eene uiting van het ontwaken der religieuse persoonlijkheid in de puberteitsjaren; een natuurlijk, noodzakelijk, normaal, psychologisch proces in den jongelingsleeftijd.

Deze psychologische verklaring van de bekeering vindt steun in de religieuse ontwikkeling, die op lateren leeftijd zich vertoont en in het algemeen met den naam van „sanctification" kan worden aangeduid. Dan toch blijkt het onmogelijk te zijn, om menschen, die eene religieuse crisis hebben doorleefd, te onderscheiden van hen, die zich daarvan niet bewust zijn; „converted men are indistinguishable from natural men;" niet zelden staan de laatsten zelfs zedelijk hooger. Een toestand van orde en rust, van harmonie met en van aanpassing aan de om-

geving, is niet uitsluitend aan bekeerden, en ook niet alleen aan Christenen, maar ook aan andere menschen eigen; een gevoel van zekerheid en vreugde wordt evengoed bij Tolstoï als bij Bunjan aangetroffen. Omgekeerd zijn de „twice born men", evenmin als de „once born" of „healthy-minded men" later van allen twijfel en strijd, van alle verzoeking en onrust ontslagen. De volslagen apostasieën mogen zeldzaam zijn: zeer gewoon is het toch, dat op eene periode van enthousiasme en activiteit een tijd van inzinking en matheid volgt. Ook hier geldt, dat de boog niet altijd gespannen kan zijn. Na den vloed treedt de ebbe in.

Voorts is het nog een opmerkelijk verschijnsel, dat de mensch, als hij den volwassen leeftijd bereikt, in den regel den twijfel te boven komt en zijn geloof en leven begint te reconstrueeren. Betrekkelijk gering is het aantal van hen, die ook in den volwassen leeftijd eene louter negatieve houding tegenover den godsdienst blijven aannemen. Bij schier allen loopt de religieuse ontwikkeling, trots allerlei afdwalingen, toch ten slotte uit op „a positive and active religious attitude". Reconstructie schijnt eene wet van het religieuse leven in de latere jaren te zijn. Als de mensch een gezeten burger wordt, als hij man of vrouw, vader of moeder wordt, als hij eene eigen plaats gaat innemen in de maatschappij en door allerlei banden aan haar gebonden wordt, als hij na de storm- en drangperiode meer rustig en ernstig de stemmen beluistert, welke in wetenschap en wijsbegeerte, in religie en kunst, in plichtsbesef en verantwoordelijkheidsgevoel tot hem komen, als hij kennis maakt met de teleurstellingen en rampen van het leven; dan begint hij menigmaal anders en zachter te oordeelen, en reconstrueert hij zijn godsdienstig geloof. Sommigen keeren dan tot den godsdienst hunner jeugd terug, anderen vormen zich door schifting en verbinding een nieuw geloof. Ook godsdienstig blijft er groote verscheidenheid onder de menschen bestaan; naarmate het leven zich ontwikkelt, differenciëert het zich en wordt het meer complex. Zelfs neemt het religieuse leven dikwerf bij velen allerlei pathologische vormen aan.

Maar desniettemin, zegt Starbuck, neemt in de verscheidenheid de eenheid toe, bepaaldelijk in drieërlei opzicht. Ten eerste komt er meer bij allen eene overeenstemming in het geloof aan een persoonlijk God, aan het bestaan en de onsterfelijkheid der ziel en in eene waardeering van den persoon van Christus, hetzij dan als Verlosser hetzij als voorbeeld. Ten andere verliezen in aller oog de dogmata, ofschoon vele godsdienstige voorstellingen hersteld worden, steeds meer aan gewicht en wordt er grooter waarde gehecht aan het religieus gevoel, dan aan het religieus geloof, meer nadruk gelegd op de innerlijkheid van het godsdienstig

leven dan op zijne uitwendige vormen. En ten derde gaan, naar de veldwinnende overtuiging, de motieven en bedoelingen in beteekenis nog boven geloof en gevoel in den godsdienst uit, want het streven wordt meer en meer bij allen in de richting van het altruïsme geleid. De egocentrische neigingen wijken voor andere, waarvan maatschappij, wereld, Godheid het centrum uitmaken.

Zoo is er dus — om alles saam te vatten — gedachte en wet, gang en plan in de religieuse ontwikkeling, beide in de menschheid en in den enkelen mensch. Gene recapituleert zich in deze. Drie momenten zijn daarin te onderscheiden. Eerst de evolutie van den mensch tot eene eigene, zelfstandige persoonlijkheid, beantwoordend aan de eeuwenlange geboorte van den mensch uit het dier; dan de evolutie van den individueelen mensch tot een sociaal wezen, beantwoordend aan de langzame wording van de maatschappij met haar eindelooze vormen en ingewikkelde verhoudingen; en eindelijk de evolutie van den socialen mensch tot een deel van de menschheid, van het wereldgeheel, van de Godheid, van „The Power, that makes for righteousness". In deze periode zijn wij thans volgens Stanley Hall midden in. De ontwikkeling des menschen heeft eindelooze eeuwen achter zich, zij heeft ook nog eindelooze eeuwen vóór zich.

Wij verkeeren niet in het tijdperk van den ouderdom en de grijsheid der wereld, gelijk Christenen dikwerf meenen, maar wij bevinden ons in den jongelingsleeftijd. De schemering, welke wij waarnemen, is niet die van den avond, maar van den morgenstond. De ziel *is* niet, maar *wordt* nog altijd — „the soul is still in the making"; — daar zijn krachten in haar, die nu nog sluimeren als de slaapsters in het bosch, maar die eens ontwaken zullen en krachtiger, dan het ons thans mogelijk is, bevorderen zullen de komst en de heerschappij van het koninkrijk van den mensch, „the kingdom of man".

Bij het bepalen van de waarde dezer Religionspsychologie, waarvoor ik thans nog eenige oogenblikken uwe aandacht vraag, onthoud ik mij in dezen kring van alle theologische bedenkingen, die tegen haar kunnen ingebracht worden, en beperk ik mij tot enkele opmerkingen van algemeen wetenschappelijken aard.

En dan stemt het in de eerste plaats tot blijdschap en dank, dat niet alleen de objectieve, maar ook de subjectieve verschijnselen in den godsdienst in de laatste jaren de aandacht der wetenschap hebben getrokken en tot voorwerp van nauwgezet en methodisch onderzoek zijn gemaakt. Al zou men aan deze verschijnselen alle objectieve waarheid ontzeggen en ze voor niets dan een waan en eene inbeelding houden, dan verdienen zij toch nog om hunne belangrijkheid en om hunne

beteekenis in het menschelijk leven in studie genomen en zoo mogelijk in hun oorsprong en wezen verklaard te worden.

Over de mogelijkheid en het recht van dit onderzoek kan daarbij geen twijfel bestaan. Want al valt naar mijne meening *esse* en *percipi* volstrekt niet saam, de wereld bestaat voor den mensch toch slechts in en door zijn bewustzijn. De inhoud van dat bewustzijn kan daarom objectief, in en voor zichzelf, maar ook subjectief, van den psychologischen kant bezien en bestudeerd worden. En deze psychologische beschouwing vult op eene merkwaardige wijze de eerstgenoemde aan en verspreidt over de verschijnselen, die zij zoo, als het ware van beneden, beziet, menigmaal een verrassend licht. Dat is het geval in de kunst, de wetenschap, de wijsbegeerte, de studie der maatschappij enz., en is nu ook reeds bij de studie der religie gebleken. Het onderscheid in het godsdienstig leven bij het kind, den jongeling, den man en den grijsaard; de samenhang van de religieuse ontwikkeling met die op physisch, psychisch, moreel gebied; het verband tusschen de godsdienstige opwekking en de puberteit; de opheldering van de bekeering door de telkens voorkomende transformaties van het bewustzijn; de werking van de subliminale krachten in het religieuse proces; dat alles en nog veel meer verruimt den blik, verdiept het inzicht in het godsdienstig leven en werpt voor den theoloog, den pastoor, den homileet, den zendeling, den onderwijzer en den opvoeder niet te versmaden winsten af.

Maar de Religionspsychologie is nog eene jonge wetenschap en daarom wel eens belust, om vruchten te plukken, voordat zij rijp zijn. Laat men de enquête nog zoo ver uitstrekken, zij beperkt zich toch nog altijd tot enkele tien- of honderdtallen van personen. En wat zeggen dezen tegenover de millioenen, die buiten de enquête blijven en wier onderzoek de conclusie, dat de bekeering of opwekking een natuurlijk, noodzakelijk proces der puberteitsjaren is, geheel omverstooten zou? Voorts moge men de personen, die men bestudeert, met nog zooveel zorg uitkiezen en de vragen, welke men hun voorlegt, met nog zooveel beleid samenstellen; de antwoorden, die erop inkomen, kunnen, evenals alle autobiographieën, dagboeken, confessiones, bekeeringsgeschiedenissen en beschrijvingen van eigen zielstoestanden en zielservaringen, nooit anders dan met de uiterste voorzichtigheid voor het voorgenomen doel gebruikt en verwerkt worden. Van opzettelijke onoprechtheid behoeft er geen sprake te zijn; maar er is hier zooveel gebrek aan zelfkennis, zooveel gevaar van zelfbedrog, zoo groote afstand tusschen zijn en bewustzijn, dat op al die beschrijvingen dikwerf weinig te bouwen valt. En als deze religieuse ervaringen, die dikwerf aan hetzelfde woord zoo verschillende beteekenis hechten, dan verder statistisch bewerkt, onder eene formule samengevat, in klassen

gerangschikt en tot wetten gegeneraliseerd moeten worden, dan stapelen de moeilijkheden zich zoodanig op, dat men voor het trekken van eene algemeene conclusie terugschrikt. In de geschiedenis der godsdiensten, evenals ook in de sociologie en de historie in het algemeen, is het zoeken naar vaststaande wetten tot dusver nog met geen gunstigen uitslag bekroond. En er bestaat daarom rechtmatige vrees, dat de psychologie der religie niet zoo spoedig, als sommigen meenen, vrucht op dezen haren arbeid zal zien.

Zoo is er bijv. waarschijnlijk wel verband tusschen godsdienst en liefde, tusschen religieuse ontwaking en puberteitsontwikkeling. Maar van welken aard dat verband is, schuilt in het duister, evenals heel de verhouding tusschen lichaam en ziel. Voorts hebben zeer zeker vele religieuse opwekkingen in de puberteitsjaren plaats, maar het getal is toch niet gering van die, welke vóór en na dien tijd intreden; de regel geldt niet zonder vele uitzonderingen. Verder komen de plotselinge bekeeringen wel vrij veelvuldig, hoewel volstrekt niet algemeen, in de kringen van het Methodisme voor; maar de groote Christelijke kerken hebben ze nimmer bevorderd, en vormen zich van de wijze, waarop deze gewoonlijk plaats heeft, eene andere voorstelling. En eindelijk is het moeilijk voor tegenspraak vatbaar, dat velen, ondervraagd over den godsdienst hunner jongelingsjaren, eer van verlies dan van winst zouden hebben te spreken. En afgezien van dezen, ook Starbuck en Hall erkennen, dat in de jongelingsjaren niet alleen de religieus-ethische persoonlijkheden, maar ook de misdadigers, de wellustelingen, de dronkaards gevormd worden. Houdt men tegenover al deze feiten toch de conclusie staande, dat de bekeering een noodzakelijk ontwikkelingsmoment in den puberteitsleeftijd is, dan kan dit alleen geschieden, door de bekeering van heel haar inhoud los te maken en met elke transformatie van het bewustzijn gelijk te stellen. Zoo zou er eene bekeering zijn, niet alleen zonder Godsidee, gelijk James ook eenmaal zegt, maar evengoed van deugd tot zonde als van zonde tot deugd. Losgemaakt van allen inhoud, dus louter psychologisch en als transformatie van het bewustzijn beschouwd, zijn deze beide trouwens ook volkomen gelijk. Maar het voorop gezette dogma doet dan toch feitelijk dienst, niet alleen om de historie te corrigeeren, maar erger nog, om het voorwerp van het onderzoek te vernietigen, in plaats van het te verklaren.

Deze opmerkingen leiden verder tot ernstigen twijfel aangaande de mogelijkheid, om, gelijk de Religionspsychologie bij James e. a. zich voorstelde, langs dezen weg het recht, de waarheid en de waarde van de religie aan te toonen. Zoolang wij n. l. in de religie, evenals ook in het recht, de moraal, de æsthese enz. niet alles voor waar en goed

en schoon houden, maar ook abnormale en pathologische verschijnselen erkennen, gelijk James e. a. ook inderdaad doen, dan moeten wij ter beoordeeling of een norma uit een ander gebied medebrengen of zulk een norma aan de religieuse verschijnselen zelve trachten te ontleenen. Dit laatste is het streven van het zoogenaamde *Pragmatisme*, eene wijsgeerige richting, die ook James onder hare aanhangers telt. Niet de „roots" maar de „fruits" zullen den maatstaf vormen voor de waarheid en het recht der religieuse verschijnselen. De religie behoort tot de „sthenic affections;" ze is eene levenskracht, eene van „the most important biological functions of mankind". Het komt bij haar niet zoozeer daarop aan, wat God is, als wel, hoe Hij door ons gebruikt wordt. „Not God, but life, more life .... is the end of religion. God is not known, He is used". Door zulk eene levenskracht te zijn en te oefenen, bewijst de religie hare waarheid en haar recht.

Dit is een opmerkelijk standpunt, in zoover James hierin lijnrecht tegenover Kant positie neemt, bij wien hij zich overigens nauw aansluit. Want Kant trachtte de deugd volkomen van alle eudæmonie te bevrijden. Maar hier wordt godsdienst en deugd ons juist aanbevolen om hunne bevordering van het algemeene welzijn, om hunne sociale nuttigheid. Toch komt James ook met deze utilistische norma de moeilijkheid niet te boven. Want als enkel en alleen de levenskracht over de waarheid en het recht van den godsdienst beslist, blijft het eene ernstige vraag, of Mohammedanisme en Boeddhisme niet sterker staan dan het Christendom en of het bijgeloof, dat onder alle godsdiensten bij een groot deel van het volk voortleeft, het niet van eene gezuiverde religie wint. Maar daarvan afgezien, ook bij de beoordeeling van wat levenskracht, en bevordering van het algemeen welzijn is, kan men een vasten maatstaf niet missen. Want bij de levenskracht komt het toch niet louter op sterkte, kracht, bruut geweld, doch ook weder op den inhoud aan. Als „waarde" het bewijs der „waarheid" zal zijn, dan moet over die „waarde" allereerst overeenstemming bestaan. Het pragmatisme zou nu consequent moeten zeggen, dat die „waarde" alleen weer door hare „waarde" betoogd kan worden en zoo in infinitum. Wijl dit onmogelijk is, loopt het pragmatisme dood, tenzij het omkeere en de waarheid en het recht der religie langs een anderen weg van dien van de waarde betooge.

Dat heeft James toch ook zelf gevoeld, als hij aan het einde van zijn werk de vraag gaat stellen, of en in hoever de psychologie der religie het bestaan van eene objectieve, daaraan beantwoordende realiteit en daarmede de waarheid en het recht van den godsdienst bewijst. Op die vraag geeft hij ten antwoord, dat het mysticisme met zijn beroep

op onmiddellijke openbaring, en de theologie en metaphysica met hare speculatie daartoe onmachtig is. Maar de mensch heeft niet alleen een verstand, doch ook een hart, een gemoed, een wil. Met het verstand bereiken wij alleen de verschijnselen, „the symbols of reality"; maar door het hart komen wij in aanraking met de eigenlijke, objectieve werkelijkheid, met de noumenale wereld, „with realities in the completest sense of the term". Daarom moet dat hart weer in eere komen. Sterker nog dan het verstand in de wetenschap, laat deze gemoeds- en wilszijde van den mensch in de practijk van het leven zich gelden. Zij voert ons tot eene andere wereld- en levensbeschouwing, dan welke de wetenschap alleen ons aan de hand kan doen. Alle waardeeringen, met name ook de religieuse en ethische, hangen af van onzen persoonlijken wil en wortelen in ons gemoed. Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas.

Feitelijk keert James daarmede tot het eerst verworpen mysticisme terug. Op den grondslag eener positivistische wetenschap tracht hij op te trekken het gebouw eener idealistische wereldbeschouwing. Daartoe deelt hij den mensch in een verstands- en een wilswezen en de wereld in eene phaenomenale en noumenale in, en zegt nu, dat deze twee tot elkander staan als symbool en realiteit, als menu en diner. Ten aanzien van het onbewuste is James daarom, evenals Myers in zijn *Human Personality* en vele leden van de *Society for psychical research* de mystische theorie toegedaan, in weerwil dat deze door Peirce, Jastrow, Hall e. a. op zeer sterke gronden bestreden wordt. James gaat nu wel zoover niet, dat hij in het onbewuste, in het hart, in het gemoed van den mensch de inwoning en inwerking van allerlei bovennatuurlijke of jenseitige wezens aanneemt. Maar hij zegt toch, dat daar de realiteit zelve zich openbaart en gevoeld wordt, dat daar verborgen ideeën en krachten werken, dat Gods genade heenwerkt door „the subliminal door". Niet zonder reden noemt hij zich dan ook een supranaturalist, zij het ook in zeer gewijzigden zin.

Doch de kennis, welke James langs dezen weg, den weg van Schleiermacher en Schopenhauer, van het bovenzinlijke verkrijgt, is zeer gering. Zij komt hierop neer, dat de waarheid der religie door de psychologische studie alleen in zoover bewezen wordt, als er een „More" blijkt te bestaan, dan de wetenschap, die de verschijnselen onderzoekt, ons kennen doet. Zulk een „More" is objectief het wezenlijke in alle godsdiensten, evenals het daaraan beantwoordende gevoel in den mensch de kern van de subjectieve religie uitmaakt. Natuurlijk heeft niemand aan zulk een „More" in den godsdienst genoeg; ieder kleedt het anders aan en interpreteert het op zijne wijze. Deze inklee-

dingen en verklaringen vormen den inhoud der „overbeliefs", die wel „absolutely indispensable" zijn, maar toch geen aanspraak kunnen maken op objectieve geldigheid. Ieder heeft dus en moet ook hebben zijn eigen godsdienst en zijn eigen God. „All ideals are matter of relation". Zelfs is het de vraag, of de religieuse ervaring wel de eenheid Gods bewijst of eischt. Want zij heeft geen behoefte aan eene absolute macht of aan een wezen met absolute, metaphysische eigenschappen, zooals onafhankelijkheid, eenvoudigheid, persoonlijkheid enz., want al zulke eigenschappen zijn ledige titels, steenen in plaats van brood, zij bieden „a metaphysical monster to our worship" aan. Alleen heeft de religie behoefte aan eene hoogere macht. Misschien ligt er daarom in het polytheisme eene belangrijke waarheid. De oneindige verscheidenheid der wereld komt daarin beter tot haar recht.

Met dit resultaat van zijn onderzoek levert James zelf het bewijs, dat de psychologie der religie, ofschoon zij tot een beter verstaan van het religieuse leven belangrijke bijdragen kan leveren, toch nooit, evenmin als de historie der godsdiensten, de dogmatiek, de philosophie, de metaphysica vervangen of vergoeden kan. Zij leert ons wel, althans tot zekere hoogte, wat de religie is, hoe zij wortelt in en samenhangt met heel de menschelijke natuur, maar zij zegt ons niets over haar inhoud, over haar waarheid en haar recht. Daarom maakte Troeltsch in zijne voordracht te St. Louis over *Psychologie und Erkenntnisstheorie in der Religionswissenschaft* terecht de opmerking, dat de psychologie der religie, gelijk zij in Amerika, Engeland en Frankrijk beoefend werd, wel veel belangrijks biedt, maar door het gemis eener goede Erkenntnisstheorie de waarheidsvraag niet stelt. En om *waarheid* is het toch ten slotte in elke, ook in de wetenschap van den godsdienst, te doen.

VI.

CHRISTENDOM EN NATUURWETENSCHAP.

Toen in de maand December van het jaar 1911 de Indische begrooting in de Eerste Kamer in behandeling kwam, werd door den Heer Mr. C. Th. van Deventer eene belangrijke rede gehouden, waarin hij verschillende zaken, maar vooral ook de onderwijspolitiek der Regeering in onze koloniën ter sprake bracht. Hij stelde daarbij de principiëele vraag aan de orde: welken grondslag moet dat inlandsch onderwijs hebben; moet het gegrond zijn op een godsdienstigen of op een algemeen humanistischen grondslag; moet het onderwijs zijn confessioneel of neutraal?

De Heer van Deventer koos daarbij beslist voor een neutraal, algemeen humanistisch onderwijs partij en voerde als grond voor deze keuze verschillende overwegingen aan. In Indië is de toestand geheel anders dan hier; in ons vaderland zijn er bepaald ouders, die voor hun kinderen onderwijs op Christelijken grondslag begeeren, maar in Indië is daar natuurlijk geen sprake van. In Mohammedaansche streken kan men van de ouders moeilijk onderstellen, dat zij de voorkeur zullen geven aan Christelijk onderwijs. Wanneer er een verlangen is, om dergelijke scholen op te richten, dan gaat dat verlangen dus niet uit van de *ouders*, maar van *anderen*. Wel is echter gebleken en blijkt het voortdurend, dat er bij de ouders een groot verlangen is naar Westersch onderwijs, dat den godsdienst ongemoeid laat. Daardoor is te verklaren de onbetwistbare populariteit der openbare inlandsche school. Zelfs de fanatieke Atjehers zenden hun kinderen gaarne en zonder bezwaar naar de gouvernementsscholen. Maar zij zouden dat zeker niet doen, indien die scholen werden dienstbaar gemaakt aan de verspreiding van leerstellingen, die met den Islam strijden. Hier moge bij velen de overtuiging heerschen, dat het onderwijs een godsdienstigen grondslag van noode heeft, bij de overgroote menigte der inlanders is dat niet het geval. De neutrale school, die hier voor zoovelen een steen des aan-

stoots is, is voor de overgroote meerderheid der inlanders een zeer begeerd goed.

Daarbij komt nog, dat, gelijk Prof. Snouck Hurgronje zegt, orthodoxe Mohammedanen thans nog vertrouwen stellen in ons openbaar onderwijs, omdat zij weten, dat de godsdienst op die scholen ongemoeid wordt gelaten. Maar wanneer er eene krachtige missionnaire actie gevoerd en door de Regeering gesteund wordt, dan zal dit vroeger of later eene reactie in het leven roepen en een voor de zaak der associatie hoogst bedenkelijken tegenstand doen ontstaan. Hoogstens zou men daardoor komen tot eene belangrijke tempering van den drang naar intellectueele ontwikkeling, daar de inlandsche maatschappij vooralsnog niet over de middelen beschikt, om op groote schaal scholen te stichten, die zich om subsidie kunnen aanmelden. Van deze omstandigheid echter misbruik te maken en aan de inlandsche Mohammedanen inrichtingen op te dringen, die voor een goed deel uit door hen opgebrachte belastingpenningen bekostigd werden en die mede dienstbaar waren aan directe propaganda voor het Christendom, dit zou noch met eene wijze staatkunde, noch ook met het beginsel der vrije school, dat door de Antirevolutionairen zoo krachtig wordt voorgestaan, overeen te brengen zijn. Als de inlandsche maatschappij in de jongste kwarteeuw dan ook eene sterke neiging openbaart, om in ons cultuurleven te worden opgenomen, eene neiging evenwel, die geheel omgaat en werkt buiten het gebied van den godsdienst, dan ligt het geheel in de lijn van de Antirevolutionaire beginselen aangaande de vrije school, om den inlander, niet een positief Christelijk, maar een neutraal, humanistisch onderwijs te geven, zooals dat sedert jaren tot toenemende tevredenheid der ouders op onze openbare scholen verstrekt wordt. En wel voegde de heer van Deventer daar ten slotte aan toe, dat het denkbeeld eener kerstening van Java's Mohammedanen hem schoon toeleek; maar men sluite toch het oog voor de werkelijkheid niet. De Mohammedanen op Java en overal elders gevoelen slechts bij hooge uitzondering neiging, het geloof hunner vaderen af te zweren en de in het oog der groote menigte minderwaardige Christelijke leer te aanvaarden. Trouwens, de geschiedenis bewijst, dat, waar de Islam met zijn consequent monotheïsme eenmaal is doorgedrongen, de kansen voor het Christendom zoo goed als verkeken zijn.

Daarom zou, naar de meening van den heer van Deventer, de zending verstandiger doen, om al haar krachten samen te trekken op de nog niet geïslamiseerde streken van Insulinde, waar zij met grooter kans op welslagen werkzaam kan zijn, dan om onder Mohammedanen een meestentijds hopeloozen en tot islamitische reactie voerenden strijd

te voeren. Laat intusschen onder de Mohammedanen het Westersche humanisme, dat niet irreligieus behoeft te zijn — getuige het verheffende boek van Raden Adjeng Kartini — voortgaan de geesten wakker te schudden, de gemoederen te verzachten, de zeden te veredelen. Misschien komt er langs dien weg te eeniger tijd een geestesstemming onder de Mohammedanen, die hen meer dan thans toegankelijk maakt voor de leer van Christus. [1])

Nadat de Heeren Hovy en Woltjer tegen enkele uitspraken in deze rede reeds hun bezwaren hadden kenbaar gemaakt, nam ik de vrijheid, enkele bedenkingen tegen haar in het midden te brengen. De eerste bedenking kwam hierop neer, dat onze moderne cultuur, waarnaar in de laatste jaren in het Oosten in het algemeen en bepaaldelijk in onze koloniën het verlangen uitgaat, van het Christendom en van den godsdienst in het algemeen niet los te maken is. En dit werd dan volgens het Verslag op de volgende wijze betoogd: Tot die cultuur, waarnaar het verlangen in onze Oost meer en meer uitgaat en ook meer en meer zal uitgaan, behoort wel het lager onderwijs, maar veelmeer nog het middelbaar en in stijgende mate ook het hooger onderwijs. Die cultuur, in dezen ruimeren zin van het woord genomen, hangt m.i. met godsdienst en Christendom ten nauwste samen. Dit zou zich in den breede laten betoogen, maar kortheidshalve bepaal ik mij tot de volgende opmerkingen: onze moderne cultuur, het zal door niemand worden weersproken, is middellijkerwijze hoofdzakelijk te danken aan den buitengewonen vooruitgang van de natuurwetenschap met de daarmede samenhangende toepassing harer uitvindingen in de techniek, en in de tweede plaats aan de geschiedkundige wetenschap. Nu is door niemand minder dan door den beroemden hoogleeraar Du Bois Reymond, indertijd hoogleeraar te Berlijn, uitgesproken, dat de natuurwetenschap,

[1]) Verslag der Handelingen van de Eerste Kamer der Staten-Generaal gedurende het zittingjaar 1911—1912, 10e verg. 29 Dec. 1911 bl. 113—114. Nadat de Heer van Deventer in het vorige jaar eene lange reis naar Indië had gemaakt en in het begin van December teruggekeerd was, hield hij in de zitting der Eerste Kamer op 30 Dec. l.l. opnieuw eene met groote aandacht aangehoorde rede. Natuurlijk kwam daarin ook weder de „Christelijke onderwijspolitiek" der Regeering ter sprake. Naar mij voorkomt, onderscheidde zich deze tweede rede in 1912 van de eerste in 1911, dat de Heer van Deventer 1° thans nog sterker dan toen pleitte voor de neutrale gouvernementsscholen, ook in de Minahassa en onder de Amboneezen; 2° echter thans, in overeenstemming met den Minister van Koloniën, bij de onderwijsvoorziening scherper onderscheid maakte tusschen Mohammedaansche streken eenerzijds en heidensche streken in de Buitenbezittingen anderzijds; 3° zijnerzijds er niet het minste bezwaar tegen had, dat een deel der onderwijstaak door de Christelijke zending in heidensche streken uitgeoefend werd, integendeel haar in die streken gaarne aan het werk zag; daarentegen in Mohammedaansche streken heel het zendingsonderwijs en in het algemeen Christelijk onderwijs beslist ongewenscht achtte. Want, zoo werd er thans bijgevoegd, de Islam is nu eenmaal een wereldgodsdienst, die geëerbiedigd moet worden, ook omdat hij zeer goed vereenigbaar is met een hoogere cultuur. Verslag der Handelingen, 12e verg. 30 Dec. 1912 bl. 177

hoe paradox het klinken moge, toch haar oorsprong aan het Christendom te danken heeft en daarvan eigenlijk niet kan worden losgemaakt, omdat het Christendom die godsdienst is, welke de natuur ons doet beschouwen als iets, dat een zelfstandige grootheid op zichzelf uitmaakt en niet in een verband van polytheïsme of polydæmonisme is opgenomen. En wat de geschiedkundige wetenschap betreft, is niet eens, maar herhaalde malen door den hoogleeraar Rudolf Eucken te Jena erkend en uitgesproken, dat de geschiedkundige wetenschap, zooals wij die tegenwoordig kennen, èn wat haar wezen èn wat haar waarde betreft, ten nauwste met het Christendom verband houdt. Want het is wederom het Christendom, hetwelk een einheitliche geschiedenis heeft mogelijk gemaakt en ons haar heeft doen kennen als één machtig, reusachtig drama, dat alle volken, de geheele wereld, de gansche menschheid omvat. En op dien grond meen ik, dat het betwist moet worden, dat cultuur zonder godsdienst en zonder Christendom bepaald voor de bevolking in onze koloniën genoegzaam zal zijn, om die bevolking te geven datgene wat zij behoeft.[1])

Een jaar, nadat deze woorden waren gesproken, verscheen er in De Gids een artikel van den Heer Dr. Ch. M. van Deventer (wel te onderscheiden van het Kamerlid Mr. C. Th. van Deventer), om deze redeneering te bestrijden.[2]) Of liever, de redeneering laat hij geheel rusten, maar hij haalt er één enkelen zin uit aan, maakt dien los uit het verband, en richt daartegen het wapen zijner scherpe critiek. De aangevallen zinsnede, zooals ze tusschen twee aanhalingsteekens door Dr. van Deventer wordt geciteerd, luidt: „De natuurwetenschap, hoe paradox het klinken moge, heeft toch haar oorsprong aan het Christendom te danken en kan daarvan eigenlijk niet worden losgemaakt, omdat het Christendom die godsdienst is, welke de natuur ons doet beschouwen als iets, dat een zelfstandige grootheid op zichzelf uitmaakt en niet in een verband van polytheïsme of polydæmonisme is opgenomen."

Letterlijk juist is deze aanhaling niet, vooral niet, wanneer men let op het verband. Mijne redeneering was, naar ik meen, duidelijk. Het ging om de Christelijke politiek der Regeering, en tegenover hen, die deze afkeuren en in Indië de neutrale school voorstaan, zoowel bij hooger en middelbaar als bij lager onderwijs, trachtte ik met enkele woorden aan te wijzen, dat Christendom en cultuur niet te scheiden zijn en dat een dualisme, hetwelk dit bedoelt, in theorie en practijk onhoudbaar is. Om nu tegenover de voorstanders van het neutrale onderwijs met deze

[1]) Verslag van de Handelingen der Eerste Kamer 1911/1912, bl. 17.
[2]) Onder den titel: Het breede betoog. Onuitgesproken Rede. In de Gids van Dec. 1912, bl. 481—496.

bewering sterk te staan, beriep ik mij op eene autoriteit, die ook in hun kringen erkend en van geene voorliefde voor de orthodoxie verdacht wordt, nl. op den Berlijnschen hoogleeraar Du Bois Reymond, en zeide ik letterlijk:

„Nu is door niemand minder dan door den beroemden hoogleeraar Du Bois Reymond, indertijd hoogleeraar te Berlijn, uitgesproken, dat de natuurwetenschap, hoe paradox het klinken moge, toch haar oorsprong aan het Christendom te danken heeft" enz. Maar Dr. van Deventer wijzigt den aanvang van het citaat, laat Du Bois Reymond weg, en rechtvaardigt dit met deze woorden: „Zóó was de korte stelling, en dat zij van den grooten Du Bois Reymond komt, doet nu minder ter zake: prof. Bavinck neemt ze over", „als stelling van eigen kracht".[1]) Het is blijkbaar Dr. van Deventer te doen, om de in zijn oog niet schijnbaar maar werkelijk paradoxe bewering, dat de natuurwetenschap aan het Christendom haar oorsprong dankt, van Du Bois Reymond en van zijn gezag los te maken en geheel en al op mijne rekening te zetten. Toch zit hij met de uitspraak van „den grooten Du Bois Reymond", naast wien wij allen „ons wel zonder moeite tot kinderen verklaren" (bl. 487), wel eenigszins verlegen; op bl. 493 zegt hij dan ook, dat genoemde geleerde wel groot was in physiologie maar nooit voor een bijzonder kenner der oudheid gold; en in een naschrift achter zijn artikel ziet hij zich eerlijkheidshalve gedrongen tot de erkentenis, dat Du Bois Reymond zich inderdaad zoo uitliet over den oorsprong der natuurwetenschap, maar zijne redeneering is daar ter plaatse, zegt Dr. van Deventer, zeer zwak, en bovendien: „niet tegen hem, maar tegen Prof. Bavinck, die een zekere stelling als een juiste uitsprak, ging het verzet". (bl. 496).

Dr. van Deventer ziet hiermede de bedoeling geheel over het hoofd, waarmede ik juist deze uitspraak van den Berlijnschen hoogleeraar gaf. Als ik eenvoudig zelf zoo iets over den oorsprong der natuurwetenschap beweerd had, zou, vooral zonder nader betoog, zulk eene bewering weinig waarde hebben; maar als een man als Du Bois Reymond iets dergelijks zegt, is het voor ons allen zaak, er over na te denken en ons van de juistheid of onjuistheid van zijn woord helder rekenschap te geven. Daarom is het tot zekere hoogte onverschillig, of hij, die dit citaat van Du Bois Reymond in zijne rede invlocht er al dan niet mede instemde; de stelling, die de Berlijnsche hoogleeraar uitsprak, bleef er desniettemin mede staan; en het betoog van Dr. van Deventer is om deze reden, al wil hij dit vermijden, in de

[1]) De Gids Dec. 1912 bl. 481—482.

eerste plaats niet tegen mij, die slechts een citaat gaf, maar tegen den auteur van dit citaat gericht.

Daarbij kan ik Dr. van Deventer zelfs een goed eind weegs tegemoet komen. Als ik mij over de verhouding van Christendom en natuurwetenschap in mijn eigene woorden had willen uitlaten, zou ik mij zeker minder stellig en minder sterk dan Du Bois Reymond hebben uitgedrukt. Dit zeg ik niet nu eerst, na de critiek van Dr. van Deventer, maar zoo is altijd mijne gedachte geweest. Jaren geleden drukte ik het aldus uit: „de Christelijke theologie ontkende dit niet (n.l. dat God de wereld in den weg der middelen onderhoudt en regeert); integendeel heeft zij altijd op voorgang der Schrift met nadruk de natuurorde en het causaal verband der verschijnselen gehandhaafd. Het is onwaar, dat het Christendom met zijn supranaturalisme aan eene natuurorde vijandig zou zijn en de wetenschap onmogelijk zou maken, gelijk b.v. Draper en anderen met welgevallen zoeken aan te toonen. Veel juister is het oordeel van Du Bois Reymond, als hij zeide: die neuere Naturwissenschaft, wie paradox dies klinge, verdankt ihren Ursprung dem Christenthum. In elk geval heeft het Christendom de wetenschap, bepaaldelijk die van de natuur, mogelijk gemaakt en daarvoor den bodem bereid. Hoe meer toch de natuurverschijnselen, gelijk in het polytheïsme, vergood worden en beschouwd als zichtbare beelden en dragers der Godheid, des te onmogelijker wordt een wetenschappelijk onderzoek, dat immers vanzelf het karakter van heiligschennis verkrijgt en het mysterie der Godheid verstoort. Maar het Christendom heeft God en wereld onderscheiden en door zijne belijdenis van God als den Schepper aller dingen God losgemaakt uit den natuursamenhang en hoog boven dezen geplaatst; onderzoek der natuur is geen aanranding der godheid meer. [1])

Deze woorden vertolken duidelijk de bedoeling van het korte woord, dat bij het debat in de Eerste Kamer uitgesproken werd. Maar Dr. van Deventer zal mij misschien nóg tegemoet voeren, dat ik bij die gelegenheid mij niet zwakker, maar veel sterker dan Du Bois Reymond heb uitgelaten. Want deze zeide alleen, dat de *nieuwere* natuurwetenschap haar oorsprong aan het Christendom dankt, maar ik liet dit bijvoeglijk naamwoord weg en beweerde hetzelfde van de natuurwetenschap in het algemeen. Deze weglating is echter in de improvisatie geheel onopzettelijk en onwillekeurig geschied; ik bedoelde niet anders dan de woorden van Du Bois Reymond aan te halen, gelijk ik dit deed in mijne Dogmatiek, en er geene verdere strekking

[1]) Gereformeerde Dogmatiek, Tweede Deel bl. 659—660, van den tweeden druk. Kampen, J. H. Kok 1908.

aan te geven, dan door hemzelf eraan is toegekend. Trouwens in het verband kon moeilijk iets anders dan de *nieuwere* natuurwetenschap bedoeld zijn, want er was sprake van het verband van Christendom en cultuur, die in de opvoeding van de Indische bevolking naar mijne overtuiging behooren samen te gaan; er werd daarbij uitdrukkelijk gewag gemaakt van onze „moderne cultuur," waarnaar in de laatste jaren in het Oosten het verlangen uitgaat; van die moderne cultuur werd beweerd, dat ze hoofdzakelijk te danken was aan den buitengewonen vooruitgang van de natuur- en de geschiedkundige wetenschap, natuurlijk in de laatste eeuw of eeuwen, want een andere zin is daaraan niet te hechten; en van de geschiedkundige wetenschap sprekende voegde ik daaraan uitdrukkelijk toe: „zooals wij die tegenwoordig kennen". Eindelijk maakte ik in het verdere gedeelte mijner rede nog opzettelijk onderscheid tusschen het animisme en het Mohammedanisme bij de Indische bevolking, liet in het midden, of en in hoever onze cultuur door het Mohammedanisme overgenomen en op eigen wereldbeschouwing kon ingeënt worden, maar sprak beslist mijn oordeel uit, dat dat bij het animisme niet mogelijk was. Niemand kon ter plaatse, waar deze rede gehouden werd, bij de cultuur aan eene andere denken dan die tegenwoordig bij ons bestaat, inclusive natuur- en geschiedwetenschap. Met wat goeden wil had mijn bestrijder uit dit alles wel kunnen opmaken, dat met de natuurwetenschap bepaaldelijk die werd bedoeld, welke tegen het einde der Middeleeuwen opkwam en thans zulk eene bewonderenswaardige hoogte bereikte, of dat in elk geval mijne stelling niet in dien absoluten zin was te verstaan, als hij ze heeft opgevat. Want ook, wanneer de natuurwetenschap in het algemeen bedoeld ware, zou daaruit naar redelijke interpretatie slechts dit zijn afteleiden, dat de natuurwetenschap, schoon elders ook menigmaal met vrucht beoefend, toch eerst onder den invloed van het Christendom tot haar volle ontwikkeling is gekomen, en inzoover aan de theïstische wereldbeschouwing haar oorsprong dankt, als zij bij de Christenvolken eene eenheid, uitbreiding en beteekenis verkreeg, gelijk die haar nimmer tevoren te beurt viel; op dezelfde wijze, als dit ook van de geschiedwetenschap gezegd kan worden.

Maar Dr. van Deventer heeft alzoo niet gehandeld. Met zeker welgevallen rukt hij de boven aangehaalde zinsnede uit haar verband, maakt ze los van het gezag van Du Bois Reymond, plaatst ze geheel op zichzelve, neemt ze in den meest absoluten zin, en dicht mij nu de vreemde bewering toe, dat het Christendom de eenige bron der natuurwetenschap is en dat er nergens elders, noch in Griekenland noch in Arabië, ooit iets heeft bestaan, dat op natuuronderzoek leek. En

natuurlijk, zoo heeft hij reeds van te voren gewonnen spel. Als men de vrijheid neemt, om zelf eerst de positie van den vijand te bepalen, en hem aanwijst, waar en hoe hij staan moet, is de overwinning gemakkelijk. Het gansche betoog van Dr. van Deventer over het bestaan en den bloei der natuur- en geschiedkundige wetenschap in de oudheid had dus geheel achterwege kunnen blijven; het is slechts tegen een denkbeeldigen vijand gericht. Het kan hem toch niet onbekend zijn, dat de Christenen ten allen tijde, van de eerste tijden af aan, dankbaar hebben erkend en, en zij het ook onder benefice van inventaris, hebben overgenomen, alwat er op het gebied van wetenschap en kunst, en van cultuur in het algemeen, door de oudheid was tot stand gebracht. Als hij ons dus op bladz. 490 herinnert, dat de Christelijke wereld in de Middeleeuwen weer sterrekunde van de Arabieren moest leeren en natuurwetenschap van Aristoteles, en deze herinneringen met de vraag besluit: Is het niet te mal, dat wij zulke feiten moeten opdreunen? dan ben ik zeer geneigd, die vraag bevestigend te beantwoorden. Tegen „feiten als rotsen" strijden wij niet; die plegen wij te erkennen en te eerbiedigen, zooals God ze in den weg zijner voorzienigheid voor ons aangezicht plaatst.

Maar wel koesteren wij meermalen bezwaar tegen de verklaringen, die van de feiten gegeven, en tegen de beschouwingen, die daaraan vastgeknoopt worden. Ook het artikel van Dr. van Deventer dwingt, om bij vernieuwing op deze noodzakelijke onderscheiding te wijzen. Nu hij eenmaal meende, dat ik stond waar ik toch inderdaad niet sta, was het zijn recht, om allerlei feiten in de geschiedenis der oudheid tegen mij als getuigen op te roepen. Maar hij had *niet* het recht, daaraan zulke persoonlijke aanvallen en algemeene beschouwingen vast te knoopen, als hij in zijne critiek zich veroorloofde, en die meer van fellen hartstocht, dan van wijze bedachtzaamheid spreken. Zoo stelt hij zijn tegenstander voor als een mensch van gigantische koenheid, die feiten tot fabelen durft verklaren (bl. 488), die hem mannen als Cortez, Pizarro en de conquistadoren voor den geest roept, die met een handvol soldaten een koninkrijk wilden veroveren, en waar zij verwonnen, allereerst tempels en godenbeelden vernielden, tot grooter eere van Europa en het Kristendom (bl. 488—489); als een driftige, met wien overleg onmogelijk is, aan wien zachtzinnig beraad aan te bieden, dwaasheid ware, wiens inhaligheid hem verblindt voor feiten als zonnen, en dien slechts fel verzet wellicht uit zijn roes kan halen (bl. 492—493).

Een hoogen dunk van des Heeren van Deventer's verdraagzaamheid geven deze uitvallen niet; en er is heel weinig in te bespeuren

van hetgeen het kamerlid van Deventer aan het slot zijner laatstgehoudene rede van Nederlandsche zijde noodig achtte tot vervulling onzer grootsche taak in den Archipel, n.l. kennis en wijsheid, rechtvaardigheid en kracht, zelfverloochening, verdraagzaamheid en boven dit alles liefde. [1]) Maar dit persoonlijke zij daargelaten. Van ernstiger aard zijn de oordeelen, welke Dr. van Deventer in zijn artikel over het Christendom velt, niet over de Christenen of de Christelijke kerken slechts, maar ook over het Christendom zelf. Hij verzekert ons wel, dat hij het Christendom niet smaden wil, maar uit de volgende aanhalingen kan ieder zich overtuigen, welke waarde aan deze verzekering te hechten valt. Dat hij zou aankomen met Galilei, die gekweld, Bruno, die verbrand, Bekker, die ontzet werd (bl. 490), was te verwachten; het bevreemdt alleen dat in dit lijstje Servet ontbreekt. [2]) Maar voorts vernemen wij van Dr. van Deventer, dat „het Kristendom *niet* noodwendig het polydæmonisme verjaagt" (bl. 489), want in vele landen bleef het geloof aan booze geesten, duivels, feeën, kobolds, kabouters enz. nog heerschen eeuwen nadat het Christendom er ingang vond; nog in 1600 of daaromtrent verklaarde de pater Delrio, dat er booze geesten zijn en het ketterij is dit niet te gelooven. Wij mogen dus volgens Dr. van Deventer wel vreezen, „dat de inlander in het Kristendom nog lang voor zijn nationaal geloof of bijgeloof steun zal vinden" (bl. 490). „Een Kristendom toch, dat heiligen aanneemt, engelen, duivels, of wat ook van transcendente geestelijke wezenheden, en mirakels toelaat, erkent evenals het populaire Grieksche polytheisme de mogelijkheid van een verstoren der natuur door een buiten haar staande macht, indien het althans aan heiligen, engelen en duivels zulk een ingrijpen toekent." (bl. 491). Iedere godsdienst, die zulke wezens erkent, staat in zóóver met het antieke polytheïsme gelijk (bl. 490), zoodat eigenlijk ook de quæstie van mono- of polytheïsme van ondergeschikt belang is. „De zaak is niet eenmaal of die ingrijpende macht *één* dan wel *véél* is, maar of er zulk een macht is en het geloof aan haar met strenge natuurwetenschap kan samengaan" (bl. 491). „Als eenige vorm van welken godsdienst ook, hetzij door middel van vele Goden, engelen, duivels of heiligen, hetzij door den eenen God zelven de natuurorde verstoorbaar acht, dan is

[1]) Verslag der Handelingen, 30 Dec. 1912 bl. 181.

[2]) Deze en dergelijke handelingen van Christenen of Christelijke kerken neem ik evenmin in bescherming als de Bulgaarsche gruwelen, die, naar men zegt, voor die der Turken niet onderdoen. Toch eischt een billijk oordeel, dat men met alle omstandigheden rekening houde, zooals bijv. Prof. Jhr. van der Wijck dat doet in zijne schoone, onpartijdige studie over Giordano Bruno en zijn standbeeld, in: Gestalten en Gedachten. Haarlem 1911 bl. 159—203. En voorts maakt het een groot verschil, of men zich over deze feiten bedroeft, dan wel er zich aan ergert.

die vorm voor de streng natuurwetenschappelijke opleiding even schadelijk als het antieke polytheïsme in het algemeen, schadelijker dan verscheidene gezuiverde vormen ervan, en veel schadelijker zeker dan het polytheïsme van Epikouros" (bl. 491). Al deze uitspraken hebben het voordeel, dat zij ons onomwonden zeggen, waar wij aan toe zijn, en zij laten ook duidelijk vermoeden, wat over Christelijke politiek en Christelijke zending in Indië het oordeel zal zijn. „Wij, mijne Heeren, zegt Dr. van Deventer in zijn onuitgesproken rede, willen het in Indië wat sneller afdoen dan met eeuwen (waarin n.l. het Christendom in vele landen heerschte en toch allerlei bijgeloof liet bestaan), en dus liever het onderwijs in de natuurwetenschap onder bescherming plaatsen van de *verlichting*, van het besef, dat verschijnselen uit natuuroorzaken te verklaren zijn. Evenals in Hellas heeft in de Middeleeuwen tegen allen druk in de *verlichting* zich baan gebroken en het dæmonisme bestreden; de *verlichting* moet dus Indië in, zullen wij het natuurwetenschappelijk besef er niet al te traag in doen doordringen, en scherp moeten wij toezien, dat de Inlander het Kristendom niet slecht begrijpt, er een wapen voor zijn animisme van maakt en zoodoende de verlichting weer tegenwerkt." (bl. 489—490).

Geen wonder, dat Dr. van Deventer, waar hij met zooveel scherpte en hartstocht de antithese tusschen verlichting en Christendom stelt, aan het einde van zijne voordracht zelfs van een godsdienstoorlog gaat spreken. „Het woord *godsdienstoorlog*, zoo zegt hij bl. 492, klinkt zéér pijnlijk en toch komen wij in zulk een krijg, zoo ge met mijn voordracht meegaat en daarnaar handelt."

Dit alles en nog meer van dien aard wordt door Dr. van Deventer gezegd naar aanleiding van het vrij onschuldige en onbeteekenende feit, dat ik in de Eerste Kamer over de verhouding van Christendom tot natuur- en geschiedwetenschap eene meening uitsprak, die ik dekte met het gezag van Du Bois Reymond en Eucken. Onderstel al, dat ik die verhouding zoo stringent dacht als Dr. van Deventer mij ten onrechte toedicht, wat reden bestond er voor hem, om op die wijze uit te varen en zich ten slotte op te winden tot het verklaren van den godsdienstkrijg? Is het dan zelfs niet mogelijk meer, om over zoo belangrijke zaak als het verband van Christendom en cultuur van gedachten te wisselen, zonder dat aanstonds de hartstocht ontbrandt? Ik wensch den Heer van Deventer dan ook verder niet op zijn weg te volgen; zijn voorbeeld van polemiek bekoort mij niet; maar gaarne grijp ik de gelegenheid aan, om eenigszins breeder mijne meening uiteen te zetten over de verhouding, waarin de nieuwere natuurwetenschap tot het Christendom staat en ook behoort te staan.

Om misverstand te voorkomen, dient met enkele woorden te worden aangegeven, wat in dit verband onder Christendom en natuurwetenschap te verstaan zij. Ten aanzien van het Christendom staat zeker wel vast, dat het geen kunst, geen wetenschap, geen wijsbegeerte enz., maar een godsdienst is, en nader een verlossingsgodsdienst, die den persoon van Christus tot middelpunt heeft, en in en door Hem de verlossing des menschen van de schuld en macht der zonde en het herstel zijner gemeenschap met God beoogt. Als zoodanig brengt het eene bepaalde opvatting over God, de wereld en den mensch mede, en kan het dus ook met de natuurwetenschap in aanraking, eventueel zelfs in botsing komen. Wanneer de Christelijke godsdienst alleen in eene stemming, in een gevoel, in eene aandoening bestond, zou dit zoo goed als onmogelijk wezen. Maar hoe men het Christendom ook reduceere, altijd sluit het toch eenige religieuze *voorstellingen* in,[1]) die het veld der natuurwetenschap bestrijken. Toch is wederom in die voorstellingen, hoe belangrijk ook in andere opzichten, niet alles voor de natuurwetenschap van belang. Met tal van voorstellingen, zooals bijv. over de kerk, de sacramenten enz., komt de natuurwetenschap nooit, of alleen bij gelegenheid in aanraking. Maar datgene, waar Christendom en natuurwetenschap elkander raken, betreft inzonderheid de religieus-ethische, teleologische, of met andere woorden de theïstische wereldbeschouwing, gelijk die in de leer der schepping, der onderhouding en der regeering zich uitspreekt, en in het eerste der twaalf geloofsartikelen door de gansche Christelijke kerk beleden wordt.

Het begrip der natuurwetenschap kan ruimer en enger worden bepaald, alnaarmate men het begrip der natuur in ruimer of enger zin opvat. Vroeger vatte men onder natuur soms al het geschapene, het geestelijke dus evengoed als het stoffelijke, saam, en breidde men het begrip ook wel tot God uit, als men van Hem als natura naturans sprak. Maar ook als men dit laatste vermeed, had natuur toch dikwerf veel rijker inhoud dan thans bij ons het geval is; ze sloot ook de leer der zielen en der geesten (of engelen) in. Wij denken echter tegenwoordig bij natuur alleen aan de zichtbare lichamelijke wereld, aan „das sinnlich Aeusserliche und dem Geist Entgegengesetzte[2]). Maar ook in dezen beperkten zin is zij het voorwerp van onderscheidene wetenschappen. In de eerste plaats denkt men bij natuurwetenschap wel aan physica, chemie en mechanica, maar, hoe belangrijk ook, zij zijn toch niet de eenige wetenschappen, die de natuur onderzoeken. Na haar komen nog vele andere aan de beurt, astronomie, geologie, mineralogie, palæontologie,

[1]) Rudolf Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht. Tubingen 1904 bl. 2 v.
[2]) Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe s. v. Natur.

geographie, biologie, botanie, zoölogie, anthropologie (somatologie) enz.

Deze natuurwetenschappen dragen dikwerf den naam van exacte wetenschappen, omdat zij in vele gevallen en op een vrij uitgestrekt terrein van het experiment gebruik maken. Maar men heeft daarbij toch te bedenken, dat dit gebruik zijne grenzen heeft, en dat ook de natuurwetenschap niet met waarneming en experiment kan volstaan. In verband met beide kan zij het denken, de speculatie niet missen, juist omdat zij als wetenschap het algemeene, het wetmatige, het logische in de verschijnselen zoekt; scientia non est singularium. Zeer terecht zeide daarom Wigand: ohne Speculation keine Hypothese, ohne Hypothese kein Aufbau der Wissenschaft, en Louis Pasteur: les illusions d'un expérimentateur sont une grande partie de sa force. Ce sont les idées préconçues, qui lui servent de guide [1]). Zulk eene speculatie is nu in elke natuurwetenschap noodig bij de combinatie der verschijnselen onder eene algemeene idee, maar komt vooral aan het woord bij die wetenschap, welke langen tijd verwaarloosd werd maar in de laatste jaren in eere is hersteld, en den naam van natuurphilosophie draagt. Eerst in deze sluit de natuurwetenschap zich af. Want ten slotte zijn de laatste, of wil men de eerste vragen in alle wetenschap de belangrijkste. Men roeme physica en chemie zooveel men wil en bewondere de resultaten, waarmede zij heden ten dage ook het praktisch leven van den mensch op allerlei wijze verrijkt hebben; ten slotte willen wij toch het liefst van alles weten, wat de natuur zelve is, wat haar oorsprong is, haar wezen en haar bestemming. Belangrijk en nuttig is het, de quantitatieve verhoudingen te kennen, die tusschen de dingen bestaan; maar veel grooter waarde heeft het voor ons te weten, wat de dingen zelve zijn naar hunne qualiteit, wat het wezen is van stof en kracht, van ruimte en tijd, van oorzaak en beweging, van gevolg en van doel. Ieder houdt er dan ook zulk eene natuurphilosophie op na, bewust of onbewust, willens of onwillens, en ze oefent invloed bij alle wetenschappelijk onderzoek. Terwijl er vroeger echter te dezen opzichte groote overeenstemming bestond, loopen de meeningen thans verre uiteen. Materialistische en psychische, mechanische en dynamische, monistische en pluralistische natuur (en wereld)-beschouwing worstelen met elkaar en dringen om den voorrang.

Wanneer men nu Christendom en natuurwetenschap in den genoemden zin omschrijft, verdwijnt reeds terstond het ongerijmde van de vraag, in welke verhouding beide tot elkander staan. Sommigen maken zich hier al

[1]) Albert Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. Braunschweig 1876 II 68. Louis Pasteur, bij Dr. J. V. de Groot. Denkers van onzen tijd, Amsterdam 1910 bl. 156.

zeer gemakkelijk van af; zij weten maar één ding, nl. dat de godsdienst, en met name de Christelijke, voor de cultuur in het algemeen, en zeer bepaald voor de natuurwetenschap niets dan onheil heeft gebracht. Getuigenissen in dezen geest zouden lichtelijk in grooten getale bij te brengen zijn; kortheidshalve verwijs ik aan den voet dezer bladzijde naar eenige werken, waar de belangstellende lezer ze spoedig in overvloed vinden kan;[1]) als hij er kennis van neemt, zal hij spoedig bemerken, dat de strijd bij velen niet alleen gaat tegen eene of andere kerkelijke belijdenis, maar tegen het Christendom zelf, èn tegen allen godsdienst.

Toch is deze beschouwing de oppervlakkigheid zelve. Ze wordt reeds aanstonds weerlegd door het veelzeggende, en steeds meer erkende feit, dat de cultuur van oudsher bij alle volken in het nauwste verband met de religie heeft gestaan en er deels door veroorzaakt deels door bevorderd is. Dat geldt van de Babyloniërs en de Assyriërs, van de Pheniciërs en de Egyptenaren, van de Chineezen en de Indiërs, van de Grieken en de Romeinen, en in nog sterker mate van alle zoogenaamde, maar nooit van alle cultuur ontbloote natuurvolken. En het is ook van toepassing op de natuurkennis en het natuuronderzoek, voorzoover daarvan bij die verschillende volken sprake kan zijn.[2]) De oorsprongen der verschillende wetenschappen en van heel de cultuur gaan tot de hooge oudheid, zelfs tot de eerste bewoners van het land van Sumer en Akkad, terug; hier namen ook bepaaldelijk de astronomie en de arithmetica haar aanvang, onder invloed van en in verband met de religieus-astrologische wereldbeschouwing.[3]) Toen de Babyloniërs deze cultuur van de oorspronkelijke bewoners overnamen, hebben zij haar hoe langer hoe verder rondom zich verbreid en zijn zij, bijv. met hun kalender, de leermeesters der gansche menschheid geworden.[4]) Van Babylonië drong deze oude beschaving naar het Oosten, tot Indië en China, en naar het Westen, tot geheel Vóór-Azië, het Noorden van Afrika, en — gelijk de jongste onderzoekingen meer en meer aan het licht brengen[5]) — ook tot

[1]) Draper's Geschiedenis van de worsteling tusschen godsdienst en wetenschap. Haarlem Bohn 1887. Büchner, Kraft und Stoff 1855 en telkens opnieuw uitgegeven. Specht, Theologie und Wissenschaft. 3e Aufl. Gotha 1878. Haeckel, Die Welträtsel. Bonn 1899. Andrew Dickson White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit. Leipzig 1911 (uit het Amerikaansch vertaald) enz.

[2]) Het geldt dus niet van onze cultuur alleen, dat zij met den (christelijken) godsdienst in verband staat, maar dit geldt overal en ten allen tijde. Eene neutrale cultuur wordt nergens aangetroffen.

[3]) Verg. bijv. H. Winckler. Die Babylon. Geisteskultur. Leipzig 1907. Men houde hierbij echter in het oog, dat de Panbabylonisten zich dikwerf aan overdrijving schuldig maken, ook ten aanzien van de astronomische kennis der oude Babyloniërs, verg. Küchler, Die altorientalische Weltauffassung und ihr Ende. Theol. Rundschau 1911 bl. 237 v.

[4]) Eisler, Geschichte der Wissenschaften, Leipzig 1906 bl. 8.

[5]) R. H. Woltjer, De beteekenis van het Oosten voor de klassieke Oudheid. Utrecht 1912 bl. 18 v.

Griekenland door. Maar hier sloeg de wetenschap voor het eerst een eigen weg in. Doordat zij van den volksgodsdienst zich wist los te maken en tot eene zuiverder voorstelling aangaande de Godheid en de wereldorde zich wist op te heffen, veroverde zij zich een zelfstandig terrein en verzekerde zij haar voortgang en bloei. Van eene absolute scheiding tusschen godsdienst en beschaving (wetenschap) was bij hen, op enkele uitzonderingen na, geene sprake; Anaxagoras en Socrates mochten naar den maatstaf van het volksgeloof atheïsten heeten, inderdaad waren ze dit niet. De voornaamste beoefenaars der wetenschap in Griekenland zagen in de natuur het werk van een ordenenden Geest, al kenden zij dezen ook nog niet als een heilig en genadig Vader.

Toen het Christendom in de tweede eeuw met deze klassieke cultuur in nauwer aanraking kwam, rees natuurlijk de vraag, welke houding het daartegenover aan te nemen had. Er waren uitersten rechts en links, die ze geheel verwerpen of ze geheel, zonder critiek, overnemen wilden; maar de Christelijke kerk en theologie was over het algemeen verstandiger, nam een critisch, eclectisch standpunt in, en trachtte, alles onderzoekende, het goede te behouden. [1]) Dat zij daarbij niet altijd het rechte trof en tegenover de heidensche beschaving en het bijgeloof des volks menigmaal al te toegevend was, wordt gereedelijk toegestemd door allen, die het recht en den plicht der Reformatie in de zestiende eeuw erkennen. Hoewel het onrechtvaardig is, met Dodel te beweren, dat het systeem van Ptolemaeus eene aanpassing was aan de Bijbelsche overlevering, [2]) kan Dilthey toch moeilijk weersproken worden, als hij zegt, dat de theologie van den aanvang af mit Bestandtheilen der antiken Wissenschaft vom Kosmos verwoben war. [3]) Door deze al te nauwe aansluiting aan de oudheid en hare overlevering is zelfs de opkomst en bloei eener zelfstandige wetenschap tegengehouden en belet. Maar daar kwam bij, dat de Christelijke kerk, na den val van het West-Romeinsche rijk in 476, toen haar dogma gevormd en hare organisatie voltooid was, voor de reuzentaak werd gesteld van de opvoeding dier volken, die met de volksverhuizing Europa waren binnengedrongen. Van die taak heeft zij zich, ondanks alle gebreken, op bewonderenswaardige wijze gekweten; men mag dezen post op de creditzijde der Christelijke kerk niet vergeten en kan hem schier niet te hoog aanslaan. Daarbij heeft zij den cultuurschat der oudheid in de kloosters bewaard en straks overgeleverd in de handen der nieuwe,

[1]) Mausbach, Christentum und Weltmoral. 2e Aufl. Münster 1905.
[2]) Bij Dennert, Die Religion der Naturforscher. Berlin 1901 bl. 8.
[3]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I. Leipzig 1883 bl. 369, 377.

allengs tot zelfstandigheid rijpende volken. Reeds onder invloed van Karel den Grooten werden allerwege in het rijk klooster-, dom- en kapittelscholen opgericht. En toen het Christendom den Germaanschen volksgeest genoegzaam doordrongen en gevormd had, ontstond er een dorst naar kennis en wetenschap, die sedert de twaalfde eeuw in de universiteiten bevrediging zocht.

Er kwam hier echter een krachtige stoot van buiten bij. De klassieke oudheid was aan de Germaansche volken eerst slechts gebrekkig bekend. Maar er trad eene groote verandering in, toen sedert het begin der twaalfde eeuw, door bemiddeling van de Arabieren, de Joden en, vooral na den val van Constantinopel, ook van de Grieken, de wetenschappelijke werken van Aristoteles en anderen over metaphysica en physica, over psychologie en ethiek naar het Westen van Europa werden overgebracht. Nadat de philosophie bij de oude Grieken was ondergegaan, werden n.l. de scholen der Syrische Christenen in Edessa, Nisibis, Damaskus enz. de zetels der wetenschap. Daar leerden de Arabieren haar kennen; en in een ongelooflijk korten tijd wisten dezen haar zich toe te eigenen en op te voeren tot een toppunt van bloei. De kennismaking met de Christelijke theologie, bijv. van Johannes van Damascus en de noodzakelijkheid der controvers bevorderde de opkomst der Mohammedaansche theologie en de ontwikkeling der dialectiek. Koranstudie en taalwetenschap waren daar weer het gevolg van, maar daarbij bleef het niet; straks kwamen allerlei wetenschappen van natuur en geschiedenis, vooral onder de Abbasiden sedert 750, die Bagdad maakten tot een centrum van cultuur, tot een nieuw leven; naar het voorbeeld der akademie in de hoofdstad werden op vele andere plaatsen scholen en bibliotheken, soms ook sterrewachten en hospitalen opgericht; en niet alleen werd in die scholen de wetenschap der klassieke oudheid bewaard, maar ook in verschillende opzichten vermeerderd en uitgebreid. [1])

Over de waarde dezer Mohammedaansche cultuur loopen de meeningen uiteen. Maar hoe men daarover ook oordeele, door allerlei in- en uitwendige oorzaken is zij in de Mohammedaansche wereld te gronde gegaan, daar tot heden toe nimmer meer vernieuwd, maar wel naar het Christelijk Europa overgeplant. En hier vond zij een toebereiden bodem; het zaad viel in eene vruchtbare aarde. Wel kwam er eerst eenige oppositie tegen de invoering van Aristoteles in de scholen, maar dit verzet duurde betrekkelijk kort. Toen men hem beter leerde kennen

[1]) Alfred von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Wien 1875—1877 II 396 v. H. Hell, Die Kultur der Araber. Leipzig, Quelle und Meyer.

en van platonische en neoplatonische speculaties vrij wist; toen men hem ook, vooral inzake de Godsidee, de wereldschepping en de onsterfelijkheid der ziel, min of meer met de Christelijke belijdenis in overeenstemming wist te brengen; toen gewon hij groote autoriteit en werd hij de præcursor Christi in naturalibus, zooals Johannes de Dooper dat was in gratuitis. Men bevond, dat hij eigenlijk monotheïst was; en deze theïstische wereldbeschouwing was mede oorzaak, dat de Arabische en Joodsche philosophie in het Christelijk Europa zoo gereeden ingang vond. [1])

Al deze factoren werkten mee tot het ontstaan van die Middeleeuwsche wetenschap, die onder den naam van scholastiek bekend staat, en wel menigmaal diep veracht, maar gewoonlijk weinig bestudeerd en gekend wordt. Nog altijd staan de Middeleeuwen in sommige kringen als de duistere bekend, maar dit oordeel berust op onkunde en is hoogst eenzijdig. Als men — om van andere cultuurelementen, zooals bijv. de kunst, niet te spreken — slechts met deze drie dingen rekening houdt, dat de Middeleeuwsche Christenheid de kerstening en beschaving der nieuwe volken heeft tot stand gebracht; dat zij het aanzijn gaf aan de oudste en beroemdste universiteiten; en dat zij, met geweldige denkkracht zich werpende op de diepste problemen, de geesteswetenschappen heeft opgevoerd tot eene buitengewone nooit te voren bereikte hoogte — verliest men den lust en den moed, om minachtend op deze belangrijke periode der Christelijke cultuurhistorie neer te zien. Natuurlijk is het daarbij de vraag niet, of deze Middeleeuwsche wetenschap nog de onze kan zijn en of zij niet aan vele gebreken leed. Van Roomsche zijde wordt erkend, dat zij al te groot gezag aan de oudheid toekende, dat zij de waarneming verwaarloosde en alle wijsheid meende in de boeken te kunnen vinden; [2]) hoeveel te meer dan niet van Protestantschen kant? Maar behalve dat dit historisch te verklaren en ook geen fout in principe was, want de scholastiek leerde eenparig, met verwerping van de leer der aangeboren begrippen, dat waarneming de weg tot kennis was; [3]) de evolutie-idee, die meer nog eene stemming dan een stelsel is en zoo ons allen beheerscht, speelt ons dikwerf parten en maakt ons onbillijk tegenover het verleden. Zij brengt ons onwillekeurig in den waan, dat het vroegere ook vanzelf het lagere, het voorbijgegane en het afgedane is, dat het alleen dienst heeft gedaan als voorbereiding tot het latere en alle zelfstandige

[1]) Ueberweg-Heinze t.a.p. II 271. 276. 277. Dilthey, t.a.p. bl. 385. 393.
[2]) Zie bijv. Pesch, Die groszen Welträthsel 2e Aufl. I 118. 138 enz.
[3]) Pesch t. a. p. I 250. 106. 134. Trouwens, mannen als Albertus Magnus, Roger Bacon, Cusanus, da Vinci leerden met hun voorbeeld het tegendeel.

waarde mist. Dit nu is hoogst eenzijdig; elke periode in de geschiedenis heeft, behalve dat ze tot de volgende overleidt, ook hare eigene en blijvende beteekenis; non omnia possumus omnes. Zeer terecht zegt daarom Paulsen, juist met het oog op de wetenschap der Middeleeuwen: es ist eine thörichte Ansicht, die da verlangt, dass jeder Mensch nur um des andern und jedes Zeitalter nur um der Zukunft willen lebe. [1]) Het ware z.i. een even onrechtvaardig oordeel, als dat van de romantiek over de Aufklärung en van de sociaaldemocratie over de hedendaagsche maatschappij.

Daarbenevens hebben de Middeleeuwen echter toch ook deze verdienste gehad, dat zij den nieuwen tijd hebben voorbereid. Vele factoren hebben daartoe medegewerkt, de Germaansche geest, de kruistochten, de opkomst der steden en van den vrijen burgerstand, sociale en politieke toestanden, de uitvinding van het buskruit en van de boekdrukkunst, de Arabische en Joodsche philosophie, de ontdekking van Amerika enz. Noch alleen uit de Reformatie, noch uitsluitend uit de Renaissance is de nieuwe tijd te verklaren; zelfs is de wetenschappelijke geest, die tegen het einde der Middeleeuwen tot ontwaking kwam, niet uitsluitend tot het Humanisme terug te leiden. Es ist eine äusserliche Betrachtung, zegt Dilthey, wenn man die Umänderung des wissenschaftlichen Geistes seit dem vierzehnten Jahrhundert auf den Humanismus zurückführt. Durch das ganze Mittelalter geht das Anwachsen der Kenntniss von Büchern und Hilfsmitteln des Alterthums. [2]) En wel kwam deze vermeerdering van materiaal in de eerste plaats aan de geesteswetenschappen ten goede, maar de theologische metaphysica hield toch op het middelpunt van het Europeesche denken uit te maken, toen de natuurkennis en de natuurphilosophie van Grieken en Arabieren in West-Europa doordrong en daar, volgens laatstgenoemden geleerde, de grootste intellectueele verandering teweegbracht, welke er gedurende al de Middeleeuwen plaats had. [3])

Daarbij oefende nu ook het Christendom zijn onmiskenbaren invloed uit. In de eerste plaats toch droeg de H. Schrift bij monde van psalmisten en profeten, van Jezus en de apostelen eene natuurbeschouwing voor, zoo rijk en schoon, dat zij niet alleen bij Israël eene onovertroffen natuurpoëzie voortbracht, maar ook in de Christelijke kerk bij mannen als Gregorius van Nyssa, Athanasius, Augustinus, Thomas aan eene verheven en toch in haar kern gezonde natuurphilosophie het aanzijn gaf, zooals die nergens elders wordt aange-

[1]) Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, Leipzig 1885 bl. 21.
[2]) Dilthey, t. a. p. bl. 452.
[3]) Dilthey t. a. ap. 379.

troffen. [1]) Want terwijl het Heidendom altijd zweeft tusschen overmoedig misbruik van de wereld en kinderachtige vrees voor hare geheimzinnige machten, staat de Hebreeër met souverein zelfbewustzijn tegenover de natuur, zonder vrees voor haar te gevoelen, en toch met het besef van hooge verantwoordelijkheid, wijl hij als mensch Gods de roeping heeft, haar te onderwerpen en te beheerschen. [2]) En wel gaat de natuurphilosophie hier en daar in de oudheid, inzonderheid bij Aristoteles, hoog boven de theogonische en mythologische voorstellingen van het volksgeloof uit, maar toch blijft de Godheid, ook waar ze bijna monotheïstisch gedacht wordt, eene alles naar redelijke doeleinden ordenende, kosmische macht, zonder heiligheid en zonder liefde. Om de rijke beteekenis hiervan beter te verstaan, dient ook even op de Christelijke geschiedbeschouwing gewezen te worden. Dat Herodotus de vader der geschiedenis mag heeten, wordt door niemand betwist. Maar tusschen de geschiedbeschouwing der Grieken en die der Christenheid blijft desniettemin een belangrijk verschil bestaan, dat wortelt in de H. Schrift, door Augustinus het diepst is opgevat, en door Eucken aldus wordt omschreven: „Mochte seine (n.l. van het Christendom) kirchliche Gestalt noch so sehr an der Beharrungslehre haften, seine Gedankenwelt enthielt auch Antriebe entgegengesetzter Art. Dem Christentum wird die Geschichte weit mehr als dem Altertum. Mitten in die Zeit war nach seiner Ueberzeugung das Göttliche eingetreten, nicht in mattem Abglanz, sondern mit der Fülle seiner Herrlichkeit; als beherrschender Mittelpunkt des Ganzen musste es alles Vergangene auf sich beziehen und alles Zukünftige aus sich entfalten. Die Einzigartigkeit dieses Geschehens litt keinen Zweifel, nicht immer von neuem konnte Christus kommen und sich kreuzigen lassen; so entfielen die unzähligen Perioden, die ewige Wiederkehr der Dinge; die Geschichte wurde aus einem gleichmässigen Ablauf von Rhythmen ein zusammenhängendes Ganze, ein einziges Drama; der Mensch ward hier zu einer völligen Umwandlung aufgerufen, seinem Leben dadurch eine unvergleichlich grössere Spannung gegeben, als wo es nur eine vorhandene Natur zu entfalten galt. So liegen die Wurzeln einer höhern Schätzung der Geschichte und des zeitlichen Lebens nirgend anders als im Christentum. [3])

In deze opvatting van de geschiedenis komt nog duidelijker dan in die der natuur het nieuwe aan het licht, dat door het Christendom werd

[1]) Verg. mijne Geref. Dogmatiek, 2e druk II 460 v.
[2]) Aldus Smend, Alttest. Religionsgeschichte bl. 458.
[3]) Rudolf Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1904 bl. 190. Verg. ook zijn: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig 1890 bl. 570. 171v. 3nz.

aangebracht. Hoezeer het Middeleeuwsche denken ook afhankelijk was van dat der oude volken, hier, in de philosophie der geschiedenis en der maatschappij was het „schöpferisch", zooals Dilthey het noemt; de Christenheid vatte deze beide op als saamwerking van den wil van vele redelijke schepselen met de Goddelijke voorzienigheid, die de menschheid wil heenleiden naar een vastgesteld doel, nl. het koninkrijk Gods. Deze beschouwing is van die der oudheid totaal verschillend, want de klassieken bleven hunne voorstelling van de Godheid aan den kosmos ontleenen, en ook waar ze teleologische stelsels opbouwden, brachten zij het niet verder dan tot een „Gedankenmässigkeit des Weltzusammenhangs". Maar bij het Christendom gaat God zelf in de geschiedenis in en leidt de harten tot de verwezenlijking van zijn doel. „Dem Christenthum wird Gott geschichtlich". Bij de oude volken bleef God altijd eene natuurmacht, waaraan ten slotte ook de maatschappij, de menschheid onderworpen was, maar in het Christendom is God de God der geschiedenis, die in de wereld zijn raad volvoert. Daar is God de opperste Rede, hier is Hij de almachtige, heilige, genadige Wil. Daar is Hij substantie, hier persoon. Daar is de wereld een natuurproces, hier een wondervol drama. [1])

En dit werkt weer in op de opvatting van de natuur, want het eerste en het tweede artikel van de apostolische geloofsbelijdenis staan in wederkeerig verband. De natuur is een mechanisme, waarin alles toegaat naar vaste orde, naar maat en getal. Wij zien dit thans wel duidelijker in dan voorheen, maar in het wezen der zaak was dit ook aan de Bijbelschrijvers en aan de Christelijke theologen en philosophen, zooals bijv. Augustinus, bekend. Wij moeten ons ook niet diets maken, dat wij het wezen der causaliteit, of bijv. van de wet der zwaartekracht beter dan vroeger verstaan, omdat wij dezen naam hebben leeren gebruiken, want vóór en na blijft het woord gelden, dat geen geschapen geest indringt in het binnenste der natuur. Maar het Christendom gaf aan de nieuwere natuurwetenschap het besef mede, dat de natuur, hoe mechanisch het in haar toega, onderworpen is aan den geest, en dat de gansche wereld, een instrument, een apparaat is voor de verwerkelijking van een eeuwig Goddelijk plan.

En daarbij is nog iets gekomen. In de Middeleeuwen bestond er eene sterke zucht naar wereldheerschappij naast een diep verlangen naar wereldvlucht. Beide werden geboren uit een dualisme tusschen stof en geest, dat niet uit de Schrift, maar uit de philosophie van Plato

[1]) Men leze heel het gedachtenrijke hoofdstuk over: Die mittelalterliche Metaphysik der Geschichte und Gesellschaft, bij Dilthey t. a. p. bl. 418—446.

afkomstig is, en dat in de Christenheid naarmate zij Roomsch werd op de onderscheiding van het natuurlijke en het bovennatuurlijke werd overgedragen. Men doet Rome onrecht aan, als men meent, dat het het natuurlijke, het stoffelijke met het zondige vereenzelvigt of voor het principe van het booze houdt. Maar wel is het natuurlijke iets minderwaardigs, iets van lagere orde, dat door bovennatuurlijke genade beteugeld moet worden. In dezelfde mate nu, als de Middeleeuwsche Christenheid deze onderscheiding in tegenstelling en spanning bracht, bereidde zij eene machtige reactie voor en werkte zij deze door haar systeem van opvoeding zelve zeer sterk in de hand. Tegen het einde der Middeleeuwen ontwaakt er allerwege en op ieder levensterrein een verlangen naar bevrijding, naar bevrijding van den paus, van den keizer, van de kerk, van de hierarchie, van den priester, van de traditie, van de scholastiek, van het barbaarsch latijn, van de wijsbegeerte van Aristoteles, van de „gothische" kunst, van de onnatuur; het is alsof de menschen mondig zijn geworden en niet langer aan den leiband der kerk willen loopen; de protestantsche geest wordt geboren. In die emancipatie-beweging neemt nu de Reformatie eene centrale plaats in, want zij schonk door de prediking van de rechtvaardigmaking des zondaars door het geloof alleen aan het individu, dat den steun der onfeilbare kerk verloren had, de religieuze verzekerdheid, welke voor ieder mensch noodig is, om gemoedigd aan den arbeid te gaan, om de aardsche taak op te vatten als een goddelijk beroep, en heel het natuurlijke leven te heiligen tot een dienst van God.

Op deze wijze en in dien geest werd ook de natuurwetenschap ter hand genomen. Ze stond van den aanvang af in het teeken van Bacon's woord: oppervlakkige wetenschap leidt van God af, diepe, degelijke wetenschap voert naar Hem heen. Immers mag het feit niet over het hoofd worden gezien, dat de ontwaking der nieuwere natuurwetenschap in denzelfden tijd valt als de Reformatie enz. en dat al deze verschillende bewegingen, hoezeer onderscheiden, toch openbaringen zijn van den nieuwen geest en onderling vele trekken van verwantschap vertoonen. Niet alleen negatief daarin, dat zij zich tegen de Middeleeuwsche scholastiek verzetten, maar ook positief in dit opzicht, dat zij van een bepaald, nieuw religieus standpunt uit overal het natuurlijke terugvinden en herstellen in zijn recht. Van de Hervormers is dit bekend; zij vervingen de Roomsche, quantitatieve tegenstelling van minderwaardige natuur en bovennatuurlijke genade door de ethische of qualitatieve van zonde en genade. Maar bij de grondleggers der natuurwetenschap in den toenmaligen tijd treffen wij eene verwante reformatie aan. Omdat zij, onder invloed der mystiek evenals Luther, God weer hebben gevonden in

hun eigen hart en leven, ontdekken zij Hem ook weer in de natuur om zich heen. Die natuur is dezelfde gebleven; maar de mensch is veranderd; hij ziet de natuur thans anders aan, ziet ze in een nieuw licht, in het licht dat uit Gods openbaring in zijn eigen ziel is opgegaan. En toen zij de natuur aldus beschouwden, stonden zij verbaasd over hare schoonheid en heerlijkheid; bewondering werd opnieuw de aanvang der wetenschap. De natuur, in Gods licht bezien, was geene verleidende, satanische macht, maar eene openbaring van Gods heerlijkheid, een wonderbaar gewrocht van eenheid en harmonie. De eenheid Gods bracht de eenheid der wereld mede; en subject en object, mikrokosmos en makrokosmos voelden zich verwant in God, die beide schiep. Luther zeide in zijne tafelgesprekken: door Gods genade beginnen wij weer zijne heerlijke werken en wonderen te erkennen, in de formeering van de vrucht in den moederschoot en in de bloemen op het veld. Calvijn getuigde: er is geen enkel deeltje of stukske in de wereld, dat niet Gods heerlijkheid openbaart. En in de Nederlandsche Geloofsbelijdenis luidt het: de natuur is als een schoon boek, waarin alle schepselen, groote en kleine, als zoovele letteren zijn; een beeld, dat reeds bij Raymund van Sabunde en anderen voorkomt. En zoo spreken al die mannen, die de nieuwere natuurwetenschap hebben ingeleid. Geloof en wetenschap staan bij hen niet tegenover, en zelfs niet los naast elkaar; maar het geloof prikkelt hen tot wetenschappelijk onderzoek der natuur. Columbus was een held des geloofs, ontleende aan het geloof de kracht en den moed, om ondanks allen tegenstand naar het Westen door te dringen; zelfs achtte hij zich van God geroepen, om in Oost-Azië het verloren paradijs op te sporen, zoodat hij, de Orinoko-rivier ontdekkende, meende met een der Paradijsstroomen te doen te hebben. Kopernikus, „de Luther der astronomie", voelde zich tot het heliocentrische stelsel ook daarom aangetrokken, wijl het eenvoudiger was en meer met de wijsheid des Scheppers in overeenstemming. Paracelsus, „de Luther der medische wetenschap", beval studie der natuur aan, want deze is naast de Schrift het boek Gods, waarin ieder land een eigen blad uitmaakt. Ze drongen aan op waarneming en soms ook reeds op experiment, omdat ze God wilden kennen in zijne werken, zooals dat bij Huijghens, Newton, Boyle, Harvey, Swammerdam en verreweg de meerderheid der astronomen en natuurvorschers in hun wetenschappelijken arbeid en ook in hunne uitdrukkelijke belijdenis zich uitspreekt.

Wel is waar wordt dit alles van zekere zijde verzwegen en genegeerd. Sedert velen onder den invloed eener valsche wereldbeschouwing de meening zijn gaan koesteren, dat de natuurwetenschap ons Bijbel, Christendom, godsdienst, moraal, recht, ja God zelven heeft ontroofd,

scheppen zij er behagen in, nagenoeg alle mannen van naam als materialisten en atheïsten voor te stellen en bij hun eigen leger in te lijven. De materialist ziet in, zegt bijv. Specht, dat de geest niet de stof kan hebben voortgebracht en dat dus alleen de kennis der stof tot de kennis van hare krachten en wetten leiden kan; daher erklärt sich die Thatsache, dass die meisten und grössten Naturforscher sich zum Materialismus bekennen. [1]) Maar de historie leert anders. Zij zou nog veel sterker spreken, wanneer wij wisten wat in den mensch was. Maar in de boeken, die handelen over de geschiedenis der wetenschappen, wordt van de godsdienstige overtuigingen harer beoefenaars zelden of nooit gewag gemaakt; zelfs de werken over de historie der philosophie laten deze gewoonlijk buiten rekening, alsof zij voor het denken der wijsgeeren niet de minste beteekenis hebben gehad, en alsof al deze mannen slechts denkers en niet menschen van vleesch en bloed waren geweest. Meermalen is het ook moeilijk te weten te komen, welke hunne intieme gedachten over God en godsdienst waren, omdat zij zich daarover in het geheel niet of slechts in vertrouwelijken kring hebben uitgelaten en daarvan niets voor het nageslacht is bewaard. Maar wij kunnen er zeker van zijn, dat, gelijk Pasteur het eens in de Académie de médicine uitdrukte: en chacun de nous il y a deux hommes; le savant celui qui a fait table rase, qui par l'observation, l'expérimentation et le raisonnement veut s'élever á la connaissance de la nature, et puis l'homme sensible, l'homme de tradition, de foi ou de doute, l'homme de sentiment, l'homme qui pleure ses enfants qui ne sont plus, qui ne peut, hélas! prouver qu'il les reverra, mais qui le croit et l'espère, qui ne veut pas mourir comme meurt un vibrion, qui se dit que la force qui est en lui se transformera. [2]) Maar ook alleen terade gaande met wat van het geloof des harten bij de grootste mannen van ons geslacht in alle eeuwen en onder alle volken, ook op het gebied der natuurwetenschap sedert hare herleving bij den aanvang der nieuwe geschiedenis, met zekerheid bekend is, mogen de voorstanders eener theïstische natuurbeschouwing gerustelijk zeggen: zij die vóór ons zijn, zijn veel meer dan die tegen ons zijn! Groen van Prinsterer, het staatsrecht der Fransche Revolutie bestrijdende, beriep zich met volle recht van de eeuw, in welke hij leefde, op al de eeuwen, die daaraan waren voorafgegaan. En zoo ook was de groote meerderheid van hen, die van het einde der Middeleeuwen af tot ongeveer het midden der vorige eeuw toe de natuurwetenschap beoefenden, de schoone Christelijke

[1]) Specht, Theologie und Wissenschaft bl. 355.
[2]) Bij Dr. J. V. de Groot, Denkers van onzen tijd, bl. 171.

belijdenis toegedaan: ik geloof in God, den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. [1])

Doch in de achttiende eeuw trad er allengs eene groote verandering in. Ze werd voorbereid door het deïsme en kwam het eerst klaar en onomwonden voor den dag in het in 1770 verschenen Système de la nature van den baron Van Holbach, dat niet ten onrechte de bijbel van het materialisme is genoemd. Ofschoon het daarin verkondigde naturalisme, reeds blijkens den tijd, waarin het werk verscheen, geen vrucht is van exacte wetenschap, maar product eener wijsgeerige wereldbeschouwing, die ook reeds in de oudheid bij sommige Grieksche philosophen voorkwam; vond het in de negentiende eeuw toch na den val der speculatieve wijsbegeerte hoe langer hoe meer ingang. Het ontving bovendien steun van, of zocht althans steun bij de leer van de veranderlijkheid der soort, het eerst voorgedragen door De Lamarck en Geoffroy St. Hilaire, bij de descendentieleer van Darwin, en bij de mechanische verklaring, welke in de negentiende eeuw met zulk een buitengewoon succes in physica en chemie werd toegepast. Nu bestaat bij deze wetenschappen tegen de mechanische verklaring hoegenaamd geen bezwaar; nooit is daartegen in naam van eenig artikel der Christelijke belijdenis geprotesteerd. Bij physica en chemie, evenals ook bij mechanica, astronomie, mineralogie enz. is er van strijd geen sprake; zelfs geologie en palæontologie gaan daar buiten om, voorzoover men maar tusschen de feiten en de daarop gebouwde redeneeringen onderscheid maakt. Maar dit verandert, zoodra men aan de leer van het leven, aan den oorsprong der organismen en bepaaldelijk van den mensch toekomt. De reden hiervan is niet ver te zoeken, want zij ligt daarin, dat niet de wetenschap, maar eene bepaalde richting onder de beoefenaars der wetenschap erop uit is, om ook al deze verschijnselen van het organische leven binnen den kring van physica, chemie en mechanica te trekken en op zuiver mechanische wijze, enkel quantitatief te verklaren.

Haeckel leert dit zoo duidelijk mogelijk. Hij vat het door hem gepredikte monisme zoo op, dat er maar ééne „Weltgesetzlichkeit" is,

[1]) Kortheidshalve verwijs ik naar eenige werken, die de waarheid dezer bewering aantoonen: Rudolf Eucken, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. Leipzig 1906 bl. 1—54 (over Cusanus, Paracelsus en Kepler). Otto Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur, 2 Theile. Gütersloh 1881. K. A. Kneller, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. Freiburg Herder 1903. E. Dennert, Die Religion der Naturforscher, 6e Aufl. Berlin 1901, naar de zevende uitgave vertaald door S. onder den titel: Zijn de natuuronderzoekers ongeloovigen? Baarn 1910.

Verg. ook Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Basel 1903, en C. von Cyon, Gott und Wissenschaft I Psychologie der Naturforscher. Leipzig 1912.

n.l. het causale mechanisme en noemt iedere andere theorie eenvoudig dualistisch, transcendent, supranaturalistisch. Als Du Bois Reymond leven en bewustzijn uit stofwisseling onverklaarbaar acht, geeft hij daarmede volgens Haeckel een program van metaphysisch dualisme. [1]) Als Wundt de psychologie nog als eene bijzondere geesteswetenschap handhaaft, heeft hij het monistisch, materialistisch standpunt voor het dualistische en spiritualistische ingeruild. [2]) Als Karl Ernst von Baer bij de organische lichamen van eene „Zielstrebigkeit" spreekt, dan heeft hij zijne oorspronkelijk monistische inzichten bij toenemenden ouderdom onder mystischen invloed gewijzigd en dualistisch gemaakt. [3]) Maar Haeckel staat hier volstrekt niet alleen, al gaat hij misschien verder dan anderen. Velen zijn het in beginsel met hem eens, schoon ze, op een bepaald punt van den weg aangekomen, plotseling halt maken en weigeren verder te gaan. Zoo verschanst zich bijv. Du Bois Reymond achter zijne zeven wereldraadselen en acht deze door de wetenschap onoplosbaar, maar hij oordeelt eigenlijk zoo, omdat hij van de wetenschap dezelfde opvatting als Haeckel koestert. Doel van alle natuurkennis, ideaal der theoretische natuurwetenschap is ook voor hem „die Auflösung aller Naturvorgänge in die Mechanik der Atome", zoodat iemand, met genoegzaam verstand toegerust, om op een gegeven oogenblik de gansche wereld te overzien, daaruit met onfeilbaarheid heel haar verleden en toekomst aflezen kon. [4]) Zelfs is het hierbij eene vrij onverschillige zaak, of men de oorspronkelijke bestanddeelen der wereld atomen, moleculen, dynamiden, monaden, energieën of nog anders noemt; waar het in de eerste plaats op aankomt en wat bij de beslissing den doorslag geeft, is de vraag, of wetenschappelijke verklaring samenvalt met de herleiding van alle natuurverschijnselen, ook van het leven, het bewustzijn, den wil enz. tot eene mechaniek van atomen. [5])

Van zulk eene mechanische wereldverklaring dreigt naar mijne overtuiging gevaar, niet alleen voor het Christendom en den godsdienst in het algemeen, maar ook voor heel onze cultuur, voor al onze ideale goederen. Dankbaar dient daarom erkend te worden, dat zich daartegen sedert enkele jaren in de wetenschappelijke kringen eenige reactie openbaart, dat de psychologie en de historie hare zelfstandigheid hebben trachten te herwinnen, dat tegenover of naast het materialisme het idealisme zich weer gelden doet. Maar deze reactie draagt toch menig-

[1]) Haeckel, Die Welträthsel 1899 bl. 209.
[2]) t. a. p. bl. 117, 109.
[3]) t. a. p. bl. 308.
[4]) Du Bois Reymond. Ueber die Grenzen des Naturerkennens, Leipzig 1882 bl. 10v. Verg. de critiek van Wigand, Der Darwinismus II 433v.
[5]) Verg. oók Otto, Natural. und religiöse Weltansicht, bl. 17, 18.

maal meer een conservatief, dan een principiëel karakter en is daarom tot het keeren van den stroom niet in staat; zij zoekt heil bij een dualisme, dat tusschen het kenbare en het onkenbare, tusschen het gebied der wetenschap en dat der phantasie, tusschen het hoofd en het hart van den mensch, tusschen zijn verstand en zijn instinct (intuitie) enz., en alzoo principiëel tusschen twee opperste machten in de wereld onderscheid en scheiding maakt. En inmiddels dringt het materialisme en de mechanische wereldbeschouwing hoe langer hoe verder in alle volkslagen door, en ondermijnt er alle beseffen van godsdienst, zedelijkheid en recht. Er is dus wel in zekeren zin eene scheiding te maken tusschen Christendom en cultuur; maar in dezelfde mate, als de cultuur van het Christendom, de natuurwetenschap van de theïstische belijdenis zich losmaakt en verwijdert, houdt ze op cultuur in echten zin, waarachtige wetenschap te zijn, en boet zij haar zegenrijke werking in. Wat da Costa van de boekdrukkunst zeide, dat zij een reuzenstap was ten hemel en ter hel, dat geldt van alle cultuur. Het dynamiet is eene prachtige uitvinding en van groote nuttigheid; maar in de handen van den anarchist wordt het een middel tot brandstichting, verwoesting en moord.

Deze opvatting van de verhouding tusschen Christendom en cultuur is in bijzondere mate voor Indië van belang. Hier in Europa leven wij in eene maatschappij, die nog voor een aanzienlijk deel van den Christelijken geest doortrokken is en met haar godsdienst, zedelijkheid, recht enz. op Christelijke grondslagen rust. Onderstel echter eens, dat het Christendom met zijn godsdienst, kerk, stichtingen van barmhartigheid, zon- en feestdagen, huwelijk, eed, zedelijke en rechtsbeginselen, kunst en cultuur enz. enz. plotseling uit ons midden werd weggenomen, onze armoede zou niet te overzien en ons verlies niet te berekenen zijn! En denk dan daarbij, dat eene van de nieuwere wereld- en levensbeschouwingen, het materialistisch monisme van Haeckel bijvoorbeeld, het geloof der massa werd; zou daarop eene kerk, een cultus, een godsdienst, eene moraal, een rechtstoestand, eene maatschappij, een staat te bouwen zijn? Er bestaat zeker wel eenige reden, om daaraan te twijfelen. Gelukkig zijn er heden ten dage aan het vrije woord geene officieele banden meer aangelegd; maar dat neemt toch niet weg, dat met die vrijheid van het woord de zedelijke verantwoordelijkheid van alle beoefenaars der wetenschap en van alle dragers der cultuur te zwaarder wordt, en dat zij allen des te meer zich te gedragen hebben naar dezen grondregel van Kant: Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Zooals gezegd, is dit voor onze koloniën in dubbele mate van be-

lang. Want daar is geen Christelijke maatschappij, welke aan wereldbeschouwingen, die alle religie en moraal ondermijnen, tegenwicht en weerstand kan bieden. Er valt niet aan te twijfelen, dat velen het eerlijk bedoelen met de neutrale cultuur, welke zij naar Indië willen overbrengen; maar het staat even vast, dat deze cultuur vanzelf en onwillekeurig op tal van punten de godsdienstige en zedelijke overtuigingen der inlandsche bevolking, benevens heel haar burgerlijk en maatschappelijk leven aantast. Ten opzichte van de animistische volken wordt dit tegenwoordig ook vrij algemeen toegestemd, en daar wordt dan ook door velen het recht en het nut der zending erkend. Maar men acht deze zending onnoodig en gevaarlijk in streken en landen met eene Mohammedaansche bevolking. Inderdaad moet men tusschen deze twee objecten van missionairen arbeid onderscheid maken; de zending heeft dit gevoeld, als zij klaagde over de machteloosheid en onvruchtbaarheid, waarmede al hare pogingen tot kerstening van het Mohammedanisme tot dusver geslagen waren, en zij zal de laatste zijn om te beweren, dat zij in dezen reeds de goede methode en den rechten weg gevonden heeft. Doch daaruit volgt nog niet, dat de missie gestaakt moet worden, en dat neutraliteit de juiste houding is, welke de Christenheid tegenover den Islam heeft aan te nemen. De voorstanders der neutraliteit blijven zelfs bij de school aan dit standpunt niet getrouw. Zoodra zij toch den eisch van neutraal onderwijs hebben gesteld, omschrijven zij dit terstond nader door den term; humanistisch onderwijs, dat zelfs niet irreligieus behoeft te zijn, zooals het boek van Kartini bewijst. Dit humanisme sluit echter ongetwijfeld eene bepaalde wereld-, of althans levensbeschouwing in, die van de Christelijke zich onderscheidt en ook lijnrecht ingaat tegen het Mohammedaansche geloof. Nu zitten er in het Humanisme, zooals het althans tegen het einde der Middeleeuwen uit de Renaissance geboren werd, verschillende elementen, die ook van Christelijke zijde waardeering vinden; want het Christendom wil menschen Gods vormen, die tot alle goed werk volmaaktelijk zijn toegerust. Maar als men zelf de neutraliteit gebruikt, om voor het humanisme propaganda te maken, wat zal men dan zeggen tot hen, die van diezelfde neutraliteit zich bedienen, om aan agnosticisme, scepticisme, atheïsme, materialisme, socialisme ingang te verschaffen, of in het algemeen, in naam van onbevangen wetenschap en moderne verlichting, eene mechanische wereldbeschouwing aan te prijzen, die met God en godsdienst spot? En dit gevaar is niet denkbeeldig meer.

Ten slotte nog dit. In de Christelijke wereld heeft de cultuur eene buitengewone hoogte bereikt, maar als wij met de massa der menschen rekenen, zijn het betrekkelijk zeer weinigen, die ervan genieten. Wie

het niet door aanschouwing weet, kan zich niet voorstellen, hoe eenvoudig en sober het leven van verreweg de meeste menschen is, om van hen, die armoede en gebrek lijden, niet eenmaal te spreken. En dat zal wel altijd zoo blijven, ook al spant men alle krachten in, om kennis, beschaving en welvaart in steeds ruimer kring te verbreiden. Want de aarde is nu eenmaal niet rijk genoeg, om hare millioenen bewoners in weelde te doen leven. In het zweet des aanschijns moet het brood des bescheiden deels verworven worden, dat eigen leven en dat van het gezin onderhoudt. Nu is dat op zichzelf nog geen ongeluk; de vrede des harten ligt niet in den rijkdom en de weelde, en de godsvrucht is een groot gewin met vergenoeging. Maar als de Europeesche cultuur in Indië doordringt, dan zal ze met hare voordeelen ook al hare nadeelen daarheen overbrengen, het kapitalisme, het proletariaat, de tegenstelling der klassen, de groote steden, de weelde maar ook de armoede, den somberen arbeid in mijnen en fabrieken, om den invoer van alcohol en opium maar te laten rusten. Zonder den toestand der onbeschaafde volken met Rousseau te idealiseeren, kan men toch de vraag stellen, of ze door onze cultuur-alleen gelukkiger en tevredener zullen worden. Desniettemin, het cultuurproces gaat onder Gods bestel zijn gang, en is niet te keeren. Maar is het dan niet roeping en plicht, aan al die volken, die wij willen opheffen tot onze beschaving, in den harden strijd van het leven zoo mogelijk dezen troost des geloofs mede te geven, dat God, de Vader van onzen Heer Jezus Christus, door zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht hemel en aarde, mitsgaders alle schepselen, gelijk als met zijne hand nog onderhoudt, en alzoo regeert, dat loof en gras, regen en droogte, vruchtbare en onvruchtbare jaren, spijze en drank, gezondheid en krankheid, rijkdom en armoede, en alle dingen, niet bij geval, maar van zijne vaderlijke hand ons toekomen? In het wezen der zaak heeft de missie geene andere bedoeling dan deze; en zoo staat ze niet tegenover, maar verbindt zich met alle cultuur, welke dien naam verdient; ook met de wetenschap der natuur, want, naar het woord van Fr. Rückert,

> Die Natur ist Gottes Buch,
> Doch ohne göttliche Offenbarung
> Misslingt der Leseversuch,
> Den anstellt menschliche Erfahrung.

VI.

EVOLUTIE.

Het begrip, dat met het woord evolutie zich verbindt, is zoo onvast en veranderlijk, dat eene duidelijke omschrijving van wat er onder verstaan wordt, dient vooraf te gaan.

Het woord komt reeds in het klassieke Latijn voor, maar had toen eene andere beteekenis dan die er tegenwoordig aan gehecht wordt. Het werkwoord *evólvere*, waarvan het afgeleid is, beteekent in de eerste plaats: iets dat van binnen en verborgen is naar buiten wentelen, en wordt daarom gebezigd bijv. van ingewanden, die ter aarde worden uitgestort. Voorts krijgt het den zin van uiteenrollen, uiteenslaan, openslaan en wordt dan gebruikt van een kleed, dat uiteengerold, of van eene boekrol, die opengeslagen wordt. En verder neemt het de beteekenis aan van een ordelijk en geleidelijk behandelen van een onderwerp, dat in rede of geschrift ontvouwd moet worden. Vandaar komt *evolutio* bij Cicero voor in den zin van het naslaan en lezen van een boek, en had het voorts ook de beteekenis van eene geregelde behandeling van een onderwerp. De woorden *evolvere* en *evolutio* werden dus oorspronkelijk gebezigd in methodologischen zin, en behielden die beteekenis zeer langen tijd. Eerst in de achttiende eeuw komt, vooral door Leibnitz, het gebruik op, om het Latijnsche *evolutio*, het Fransche *développement*, en het Duitsche en Nederlandsche woord *ontwikkeling* op het reëele worden, op het worden der dingen in de natuur, toe te passen.

Veel ouder dan het woord, is de gedachte, die tegenwoordig in deze benamingen wordt uitgedrukt. Wel stond, naar de opmerking van Eucken, in de oudheid het begrip van het *zijn* op den voorgrond; en de Eleatische school dreef dit begrip zóó op de spits, dat alle veelheid en beweging in schijn werden opgelost. Maar daartegenover maakte Heraclitus zich aan eene zelfde overdrijving schuldig, als hij alle *zijn* ontkende en de bijzondere dingen niet alleen, doch ook het wereld-

geheel aan eene eeuwige verandering onderwierp; er is volgens dezen wijsgeer geen *zijn*, er is alleen *worden;* het *worden* alleen, het geschieden, de beweging is God. De wijsbegeerte, die op deze richtingen gevolgd is, heeft zich voortdurend gekenmerkt door het streven, om beide uitersten te vermijden en om zijn en worden, eenheid en veelheid, rust en beweging, het absolute en het relatieve zoo goed mogelijk met elkander te vereenigen. Daarmede hielden zich niet alleen Empedocles, Anaxagoras, de Atomisten, maar ook Plato en Aristoteles bezig. En van laatstgenoemden wijsgeer kan met recht gezegd worden, dat hij de eerste is geweest, die een „systeem der ontwikkeling" gaf.

Aristoteles toch vatte het zijnde op als het in de verschijnselen zich ontwikkelende wezen. Het waarachtig zijnde bestaat niet afgezonderd boven en buiten, doch het is *in* de dingen; echter is het daarin niet terstond en van den aanvang af ten volle aanwezig, maar het realiseert zich langzamerhand in de dingen in een vorm van een proces. Alle worden (geschieden, bewegen) bestaat in het overgaan uit de potentie in de actualiteit. Aristoteles verklaart het geschieden dus niet, als de Atomisten, uit een mechanischen druk of stoot, maar hij ontleent zijn begrip van ontwikkeling aan het organische leven; het worden is bij hem eene actualiseering, eene verwerkelijking van wat potentiëel in kiem, van den aanvang af in de verschijnselen aanwezig is; hij verklaart het *worden* uit het *zijn;* de *genesis* is er bij hem terwille van de *ousia*. Daarmede wint Aristoteles nu ook dit groote voordeel boven de Atomisten, dat het worden bij hem niet geheel en al van buiten af, door toevallige omstandigheden, wordt bepaald, maar dat het van den aanvang af in eene bepaalde richting geleid wordt. De aard, de natuur, het wezen, de idee van een ding wijst den weg aan, in welken de ontwikkeling plaats hebben zal. Omdat de evolutie organisch wordt gedacht, is zij ook door en door teleologisch. En wijl Aristoteles deze idee van ontwikkeling niet slechts op bijzondere dingen, maar ook op het wereldgeheel toepast, ontdekt hij orde en plan, gang en opklimming in de wereld der schepselen. Het hoogere onderstelt altijd het lagere en is daarop gebouwd, maar het is er nooit een louter product van, het is op zijne beurt weer iets zelfstandigs en gaat er boven uit. Evolutie draagt een *organisch*, en *teleologisch* maar daarom ook een *progressief* karakter.

Dat begrip van ontwikkeling werd door het Christendom niet vervangen of bestreden, maar overgenomen en verrijkt. Vooral in twee opzichten heeft de Christelijke wereldbeschouwing aan het begrip der ontwikkeling winst gebracht. Ten eerste door de leer van creatie. Aristoteles wist in zijn systeem geen weg met de stof. Evenals Plato en de meeste

Grieksche wijsgeeren bleef hij dualist; geest en stof, het goddelijke en het lichamelijke stonden van eeuwigheid naast elkaar. De stof was van huis uit en bleef ten einde toe eene weerbarstige massa, een irrationeele rest, van welke niet in te zien was, hoe zij deel kon krijgen aan de idee. Maar het Christendom leerde, dat ook de stof uit en door het woord was ontstaan en dus in goddelijke gedachte rustte. Hier werd dus duidelijk, hoe de wereld deel kon hebben aan de idee; zij had er niet slechts gemeenschap mede, maar zij was er uit voortgekomen, zij was belichaming van gedachte; aan alle dingen ligt „Vernunft" ten grondslag. De natuur is geen donkere, dæmonische massa, maar vleesch geworden woord, oneindig diep van inhoud en toch klaar tot op den bodem. Toch verviel het Christendom daarmede niet in de dwaling van Hegel, om al het werkelijke redelijk te noemen; het hield een oog voor al het disharmonische, dat in deze wereld aanwezig is, maar het vatte dit op als eene tijdelijke, occasioneele deformitas en verklaarde het, niet uit het wezen der dingen, uit de materia, doch uit de anomalie, uit de anomia der dingen, niet physisch dus, maar ethisch. Het Christendom heeft geen dualistische scheiding gebracht, maar toch een onuitwischbaar onderscheid gemaakt tusschen het physisch en het ethisch proces, en daardoor het begrip en het systeem der ontwikkeling ongemeen verrijkt.

Dit treedt nog duidelijker aan het licht, wanneer wij in de tweede plaats in aanmerking nemen, welke nieuwe, grootsche opvatting het Christendom voor de historie aan de hand heeft gedaan. Kort geleden nog sprak Von Wilamowitz-Moellendorff het uit: „die Griechen haben eine wirkliche Geschichtswissenschaft nicht erzeugt". Hun horizon was beperkt. Zij kenden volken, geen menschheid en konden daarom ook niet komen tot eene „einheitliche" geschiedenis. De historie ging op in een opkomen en ondergaan der volken, in een eentonigen terugkeer van het verleden; wat er nu plaats heeft, heeft reeds talloos vele malen plaats gehad en zal nog even dikwerf plaats hebben. Er is een rusteloos worden en vergaan van werelden, maar in dat eindeloos proces is er geen vooruitgang, geen hope op eene eeuwige rust. Maar in het Christendom komt er eene historie der menschheid, eene ontwikkeling, die van een bepaald punt uitgaat en naar een bepaald doel zich voortbeweegt, een voortgang naar het absolute ideaal, naar het waarachtige zijn, naar het eeuwige leven. De geschiedenis wordt een ontzaglijk drama, dat door lijden tot heerlijkheid leidt, eene divina comœdia, welke de langzame maar zekere verwezenlijking van het Godsrijk te aanschouwen geeft en over deze sombere aarde de glanzen werpt van Goddelijke heerlijkheid.

Deze Christelijke idee van ontwikkeling drong ook door in de nieuwere

philosophie; wij vinden ze het zuiverst bij Leibniz, maar treffen ze toch ook in het wezen der zaak aan bij Herder en Goethe, bij Hegel en Schelling en eigenlijk bij alle geschiedvorschers van naam. Wel is waar wordt bij velen hunner de ontwikkelingsidee losgemaakt van den theïstischen grondslag, waarop zij in het Christendom rust, en dus op bedenkelijke wijze ondermijnd. Zij ruilen menigmaal het theïsme voor het naturalisme in, maar hun naturalisme is dan toch van eene bijzondere soort. Voor Goethe, op wien Haeckel zich zoo gaarne beroept, en voor al zijne geestverwanten was de natuur niet eene doode machine, maar een volheid van goddelijk leven, eene eeuwig vormende kracht, eene nimmer uitgeputte, scheppende kunstenares. De verandering, welke voortdurend in de wereld valt waar te nemen, wordt daarom ook gedacht als eene ontwikkeling van binnen uit; in de deelen werkt het geheel. De ontwikkeling blijft dus organisch opgevat en behoudt daarom ook haar teleologisch karakter; zij is de werking van eene absolute „Vernunft". De bekende versregels van Goethe: was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse, enz., zijn van deze wijsgeerige ontwikkelingsgedachte de dichterlijke vertolking. Als deze mannen dan ook spreken van eenheid in de ontwikkeling, als zij van geen „saltus", van geen sprongen in de natuur willen weten, en overal zoeken naar geleidelijke overgangen, dan bedoelen zij daarmede geen physische descendentie maar eene logische, ideëele orde in de schepselenreeks. De rijkdom van vormen is hun een bewijs van de eeuwige, steeds hooger stijgende scheppingskracht der door hen geapotheoseerde Natuur.

Dit begrip van ontwikkeling heeft in de vorige eeuw bij velen voor een gansch andere opvatting plaats gemaakt. Volstrekt nieuw was ook deze moderne opvatting niet, want zij werd in de oudheid reeds voorgedragen door Leucippus, Democritus en Epicurus; zij kwam in de nieuwere philosophie weer op bij Gassendi en bij Cartesius in zijne leer over het dierlijk lichaam, en zij vond in de achttiende eeuw ingang bij sommige Fransche Encyclopædisten. Maar door verschillende oorzaken kwam zij in de negentiende eeuw toch weer tot een nieuw en krachtig leven. Ten eerste werd zij voorbereid door de idealistische philosophie, in zooverre deze de ontwikkelingsgedachte lossneed van den theïstischen wortel. Ten tweede werd zij bevorderd door den enormen bloei van de materiëele cultuur, en door de buitengewone vlucht der natuurwetenschap, waarvan de vorige eeuw sedert haar tweede kwartaal getuige was. En ten derde werd zij met jeugdige geestdrift aangegrepen en verdedigd door eene schare van mannen, zooals Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe, die er de oplossing in zagen van alle raadselen des zijns.

Toch droeg zij bij al deze hare voorstanders een te wijsgeerig karakter, dan dat zij zonder meer de geesten lang zou hebben geboeid en beheerscht. Maar toen viel haar het voorrecht te beurt, om door de ernstige en nauwkeurige, uitgebreide en scherpzinnige onderzoekingen van Charles Darwin een wetenschappelijken grondslag te ontvangen. De moderne evolutiegedachte bestond reeds vóór Darwin, evenals de socialistische verwachting reeds vóór Marx hare profeten had. Maar Darwin heeft er naar gestreefd, om aan deze evolutiegedachte een hecht fundament in de feiten te geven, op gelijke wijze als Marx naar de meening van zijne volgelingen het utopistisch socialisme in een wetenschappelijk socialisme heeft omgezet. En Darwin is daarbij niet blijven staan. Hij heeft niet alleen in eene verbazende massa van feiten ons de treffende analogieën laten zien, die er tusschen de door Linnaeus in soorten ingedeelde organische schepselen bestaan, en daarop de leer der descendentie gebouwd. Maar hij trachtte deze afstamming ook te verklaren door de hypothese van de „natural selection", welke in den „struggle for life" den „survival of the fittest" verzekert en alzoo de ontwikkeling ook als vooruitgang waarborgt.

Dientengevolge kreeg evolutie in de nieuwere wetenschap een gansch andere beteekenis, dan die er vroeger mede verbonden was. Vroeger verstond men over het algemeen onder ontwikkeling een organisch, progressief, teleologisch proces en legde men door haar tusschen de schepselen eene logische, ideëele orde. Thans draagt het begrip en het systeem van ontwikkeling de volgende kenmerken:

1°. Evolutie is bepaaldelijk in den zin van descendentie te verstaan; menschen zijn uit dieren, dieren uit planten, planten uit cellen, cellen uit anorganische stoffen ontstaan; al het hoogere is voortgekomen uit het lagere; de geest uit de stof, de ziel uit het lichaam, het denken uit de hersens, het leven uit den dood; nergens is er een nieuwe aanvang, nooit treedt er in de eindelooze schepselenreeks eene nieuwe kracht op. 2°. De krachten, die deze evolutie veroorzaken, zijn alle van mechanischen en chemischen aard, en werken dus ook naar vaste, onveranderlijke natuurwetten. 3°. Voor een wezen en natuur der dingen is er geen plaats; van eene leidende gedachte, van een plan en een doel is er in het ontwikkelingsproces geen sprake; wat, uit het standpunt der oorzaken beschouwd, noodwendig is, draagt, uit een teleologisch gezichtspunt bezien, een toevallig karakter.

Over deze drie karaktertrekken van de moderne evolutieleer bestaat geen verschil. Daarentegen loopen de meeningen wel uiteen, als de vraag aan de orde komt, of deze ontwikkeling met vooruitgang of met achteruitgang samenvalt. Ontwikkeling is op zichzelf een neutraal woord,

en kan dus zoowel achter- als vooruitgang wezen. Bovendien sluiten deze termen een waardeeringsoordeel in en onderstellen dus een maatstaf, waarnaar men oordeelt. Wijl de moderne evolutieleer alle leidende gedachte en doel ontkent, vermag zij ook geen norma aan de hand te doen, waaraan voor- of achteruitgang te meten zouden zijn. Desniettemin wordt ontwikkeling bijna altijd en onwillekeurig in den zin van vooruitgang verstaan, de evolutionisten profeteeren op grond van de descendentieleer eene voortgaande verbetering van het menschelijk geslacht, en de spiritistische richtingen breiden deze verwachtingen tot de overzijde van het graf uit; als eene wilde horde zich ontwikkelen kan tot eene geregelde maatschappij, bestaat er alle hoop, dat deze geregelde maar toch nog altijd zeer gebrekkige maatschappij zich ontwikkelen zal tot een socialistischen heilstaat, en als een aap langzamerhand in een mensch kan overgaan, bestaat er groote kans, dat de mensch hiernamaals langzamerhand in een engel verandert. Maar de vraag, of de moderne evolutieleer voor het geloof aan zulk eene „diesseitige" of ook „jenseitige" progressie genoegzame gronden biedt, kan hier onbesproken blijven. Genoeg is het voor ons doel, te weten, dat het nieuwere ontwikkelingssysteem zich aan ons voordoet in den vorm van eene *mechanische, ateleologische descendentieleer*.

Tegen deze leer bestaan zoo vele en zoo gewichtige bezwaren, dat er niet aan te denken valt, om haar met ernst te houden voor de solutie van het wereldprobleem. Het kort bestek, hier ter plaatse aan deze controvers gegund, laat slechts het maken van enkele opmerkingen toe, maar deze kunnen toch reeds voldoende zijn, om de weerspraak te rechtvaardigen, welke het mechanisch monisme in vele kringen, zoo binnen als buiten het terrein der wetenschap, vindt.

In het algemeen lijdt de mechanische wereldbeschouwing reeds terstond aan eene al te naïeve en oppervlakkige opvatting van het mysterie van het zijn. De wereld eene machine, het klinkt wel eenvoudig, maar dat daarin de korte formule gelegen zou zijn voor al wat zich beweegt en leeft, dat al het denken en streven, al het worstelen en lijden in mensch en menschheid ten slotte tot eene mechanische beweging te herleiden zou zijn en van een druk en een stoot van ziellooze atomen zou uitgaan, dat stelt aan ons geloof, al is het wonder ook zijn liefste kind, een al te zwaren eisch. De wereld is nergens iets, dat vanzelf spreekt. Naarmate het wetenschappelijk onderzoek dieper doordringt, worden de verschijnselen ingewikkelder, en nemen de raadselen toe.

Dat komt al aanstonds uit bij de vraag naar den oorsprong der dingen. Wel is waar heeft de natuurwetenschap, indien zij zich beperkt tot het

haar toekomend terrein, met deze vraag zich niet in te laten. Staande op den grondslag van het bestaande, kan zij over den oorsprong en het ontstaan der dingen geen oordeel uitspreken. Maar wijl hare beoefenaren ook menschen zijn, die een hart in den boezem dragen en boven het „metaphysische Bedürfniss" niet verheven zijn, gaat de natuurwetenschap dikwerf ongemerkt in natuurphilosophie, de waarneming der feiten menigmaal in theoretische beschouwingen over. De mechanische opvatting, die in sommige gebieden der natuur volkomen op hare plaats is, breidt zich dan tot eene mechanische wereldbeschouwing uit en kondigt het dogma af van de eeuwigheid der stof. Wie zoo optreedt, spreekt dan echter niet meer als natuurvorscher, maar als wijsgeer, als geloovige, evengoed als wie het ontstaan der dingen door schepping verklaart. En in onderscheiding van dezen wikkelt hij zich in eene onoplosbare tegenstrijdigheid.

De wereld toch, welke de physica ons doet kennen, bestaat in vormen van ruimte en tijd. Deze vormen maken het onmogelijk, om de wereld absoluut, eeuwig en oneindig te denken. De wijsgeer Kant heeft in zijne antinomieën der rede onweerlegbaar aangetoond, dat wij, deze wereld houdende voor de eenige, waarachtige werkelijkheid, met ons denken vastloopen. Noch tijd- noch ruimtevorm laat zich toch, uit den aard der zaak, op het absolute overdragen. De gedachte, dat de wereld geen begin heeft gehad en geen grenzen kent, brengt ons tot de antinomie van een oneindigen tijd en van eene oneindige ruimte. De som van eindige deelen, hoe groot ook, leidt echter nooit tot de oneindigheid. Tijd en ruimte zijn dus wel bestaansvormen van de wereld en voorstellingsvormen van onze waarneming, maar zij kunnen niet eigen zijn aan datgene, dat de absolute grond van al het zijnde is. Een oneindige tijd en eene oneindige ruimte sluiten eene innerlijke tegenspraak in.

Op dezelfde wijze is het met de beweging der wereld gesteld. Nu de wetenschap tegenwoordig veel meer dan vroeger kennis draagt van het energieverbruik en van de mechanische warmteleer, kan zij de wereld niet zoo maar met eene machine gelijk stellen. Want indien de wereld inderdaad eene machine is, moet zij ook eens haar loop begonnen hebben. Eene eeuwig voortloopende machine is eene uitdrukking, welke met zichzelve in strijd is. Indien de wereld, als machine gedacht, eeuwig ware, dan had zij ook eeuwig hare kracht reeds verbruikt en stond zij ook reeds eeuwig stil. Tegenwoordig wordt dan ook algemeen aangenomen, dat *deze* wereld een begin heeft gehad en een einde hebben zal. Indien dit zoo is, staat men voor de vraag, hoe en waardoor deze wereldmachine in beweging is gebracht. Is deze beweging aan eene voorafgaande te danken, dan komt men tot een regressus in infinitum

en geeft men feitelijk de mechanische wereldbeschouwing prijs; indien echter de beweging toen voor het eerst haar aanvang nam, is er op mechanisch standpunt geen verklaring te geven, door welke oorzaak de rust in beweging is overgegaan, en nog veel minder, ten gevolge waarvan de beweging der stof juist zulk eene richting nam, dat zij aan deze tegenwoordige wereld het aanzijn gaf. In één woord: er bestaat geen mogelijkheid, om het absolute en het relatieve, het noodwendige en het toevallige, God en wereld met elkander te vereenzelvigen. Wie het beproeft, geeft woorden in plaats van begrippen. De wereld is niet noodwendig, zij kan, zonder tegenstrijdigheid, als niet bestaande gedacht worden, zij draagt een contingent karakter. Daarom dringt zich altijd de vraag weer op, vanwaar zij is en waarom zij is. Dat is het raadsel, waarvoor wij staan. Het zijn zelf is mysterie. En de mechanische wereldbeschouwing heeft dit evengoed als iedere theologie of wijsbegeerte te erkennen en te eerbiedigen.

Men kan hiertegen opmerken, dat deze oorsprong der dingen inderdaad een mysterie is, maar in de mechanische wereldbeschouwing dan ook het eenige mysterie uitmaakt. Doch bij dit eerste raadsel voegt zich terstond een tweede, dat in het wezen der dingen zich aan ons voordoet. Wij zijn gewoon van stof en kracht en natuurwet te spreken, alsof wij daarin met de eenvoudigste dingen ter wereld te doen hadden. Maar de zaken, welke wij met die woorden aanduiden, zijn vol verborgenheid. Langen tijd was de atoomtheorie in eere, werden uiterst kleine stofdeeltjes als laatste bestanddeelen der wereld beschouwd en deze stofdeeltjes voor dragers der krachten gehouden. Men rustte daarin, ofschoon noch het wezen der stof noch het wezen der kracht noch ook beider verband daarmede ook maar in de geringste mate opgehelderd waren. De nieuwere physica en chemie kwamen echter bij voortgezet onderzoek tot de ontdekking, dat de atomen niet de laatste bestanddeelen van het universum zijn. Heel de atoomtheorie is daardoor aan het wankelen gebracht. Op de vergadering van natuurvorschers te Kassel in Sept. 1903 verklaarde de beroemde Engelsche chemicus Ramsay dan ook: tegenwoordig gelooft niemand meer, dat de wereld te begrijpen is door alle verschijnselen tot atomen terug te leiden, die, van krachten voorzien, zich bewegen naar de wijze der zonnen en planeten. Het oog is ervoor opengegaan, dat, al zijn ons ten deele de wetten bekend, waarnaar de verschijnselen plaats hebben, deze zelve in hun natuur vóór en na een geheimenis voor ons blijven. „Was dabei im Innern sich vollzieht, durch welche verborgene Vorgänge der Uebergang von der einen Erscheinung zur andern sich vollzieht, das bleibt für uns ewig ein Geheimnis" (Classen).

Vandaar dat in den jongsten tijd het atomisme meer en meer voor het dynamisme plaats maakt. Als laatste bestanddeelen van het zijnde gelden dan niet stoffelijke atomen, maar energieën of krachtcentra, die dan òf krachten zonder dragers zijn òf een zelfstandig bestaan moeten hebben, zooals dat aan zielen of geesten wordt toegekend. Deze energetische wereldbeschouwing zoekt steun bij de positivistische „Erkenntnisstheorie". Als de wetenschap alleen mag uitgaan van wat in den strikten zin van het woord gegeven is, dan kunnen geen atomen buiten ons maar alleen gewaarwordingen in ons daarvoor in aanmerking komen. Positief in eigenlijken zin zijn alleen de voorstellingen in ons bewustzijn. Al laat dit idealistisch standpunt nu evenmin toe, om van krachten als van atomen buiten ons te spreken, en al leidt het consequent tot solipsisme en scepticisme, toch bewijst het tegenover het mechanisme dezen dienst, dat het de oppervlakkigheid van de atoom-theorie in het licht stelt. Stof en kracht en het verband tusschen beide zijn werkelijk zoo eenvoudig niet, als het materialisme ons wil doen gelooven. Het spreekt „ein grosses Wort gelassen aus".

Nog onbegrijpelijker zoo mogelijk is het verschijnsel van het *leven*, dat wij in de wereld aantreffen. De ontwikkeling der biologie is in de voorgaande eeuw buitengewoon voorspoedig geweest. Tusschen de producten en verschijnselen in de vrije natuur en in het levende organisme is eene treffende overeenkomst ontdekt; anorganische en organische chemie blijken nauw verwant te zijn. Planten en dieren toonen fundamenteele overeenkomst in elementaire structuur, in levensverschijnselen en levensverrichtingen. In het levend organisme zijn organen en functies opgenomen, zooals stofwisseling, bloedsomloop, voedingsproces, die aan mechanische en chemische wetten onderworpen zijn. Organische substantiën, die onder natuurlijke verhoudingen alleen in levende lichamen voorkomen, zijn ook kunstmatig in het laboratorium voortgebracht. De irritabiliteit en spontaneïteit der levende organismen vinden merkwaardige analogieën in verschijnselen der anorganische natuur, bijv. in de vorming der kristallen.

Des te opmerkelijker is het, dat het raadsel des levens tot den huidigen dag onopgelost voor ons is blijven staan. Voortgezet microscopisch onderzoek heeft niet tot eenvoudige atomen maar tot allerkleinste levenseenheden geleid. De merkwaardigste ontdekking, welke na vroegere voorbereidingen der biologie in de negentiende eeuw te beurt viel, is die der cel geweest. En in de cellen, de laatste elementaire bestanddeelen van het organisme, staan wij voor hetzelfde probleem, dat ieder levend wezen ons voorlegt. De vraag naar den oorsprong en het wezen des levens is tot die aangaande den oorsprong en het wezen der cel

teruggebracht. Of deze cellen, niet chemisch en physisch natuurlijk, maar biologisch nog weer samengesteld zijn, blijve aan latere onderzoekingen overgelaten. Thans valt alleen te constateeren, dat wij in de cellen met de laatste biologische eenheden van het organisme te doen hebben. En evenzoo bestaat er geen verschil van meening over, dat deze cellen niet vanzelf door louter mechanische krachten uit anorganische stoffen ontstaan. Of het later gelukken zal, om het levende uit het levenlooze voort te brengen, is eene vraag, waarover men verschillend oordeelen kan. Maar omnis cellula e cellula is thans nog het einde der biologische wijsheid. Ook zij, die de generatio æquivoca als sluitsteen van hun stelsel aannemen, zijn toch gedwongen tot de erkentenis, dat de oorsprong en het wezen des levens ons vooralsnog onbekend is. Het baart daarom geen verwondering, dat het mechanisme in den laatsten tijd bij tal van natuurvorschers voor het vitalisme heel plaats gemaakt.

De voorstanders der mechanische evolutieleer zeggen nu wel, dat de generatio æquivoca, schoon nog niet bewezen, toch aangenomen behoort te worden, wijl zij een postulaat der wetenschap is. Maar in deze bewering is alleen dit juist, dat spontane generatie een postulaat van de door hen vooropgezette mechanische wereldbeschouwing is. Deze valt echter vooralsnog niet met *de* wetenschap saam. Wie op grond van de aan het licht gebrachte feiten de mechanische verklaring van het leven verwerpt en tot de overtuiging komt, dat in het leven nog eene andere kracht werkt dan in de levenlooze natuur, heeft wetenschappelijk evenveel recht van spreken als de voorstander der mechanische wereldbeschouwing. Met een dualistisch supranaturalisme heeft dit niets van doen. Wat de natuur is, de natuur in haar vollen omvang, dus plant en dier en mensch mede inbegrepen, en welke krachten in haar werken, dat hebben wij niet in naam van onze opvatting van de wetenschap aan haar voor te schrijven, maar hebben wij ootmoedig en kinderlijk van haar te leeren. Naturæ parere, libertas.

Deze regel eischt nog strenger toepassing, als wij toekomen aan het probleem van den oorsprong des menschen. Het gevaar is toch niet denkbeeldig, dat de hypothese van de dierlijke afstamming van den mensch vereenzelvigd wordt met de feiten, waarop zij gebouwd is. De feiten zijn geen andere, dan de talrijke punten van overeenkomst, welke in anatomie, physiologie en psychologie tusschen mensch en dier zijn aangewezen. Natuurlijk was die groote overeenkomst ook vroeger niet onbekend, zij ligt voor de hand en springt een ieder in het oog. De definitie van den mensch als animal rationale drukt de overeenstemming en het verschil tusschen mensch en dier kort en duidelijk uit. Maar toch zijn door en sedert Darwin de gegevens, die de overeenkomst in het

licht stellen, belangrijk vermeerderd en in bijzonderheden aangewezen; de overeenkomst komt niet alleen uit in geraamte, beenderenstelsel, wervelkolom, schedel, hersenen, hart, longen, geslachtsorganen, placenta enz., maar zij toont zich ook in de rudimentaire organen, in de embryonale ontwikkeling en in de voor enkele jaren door Dr. Friedenthal te Berlijn experimenteel geconstateerde bloedverwantschap tusschen den mensch en de zoogenaamde anthropoide apen.

De overeenstemming in al deze en dergelijke verschijnselen is zoo sterk en zoo verrassend, dat zij, bij het wegvallen van het creatiegeloof en het verwaarloozen van andere gegevens, allicht op de gedachte brengen kon, dat de mensch langzamerhand uit het dier zich ontwikkeld heeft. Toch dient deze hypothese van de feiten, waarop ze rust, streng onderscheiden te worden. In de leer van de dierlijke afstamming van den mensch hebben wij het niet met een waarneembaar en wel geconstateerd feit, maar met eene op bovengenoemde feiten gebouwde redeneering, met eene hypothese te doen. Dat wil niet zeggen, dat zij daarom en als zoodanig reeds verworpen dient te worden. Hypothesen hebben in de wetenschap ontwijfelbaar recht van bestaan en zijn onmisbaar tot haar vooruitgang. Voorloopig opgesteld tot verklaring van eenige waargenomen verschijnselen, kan eene hypothese door verdere onderzoekingen bevestigd worden en allengs het karakter gaan aannemen van eene theorie. Maar het is natuurlijk ook mogelijk, dat zij door latere en betere waarnemingen verzwakt en omgeworpen wordt.

De leer van de dierlijke afstamming van den mensch schijnt nu eene onderstelling te zijn, die schoon aanvankelijk als de eenig ware oplossing met gejuich begroet, bij voortgezet onderzoek niet aan waarschijnlijkheid wint maar verliest. Men bedenke daarbij, dat de descendentieleer volgens haar eigen aanhangers insluit, dat de mensch enkel en alleen door de werking van mechanische en chemische krachten allengs uit het dier is voortgekomen, evenals het organische door de werking dierzelfde krachten uit het anorganische is ontstaan. Wie eene andere kracht aanneemt, eene levenskracht bijv. of ook een zelfstandig zieleleven, breekt volgens Haeckel het systeem, haalt het dualisme en het supranaturalisme binnen en lijdt, zooals bijv. Kant, Du Bois-Reymond, Virchow, Wundt, Pasteur, aan verval van verstandelijke krachten. Het mechanische stelsel eischt, dat alle leven en dus ook het menschelijk leven een vorm van beweging, eene ingewikkelde machine zij. Van deze hypothese aangaande de afstamming des menschen laat zich niet zonder grond beweren, dat zij door voortgezet onderzoek niet bevestigd maar verzwakt wordt.

Vooraf ga de opmerking, dat men met het bouwen van genealogische verwantschap op grond van eene reeks van analogieën in de wetenschap

haast niet te voorzichtig kan zijn. De vergelijkende methode heeft zonder twijfel recht van bestaan en bezit ook groote waarde, maar zij verleidt zeer licht tot het maken van overijlde conclusiën. De „religionsgeschichtliche"-methode, welke tegenwoordig zoo ruime toepassing vindt, levert daarvan vele merkwaardige voorbeelden. Men merkt eenige overeenkomstige trekken op tusschen twee verhalen, sagen, mythen en is dan aanstonds gereed met de bewering, dat beide zakelijk identisch zijn, dat de verschillen slechts den vorm betreffen, en dat zij tot elkander in historische relatie staan. Van verschillende zijden is tegen deze voorbarige conclusiën protest aangeteekend. Maar ook in de natuurwetenschap is eene dergelijke waarschuwing niet overbodig. De descendentieleer steunt voornamelijk op de vergelijkende anatomie, physiologie en psychologie. Maar deze worden onwillekeurig gedreven door de zucht, om analogieën te vinden, om deze in het volle licht te plaatsen, en om de verschillen en eigenaardigheden op den achtergrond te schuiven en van minder beteekenis te achten.

En toch zulke verschillen bestaan er, bij alle overeenkomst, tusschen mensch en dier. De menschheid is als ééne groep van levende wezens door onderscheidene kenmerken van alle andere soorten van wezens afgezonderd. Daartoe behooren in physiologisch opzicht vooral de opgerichte gang, de vorm van de hand, den schedel en de hersenen. En deze, hoe weinige in aantal, zijn toch van zoo groote beteekenis, dat niemand zich in het onderscheid van dier en mensch vergist, en de systematicus niet de minste moeite heeft, om ze in verschillende klassen te rangschikken. Deze indeeling zelve bewijst, dat mensch en dier onderling aanmerkelijk verschillen, want indien zij genealogisch samenhingen, zouden er vele vormen moeten zijn, die niet of zeer moeilijk onder de hoofdgroepen waren te rangschikken.

Van meer beteekenis zijn nog die eigenaardigheden, welke in het hoogere zieleleven van den mensch uitkomen, in zijn verstand en rede, hart en geweten, wil en vrijheid en voorts in al die geestelijke goederen van taal en godsdienst, zedelijkheid en recht, wetenschap en kunst, welke door de redelijke natuur der menschen verworven zijn en daardoor gedragen worden. Daarom wordt over de afstamming van den mensch niet alleen door de natuurwetenschap beslist; ook psychologie, religie en ethiek hebben recht, om daarbij een woord mede te spreken. En zij hebben daar te meer roeping toe, als deze tot haar terrein behoorende eigenaardigheden van den mensch in de anatomie en physiologie uit den aard der zaak niet genoegzaam tot haar recht kunnen komen of ook zelfs in haar recht worden miskend. Dit is het geval, als de descendentieleer ook van den oorsprong der taal, der religie, der zedelijkheid enz. eene verklaring tracht te geven. Hoevele pogingen

daartoe ook aangewend zijn, ze zijn tot dusver geen van alle geslaagd en loopen altijd weer uit op miskenning van het verschijnsel, dat zij verklaren willen. Kortheidshalve zij alleen de verklaring van het menschelijk bewustzijn vermeld. Indien de materialistische descendentieleer gelijk heeft, en de gedachte tot de hersenen staat als de gal tot de lever, dan is het bewustzijn niet anders dan eene begeleidende weerspiegeling van sommige materiëele processen in de hersenen, welke op den gang van zaken hoegenaamd geen invloed heeft en er totaal buiten staat. De wereldgeschiedenis zou dan hetzelfde verloop hebben gehad, ook al ware de menschheid van bewustzijn en denken verstoken geweest. Deze conclusie, die logisch uit het principe volgt, wordt echter door allen verworpen, die niet door het materialisme verblind zijn. Want de zwakste gewaarwording is in aard en wezen van de materiëele processen zoo hemelsbreed verschillend, dat er van eene verklaring der eerste uit de laatste geen sprake kan zijn. Ziehen zegt daarom terecht, dat het materialisme het probleem niet alleen niet opgelost, maar zelfs niet begrepen en zuiver gesteld heeft. In de psychologie heeft het materialisme dan ook bij velen voor het psychophysisch parallelisme of ook voor het psychisch monisme plaats gemaakt.

Wanneer de dierlijke afstamming van den mensch nu een *feit* ware, zou zij ondanks dit alles aanvaard moeten worden. Maar dat is volstrekt het geval niet. Rechtstreeksche bewijzen zijn er niet voor. Niemand heeft ze ooit waargenomen. Tegenwoordig leven wij in eene periode, waarin de soorten constant zijn. Zelfs de sterke, ofschoon dikwerf zeer overdreven overeenkomst tusschen embryonale ontwikkeling van mensch en dier doet het feit niet te niet, dat beide van huis uit in eene verschillende richting zich ontwikkelen. En voorzoover het wetenschappelijk onderzoek ons tot oordeelen in staat stelt, schijnt dit ook in het verleden het geval geweest te zijn. Zoover wij kunnen nagaan, zijn menschen menschen en dieren dieren geweest. Van een langzamen, geleidelijken overgang is geen sprake. De „missing link" is tot dusver niet gevonden; de fossielen, zooals de schedel van het Neanderdal en de pithecanthropus erectus kunnen daarvoor, naar het oordeel van vele deskundigen, niet in aanmerking komen. Bovendien staan deze gevallen veel te geïsoleerd, dan dat zij tot eene zoo ver strekkende conclusie als de descendentieleer recht geven. Wanneer de afstamming plaats had gehad in den weg van een ontzaglijk aantal kleine veranderingen, over een onnoemlijk aantal jaren verdeeld, zouden de overgangsvormen in grooten getale aanwezig moeten zijn. Maar de palæontologie leert, dat, al is er eene successie in het ontstaan der organismen geweest, verschillende soorten steeds naast elkaar hebben bestaan, en door geen overgangsvormen hun

genealogische verwantschap bewijzen. Bovendien is de selectie-theorie, die eene verklaring poogde te geven van de wijze, waarop hoogere organismen uit lagere konden ontstaan, en daarmede het Darwinisme in engeren zin tegenwoordig zoo goed als geheel prijsgegeven en door geen meer aannemelijke verklaring vervangen. De jaren lang volgehouden stelling van Virchow, dat de descendentieleer niet bewezen is, wordt dan ook tegenwoordig door velen als juist erkend. De hoogleeraar Branco zeide op het zoölogen-congres te Berlijn in 1901, dat de mensch in de diluviale periode plotseling, zonder voorvaderen, ten tooneele verschijnt. En Reinke getuigde een jaar te voren in zijn rede over de ontwikkeling der natuurwetenschappen in de negentiende eeuw: „Rückhaltlos müssen wir bekennen, dass kein einziger völlig einwurfsfreier Beweis für ihre Richtigkeit vorliegt".

Indien het met de mechanische descendentieleer alzoo geschapen staat, blijkt zij duidelijk meer eene zaak van wenschen en gelooven, dan van weten te zijn. Zij wordt niet door de feiten bewezen maar door het systeem geëischt. Indien creatie apriori verworpen en het bestaan eener hoogere dan mechanische en chemische kracht van tevoren als dualistisch supranaturalisme buiten het terrein van elke wetenschappelijke discussie gesteld wordt, spreekt het vanzelf, dat de mensch van het dier afstammen moet. Hij moet toch ergens vandaan komen. En op zijn standpunt vraagt Haeckel aan Virchow terecht: „woher stammt er denn sonst?" Maar heel de opvatting van de wetenschap, die aan deze redeneering ten grondslag ligt, gaat van eene verkeerde onderstelling uit. Men meent n.l., dat er dan alleen van weten in echten zin sprake kan zijn, als de dingen chemisch kunnen ontleed worden en al hunne werkingen tot mechanische beweging herleid kunnen worden. Dit is echter eene overschatting van het „chemisch-physikalische Wissen", waartegen Nägeli en Oskar Hertwig terecht hebben gewaarschuwd. „Es wird hierbei übersehen, dass auch dieses Wissen, wie jedes menschliche, nur ein Stückwerk ist und an jedem Punkt auf Grenzen der Naturerkenntniss stösst, die uns zur Zeit als unüberwindlich erscheinen, und dass Chemie und Physik in dieser Beziehung vor der Biologie prinzipiell nichts voraus haben". Niet alleen in de biologie en de anthropologie, maar ook in de anorganische natuur komen wij zonder eene almachtige en alomtegenwoordige kracht, door welke God alle dingen onderhoudt en regeert, niet uit. Want alles in de natuur, zeide Prof. van der Waals in zijn bekend Gidsartikel Maart 1903, is verwerkelijking van eene alles omvattende en toch ondeelbare Godsgedachte. Achter alles staat een hoog verheven verstand, want overal zijn wetten en regels. En Prof. Bakhuis Rooseboom besloot zijne

rede over: *De tegenwoordige stand van de problemen der chemie* ten jare 1904 met de woorden: Hoe verder wij zullen doordringen in de kennis der nu nog onontgonnen terreinen, hoe meer oorzaak er zijn zal voor bewondering der Goddelijke wereldorde, die zich ook op dit gebied der natuur openbaart en welke die menigvuldige verscheidenheid terugleiden laat tot eenige weinige grondgedachten.

De verhouding tusschen geloof en wetenschap zal er beter op worden, als dezerzijds de mechanische wereldbeschouwing prijsgegeven en de vijandschap tegen den godsdienst, met name tegen den Christelijken godsdienst afgelegd wordt, en als generzijds meer dan tot dusverre het belangrijk bestanddeel van waarheid erkend wordt, dat in de leer van evolutie en descendentie ongetwijfeld opgesloten ligt. Dat er evolutie is, mits niet beperkt tot mechanische beweging en chemische verbinding en scheiding, wordt immers bewezen door ieder organisme, dat ontstaat en vergaat, door de geschiedenis der volken en der menschheid. Er is herediteit, maar er is ook variabiliteit, blijkens de verschillende kinderen, die uit hetzelfde ouderpaar geboren worden, blijkens de rassen in het menschelijk geslacht, blijkens plantencultuur en dierenteelt. Hoever die variabiliteit zich uitstrekt, valt thans nog niet te zeggen. Maar zeker is ze niet beperkt binnen de grenzen der soorten, door Linnaeus in zijn *systema naturae* aangegeven. Ons soortbegrip is onzeker en staat lang niet vast; het kan ieder oogenblik door het wetenschappelijk onderzoek gewijzigd, ingekrompen of uitgebreid worden. De soorten, die wij thans in planten- en dierenwereld aannemen, vallen dus volstrekt niet samen met die, welke door de scheppende kracht Gods bij den aanvang in het aanzijn werden geroepen. Waarschijnlijk waren deze laatste veel minder in aantal, dan Linnaeus in zijn tijd nog vermoeden kon. In dat geval is er niet alleen voor evolutie, maar ook, hetzij door langzame verandering, hetzij door plotselinge mutatie, in een wijden kring van organische wezens voor descendentie plaats.

Mits evolutie niet verstaan worde in mechanischen zin, is er dan ook tusschen schepping en ontwikkeling geen tegenstelling. Maar zoo kan zij ook niet verstaan worden. De Hoogleeraar Eucken legt er in zijne geschriften herhaaldelijk den nadruk op, dat juist de hedendaagsche hooge cultuur, die immers een product is van den arbeid van den menschelijken geest, de „Ueberlegenheit" van dien geest bewijst. In het geestesleven der menschheid met zijne onvergankelijke normen, met zijn zoeken naar en ten deele bezitten van waarheid, met zijne diepe innerlijkheid, met zijn zucht en streven naar zelfstandigheid en persoonlijkheid, naar vrijheid en oneindigheid, in dat geestesleven openbaart zich eene andere hoogere werkelijkheid, dan die in de natuur ons tegemoet treedt.

Dit is alles waar en schoon gezegd; het geestesleven is meer dan natuur en als product van mechanische beweging niet te begrijpen. Maar er is daarmede toch niet genoeg gezegd; zonder meer, bracht het ons niet verder dan tot het antieke dualisme van geest en stof. Doch ook het natuurmechanisme is zonder een intelligente oorzaak niet te verklaren. Reeds in zoover het een machine is, wijst het daarop terug, evenals elk werktuig, dat menschelijke vinding en energie tot stand bracht, den stempel van den geest zijns makers draagt. Het natuurmechanisme kan niet de laatste oorzaak en de verklaring der dingen zijn, wijl het zelf om verklaring roept: het is niet heer der wereld, maar dienaar des geestes. De vormen, waarin het werkt, tijd en ruimte, maat en getal, orde en wet, zijn „Urverhältnisse des Geistes". Zooals de machine den mensch dient, moet het natuurmechanisme ondergeschikt zijn aan de regeering en leiding van een allesbeheerschend Goddelijk verstand.

En zoo komt er plaats voor ontwikkeling in waarachtigen zin. Indien de gansche wereld niets dan ééne groote machine is, dan is ontwikkeling buitengesloten. Want wie ontwikkeling zegt, zegt plan en wet, richting en doel; ontwikkeling staat tusschen begin en einde in en leidt van het eerste tot het laatste heen; ontwikkeling is niet een mechanisch, maar een organisch, teleologisch begrip. Daarom kan ze alleen tot haar recht komen op den grondslag der creatie, die aan eene wereld het aanzijn schenkt, welke in kiem en beginsel is hetgeen zij worden moet. Aristoteles zag het reeds in: het worden is er ter wille van het zijn, niet omgekeerd. Er is alleen een *worden*, indien en omdat er een *zijn* is.

VII.

CHRISTELIJKE BEGINSELEN EN MAATSCHAPPELIJKE VERHOUDINGEN.

Over de houding, welke onze Heere Jezus Christus tegenover de maatschappij in hare vraagstukken heeft aangenomen, loopen de meeningen zeer verre uiteen.

Velen, die zich rekenen tot de sociaal-democratische partij of haar streven genegen zijn, zien in Jezus in de eerste plaats een maatschappelijken hervormer. Het Christendom is geboren uit de sociale nooden van den toenmaligen tijd, evenals later de Calvinistische prædestinatieleer voortkwam uit de onzekerheid der economische toestanden in het begin der zestiende eeuw; alle geestelijke ideeën en machten in staat en kerk, godsdienst en maatschappij, wetenschap en kunst hebben immers hare laatste en diepste oorzaken in de sociale toestanden, in de wijze, waarop de materiëele goederen worden voortgebracht en verdeeld. Met deze sociale toestanden was het in den tijd, waarin Jezus geboren werd, zeer droevig gesteld; zij wekten in zijne ziel een diepe deernis en een groote mate van ontferming. Het evangelie dat Hij brengen kwam, was daarom een Evangelie voor de armen. Evenals thans, waren ook toen de zonden en ellenden een gevolg van de maatschappelijke inrichting; het is de wet, die zondaren maakt; de mammon maakt de dieven; het huwelijk veroorzaakt het overspel. Daarvan doordrongen, wilde Jezus van de kunstmatige maatschappij naar de natuur terug. In plaats van het recht en de wet, de overheid en de dwang, moest de liefde en de vrijheid komen. Jezus was de eerste socialist en anarchist.

Of, indien dit voorstel wat al te overdreven mocht zijn, Jezus was dan toch een man van het volk en voor het volk. Hij nam het altijd voor de armen en tegen de rijken op. Hij hoonde tegen alle rijken en voornamen en zag met ontferming op alle ellendigen neer. De strijd van zijn leven was tegen de patriciërs, de woekeraars, de priesters gericht, en in dien strijd is Hij te gronde gegaan. Het tegenwoordig Christendom

is enghartig en zelfzuchtig; het trad te kwader ure in den dienst van den rijkdom en de macht en stelde zich tegen de kranken en zwakken over. Het altaar strekt thans alleen tot bescherming van den troon; de priester heeft zich verlaagd tot een handlanger van den vorst, en de kerk is een steunpilaar van het kapitalisme geworden. Maar het oorspronkelijk Christendom had eene gansch andere bedoeling; het was vijandig aan alle concurrentie tusschen standen en klassen der maatschappij; het wilde gemeenschap en samenwerking van al hare leden; het beval eene eenheid en eene liefde aan, als tusschen de leden van hetzelfde lichaam bestaat. Als de Christelijke godsdienst thans nog zijn verloren invloed herwinnen wil en een zegen voor de maatschappij worden, dan moet hij radicaal van houding veranderen; hij moet zich niet opsluiten in groote kathedralen, waar alleen de voornamen en de gegoeden verschijnen, maar hij moet afdalen tot het volk in zijne rangen en standen, hij moet uitgaan in de wegen en stegen en zoeken alwat verloren is. Het Christendom moet sociaal worden, of het zal niet zijn.

Tegenover deze voorstanders van een sociaal en socialistisch Christendom staan anderen, die juist integendeel meenen, dat de Christelijke religie niets met de maatschappij en den staat te maken heeft en tot geen van beiden iets te zeggen heeft. Jezus was wel een godsdienstig genie en beantwoordde wel aan een hoog zedelijk ideaal, maar Hij bekommerde zich hoegenaamd niet om de belangen der maatschappij en bemoeide zich volstrekt niet met de werkzaamheden van den staat, evenals hij voor wetenschap en kunst en voor heel de cultuur ten eenenmale onverschillig was. Godsdienst en zedelijkheid aan den eenen kant, en maatschappij, staat, cultuur aan de andere zijde, zij leiden elk een eigen leven, en bewegen zich elk in eigen richting voort. De godsdienst behoort thuis in het hart, in de binnenkamer, in de kerk; maar de politiek en de œconomie gaan haar eigen gang en hebben als zoodanig met de religie niets uit te staan.

In Duitschland wordt deze opvatting vooral voorgestaan door den bekenden Fr. Naumann, thans lid van den Rijksdag. In het begin van zijn optreden stelde hij zich ten doel, om religie en politiek te verzoenen; hij beschouwde Jezus als een sociaal hervormer, en wilde door eene sociale politiek de heerschappij van Jezus over het Duitsche volk weer herstellen en uitbreiden. Hij achtte dus Christendom en sociaal-democratie vereenigbaar, evenals Kuster, Stoelke, Franck en anderen dit nog heden meenen. Maar eene reis naar het Oosten in het jaar 1898 en de daar opgedane ervaringen leidden hem tot eene andere gedachte. Naarmate hij het œconomische en politieke leven leerde kennen, kwam hij tot de overtuiging, dat dit in den tegenwoordigen tijd zijn eigen leven leidt, en dat Jezus daarvan niets geweten en er zich ook volstrekt

niet over bekommerd had. In zijn vaderland teruggekeerd, werd hij voorstander van eene radicale scheiding tusschen godsdienst en politiek. Jezus was hem nu geen ideaal voor zijne werkzaamheid meer. Wèl blijft hij in het zedelijke nog eenige beteekenis behouden, evenals aan het Christendom voor het inwendige leven nog zekere waarde te hechten is; maar Christus en Christendom hebben overigens niets meer tot onze hedendaagsche cultuur te zeggen. Staat en maatschappij, nijverheid en handel, wetenschap en kunst hebben in onzen tijd een gansch ander karakter aangenomen, en kunnen van de Schrift niets meer leeren. De politiek bijv. heeft met zedelijke beginselen niets uit te staan, en rekent alleen met de belangen van den Staat en het volk; zij is feitelijk niet alleen, maar behoort thans ook te zijn zuivere „Realpolitik". En anderen gaan nog veel verder; omdat het Christendom naar hunne meening omtrent de cultuur volkomen onverschillig is en zelfs vijandig er tegenover staat, daarom is het voor onzen tijd niet meer geschikt; het is eene zelfverminking van den mensch. Wij hebben thans een anderen godsdienst en eene andere zedeleer van noode; alle waarden, die wij tot dusver kenden, moeten omgewisseld worden en ingeruild voor die, welke de evolutieleer en de cultuurontwikkeling ons aan de hand doen.

Tegenover al deze uiteenloopende meeningen valt er niets beters te doen, dan aan de Schrift zelve het woord te geven en haar te laten zeggen, wat zij denkt en bedoelt. Natuurlijk is het in een kort bestek niet mogelijk, den ganschen inhoud der Schrift over de maatschappij en hare verhoudingen uiteen te zetten, maar de hoofdzaken laten zich toch wel zoo duidelijk in het licht stellen, dat wij komen tot een vaststaand en practisch resultaat.

Nu is het terstond reeds opmerkelijk, dat de wetenschap tot op den huidigen dag in weerwil van al hare onderzoekingen van de *oorsprongen* der dingen niets met zekerheid weet. Omdat zij altijd staat op den grondslag van het bestaande, kan zij tot het ontstaan der dingen niet doordringen. Zoodra zij achter de geschiedenis tot de wording terug wil gaan, betreedt zij het veld der gissingen en moet zij zich met vermoedens tevreden stellen. Met wetenschappelijke zekerheid weten wij niets van den oorsprong van hemel en aarde, van plant en dier en mensch, van man en vrouw, van huwelijk en huisgezin, van maatschappij en staat, van godsdienst en zedelijkheid en recht, van taal en kunst en wetenschap. Al deze instellingen en verschijnselen bestaan reeds overal, waar wij aan de hand van wetenschappelijke onderzoekingen ze nagaan, zij het dan ook nog in onontwikkelden vorm; van hun ontstaan en wording zijn wij nooit en nergens getuigen.

Maar wat de wetenschap ons onthoudt, schenkt ons de bijzondere openbaring, welke in de Schrift tot ons komt. Zij geeft ons een verhaal van den oorsprong der schepselen, welke voor hun wezen en bestemming eene grondleggende beteekenis heeft. Naarmate wij toch over dien oorsprong anders denken, komt ook hun kennis en ontwikkeling, hun natuur en doel, voor ons in een ander licht te staan. Als de mensch naar ziel en lichaam door langzame evolutie uit het dier is voortgekomen, blijft hij in zijn wezen een dier; en als de maatschappij oorspronkelijk niets dan eene horde was, blijft haar dit karakter ook in haar verdere ontwikkeling eigen.

De Schrift leert gansch anders. En wat zij over den oorsprong der schepselen leert, bepaalt onze gansche wereld- en levensbeschouwing. Zonder dat het verdere uitwerking behoeft, denke men slechts aan het volgende: 1°. hemel en aarde, onzienlijke en zienlijke dingen, zijn door God geschapen; ook de stof, niet minder dan de geest, is van goddelijken oorsprong; 2°. de mensch is naar lichaam en ziel door eene bijzondere machtsdaad Gods voortgebracht; hij is van alle schepselen daardoor onderscheiden, dat hij beeld Gods is; 3°. hij is terstond man en vrouw geschapen; het geslachtsonderscheid is door God gewild en het huwelijk is terstond door Hem ingesteld; 4°. op dat huwelijk legt God zijn bijzonderen zegen; het dient tot vermenigvuldiging van het menschelijk geslacht; in het huwelijk ligt het huisgezin, in het huisgezin de maatschappij, in de maatschappij de eenheid, gemeenschap en samenwerking van het menschelijk geslacht opgesloten; 5°. aan man en vrouw, schoon hetzelfde beeld Gods deelachtig, wordt eene eigene organisatie geschonken en eene eigene taak toevertrouwd; de verscheidenheid en ongelijkheid is niet eens door de zonde veroorzaakt, maar van den aanvang af door God gewild, en wordt straks bevestigd en uitgebreid, door de kinderen, die uit het eerste huwelijk voortkomen. In huwelijk en gezin liggen de uitgangspunten en beginselen van allerlei verhoudingen, die zich later ontwikkelen in de maatschappij; 6°. man en vrouw ontvangen de taak, om elkander behulpzaam te zijn in de roeping, die aan den mensch wordt toevertrouwd, n.l. om zich te vermenigvuldigen en alzoo de aarde te onderwerpen; de mensch is niet tot ledigheid maar tot arbeid geroepen; de arbeid der cultuur is van goddelijken oorsprong; 7°. maar evenals God in zes dagen den hemel en de aarde schiep en rustte op den zevenden dag, zoo wisselt ook in het menschelijk leven de arbeid en de ontspanning af. Arbeid is middel, niet einddoel; einddoel is, dat de mensch met zijn arbeid inga in de rust en op den zevenden dag God diene in zijnen tempel. De oorsprong van den mensch bepaalt zijne bestemming: uit God, moet hij tot God wederkeeren; God is voor mensch en menschheid het hoogste goed.

Dit alles baande den weg tot eene gezonde, normale ontwikkeling. Maar ieder weet, dat die ontwikkeling abnormaal is geweest. Ook wie den zondeval loochent, kan dit feit niet weerspreken. Maar terwijl men bij loochening van den val de zonde moet verklaren uit de oorspronkelijke natuur der menschen, op Buddhistische wijze met het zijn moet laten samenvallen en dus onoverwinnelijk moet verklaren tenzij dan door vernietiging, handhaaft de Schrift, dat zij niet in de schepping ligt opgesloten, maar door den wil des menschen in de wereld is gekomen; dat zij dus een ethisch karakter draagt en daarom ook uitwischbaar is. De geschiedenis van het menschelijk geslacht is daarom ééne machtige worsteling tusschen Goddelijke genade en menschelijke schuld. Terstond na den val begint Gods genade hare werking reeds; God stelt Zijn verbond met den mensch tegenover het verbond des menschen met Satan. En naarmate de schuld vermeerdert, wordt de genade overvloediger; zelfs de straf, die over man en vrouw wordt uitgesproken, verandert den vloek nog in een zegen; de vrouw zal voortbrengen in smart, maar zij zal zalig worden door kinderen te baren, en de arbeid, die door den man thans in het zweet zijns aanschijns moet worden volbracht, strekt tot onderwerping der aarde. Tegen de zonde in handhaaft God met het menschelijk geslacht Zijn oorspronkelijke bedoeling.

Dat komt ook nog in de Heidenwereld uit. Want ofschoon God de Heidenen wandelen liet op hunne eigene wegen, Hij liet zich toch niet onbetuigd; Hij maakte zich aan hen bekend in al de werken zijner handen, bescheidde de plaats hunner woning, gaf hun regen en vruchtbare tijden, vervulde hunne harten met spijze en vroolijkheid en maakte ook onder hen door het getuigenis der conscientie, door de handhaving van huwelijk en huisgezin, door de instelling van maatschappij en Staat, door het instandhouden der godsdienstige en zedelijke beseffen, door den arbeid der cultuur, door allerlei zegeningen en weldaden eene menschelijke existentie mogelijk. Maar in de eeuwen, die aan de komst van Christus vooraf gingen, werkte Gods genade de macht der zonde nergens sterker tegen dan in de heilige linie van Seth en Sem en daarna in het volk van Israël, dat Hij zich gansch vrijwillig tot eene bijzondere erve verkoor. Hij maakte aan Jakob zijne woorden bekend, aan Israël zijne inzettingen en zijne rechten. Alzoo heeft Hij geen volk gedaan, en zijne rechten, die kennen zij niet.

Onder deze rechten komt nu allereerst voor ons in aanmerking, dat bij geen volk de beteekenis van het huisgezin als grondslag van heel de maatschappij zoo duidelijk op den voorgrond treedt als bij Israël. Het volk was patriarchaal en genealogisch ingedeeld in twaalf of

dertien stammen, al naarmate in de plaats van Jozef zijne twee zonen, Efraim en Manasse, als stamhoofden worden beschouwd en Levi al of niet wordt medegerekend. Onder deze stammen nam Juda de eereplaats in, Gen. 49 : 8—10. Iedere stam was wederom verdeeld in geslachten, Num. 26 : 50, 1 Sam. 10 : 19—21, die afstamden van een kleinzoon, achterkleinzoon of anderen nakomeling van Jacob, Num. 26 : 21, 36, 40, of 26 : 29—38. Het geslacht viel op zijn beurt weer uiteen in een aantal familiën of groepen van gezinnen, Num. 1 : 2, 18, 1 Chron. 7 : 7. En de familie was eindelijk weer samengesteld uit een aantal huisgezinnen, Jos. 7 : 14—18. Die stammen, geslachten, familiën en gezinnen hadden elk een eigen hoofd; en al deze oudsten saam vormden de oudsten, de vorsten, Ex. 5 : 6, 16 : 17, 22, 19 : 7, 1 Chron. 29 : 6, de geroepenen der vergadering, Num. 1 : 26, 26 : 9, de vertegenwoordigers van het volk, die reeds in Egypte, Ex. 3 : 16, 4 : 29 en dan later telkens, Ex. 19 : 3—8 enz. in raadsvergadering samenkwamen, over voorstellen, door Mozes ingediend, beslisten, Deut. 1 : 9—14, of ook zelven voorstellen deden en besluiten namen, Deut. 1 : 22, 23. Natuurlijk kwamen niet altijd al deze oudsten samen, zooals in Num. 16 : 2, 11 : 16, 27 : 21, Deut. 31 : 28, maar beperkte zich de vergadering tot de hoofden der stammen, die ook de hoofden der duizenden werden genoemd, en dus als het ware, in onderscheiding van den grooten raad, den kleinen raad vormden, Num. 1 : 16, 10 : 4. Maar deze beide raden konden toch niet alles afdoen en uitvoeren; er waren permanente beambten noodig, die de loopende zaken regelden. Deze waren in twee soorten onderscheiden. Er waren ten eerste zoogenaamde schoterim of schrijvers, „ambtslieden" die in Egypte belast waren met het opzicht over den tichelarbeid, Ex. 5 : 6, 10, 14 en die in het algemeen tot taak hadden, om de genealogische tafels van de Israelieten bij te houden, en om aan te wijzen, wie in den oorlog uittrekken moest, Deut. 20 : 5, Joz. 1 : 10, 3 : 2—4. Naast hen komt nog een andere groep van beambten voor, n.l. de schofetim of rechters, die door Mozes, tot zijn hulp, werden gekozen uit alle oudsten des volks, over kleinere en grootere groepen van het volk werden aangesteld en zaken van geschil te beslissen hadden, Ex. 18 : 13—23. Later werden zulke beambten, schoterim en schofetim, in alle steden aangesteld, Deut. 5 : 16, 18; aan het hoofd stond een opperste gerechtshof, dat gevestigd werd te Jeruzalem, Deut. 17 : 8—13, 19 : 17, 18. Opmerkelijk is, dat bij al deze raden en beambten van geen priesters of levieten sprake is. Het is mogelijk, dat in de plaatselijke gerechtshoven soms ook priesters of levieten zitting hadden, Deut. 21 : 5 vergel. met 1 Chron. 23 : 4, 26 : 29—32, maar een voorschrift was dit niet. Alleen in het opperste gerechtshof hadden

ook priesters zitting; en dit lag in den aard der zaak, want bij moeilijke gevallen kwam het dikwerf op eene goede uitlegging der wet aan, en daarvoor waren de priesters de aangewezen personen. Maar overigens was Israël het tegendeel van eene hiërarchie, juist omdat het was eene theocratie. God was Israëls wetgever, rechter en koning, en Israël was zijn volk, zijn erve, zijn koninkrijk, Ex. 15 : 18, 19 : 6, Num. 23 : 21, Deut. 33 : 5, Richt. 8 : 22, 1 Sam. 8 : 7, Jes. 33 : 22 enz. Israël had niet anders te doen, dan naar de van God gegeven wet niet alleen godsdienstig en zedelijk, maar ook burgerlijk en maatschappelijk te leven; alle macht onder Israël droeg dus een bedienend karakter, zij was in alles gebonden aan de Goddelijke wet. Niet eerst na de Ballingschap is Israël geworden tot eene „religieuse gemeente"; maar zoo bestond het eeuwen lang, tot op het koningschap van Saul toe; het was één door zijn godsdienst, door de wetgeving van Mozes. Behalve door de gewone beambten, werd het in Gods naam en overeenkomstig zijne wet onderwezen door de priesters en de profeten, en in tijden van nood gered door de richters. Voor een koningschap als bij de volken, was dus onder Israël geen plaats; zulk een autocratisch en despotisch koningschap was feitelijk eene verwerping van het Goddelijk Koningschap, 1 Sam. 8 : 5, 20. De eerste Koning onder Israël kon en mocht niet anders zijn dan eene afschaduwing, een type van den Messias, 2 Sam. 7 : 12—16, 1 Chron. 17 : 14, in alles constitutioneel gebonden aan Gods wet, Deut. 17 : 14—20, 1 Sam. 10 : 25. Vanzelf was dit Koningschap onder Israël dus ook geroepen, om in het publieke leven den dienst van den eenigen waarachtigen God te handhaven; het moest niet alleen de burgerlijke, maar ook de godsdienstige en zedelijke wetten, en niet alleen de geboden der tweede, maar ook die der eerste tafel eerbiedigen en handhaven. Afgoderij, waarzeggerij, tooverij, beeldendienst, Godslastering, sabbatschending, in de wet verboden, en met verbanning of doodstraf bedreigd, Ex. 20 : 22, 18 : 20, Lev. 20 : 6, 27, 24 : 11—16, Deut. 13 : 1—5, 17 : 2—7 enz. moesten ook door de Overheid geweerd en uitgeroeid worden; en de vrome richters en koningen hebben zich daaraan ook gehouden, Num. 25 : 5, 7, 1 Sam. 15 : 33, 1 Kon. 15 : 12, 18 : 40, 2 Kon. 9 en 10, 12 : 2, 18 : 4, 23 : 20. Maar er moet hier, ter voorkoming van misverstand, aan toegevoegd worden, dat Kerk en Staat, hoe nauw vereenigd ook, toch wel onderscheiden waren, niet alleen in leden, maar ook in ambten en bedieningen, in instellingen en wetten. Vreemdelingen konden aan de geestelijke voorrechten van Israël deel hebben en dus, om zoo te zeggen, leden der kerk zijn, zonder het burgerrecht te bezitten; en melaatschen, onreinen, gebannenen, bleven burgers, maar werden toch afgezonderd en

buiten de gemeenschap gebracht. Priesters en Overheden bekleedden onderscheidene en bijna nooit vereenigde ambten, en in de eene wet waren er bijzondere burgerlijke en ceremoniëele geboden. Priesters en levieten hadden daarom wel te dienen in den tempel, zij moesten wel de wet verklaren en het volk onderwijzen, maar zij hadden geen erve onder Israël, woonden in afzonderlijke steden, moesten van de gaven des volks leven en waren dus zeer afhankelijk; ook beschikten zij over geen geheime leer of kunst en bezaten hoegenaamd geen hiërarchische, de gewetens bindende macht. Wanneer wij hierbij in aanmerking nemen, dat het dooden van de Kanaänieten, van Agag, van de Baälspriesters op den Karmel, van Achabs huis op zichzelf staande gevallen waren, die meestal door een specialen last Gods werden voorgeschreven, en dat de ijver der vrome koningen zich gewoonlijk bepaalde tot het wegnemen der afgodsbeelden en tot het herstellen van den openbaren eeredienst, dan blijkt, dat Israël ook godsdienstig in eene groote mate van vrijheid zich verheugde. Ongeloof en ketterij werden niet gestraft; eene inquisitie bestond niet: gewetensdwang was totaal onbekend. En als de profeten tegen een afval getuigen en koningen en priesters weerstaan, dan bedienen zij zich van het woord, roepen tot de wet terug, maar dringen nooit aan op maatregelen van geweld.

Eene andere eigenaardigheid van Israëls wetgeving bestond daarin, dat niet alleen het volk, maar ook het land als het eigendom des Heeren werd beschouwd. Naar vrije beschikking schonk Hij Kanaän aan Abraham en zijn zaad ten erve en verdeelde het later onder hunne stammen, geslachten, familiën en huisgezinnen Jos. 13 v. De Israëlieten woonden dus eigenlijk als vreemdelingen en bijwoners bij Hem in, en ontvingen het land van Hem in leen, Lev. 25 : 23. Dezen toestand wilde de wet bestendigen, doordat eenerzijds de familiën, door de belofte van den kinderzegen, Deut. 28 : 4 en door de instelling van het leviraatshuwelijk, Deut. 25 : 5—10 voor de bezittingen; en anderzijds de bezittingen, vooral door de instelling van het jubeljaar, Lev. 25 : 23, voor de familiën bewaard werden. Door deze en dergelijke bepalingen werd armoede en bedelarij voorkomen, en opeenhooping van kapitaal en grondbezit tegengegaan. Maar niet alle onderscheid werd daardoor op sociaal gebied uitgewischt. Niet alleen bleef het verschil tusschen man en vrouw, tusschen ouders en kinderen, maar ook tusschen rijken en armen, tusschen vrijen en slaven bestaan. Welvaart en rijkdom werd een zegen geacht, Gen. 13 : 2, 14 : 23, Deut. 28 : 1—4, 1 Kon. 3 : 13, Job 1 : 1—3, 42 : 10—17. En slavernij, die schier bij alle volken voorkwam, was ook in Israël niet verboden. Abraham had reeds een groot aantal slaven, deels reeds als zoodanig

in zijn huis geboren, Gen. 14 : 14, deels met geld gekocht, Gen. 17 : 23. Israël voerde uit Egypte veel vermengd volk mede, Ex. 12 : 38, Num. 11 : 14, dat voor lagere diensten gebruikt werd, Deut. 29 : 4. De oorspronkelijke inwoners van Kanaän hadden zich door hunne goddeloosheid de uitroeiïng waardig gemaakt, Deut. 20 : 16—18, maar werden menigmaal gespaard, en dan zoo mogelijk tot slaven, tot cijns- of dienstplichtigen gemaakt, Deut. 20 : 10, 11, Jos. 9 : 21, 16 : 10, 17 : 13, Richt. 7 : 28, 30, 1 Kon. 9 : 20, 21. Maar een eigenlijke slavenhandel bestond er in Israël niet; althans wordt daarvan nergens in het Oude Testament melding gemaakt, hoewel rondom deze handel op groote schaal gedreven werd, Gen. 37 : 28. Het aantal slaven was dan ook betrekkelijk niet groot; in 2 Chron. 2 : 17 wordt een getal van 153600 „vreemde mannen" opgegeven, en volgens Ezr. 2 : 65, Neh. 7 : 67 waren er onder de 42360 Joden, die uit Babel terugkeerden, 7337 slaven, dus ruim een zesde gedeelte. De verhouding was in andere landen veel ongunstiger. Daaruit is ook te verklaren, dat de slaven nooit in Israëls geschiedenis eene rol hebben gespeeld; van een slavenoproer wordt nooit melding gemaakt.

Zeker heeft hierop ook invloed gehad de plicht der barmhartigheid, die volgens de wet ook tegenover slaven en alle geringen en ellendigen betracht worden moest. En dit is eene derde eigenaardigheid, die onze aandacht verdient. Brentano heeft niet ten onrechte gezegd, dat de moraal van het Oude Testament geschreven is van het standpunt des onderdrukten. Naast het terrein der rechtvaardigheid bleef er een ruim veld over voor de barmhartigheid. Men moest gewillig leenen aan den arme, Deut. 15 : 7. Woeker (rente) mocht van den broeder niet geëischt worden, Deut. 25 : 19, Lev. 25 : 36. Pand mocht van den arme niet met geweld genomen en moest voor zonsondergang teruggegeven worden, Ex. 22 : 26, Lev. 25 : 35—37, Deut. 23 : 29, 24 : 6, 10. Schulden moesten in het zevende jaar kwijtgescholden worden, Deut. 15 : 1. Daglooner en vreemdeling mochten niet onderdrukt, Deut. 24 : 14; het loon moest op tijd uitbetaald worden, Deut, 24 : 15. Jegens vreemdeling, wees en weduwe moest het recht betracht worden, Ex. 22 : 21, 22, Deut. 10 : 18, 24 : 17, Jes. 1 : 7, 23, 10 : 2, Jer. 7 : 6, 22 : 3, Mich. 2 : 9, Zach. 7 : 10. Armen, vreemden, weduwen, weezen hadden recht op de nalezing, Lev. 19 : 9, Deut. 24 : 19, in het sabbatjaar op den geheelen oogst, Ex. 23 : 10, 11, Lev. 25 : 5; zij namen ook deel aan offer- en tiendenmaaltijden, Deut. 14 : 28, 16 : 10, 26 : 12. Met lichaamsgebreken mocht niet gespot, Lev. 9 : 14, Deut. 27 : 18, aan de ouden moest eere bewezen worden, Lev. 19 : 32. Ook dieren moesten goed behandeld worden. Ex. 20 : 10, Lev. 22 : 18, Deut. 22 : 6, 25 : 4;

de rechtvaardige kent het leven zijner beesten, Spr. 12 : 10. En heel deze barmhartigheidsmoraal wordt aangedrongen door de overweging, dat Israëls God barmhartig is en uit barmhartigheid Zijn volk uit het diensthuis van Egypte heeft bevrijd, Ex. 22 : 20, 23 : 9, Lev. 19 : 33, 25 : 38, 42, Deut. 5 : 14, Ps. 94 : 6, 146 : 9. Dit kwam in bijzondere mate ook den slaven ten goede. Allereerst daarin, dat de Israëlieten zelven geen slaven van elkander mochten zijn. Zij waren toch knechten van den Heere, door Hem bevrijd, Ex. 13 : 3, 19 : 4—6, 20 : 2, Lev. 25 : 42, 26 : 13 en mochten dus niet als slaven verkocht worden; de dienst van een en denzelfden God is dus in beginsel de opheffing der slavernij. Maar wel mochten de Israëlieten voor loon dienen, Ex. 22 : 14 en konden zij onder bijzondere omstandigheden ook lijfeigenen worden. Een Israëliet, die verarmd was, kon zichzelf in dienst van een ander stellen, Lev. 25 : 39—47; als iemand een diefstal gepleegd had, die hij niet vergoeden kon, kon hij door het gerecht aan den bestolene als knecht worden toegewezen, Ex. 22 : 2. In bepaalde gevallen kon een vader, niet zijn zoon, maar wel zijne dochter aan een ander verkoopen, Ex. 21 : 7—11, en misschien had een schuldeischer ook het recht, om een insolventen schuldenaar of zijne kinderen te verkoopen, Lev. 25 : 39, 47. Maar ook in die gevallen mochten zulke lijfeigenen niet tot vernederende diensten gebruikt, Lev. 25 : 39, 40, 42, 1 Kon. 9 : 22, niet onderdrukt of mishandeld, maar moesten zij veeleer als daglooners behandeld worden, Lev. 25 : 43, 53, Deut. 24 : 14, 15, en waren ten allen tijde losbaar, Ex. 21 : 2, Lev. 25 : 25, 47, Deut. 15 : 12—15. Als zulk een dienstknecht bij zijn heer blijven wilde, moest zijn oor aan den deurpost doorboord worden, ten teeken van zijne aanhoorigheid aan het huis.

Maar ook tegenover eigenlijke slaven en slavinnen moest de barmhartigheid betracht worden. De Israëlieten moesten zich herinneren, dat zij zelven slaven in Egypte waren geweest. Deut. 5 : 14, 15, 15 : 15, 16 : 11, 12, 24 : 18, 22 enz. Slaven waren te beschouwen als leden der familie; zij moesten besneden en in Israël ingelijfd worden, Gen. 17 : 12, Ex. 12 : 44, hadden deel aan de sabbatsrust, Ex. 20 : 10, 22 : 12, Deut. 5 : 14, 15, aan het pascha, Ex. 12 : 44, aan de offermaaltijden, Deut. 12 : 12, 18, 16 : 11, 14. Dikwerf genoten zij eene goede behandeling. Een slaaf kon eenig eigendom hebben, Lev. 25 : 49. Als Abraham zonder kinderen ware gebleven, zou Eliëzer zijn erfgenaam zijn geweest, Gen. 15 : 3. Soms werd een slaaf, bij gemis van een mannelijken erfgenaam, tot schoonzoon aangenomen, 1 Chron. 2 : 34, 35. Niet zelden nam een heer eene slavin tot bijwijf voor zich of voor zijn zoon, Gen. 30 : 3, Ex. 21 : 9. Wel is waar was lichamelijke tuchtiging van den slaaf geoorloofd, Spr. 29 : 19, 21,

Job 7 : 2, Ps. 123 : 2. Maar zulk eene kastijding was evenzeer voor kinderen noodzakelijk geacht, en voorts ook door de wet beperkt. Wie een slaaf onder de tuchtiging doodsloeg, moest gestraft worden, Ex. 21 : 10; wie hem een tand of oog uitsloeg, moest hem vrijlaten, Ex. 21 : 26, 27; wie zijn huis beroert, oogst storm, Spr. 11 : 29; ook de slaaf is een door God geschapen mensch, Job 31 : 13—15. Tusschen theorie en practijk is er echter altijd, en was er ook onder Israël een groote afstand. Toen Israël in Kanaän kwam, onderging het eene groote verandering; het ging uit het nomadenleven allengs in den toestand van een gezeten landbouwend volk over. Nu is het wel onjuist, gelijk tegenwoordig beweerd wordt, dat de dienst van Jehovah onlosmakelijk samenhing met het nomadenleven en vijandig was aan alle cultuur. Want ofschoon Jeremia de Rechabieten, die geen huis bouwden noch zaad zaaiden noch wijngaard plantten, prijst vanwege hunne gehoorzaamheid aan het gebod huns vaders, hoofdst. 35, toch beveelt hij noch een van de andere profeten zulk een leven van onthouding aan. Integendeel, zooals hij zelf een stuk lands bij Anathoth kocht, 32 : 8, 9, zoo was dus voor al de profeten een ideaal, dat ieder zitten mocht onder zijn wijnstok en vijgeboom, Deut. 8 : 7—9. Luiheid werd veracht, Spr. 19 : 24, 22 : 13, 26 : 15; vlijt geprezen, 10 : 4, 12 : 24, het geld eene schaduw geacht, Pred. 7 : 12, en ook wijsheid, kunst en weelde, gezang, muziek en dans als rechtmatig erkend, Ex. 15 : 1, 25 : 17 v., 31 : 2 v., 1 Kon. 4 : 29 v., enz. Maar als landbouwend volk kwam het met de overgeblevene Kanaänieten in aanraking, liep het gevaar hun afgoderij, beeldendienst, tooverij en onzedelijkheid over te nemen. Als dan tengevolge van den afval benauwing van de volken intrad, werd Israël telkens wel weer gered en in zijne zelfstandigheid hersteld, maar de menigvuldige kleinere en grootere oorlogen verbraken de eenheid der stammen en brachten verwilderde toestanden, waarin ieder deed wat recht was in zijne oogen.

Het koningschap bracht daar een gunstigen keer in, maar toen onder en na Salomo het goud in het land binnenstroomde en de weelde haar intocht deed, nam ook de afgoderij en de ongerechtigheid hand over hand toe. De scheuring van het rijk, welke uit politiek belang ook de eenheid van den cultus verbrak en in Dan en Bethel een van Jeruzalem onafhankelijken tempel, priesterschap en eeredienst deed instellen, werkte dezen afval van het volk in de hand. Onder Achab maakte deze beeldendienst formeel voor de afgoderij plaats en de dienst van Jehovah voor dien van Baäl. Nog verderfelijker werkte de Babylonisch-Assyrische invloed, die van de dagen van Hizkia af steeds krachtiger zich gelden deed. Afgodendienst en bijgeloof, wellust en wreedheid,

tempelmaagden en kinderoffers, despotisme en omkooperij, onrecht en verdrukking deden hun intrede in het rijk van Juda en namen hoe langer hoe meer de overhand. Godsdienstig en zedelijk, burgerlijk en maatschappelijk kwam er een toestand, die lijnrecht in strijd was met Gods wet en de straf der ballingschap, eerst voor Israël, dan ook voor Juda noodzakelijk maakte.

Maar daar bleef van Jozua's tijd af steeds eene kleine partij, die trouw bleef aan des Heeren Woord; en zevenduizend, die de knie voor Baäl en de koningin des hemels niet bogen. Uit dien vromen kring kwamen de profeten, de psalmisten en de spreukendichters voort; in een lange, onafgebroken rij verheffen zij hunne stem tegen den godsdienstigen zedelijken afval, waaraan het volk zich schuldig maakt. Zij treden niet op als politieke agenten of sociale hervormers, als partijhoofden, als predikers van een nieuwen godsdienst en zedeleer, maar toch nemen zij alle de maatschappelijke misstanden in hun gezichtskring op en toetsen deze aan de wet Gods, die aan het volk bekend en voor hun geheele leven ten zegen is. En dan toornen en weenen zij beurtelings over de zonden, waaraan het volk zich overgaf. Zij klagen over roof en onmatigheid, omkooperij en gierigheid, geld- en genotzucht, onrecht en bedrog in waren, maat en gewicht, over het uitzuigen van den arme, het inhouden van het loon, het verkoopen van den rechtvaardige, het verdrukken van den wees en de weduwe, over den haat tegen de vromen, enz. De boeken van al de profeten, de zangen van de psalmisten, de spreuken der wijzen zijn er vol van, zoodat er des aanhalens geen einde zou zijn. Géen enkele zonde, tegen de eerste of tegen de tweede tafel van Gods wet, welke door hen verontschuldigd of door de vingers wordt gezien. Zij maken Israël zijne overtredingen, Jeruzalem hare gruwelen bekend. En daarbij sparen zij niemand, het gansche volk klagen zij aan, niet alleen de geringen maar ook en voornamelijk de rijken en de machtigen, de koningen en de rechters, de priesters en de valsche profeten. Nooit zoeken zij de oorzaken der ellenden in de inzettingen en rechten, in de instellingen en ordeningen, in de slechte inrichting van Staat en maatschappij, in de ongelijkheid van armen en rijken, want God heeft ze beiden gemaakt, maar altijd in het hart van het volk, in den afval en de bondsbreuk, in de afgoderij en den werelddienst, in het verlaten van God en Zijn woord. Daarom verwachten zij het herstel niet van eene politieke omwenteling of eene sociale wetgeving, maar alleen van een oprechten terugkeer tot God en Zijn dienst. Zij riepen het gansche volk tot de wet en tot de getuigenis terug, tot het recht en de gerechtigheid en drongen daarvoor op verootmoediging en bekeering aan. En als het heden daar hoe langer hoe minder hope voor biedt, dan zien zij

reikhalzend en vol heimwee uit naar de toekomst, waarin God Zijn wet in aller hart zal schrijven. Dan zal het rijk van den Gezalfde uit Davids huis in gerechtigheid en vrede bloeien, zal ieder in het heilige land een onvervreemdbaar erfdeel ontvangen, Ezech. 47 : 14, 46 : 18 en veilig nederzitten onder zijn wijnstok en vijgeboom. Slaven zullen er dan niet meer zijn, want ook dienstknechten en dienstmaagden zullen den Geest des Heeren ontvangen, en ook de vreemdelingen zullen in Israëls voorrecht deelen.

Deze profetische verwachtingen werden, niet ineens en ten volle, maar aanvankelijk en principiëel vervuld in den persoon en het werk van Christus, en ze gaan voort zich te vervullen heel de Nieuwtestamentische bedeeling door tot het einde der tijden toe. Deze Christus is wat de kerk van Hem belijdt, of komt anders in beteekenis zelfs bij denkers en kunstenaars, bij staatslieden en maatschappelijke hervormers verre ten achter te staan. Het nieuwe, het geheel eenige van Christus bestaat daarin, dat Hij meer is dan Salomo en Jona en dan eenig profeet, Matth. 12 : 41, 42, dat Hij is de Messias, Mark. 8 : 29, de Zone Gods, Matth. 11 : 27, door God gezonden, Matth. 10 : 40, om het verlorene te zoeken en zalig te maken, Matth. 18 : 11, Luk. 4 : 18, 19 : 10, en eenmaal als zijn eigendom te erkennen voor het aangezicht zijns Vaders, Mark. 8 : 38. 12 : 10; de Middelaar Gods en der menschen, wien te kennen God alleen geven kan, Matth. 16 : 17, en die alleen den Vader ons openbaart, Matth. 11 : 27. Wat Hij op aarde brengen kwam, is dan ook een goed van onuitsprekelijke waarde. Het is het Koninkrijk Gods, niet als eene zedelijke, door menschen te stichten gemeenschap, maar als een hemelsche, onvergankelijke schat, Matth. 6 : 20, Luk. 12 : 33, hebbende tot inhoud de gerechtigheid, Matth. 6 : 33, de redding van het verderf, Matth. 7 : 13, Mark. 8 : 35, 9 : 48; en het eeuwige leven, Matth. 5 : 3—9, 7 : 14, 13 : 43, en dus van eene absolute, de gansche wereld ver te boven gaande waarde, Matth. 6 : 33, 13 : 44, Mark. 8 : 36, Lnk. 10 : 42, waarvan men alleen burger wordt in den weg van wedergeboorte, Joh. 3 : 3, van geloof en bekeering, Mark. 1 : 15.

Van uit dit standpunt beoordeelt Jezus alle natuurlijke dingen. Hij veracht ze niet, Hij is geen asceet, legt geen vasten op, Matth. 9 : 14, heet een vraat en een wijnzuiper, Matth. 11 : 18, viert bruiloft, Joh. 2, neemt aan vele gastmalen deel, Luk. 7 : 36, beschouwt spijze en drank, deksel en kleeding als goede gaven van den hemelschen Vader, Matth. 6 : 25—33, Luk. 11 : 3, eert het huwelijk, Matth. 5 : 28, Mark. 10 : 2—12, heeft kinderen lief, Matth. 18 : 2, 19 : 14, stelt een eigen woning op prijs, Luk. 9 : 58, en spreekt vooral in zijn ge-

lijkenissen op de meest onbevangen wijze over heel de natuur en het natuurlijke leven, over alle toestanden en verhoudingen, die hier op aarde onder menschen bestaan. De ascetische levensopvatting is principiëel aan Jezus vreemd. Aan de andere zijde staat Hij nog veel verder verwijderd van dat epicurisme, dat alleen voor zichzelve zorgt, uit de hoogte op het volk nederziet en om het lot der armen en kranken zich niet bekommert, Matth. 15 : 14, 23 : 4, 15, Joh. 7 : 49. Integendeel, ieder oogenblik is Hij met ontferming bewogen over de schare, die Hem omringt. En niet alleen strekt die ontferming zich tot de geestelijke krankheden en nooden uit, maar zij wordt evenzeer opgewekt door de lichamelijke ellende en de stoffelijke nooddruft. Hij geneest de kranken, reinigt de melaatschen, verlost de bezetenen, geeft den blinden het gezicht, doet de kreupelen wandelen, wekt de dooden op, en verkondigt den armen het Evangelie, Matth. 11 : 5. Hij voelt zich aangetrokken tot de armen en nooddruftigen, roept de vermoeiden en beladenen tot zich, Matth. 11 : 28, en staat bekend als een vriend van tollenaren en zondaren, Matth. 9 : 10, 11 : 19. Zij, die Jezus voorstellen als een volmaakten humanist, zijn even ver van de waarheid verwijderd, als die anderen, die een asceet in Hem zien, vijandig staande tegenover alle cultuur. Noch het oppervlakkig optimisme, noch het droefgeestig pessimisme vindt in Hem een bondgenoot. Hij staat buiten en boven beide partijen, neemt een eigen plaats in, en handhaaft zich tegenover onze pogingen, om van Hem een partijman te maken, steeds op zijne souvereine hoogte.

Terwijl Hij daarom eenerzijds de natuurlijke goederen volstrekt niet miskent of veracht, is Hij er toch anderzijds ver vandaan, om ze op zichzelve te beoordeelen en de waarde te bepalen, welke zij in zichzelve dragen. Daartoe is Hij niet op aarde gekomen; dat was zijne taak, zijne roeping, zijn door God hem opgedragen werk niet. Vandaar, dat Hij nooit rechtstreeks voor de armen en de verdrukten, voor de weduwen en de weezen, voor de slaven en de daglooners *als zoodanig* opkomt. Hij dringt nooit aan op lotsverbetering of loonsverhooging, op levensverzekering of pensioenregeling. Jezus is geen man der wetenschap of der kunst, maar ook geen politicus of œconoom, geen sociale hervormer of demagoog, geen partijman of klassenstrijder. Hij aanvaardt de sociale toestanden zooals ze zijn, en wendt nooit een enkele poging aan, om daarin verandering of verbetering te brengen. Hij erkent het recht des keizers en beveelt, hem schatting te geven, Matth. 22 : 17—22, betaalt de didrachmen, Matth. 17 : 24—27, eert degenen, die gezeten zijn op den stoel van Mozes, Matth. 23 : 2, weigert als scheidsman op te treden bij een broedertwist over de erfenis, Luk. 12 : 14 en heeft ook in dit

opzicht alle gerechtigheid der wet vervuld, Matth. 3 : 15. Hij gaat uit van het verschil in bedeeling tusschen armen en rijken, spreekt van eigenaars, die een huis of een wijngaard, die landerijen of goederen bezitten, Matth. 21 : 40, 22 : 1, 24 : 43, Mark. 12 : 1, Luk. 12 : 16, 13 : 25, 16 : 1 enz., en zegt, dat er altijd armen zullen zijn, Mark. 14 : 7; de bestaande bezitsverhoudingen worden door Hem zonder critiek aanvaard. En evenzoo onderstelt Hij, zonder er aanmerking op te maken, bestaande regelingen van koop en verkoop, van huur en verhuur, van verdienste en loon, Matth. 13 : 44, 19 : 21. 20 : 1, 21 : 33, en gaat uit van de gedachte, dat de dienstknechten onderworpen en tot gehoorzaamheid verplicht zijn aan hunnen heer, Matth. 10 : 24, Luk. 17 : 7—10. Alle politieke en sociale toestanden en verhoudingen laat Hij voor hetgeen zij zijn; op heel dit terrein grijpt Hij nergens in, noch met woord noch met daad.

Maar terwijl Hij dit alles onaangeroerd laat, komt Hij toch in de wereld met het nieuwe van zijn persoon en zijn werk. Aan alle standen en klassen predikt Hij hetzelfde Evangelie van het Koninkrijk Gods. Dat is de schat, dat het onvergankelijk goed, dat Hij op aarde brengen komt. En nu stelt hij in het licht, dat alles, wat het ook zij, spijze en drank, deksel en kleeding, huwelijk en gezin, beroep en stand, rijkdom en eer enz., bij dien schat van het Koninkrijk der hemelen vergeleken, in geen aanmerking komt en gewillig, zonder aarzeling, moet prijsgegeven worden. Van het standpunt van het Koninkrijk der hemelen uit beoordeelde Jezus de aardsche toestanden en verhoudingen; dat is de maatstaf van zijne beoordeeling; dat de blik, dien Hij op de dingen heeft. Wat spijze en drank, deksel en kleeding aangaat, deze dingen komen alle terecht voor dengene, die het Koninkrijk Gods met zijne gerechtigheid zoekt, Matth. 6 : 15—34. Man en vrouw, ouders en kinderen, broeders en zusters, huizen en akkers moeten verlaten worden, zoodra zij met den eisch van het Evangelie in strijd komen, Matth. 10 : 37, Luk. 9 : 59—62, 14 : 26; ziel en leven moeten verloochend worden om Christus' en om des Evangelies wil, Matth. 10 : 39, 16 : 25. En meer dan al deze dingen levert de *rijkdom* een bezwaar op, om in te gaan in het Koninkrijk der hemelen. Jezus trad niet tegen de rijken als zoodanig op; Hij bestreed niet de kapitalisten, enkel omdat zij een groot kapitaal bezitten; immers ging Hij ook wel met rijken om, nam deel aan hunne maaltijden, schetst ze niet altoos als boos, maar stelt ze soms ook als goede, weldadige menschen voor, Matth. 20 : 1—15, 22 : 2, Luk. 15 : 11, 19 : 12. Nooit beschouwt Hij de tegenstelling tusschen rijken en armen uit een œconomisch standpunt; Hij wil de armen niet als zoodanig helpen aan een betere positie, een hooger loon, een grooter

bezit; en Hij wil ook de rijken als zoodanig niet bewegen, om afstand te doen van hun bezit en het onder de armen te verdeelen. Maar Hij beziet den rijkdom van ethisch standpunt, Hij vergelijkt hem met de goederen van het hemelsch Koninkrijk, en zegt dan, dat alle aardsche schatten, daarbij vergeleken, vanwege hunne vergankelijkheid, waardeloos zijn, Matth. 6 : 19, 20, ja dat zij menigmaal eene groote *hindernis* zijn, om in te gaan in het Koninkrijk der hemelen, Matth. 19 : 21, 23, 24, omdat zij velerlei zorg medebrengen, Luk. 14 : 18—20, eene valsche gerustheid kweeken, Luk. 12 : 16—20, en tot een weelderig leven verleiden, Luk. 16 : 19. Geen conservatisme of mammonisme, geen socialisme of communisme kan zich op Jezus beroepen; want Hij kwam niet op aarde, om armen en proletariërs een menschwaardig bestaan te verschaffen, maar Hij is in de wereld gekomen om zijn volk zalig te maken van hunne zonden, om te dienen en zijne ziel te geven tot een rantsoen voor velen.

Tot dit standpunt van beoordeeling wil Jezus in zijn onderwijs ook zijne discipelen opheffen. Om dit onderwijs wel te verstaan, is het vóór alle dingen noodig, op te merken, dat Jezus daarin nooit een politiek of sociaal program ontwikkelt. Natuurlijk is het eene andere vraag, of uit dit onderwijs ook niets voor de inrichting van Staat en maatschappij te leeren valt. Maar op zich zelf is het geen les in politiek of œconomie, geen program van beginselen of van actie; het onderwijs van Christus is geheel en al godsdienstig-zedelijk van aard, het is niet voor de wereld, voor den Staat, voor de maatschappij bestemd, maar het richt zich tot de discipelen, en wijst aan, hoe zij zich in hun private leven te gedragen hebben. Dat die opvatting van Jezus' onderwijs de juiste is, wordt reeds van te voren waarschijnlijk gemaakt door de treurige toestanden, die er in Staat en maatschappij bestonden, toen Jezus optrad. Het volk doolde rond als schapen, die geen herder hadden, Matth. 9 : 36, 10 : 6; de leidslieden verleidden het en brachten het van kwaad tot erger, Matth. 15 : 14, 23 : 15; de Sadduceën bekommerden zich om het volk niet, en de Farizeën legden het lasten op, die zij zelven met geen vinger aanroerden, Matth. 23 : 4. Zoo was het gesteld op godsdienstig en zedelijk gebied; nog erger was de toestand in politiek en sociaal opzicht. Er was geen recht en geen rechtszekerheid; het heerschende recht was aan geweld gelijk; bij de machthebbers was geen recht te verkrijgen, meedoogenloos was het volk aan de willekeur der heerschers, aan de uitzuigerij der lagere beambten, de tollenaren en krijgslieden overgeleverd, Matth. 20 : 25, Luk. 3 : 12—14, 19 : 8.

In zulk een toestand waren de discipelen allen op zichzelven aange-

wezen; zij hadden van de wereld, van de Overheid, van de rechterlijke macht niets te verwachten; en Jezus spiegelt hun dan ook geene schoone toekomst voor, maar belooft hun niets dan het kruis van verdrukking en vervolging, Matth. 10 : 16—42. Daaruit laat zich verklaren, dat in het onderwijs van Jezus en van zijne apostelen alle rechtstreeksch gebod ontbreekt, om op sociaal of politiek gebied zich te bewegen, en dat de zoogenaamde passieve deugden van zelfverloochening en lijdzaamheid, van ootmoed en liefde op den voorgrond staan.

Duidelijk komt dit in de Bergrede uit. Deze wordt geheel beheerscht door de tegenstelling tusschen de gerechtigheid, welke God vordert, en die, welke de Farizeën in Jezus' dagen eischten. Door die tegenstelling te doen gevoelen, zegt Jezus eerst, wie naar zijn oordeel en het oordeel zijns Vaders zalig zijn. Dat zijn niet degenen, die door uitwendige onderhouding van de geboden eene eigene gerechtigheid zoeken op te richten, maar het zijn zij, die reeds onder den naam van ellendigen, nooddruftigen, armen, enz. in de psalmen en profetieën voorkomen en nu door Jezus nader als armen van geest, hongerenden en dorstenden naar de gerechtigheid, reinen van hart enz. worden aangeduid. Als Jezus dus deze menschen, en niet de eigengerechtigen, zalig spreekt, dan komt Hij niet in strijd met, maar sluit Hij zich volkomen aan bij het Oude Testament. Hij is geen nieuwe wetgever, die wet en profeten aanvult of verbetert, en dus eigenlijk ontbindt, maar Hij vervult ze geheel en al, en eischt daarom juist eene andere en betere gerechtigheid, dan die der Farizeën en Schriftgeleerden, Matth. 5 : 17—20. Deze scherpe tegenstelling tusschen Christus en de Farizeën, en deze volkomen overeenstemming van Jezus' onderwijs met het Oude Testament komt niet slechts in de algemeene zaligsprekingen uit, maar treedt voorts ook bij de verklaring van elk gebod aan het licht: bij het gebod van den doodslag, dat ook den toorn en zelfs de minste onwelwillendheid jegens den naaste verbiedt, Matth. 5 : 21—26; bij het verbod van de echtbreuk, dat ook het overspel des harten veroordeelt, Matth. 5 : 27—32; bij het gebod van den eed, dat niet alleen een meineed bij alles en nog wat uit den booze rekent, Matth. 5 : 33—37; bij het gebod der vergelding, dat voor de Overheid kracht moge hebben, maar in het private leven, in overeenstemming met het Oude Testament, Lev. 19 : 18, Spr. 24 : 29, Klaagl. 3 : 27—30, door de gezindheid der liefde en der vergeving vervangen moet worden, en dan zoover strekt, dat men dengene, die ons onrechtvaardig behandelt, nog tegemoet komt en kolen vuurs op zijn hoofd hoopt, Matth. 5 : 38—42; bij het gebod der naastenliefde, dat niet alleen op de vrienden en weldoeners, maar ook op de vijanden en haters betrekking heeft, Matth. 5 : 43—48. Zoo legt Jezus

bij de uitlegging van elk gebod, tegenover de Farizeën, op de gezindheid des harten, op de innerlijke overeenstemming met de wet, op de inwendige *geestelijke* gerechtigheid nadruk. En daarom komt Hij nu verder tegen de huichelarij op, die in zijne dagen vooral bij het aalmoes geven, Matth. 6 : 1—4, bij het bidden, Matth. 6 : 5—15 en bij het vasten, Matth. 6 : 16—18 ten toon gespreid werd, vermaant Hij zijne discipelen, om niet aan het uitwendige te hangen, aan geen schatten der aarde, Matth. 6 : 25—34; om dus, wijl alles op de gezindheid des harten aankomt, voorzichtig te zijn in het beoordeelen van een broeder, Matth. 7 : 1—6 en in alles biddende op God te vertrouwen, Matth. 7 : 7—12. Wie dezen weg inslaat, bewandelt wel is waar een nauwen moeilijken weg, waarop verleiding en schijnbedrog van alle kanten dreigt, Matth. 7 : 13—23, maar hij is van de toekomst zeker, want hij heeft zijn huis op een steenrots gebouwd, Matth. 7 : 24—29.

Wie in dezen zin de Bergrede verstaat en in haar geest indringt, komt tot de ontdekking, dat geene verklaring haar meer geweld aandoet, dan die, welke zich juist als de letterlijke aandient. Sommigen, zooals de asceten van alle tijden, de monniken, de wederdoopers, de kwakers, en in den nieuweren tijd de schrijver van Jozua Davids, Tolstoi, Sheldon, Marie Corelli e.a. staan deze exegese in oprechtheid en met eene groote bedoeling voor, maar brengen het toch niet verder dan tot eene copie van het leven en de leer van Jezus, die dan zeer licht in eene caricatuur ontaardt; anderen, zooals Grätz, Renan, Schopenhauer, Strauss, Paulsen, Theobald Ziegler, Nietzsche e.a., zijn deze uitlegging toegedaan, om de onmogelijkheid van het opvolgen van Jezus' leer er door in het licht te stellen of de Christenen op hunne jammerlijke inconsequentie te wijzen. Maar deze uitlegging is met die, welke Jezus zelf in de Bergrede van wet en profeten geeft, in lijnrechten strijd. Hij vat het Oude Testament niet, zooals de Farizeën, letterlijk op, Hij dringt door tot den geest, en wil, dat zijne discipelen ook geestelijk, inwendig, in de diepste gezindheid van hun hart met Hem zullen overeenstemmen. De waarachtige navolging van Christus bestaat daarom niet in het nadoen, in het nabootsen, in het naäpen van zijn leven en leer, maar zij is gelegen in die innerlijke bekeering des harten, die ons een oprechten lust en keuze schenkt, om niet alleen naar sommige, maar naar alle Gods geboden in geest en waarheid te wandelen. Daarom bevatten de woorden van Christus ook geen politiek of sociaal program; zij kunnen niet met het gezag of den dwang der Overheid opgelegd worden, niet met geweld en bedreiging van straf worden afgedwongen. Op hetzelfde oogenblik, dat men dit zou willen doen, heeft men ze van hun geestelijken zin van hun kern en pit beroofd. Het zijn religieus-

ethische geboden, die alleen in den weg der vrijheid, spontaan uit den innerlijken drang van het wedergeboren hart kunnen worden opgevolgd. Een goede boom alleen kan goede vruchten voortbrengen.

Dit was de inhoud van het Evangelie van Christus en zoo werd het door de Apostelen verkondigd en door de gemeente beleden. Maar het baart geen verwondering, dat de geestelijke vrijheid, door het Evangelie geschonken, spoedig door velen misbruikt werd tot eene oorzaak voor het vleesch. Sommigen, vernemende, dat het Christen-zijn de vermenging met hoereerders, afgodendienaars enz. verbood, wilden allen omgang met de Heidenen afsnijden. Vrouwen, die tot den Heere bekeerd waren, meenden soms, niet langer met hare ongeloovige mannen te mogen samenwonen. Joden, die hoorden, dat de besnijdenis tot niets nut was, wilden zich de voorhuid weder laten aantrekken. Onderdanen, die het woord verstaan hadden, dat de geloovigen geen anderen meester hebben dan Christus, achtten daarmede de onderwerping aan de Overheid in strijd. Dienstknechten en dienstmaagden, wetende dat er in Christus geen dienstbare en geen vrije is, weigerden gehoorzaamheid aan hun wettige meesters. De zedelijke orde, die in het Koninkrijk der hemelen heerschte, kwam spoedig met de rechtsorde in Staat en maatschappij in conflict.

Tegen dit misbruik der Christelijke vrijheid zijn toen alle Apostelen eenparig in verzet gekomen en hebben de natuurlijke ordeningen, instellingen en verhoudingen ten volle gehandhaafd.

Evenals Christus, vermanen zij tot lijdzaamheid en geduld, tot zachtmoedigheid en lankmoedigheid, tot nederigheid en liefde, tot het stil en onderworpen dragen van vervolging en smaad, tot het overwinnen van het kwade door het goede. Dit komt al terstond in de eerste gemeente te Jeruzalem uit. Velen hebben op grond van Hand 2 : 44, 45 en 4 : 32, 34 gemeend, dat er in die gemeente gemeenschap van goederen bestond. Maar nauwkeurige lezing stelt de onhoudbaarheid dezer meening in het licht. Immers wijst de samenhang, waarin deze woorden voorkomen, duidelijk aan, dat zij ons vooral de eensgezindheid, de onderlinge liefde en offervaardigheid van de leden dier eerste gemeente bedoelen te schetsen. Zeer sterk komt dit in Hand. 4 : 32 uit: niemand zeide, dat iets van hetgene hij had het zijne was. Hij had en behield dus wel iets, dat het zijne was, maar hij beschouwde het niet als zoodanig; hij had het, zoo noodig, voor de voorziening in de behoeften van andere leden over. De woorden; zij hadden alle dingen gemeen, in Hand. 2 : 44 en 4 : 32 voorkomende, houden dan ook volstrekt niet in, dat alle privaat bezit afgeschaft en alle eigendom aan de gemeenschap afgestaan werd, maar zij geven alleen te kennen, dat alle leden der gemeente hun persoonlijk

eigendom beschouwden als allen behoorende: zóó bereid waren zij, om er van uit te deelen en daarmede anderen tegemoet te komen. Dit wordt juist het sterkst bewezen door het feit, dat enkelen verder gingen, hun goederen verkochten en het geld aan de Apostelen gaven; want ten eerste was dit een geheel vrije, onverplichte daad, Hand. 5 : 4, ten andere was het een uitzondering, zoodat Ananias en Saffira zich daardoor zochten te onderscheiden; en ten derde wordt zulk eene daad later nog als iets bijzonders vermeld, Hand. 4 : 36, 37, hetgeen volstrekt niet door allen werd nagevolgd: Maria had, blijkens Hand. 12 : 12, een eigen huis. Doel van de rijke mededeelzaamheid, die in de eerste gemeente geoefend werd, was dan ook geenszins het tot stand brengen van eene goederengemeenschap, maar alleen het verzorgen der armen; het geld, dat door den verkoop der goederen opgebracht werd, werd niet evenredig onder de leden der gemeente verdeeld, maar uitsluitend aangewend tot ondersteuning der behoeftigen, Hand. 2 : 45, 4 : 35, 6 : 1—6.

Evenals het privaat bezit, worden alle natuurlijke ordeningen en instellingen door de gemeente gehandhaafd. De rijken worden nergens opgeroepen, om van hunne bezittingen afstand te doen, maar wel ernstig en veelvuldig vermaand, om niet op het goed der wereld hun vertrouwen te stellen, om voor gierigheid zich te wachten, en om barmhartig en mededeelzaam te zijn, Rom. 15 : 26, Gal. 2 : 10, 1 Tim. 6 : 9, 17—19, Jak. 1 : 10, 11, 5 : 1—6. De armen worden nooit aangespoord, om hun deel van het aardsche goed te eischen, maar om vergenoegd te zijn, en trouw te arbeiden in hun beroep, Ef. 4 : 28, 1 Thess. 4 : 11, 2 Thess. 3 : 7—12, 1 Tim. 6 : 6, 8, Hebr. 13 : 5. Burgerlijke omgang met hen, die geen leden der gemeente zijn, is geoorloofd, want anders moest men uit de wereld gaan, 1 Cor. 5 : 10. Een geloovige echtgenoot mag de ongeloovige wederhelft niet verlaten, 1 Cor. 7 : 12, 13. Wie besneden is, late zich de voorhuid niet aantrekken, en wie de voorhuid heeft, late zich niet besnijden, 1 Cor. 7 : 18. Niets is onrein in zichzelve, Rom. 14 : 14, alle schepsel Gods is goed, en er is niets verwerpelijk, met dankzegging genomen zijnde, 1 Tim. 4 : 4, alle goede gaven en volmaakte giften dalen neder van den Vader der lichten, Jak. 1 : 17. Het huwelijk is eerbaar en het bed onbevlekt, Hebr. 13 : 4. Mannen moeten hun vrouwen liefhebben, en vrouwen aan hun mannen gehoorzamen, Ef. 5 : 22, 25. Kinderen behooren hun ouders onderdanig te zijn, en ouders mogen hunne kinderen niet tot toorn verwekken, Ef. 6 : 1—4. De Overheid moet gehoorzaamd en gevreesd worden om des Heeren wil, want alle macht, die er is, is van God geordineerd, Rom. 13 : 1, Tit. 3 : 1, 1 Petr. 2 : 13. Een iegelijk, waarin hij geroepen is, die blijve daarin bij God, 1 Cor. 7 : 24.

Bepaaldelijk geldt dit ook voor de verhouding tusschen heeren en knechten, tusschen vrijen en dienstbaren. Er waren oudtijds in Israël, blijkens Lev. 19 : 13, 22 : 10, 25 : 60, Deut. 15 : 18, 24 : 14, 15, Jes. 16 : 14, en ook in de dagen van Jezus en de Apostelen niet alleen slaven, maar ook huurlingen en daglooners, die voor korter of langer tijd in dienst genomen en met loon betaald werden, Matth. 20 : 1, 21 : 28, Mark. 1 : 20, Luk. 15 : 17, 19, Joh. 10 : 12 enz. En dit was ook buiten Israël het geval. De industrie bij de oude volken, in Griekenland en Rome, en vroeger nog in Egypte en Babylonië, had een aanzienlijk getal vrije arbeiders in dienst. Polygamie en slavernij zijn trouwens uit den aard der zaak tot de hoogere klassen beperkt. Onvermogende personen kunnen niet meer dan ééne vrouw en een enkelen slaaf onderhouden. Zoodra de industrie zich ontwikkelt, zijn er daarom geen slaven genoeg en moet men tot vrije arbeiders de toevlucht nemen. Maar als de Apostelen in hunne brieven van „douloi" spreken, dan zijn daarmede toch zonder twijfel slaven bedoeld. Immers werd het Evangelie in den eersten tijd door de Apostelen vooral gepredikt in de groote steden, in de centra der beschaving, in Antiochië, Efeze, Thessalonika, Corinthe, Athene, Rome, en vandaar drong het dan allengs dieper in het land door. In die groote steden vond het volstrekt niet uitsluitend, maar toch voor het grootste gedeelte bij de geringen naar de wereld, en dan vooral ook bij de slaven ingang, 1 Cor. 1 : 26—28. De slaven, die de Apostelen in hunne brieven op het oog hebben, zijn dus in den regel huisslaven geweest, die het over het algemeen veel beter hadden dan de landslaven, welke buiten, op de landgoederen arbeidden, dikwerf aan de willekeur van wreede opzichters waren overgeleverd en menigmaal veel te lijden hadden. Maar de slaven, die in het huis van hunne heeren in de steden dienden, hadden niet alleen een dragelijk lot, maar werden soms uitnemend verzorgd; evenals thans, waren er ook toen harde en gestrenge, maar ook zachte en goede meesters. Er waren slaven, die zeer vriendschappelijk met hun heer omgingen, die hoog ontwikkeld waren, aan kunst en wetenschap zich wijden mochten en belangrijke posten waarnamen. Maar natuurlijk, hoe goed zij het ook hadden, rechtens bleven zij onvrij, zij waren eene zaak, een bezitgoed van hun meester.

Deze rechtstoestand wordt nu door de Apostelen ten volle erkend. Nergens maken zij rechtstreeks of zijdelings eene aanmerking, dat de slavernij eigenlijk niet deugt, oorspronkelijk niet bestond en ook thans niet mag bestaan, zij maken geen onderscheid tusschen de verhouding van Overheid en onderdanen, van man en vrouw, van ouders en kinderen, en die van heeren en knechten. Natuurlijk bestaat er zulk een onder-

scheid wel, want huwelijk, gezin en Staat zijn rechtstreeks Goddelijke instellingen, terwijl de slavernij nergens door God is geboden of ingevoerd. Maar de Apostelen letten toch niet op dit onderscheid en behandelen al deze gevallen, alsof zij van dezelfde soort waren. In Ef. 5 : 22 tot 6 : 9, vergelijk ook Col. 3 : 28—4 : 1, handelt Paulus achtereenvolgens van de plichten der vrouwen, der mannen, der kinderen, der vaders, der knechten en der heeren, Petrus laat de vermaning aan de dienstknechten tot onderdanigheid aan hunne heeren onmiddellijk volgen op die aan de onderdanen tot gehoorzaamheid en eerbied jegens de overheden, 1 Petr. 2 : 13—18. Daarbij zijn de vermaningen aan de dienstknechten, om hun heeren onderdanig te zijn, veel talrijker dan die aan de heeren, om rechtvaardig en goedertieren tegenover hunne knechten te wezen. Dit is niet daaruit te verklaren, dat de plichten der heeren tegenover hunne dienstknechten van minder gewicht zouden zijn. Maar in den eersten tijd kwam het niet zoo dikwijls voor, dat heeren, die slaven hadden, zich bij de gemeente voegden; en indien dit enkele malen het geval was, dan bestond er zeker weinig gevaar, dat zij de Christelijke leer zouden misbruiken tot eene oorzaak, om hunne slaven harder dan vroeger te behandelen. Daarentegen was het aantal slaven, die leden der gemeente waren, niet gering; en zij liepen wel terdege gevaar, in naam van de Christelijke vrijheid, hun heeren ongehoorzaam te zijn; om, als de heeren zelven Christenen waren, zich met hen op voet van gelijkheid te stellen, en, als ze Heidenen gebleven waren, hen te verachten. Daarom vermanen de Apostelen de slaven zoo herhaaldelijk en zoo nadrukkelijk om 1e hunnen heeren onderdanig en gehoorzaam te zijn, gelijk als aan Christus, den wil Gods erkennende, die in dit gezag van hun meester tot hen komt, en om dus daarin ten slotte niet menschen maar Gode te dienen, Ef. 6 : 5, 6, 7, Col. 3 : 22, 23, 1 Tim. 6 : 1, Tit. 2 : 9, 1 Petr. 2 : 18; om 2e die gehoorzaamheid te bewijzen, niet naar oogendienst als menschenbehagers, niet in tegenzin en verzet, maar als dienstknechten van Christus, van harte, in eenvoudigheid des harten, met goede trouw, met vreeze en beven, niet alleen voor straf, maar voor de ongehoorzaamheid zelve, Ef. 6 : 5, 6, Col. 3 : 22, Tit. 2 : 9, 10, 1 Petr. 2 : 18, en om 3e die gehoorzaamheid uit te strekken tot alle dingen, die bevolen worden; maar die natuurlijk met hun dienen „in den Heere" vereenigbaar moeten zijn en door deze bijvoeging dus in aard en mate beperkt worden; om ze te bewijzen niet alleen aan de goede, maar ook aan de harde, niet alleen aan de ongeloovige maar ook aan de geloovige heeren; om eerstgenoemden niet te verachten en laatstgenoemden niet minder maar nog meer getrouw dan anders te dienen, Col. 3 : 22, 1 Tim. 6 : 2, Tit. 2 : 9, 1 Petr. 2 : 18.

En dat alles wordt den dienstknechten met ernst voorgehouden, opdat zij, alzoo den Heere Christus dienende, van Hem de vergelding der erfenis ontvangen mogen en vooral ook, opdat de naam Gods en de Christelijke belijdenis niet gelasterd, maar door hun godzaligen wandel versierd moge worden, Ef. 6 : 8, Col. 3 : 24, 1 Tim. 6 : 1, Tit. 2 : 10.

Al deze vermaningen hebben dus kennelijk de strekking, niet om de slaven slaven-af te maken, maar om ze in hun staat ootmoedig in 's-Heeren wil te doen berusten en om ze zoo tot *goede* slaven te maken. Nergens wordt hun direct of indirect de raad gegeven, om te zorgen, dat zij vrij komen, en nergens ontvangen ook de heeren den last, om hunne slaven vrij te laten. In 1 Cor. 7 dringt Paulus er juist op aan, dat ieder blijven zal in de roeping, in welke hij geroepen werd. Zelfs wordt door velen thans betwijfeld, of de vertaling en opvatting van 1 Cor. 7 : 21*b*: maar indien gij ook kunt vrij worden, gebruik dat liever, de juiste is. De Apostel wil blijkbaar in dit verband aantoonen, dat uitwendige omstandigheden tot het Christen-zijn niets af — of toedoen. De besnijdenis is niets en de voorhuid is niets, maar het komt alles aan op de onderhouding van Gods geboden. Een iegelijk blijve dus in, houde zich aan en rekene alleen met de roeping, waarin hij tot het Koninkrijk Gods geroepen werd. Als iemand dus geroepen en bekeerd werd, toen hij een slaaf was, dan moet hem dat niet bekommeren, maar — zoo gaat Paulus dan voort — indien gij zelfs vrij kunt worden, maak daar liever gebruik van. Dit kan moeilijk beteekenen: indien gij vrij kunt worden, zorg dan dat gij vrij wordt, grijp dan de vrijheid aan; want ten eerste: Paulus wil juist in het licht stellen, dat het op de uitwendige omstandigheden niet aankomt, om Christen te zijn, daarvoor komt alleen het onderhouden van Gods geboden in aanmerking en dat kan men in elken staat des levens doen; en ten tweede, indien dit de zin ware, zou er moeilijk in vers 22 kunnen volgen: want de in den Heere geroepene slaaf is een vrijgelatene des Heeren, daar immers deze redengevende zin aanduidt, dat ook de slaaf, die Christen werd, in zijn slaafschen toestand, innerlijk en geestelijk — een vrije in Christus is. Toch is de andere, tegenwoordig door velen voorgestane uitlegging ook niet aannemelijk, dat Paulus hier zou willen zeggen: zelfs indien gij vrij kunt worden, blijf dan toch liever slaaf, om daarin uwe Christelijke roeping te betoonen. Want de zin: maar indien gij zelfs vrij kunt worden, begint met het woordeke: *maar* en vormt dus met het voorafgaande eene tegenstelling; het tegenstellende voegwoord ware geheel overbodig en verduisterde den zin, als Paulus niets had willen zeggen dan: zelfs indien gij vrij kunt worden, blijf dan toch nog liever slaaf. De gedachte van den Apostel schijnt eene andere te zijn en komt waarschijnlijk hierop

neer: uitwendige omstandigheden doen tot het Christen-zijn niets af; men kan Christen zijn in elken stand. Ieder zie dus niet op wat hij in het natuurlijke is, slaaf of vrije, maar op zijne roeping, wat hij in Christus is. Als iemand dus een slaaf is, dan moet hem dat niet bekommeren; het is in zekeren zin wel jammer en geen begeerenswaardige toestand (dit ligt toch in de uitdrukking: laat hem dit niet bekommeren), maar voor zijn Christen-zijn is het van geen beteekenis. Maar indien gij — zoo zegt Paulus verder — indien gij ook (zelfs) vrij kunt worden, maak daar liever gebruik van, niet om maar vrij te zijn, doch om juist in dien staat van vrijheid te beter uw Christen-zijn te openbaren en naar uwe Christelijke roeping te leven. Want de in den Heere geroepen slaaf is een vrijgelatene des Heeren, is innerlijk vrij; maar evenzoo, de in den Heere geroepen vrije man is en blijft, in zijne vrijheid, een dienstknecht van Christus. Paulus zegt dus niet, dat het den slaaf, die vrij kan worden, om die vrijheid als zoodanig te doen moet zijn. Maar hij geeft te kennen, dat een Christen-slaaf, die vrij kan worden, die vrijheid zeker aannemen mag, maar niet om haarzelve, niet om in die vrijheid nu eens werkelijk zijn vrijheid te toonen, maar om in die vrijheid juist zijn dienstbaarheid aan Christus te bewijzen. Maak van die vrijheid, die u geschonken wordt, dan des te meer gebruik, om te toonen, dat gij een dienstknecht van Christus zijt!

Zoo handhaaft Paulus ook in dezen brief aan de gemeente te Corinthe het hooge, ideale standpunt, dat door Christus zelven bij zijne beoordeeling van de aardsche dingen was ingenomen, en waarop, tegenover het groote goed, dat door het geloof ons geschonken wordt, alle aardsche onderscheidingen en verhoudingen wel niet wegvallen, maar toch haar beteekenis verliezen. De Apostelen stellen de verhouding van heeren en slaven in parallelisme met die tusschen man en vrouw, ouders en kinderen, Overheid en onderdanen. Maar zij zien toch blijkbaar het onderscheid niet over het hoofd. Huwelijk, huisgezin en Staat zijn Goddelijke instellingen, maar de slavernij is een maatschappelijke toestand en eene in de toenmalige orde van zaken wijdverbreide en beteekenisvolle inrichting. In dien toestand had het Christendom in te gaan en zijn kracht te betoonen. Slavernij kan, evengoed als rijkdom en armoede, Christelijk gedragen en gebruikt worden. Het Christendom zegt niet, dat slavernij de eenige bestaansvorm der maatschappij is, dat ze noodzakelijk, dat ze blijvend, dat zij eene Goddelijke instelling is. Het schaft ook de slavernij niet af, echter niet uit ontzag voor een rechtstreeksch gebod Gods, maar uit eerbied voor de historisch geworden ordeningen in Staat en maatschappij. Paulus noemt ze een juk, 1 Tim. 6 : 1, evenals het huwelijk met een ongeloovige. Maar de Christen mag dit niet op

eigen gelegenheid verbreken. Een Christenslaaf mag niet meenen, dat hij, om Christen te zijn, geen slaaf kan wezen. Als hij vrij kan komen, heeft hij volstrekt niet den plicht, om slaaf te blijven; vrijheid heeft boven slavernij de voorkeur, en streven naar lotsverbetering is geoorloofd. Maar als hij slaaf is en slaaf blijven moet, dan ja rust juist de roeping op hem, om in dezen toestand zijn Christen-zijn tot toepassing te brengen, om gehoorzaam, trouw, ijverig in zijn arbeid te zijn, en om dus een *beter* slaaf te wezen, dan andere, ongeloovige heidensche slaven dat kunnen of willen zijn.

Dat dit de gedachte van Paulus is, wordt bevestigd door zijn hartelijken brief aan Philemon. Philemon woonde met zijn vrouw Appia waarschijnlijk in Colosse, behoorde daar tot de Christelijke gemeente, die te zijnen huize vergaderde, vs. 2, was een ijverig medearbeider in het Evangelie van Christus, vs. 1, en bewees den geloovigen groote liefde, vs. 5—7; Paulus hoopte zelf bij hem zijn intrek te nemen, als hij later nog in Colosse komen mocht, vs. 22. Van dezen Philemon was een zekere slaaf, met name Onesimus, weggeloopen; de redenen daarvoor zijn ons onbekend, maar zullen zeker wel niet gelegen hebben in de slechte behandeling, die hij van zijn heer ondervonden had, want dan had Paulus er wel iets van gezegd of in elk geval Philemon niet zoo geprezen, als hij nu blijkbaar in zijn brief doet. Maar de vrijheid viel Onesimus tegen; een weggeloopen slaaf was nergens welkom, kon nergens terecht en liep voortdurend gevaar, om gevangen genomen en zwaar gestraft te worden. Misschien, dat hij daarom wel uit vreeze naar de groote stad Rome vluchtte; hier had hij meer dan elders gelegenheid, om zich schuil te houden en onder dak te komen. Maar ook dit schijnt hem niet gelukt te zijn, en zoo wendt hij zich om bescherming tot Paulus, dien hij zeker in het huis van zijn heer, althans bij naam had leeren kennen. In elk geval hij kwam bij Paulus en werd door zijn arbeid onder den zegen des Heeren tot het geloof in Christus gebracht. Toen drong Paulus bij hem aan, om naar zijn heer terug te keeren, en gaf hem een aanbevelingsbrief mede, bestemd niet alleen voor Philemon en zijn gezin, maar voor heel de gemeente, die te zijnen huize samenkwam. En Paulus kan met volle vrijmoedigheid Onesimus aanbevelen; hij heeft hem leeren kennen en staat met zijn persoon voor hem in; Onesimus is hem een geliefde zoon geworden, dien hij in zijne banden heeft geteeld. Gaarne had de Apostel hem dan ook bij zich gehouden, om hem te gebruiken voor zijn arbeid in het Evangelie. Maar dit wilde Paulus toch niet doen, opdat Philemon het goede, dat hij daarin zou bewijzen door hem aan Paulus af te staan, niet gedwongen en onvrijwillig deed. Daarom zond hij hem terug. Maar hoe geheel

anders keerde Onesimus weer dan toen hij van zijn heer weggeloopen was. Philemon moest zijn slaaf eenigen tijd missen, maar kreeg hem nu eeuwig terug. Hij kreeg hem terug niet als een slaaf, maar als meer dan een slaaf, als een geliefden broeder, die hem, beide in het vleesch en in den Heere, dat is, als slaaf en als broeder, van dienst kon zijn. Paulus maakt dus geen aanmerking op de dienstverhouding, waarin Onesimus tot Philemon staat; hij zegt niet, dat Onesimus thans geen dienstknecht, geen slaaf meer is, maar hij stelt in het licht, dat Onesimus door zijne bekeering nu nog in eene gansch andere en veel inniger verhouding tot Philemon is komen te staan; deze ontvangt hem terug niet meer als een slaaf, doch als meer dan een slaaf, als een geliefden broeder in Christus, die thans in die dubbele betrekking van slaaf en van broeder voor Philemon van nut kan zijn. Ook vraagt Paulus niet, dat Philemon aan zijn slaaf de vrijheid schenke; want de woorden, waaruit men dit afleidt: ik weet dat gij doen zult ook boven hetgene ik zeg, vs. 21, zijn veel te algemeen, dan dat zij tot zulk eene bijzondere uitlegging recht schenken; en indien Paulus dit verlangd had, zou hij het zeker ook duidelijk en open hebben gezegd. Maar zelfs, indien deze woorden alzoo moesten worden opgevat, dan zou er nog hoogstens uit volgen, dat Paulus deze vrijlating als eene gunst verzocht, doch hoegenaamd niet als een recht eischte. Met geen enkel woord tast hij, ook zelfs in dit geval, het instituut der slavernij aan. Hij neemt deze voor wat zij is en rust in haar bestaan.

Maar al liet het Evangelie uitwendig, in de natuurlijke verhoudingen alles onveranderd, het predikte toch een beginsel, zoo diep en rijk van inhoud en van zoo buitengewone kracht, dat het op alle aardsche toestanden hervormend inwerken moest. Men moet het Evangelie zuiver opvatten, men moet het nemen zooals het zich geeft, men moet er geen politiek of sociaal program van maken, dan openbaart het juist zijn alles doorzurende kracht. Want wat predikt dat Evangelie? Wat was het nieuwe, dat der gansche oudheid onbekend was en de oude wereld in haar fundamenten wankelen deed? Dit, dat de hemelsche, de geestelijke dingen, dat het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid in Christus eene tastbare, volkomen betrouwbare realiteit zijn, en dat zij in waarde alle zienlijke en tijdelijke dingen oneindig hoog te boven gaan. Daarmede vergeleken, komt niets van wat groot en heerlijk is onder de menschen in eenige aanmerking. Om Christen te zijn, burger van het Koninkrijk Gods en erfgenaam des eeuwigen levens, doet het er hoegenaamd niets toe, of iemand Jood of Griek, Barbaar of Scyth, man of vrouw, vrij of slaaf, rijk of arm, voornaam of gering is. Wedergeboorte, zielsverandering,

geloof, bekeering, dit is de eenige maar ook de voor allen openstaande weg, om tot het rijk der hemelen in te gaan. Geen nationaliteit, geen geslacht, geen stand, geen klasse, geen rijkdom of armoede, geen vrijheid of slavernij heeft hier eenigen voorrang. Het oude is voorbijgegaan, ziet het is alles nieuw geworden. De scheidsmuren zijn weggevallen, de staketsels verbroken, het Evangelie is voor alle menschen bestemd en moet aan allen gepredikt worden. De verachten en teruggedrongenen in de oudheid, barbaren, onbeschaafden, onedelen, vrouwen, slaven, tollenaren, zondaren, hoereerders, afgodendienaars, zij zijn allen menschen, van Gods geslacht, voor Zijn Koninkrijk bestemd. Ja, indien er van eenigen voorrang sprake mocht wezen, dan zijn het de armen, de onedelen, de ongeleerden, de verdrukten, die het eerst voor het Evangelie in aanmerking komen. Het arme en verachte en onedele wordt door God verkoren, opdat geen vleesch zou roemen voor Hem. Welk een omkeer bracht dat Evangelie in de oude wereld teweeg, eene hervormende kracht werd daarin aan de menschheid geschonken! Alle menschen voor God gelijk. Niemand om zijn stand of rang, om zijn eenvoud of geringheid bij Hem achtergesteld. Onder alle volk en geslacht en stand, is Gode aangenaam, elk, die Hem vreest. Dat is verheffing van stand, dat de geboorte-ure eener nieuwe menschheid, dat de aanvang van eene nieuwe maatschappij. De Christenen waren onderling, hoe ook verschillend in afkomst en stand, een uitverkoren geslacht, een heilig volk, een verkregen volk, een heilig priesterdom, één lichaam met vele leden. Al had het Christendom niets anders gebracht, dan deze geestelijke en heilige gemeenschap; al had het hoegenaamd geen verandering en wijziging gebracht in de aardsche verhoudingen, al had het bijv. niets gedaan voor de afschaffing der slavernij, dan nog ware het en bleve het van onvergankelijke waarde. Niet van zijn invloed op de cultuur, niet van zijn nut voor het tegenwoordige leven hangt de beteekenis van het Evangelie af; het is een schat in zich zelf, het is een parel van groote waarde, ook al zou het geen zuurdeesem zijn.

Maar al wordt de waarde van het Christendom volstrekt niet alleen en uitsluitend en zelfs lang niet in de eerste plaats door zijn invloed op de beschaving bepaald, dit neemt toch niet weg, dat het zulk een invloed wel terdege uitoefent. Het Koninkrijk der hemelen is niet alleen een parel, maar ook een zuurdeesem. Wie het zoekt, dien worden alle andere dingen toegeworpen. De godzaligheid heeft eene belofte voor het toekomende maar ook voor het tegenwoordige leven. In de onderhouding van Gods geboden ligt groote loon. Het Christendom heeft, in weerwil van de ontrouw zijner belijders, toch in zijn lange en rijke geschiedenis voor de gansche maatschappij en al hare verhoudingen zeer kostelijke

vruchten gedragen. Maar de ruimte verbiedt, daarop nader in te gaan. Aan het slot vatten wij het beknopte overzicht van de leer der Schrift over de maatschappelijke verhoudingen in enkele gedachten kortelijk samen:

De Schrift neemt haar uitgangspunt in de schepping, omdat alle verhoudingen naar haar wezen daarin vastliggen en dus daaruit ook alleen kunnen worden gekend. Terwijl de wetenschap over de oorsprongen der dingen ons enkel gissingen biedt, onderwijst ons de Schrift, dat God de almachtige Schepper is van hemel en aarde, dat de mensch in onderscheiding van alle andere wezens naar Zijn beeld is geschapen, dat het onderscheid van ziel en lichaam, van man en vrouw, van ouders en kinderen, en dat van gezag en gehoorzaamheid, dat de ongelijkheid in gaven en krachten, in talenten en goederen, in roeping en taak, dat de plicht van den arbeid en het voorrecht der rust, dus de wisseling van dag en nacht, van werkdagen en sabbatdag, dat de aardsche roeping en de hemelsche bestemming van den mensch in de schepping gegrond, door Gods wil in het leven geroepen, en dus als onveranderlijke ordeningen door ons te eerbiedigen zijn.

De genade, die terstond na den val intrad, had altijd en overal ten doel, om deze oorspronkelijke verhoudingen te handhaven en te herstellen. Zoowel de algemeene als de bijzondere genade draagt dit kenmerk; ofschoon gene alleen van buiten naar binnen, deze ook van binnen naar buiten werkt. De wetgeving onder Israël vereenigt beide werkingen, doordat zij in het verbond der genade rust en toch de wet in dienst neemt. Ofschoon zij, evenals de profetie, in Christus vervuld is, blijft zij toch voor ons nog van kracht, inzoover zij in hare zuiver-zedelijke bestanddeelen een verantwoordelijk karakter draagt, den goddelijken wil als regel voor het gansche leven, ook voor het volksleven handhaaft, alle verhoudingen, ook die van het bezit, naar het beginsel der gerechtigheid regelen wil, en voor de barmhartigheid eene breede plaats in het sociale leven inruimt.

Wijl het Evangelie, dat Christus in zijn persoon en werk ons brengt, niet de afschaffing, maar de vervulling is van wet en profeten, onderstelt het de schepping, eerbiedigt het het werk des Vaders, en sluit het zich bij alle krachtens zijn wil bestaande natuurlijke verhoudingen in het menschenleven aan. Zelf is het Evangelie, prediking van het Koninkrijk der hemelen en zijne gerechtigheid, blijde boodschap van de verzoening en verlossing der zonde door het bloed des kruises. Dit is het Evangelie, en dat moet het blijven, in de kerk en de zending allereerst, maar ook daarbuiten en overal. Het mag niet van zijn inhoud beroofd, niet in een politiek of sociaal program worden opgelost. Zóó alleen is het Evangelie in zijne onvergankelijke, allesovertreffende waarde te handhaven.

Het Evangelie, dat dus alleen tegen de zonde strijdt, beschouwt alle menschen uit hetzelfde oogpunt; het kent geen standen en klassen, geen rijken en armen, het kent alleen zondaren, en biedt allen zonder onderscheid dezelfde rijke genade aan. Het predikt dus de eeuwige waarde van iederen mensch, handhaaft ook van den diepst gezonkene de mogelijkheid der verlossing, wijst aan alle menschen denzelfden weg ter verlossing aan, n.l. den weg van wedergeboorte, geloof en bekeering en brengt vervolgens tusschen álle geloovigen een geestelijke gemeenschap tot stand, die in Christus haar wortel heeft en daarom alle andere vereenigingen van menschen verre overtreft en duurzaam overleeft.

Omdat het Evangelie uitsluitend gericht is op de verlossing van de zonde, laat het alle natuurlijke verhoudingen onaangetast staan. Het is principiëel gekant tegen alle socialisme, communisme en anarchisme, dat immers nooit alleen de zonde bestrijdt, maar, door loochening van den val, de zonde met de natuur, de ongerechtigheid met de inrichting zelve van gezin en Staat en maatschappij, en dus de schepping met den val vereenzelvigt.

Om dezelfde reden is het Evangelie van alle uit het beginsel des ongeloofs opkomende revolutie afkeerig, want deze maakt bij hare omverwerping van het bestaande tusschen natuur en zonde geen onderscheid en roeit met het kwade ook het goede uit. Inplaats daarvan gaat het Evangelie altijd reformatorisch te werk. Het brengt zelf de grootste reformatie tot stand, wijl het bevrijdt van de schuld en het hart vernieuwt en alzoo principiëel de rechte verhouding van den mensch tot God herstelt.

Van dit middelpunt uit werkt het echter hervormend en vernieuwend op alle aardsche verhoudingen in. De verschillende kringen van het menschelijk leven, gezin, maatschappij, Staat, beroep, bedrijf, landbouw, nijverheid, handel, wetenschap, kunst enz. hebben ieder voor zich eene zekere mate van zelfstandigheid, welke zij aan den in hunne natuur zich openbarenden wil Gods te danken hebben. Zij ontwikkelen en wijzigen zich dus ieder overeenkomstig zijn aard, in den loop der tijden, onder de leiding van Gods voorzienigheid. De macht van de Overheid over hare onderdanen, van den man over zijne vrouw, van den vader over zijne kinderen, van den heer over zijne dienstknechten verschilt heden ten dage aanmerkelijk van die in de dagen van Paulus. Het Evangelie eerbiedigt deze ontwikkeling ten volle, thans evengoed als in den tijd der Apostelen, het laat haar vrij en legt haar geen enkele belemmering in den weg. Het Evangelie is Evangelie, blijde boodschap voor alle creaturen, geen prediking van vernietiging en dood, maar van opstanding en leven.

Maar, opdat alles herleve en wederom worde wat het zijn moet en wezen kan, toetst het Evangelie, evenals in de dagen van Mozes en de profeten, van Christus en de apostelen, met alle dingen, alle toestanden en verhoudingen, aan den wil Gods. Het beschouwt alles van de ethische zijde, dat is, van dien kant, waarin al die toestanden en verhoudingen samenhangen met de zedelijke beginselen, die door God voor heel het menschelijk leven zijn gesteld. Juist omdat het alleen de zonde bestrijdt, bestrijdt het die ook altijd en overal, in het hart en in het hoofd, in het oog en in de hand, in het gezin en in de maatschappij, in de wetenschap en in de kunst, bij de Overheid en bij de onderdanen, bij de rijken en bij de armen, want *alle* zonde is ongerechtigheid, overtreding van Gods wet en bederf der natuur. Maar door alle maatschappelijke toestanden en verhoudingen van de zonde te bevrijden, tracht het ze alle ook te herstellen naar den wil Gods en te doen beantwoorden aan hun eigen natuur.

Terwijl het conservatisme voor de verandering in de maatschappij het oog sluit en het radicalisme een vast standpunt in den stroom der verschijnselen mist, vereenigt eene hervorming, die van het Christelijk beginsel uitgaat, beide in zich: het zijn en het worden, het absolute en het relatieve, de eenheid van den Goddelijken wil, en de wonderlijke leidingen van Zijne voorzienigheid. In den naam van Christelijk-historisch zijn beide elementen vereenigd, en de naam van Anti-revolutionair voegt daaraan nog toe, dat de Christelijk-historische beginselen niet in den weg eener radicale revolutie maar in dien van eene al het goede behoudende reformatie in de practijk van het leven moeten worden toegepast.

VIII.

OVER DE ONGELIJKHEID.

Zoolang de menschheid denkt, is zij gekweld geworden door het probleem der eenheid en der veelheid. Wij nemen in ons en buiten ons eene altijd wisselende reeks van verschijnselen waar; nergens is er iets, dat vaststaat en blijft; alles vloeit; niets is bestendig dan de onbestendigheid. Als wij, vooral in onzen drukken, overspannen tijd, het oog naar buiten richten en op de hoogte willen blijven van wat er in de wereld omgaat, worden wij van oogenblik tot oogenblik overstelpt door eene overweldigende massa van voorvallen en gebeurtenissen, welke het niet mogelijk is te ordenen en te beheerschen. En als wij het oog naar binnen slaan, aanschouwen wij eene nimmer rustende golving van gewaarwordingen en aandoeningen, van indrukken en stemmingen, waarop we heen en weder geworpen worden als een schip op de baren der zee. Er is in dat rusteloos beweeg van al het bestaande nu eens iets, dat door zijne eentonigheid vermoeit, en dan weer iets, dat door zijne ondoorgrondelijkheid ontroert en verbijstert, maar dat toch in beide gevallen de vraag in het hart doet oprijzen: vanwaar in het ééne, groote heelal die onoverzienbare veelheid, die eindelooze verscheidenheid? Is het niet mogelijk, om al die veelheid te herleiden tot of af te leiden uit een eenheid, waar onze geest in rusten kan?

En ware het nu alleen de veelheid en de verscheidenheid, die ons omringde, wij zouden, zonder ze te begrijpen, er toch een æsthetisch welbehagen in kunnen scheppen, want „verscheidenheid behaagt". Maar die veelheid bergt eene menigte van tegenstellingen in zich, en die verscheidenheid is meestal slechts de schoone naam voor eene geheime worsteling van tegenstrijdige machten. Zooals er dag en nacht en zomer en winter is in de natuur, zoo staan in het leven der menschheid goed en kwaad, waarheid en leugen, heerlijkheid en schande tegenover elkaar. Daar is naar het woord van Genesis vijandschap gezet tusschen vrouwen- en slangenzaad, en wij ontdekken die overal. Nergens is vrede en rust;

allerwege is er disharmonie en strijd. Menschen, klassen, volken, partijen, beginselen, belangen botsen tegen elkaar alle eeuwen door; en in denzelfden mensch leven hoofd en hart, vleesch en geest, plicht en neiging, geweten en lust voortdurend in oorlog met elkander. Is het nu misschien mogelijk, om al die schrijnende tegenstellingen te verzoenen, en ze op te lossen in eene hoogere synthese, die reeds thans ons bevredigen kan en ze eens zelve overwinnen en vernietigen zal?

Het spreekt schier vanzelf, dat bij zoo machtig, allesomvattend probleem de pogingen tot oplossing vele en velerlei zijn geweest. Maar toch zijn ze wel te groepeeren en hebben vooral een tweetal grooten opgang gemaakt. Aan den eenen kant zijn dat de pantheïstische of monistische stelsels, die onder de leuze van het aleene de veelheid trachten op te lossen in schijn, en haar òf beschouwen als modificaties van de eenheid, of zelfs slechts houden voor eene inbeelding van den mensch, waaraan geene objectieve realiteit beantwoordt. Dat zijn de stelsels, die van de Eleatische en Stoïsche school in Griekenland, over het Gnosticisme en Neoplatonisme heen, in de nieuwere wijsbegeerte doorloopen tot Spinoza en Hegel en Spencer, maar die zoo mogelijk nog consequenter vertolking hebben gevonden in het wijsgeerig Buddhisme, dat de gansche wereld als maya, als verschijning van het ééne, onkenbare en onnoembare *Het* opvat. En aan den anderen kant staan de pluralistische systemen, die aan het vinden eener eenheid wanhopen, en bij eene oorspronkelijke, eeuwige veelheid van goden of geesten, van krachten of stoffen blijven staan. Ook deze stelsels gaan tot de hooge oudheid terug; zij werden immers niet alleen gehuldigd in de scholen van het materialisme van vroeger en later tijd, maar liggen ook ten grondslag aan het polytheïsme en polydæmonisme der Heidensche volken, aan het dualisme der Perzen en der Manichaeën, aan de theosophische onderscheiding van de donkere en de lichte natuur in God. En het is opmerkelijk, dat ze in den nieuweren tijd ook weer in dezen vorm, als reactie tegen het monisme, herleven; het pluralisme van William James is daarvoor niet alleen ten bewijs, maar ook de dualistische voorstelling van een zedelijk-goeden God naast eene ondoorgrondelijke natuurmacht, en nog sterker de in onze cultuurcentra hoe langer hoe meer zich verbreidende superstitie en magie.

Zoo staan de godsdienstige en wijsgeerige stelsels tot op den huidigen dag tegenover het aangrijpend probleem der eenheid en der veelheid. Maar kenmerkend voor onzen tijd is, dat deze veelheid meer dan ooit te voren een *practisch* probleem is geworden. De groote verscheidenheid, die er in de wereld bestaat, wordt heden ten dage vooral op sociaal terrein, als ongelijkheid onder de menschen, gevoeld. Inderdaad

is deze ongelijkheid, ofschoon slechts eene specificatie van het de gansche wereld omvattend probleem der veelheid, voor den mensch zelf van het grootste gewicht, niet alleen, omdat zij theoretisch aan het denken een probleem stelt, maar nog meer wijl zij practisch menigmaal zulke schreiend droeve tegenstellingen in het leven roept. Waar is de oorzaak te zoeken en waartoe is het noodig, dat enkelen mogen leven in overdaad en velen een vrij onbezorgd bestaan mogen leiden, maar dat de massa der menschen met zwaren arbeid het dagelijksch brood moet verdienen? Wie of wat is het, dat onderscheid maakt tusschen hen, wier woning weelderig of aangenaam ingericht is, en die vele, vele anderen, die hun leven moeten doorbrengen in benauwde vertrekken, in enge stegen en sombere achterbuurten, verstoken van licht en van lucht?

Het eerst is deze vraag in den nieuweren tijd met ernst aan de orde gesteld door den man, wiens geboortedag vóór twee eeuwen op den 28^{en} Juni van dit jaar, vooral in Genève en Parijs, feestelijk werd herdacht. Bij die feestviering trad wederom de groote beteekenis van dezen man aan het licht; zijn naam werd opnieuw tot een partijleus; voor- en tegenstanders stelden zich scherp tegenover elkaar. In Parijs had de feestviering plaats onder heftig protest van de camelots du Roi, en in Genève scheen de natuur zich aan hunne zijde te scharen, want het stormde en regende den ganschen dag. De een noemde den man, wien de hulde gold, un être dégoutant, un poisonneur du peuple, een verwoester der maatschappij, een voorlooper van Kropotkine, en verder zelfs van de bandieten Garnier en Bonnot; en voor den ander was hij de vader van al de groote ideeën, waarvan wij na de Revolutie hebben geleefd, de eerste, echte Protestant. Zooals vroeger wekte zijn naam ook thans weer beurtelings liefde en haat, vereering en verachting, geestdrift en verbittering. En geen wonder, want de naam van dezen man was geen ander dan die van Jean Jacques Rousseau.

Voor dezen man, in 1712 te Genève geboren, werd het jaar 1749, toen hij dus reeds een leeftijd van 37 jaren bereikt had, een keerpunt in zijn leven. Vóór dien tijd was Rousseau een zwerveling, geestelijk en lichamelijk, zoekend en dolend, niet wetend wat hij wilde en niet willend wat hij wist; een schip zonder stuur en kompas. Wel was hij reeds in 1741 te Parijs gekomen en had daar door zijne nieuwe methode van muziekschrijven eenigen naam gemaakt; ook had hij zich reeds ingang verschaft in de salons en kennis aangeknoopt met de démolisseurs van dien tijd, met Diderot en Holbach, met Helvetius en Grimm. Maar Rousseau was toen toch zichzelf nog niet en voelde zich, naar zijn eigen later zeggen, in die kringen nooit thuis.

Doch op een buitengewoon heeten zomerdag van het jaar 1749 wandelde Rousseau van Parijs naar het 2 mijlen ver gelegene Vincennes, om een bezoek te brengen aan zijn vriend Diderot, die daar om een litterair delict (hij had in zijne Lettres sur les Aveugles eene onvoorzichtige uitdrukking gebruikt, waardoor eene prinses van het hof zich beleedigd gevoelde) in een door een groot park omgeven kasteel werd gevangen gehouden. Het was in den middag om 2 uur. De weg was schaduwloos, omdat de boomen naar de mode van dien tijd kort en in een bepaalden vorm gesnoeid waren. Van tijd tot tijd zette Rousseau zich neer, om uit te rusten, en als hij zijne wandeling vervolgde, trachtte hij door lezen zijn stap te matigen. Zoo haalde hij voor dit doel uit zijn zak de Mercure de France te voorschijn: en zie, daar valt zijn oog in eens op de prijsvraag, uitgeschreven door de Akademie van Dijon: si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les moeurs.

In datzelfde oogenblik greep er een geweldige omkeer in hem plaats. Er ging plotseling een licht voor hem op. Hij zegt er zelf van in zijne Confessions: [1]) je vis un autre univers et je devins un autre homme. En in den tweeden van zijne vier brieven aan Malesherbes schrijft hij er nog breedvoeriger over. Hij doorleefde toen een oogenblik, dat een geheel eenige beteekenis in zijn leven heeft gehad, en dat hij nooit vergeten zal. Indien ooit iets geleken heeft op une inspiration subite, dan is het de ontroering, die hem toen overmeesterde. Tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Vanwege de hevige hartklopping niet meer kunnende ademhalen onder het wandelen, liet hij zich neervallen onder een boom en bracht hij een half uur in zulk eene gemoedsbeweging door, dat hij opstaande eerst bemerkte, dat de voorkant van zijn vest geheel nat van tranen was. Toen hij bij Diderot aankwam, verkeerde hij nog in eene ontroering, die aan een delirium grensde; hij raadpleegde hem wat hij doen moest; en deze zeide hem niet alleen, dat hij de prijsvraag beantwoorden moest, maar ook, dat hij haar beantwoorden zou, gelijk geen ander het zou doen: le parti que vous prendrez, c'est celui que personne ne prendra. En Rousseau antwoordde: vous avez raison. Blijkbaar kende Diderot zijn vriend Rousseau; hij doorzag, dat alleen een negatief antwoord in de lijn van zijn leven lag. [2])

[1]) Confessions II 8, in de Oeuvres complètes de J. J. Rousseau, avec des notes historiques. Paris, librairie de Firmin—Didot et Cie 1883 I 181.

[2]) Conf. II 8, Oeuvres complètes I 182, en Lettres a M. de Malesherbes, Oeuvres Compl. I 394.

Men kan van Vinet verschillen, als hij deze verandering in het leven van Rousseau une conversion religieuse noemt. [1]) Maar merkwaardig en hoogst gewichtig is zij zeker; men zou er bijna den nieuwen tijd van kunnen dagteekenen. En ze ging veel dieper en was veel radicaler, dan men van te voren bij een man als Rousseau verwachten zou. Ze begon in zijn hoofd, maar drong door in zijn hart en bracht een hervorming in heel zijn leven aan. Van nu voortaan gaf hij de wereld, haar roem, haar praal, haar eerbewijzen prijs en werd meer nog dan vroeger een minnaar der eenzaamheid, un promeneur solitaire. Hij brak met de maatschappij, met zijne vrienden, met de philosophen van zijn tijd, deze ardents missionaires d'atheïsme; hij roeide uit zijn hart de begeerlijkheden uit en schiep zich eene andere, zedelijke wereld; tot dusver was hij goed geweest, nu werd hij vertueux ou du moins enivré de la vertu. Hij nam ontslag uit eene vrij voordeelige betrekking bij den kassier Francueil en besloot zijn brood te gaan verdienen met het copiëeren van muziek voor zooveel de bladzijde [2]). Toen hij in 1754 voor een paar maanden in Genève vertoefde, keerde hij den 1en April van dat jaar tot de Gereformeerde Kerk terug, die hij 23 Aug. 1728 onder invloed van Mevr. Warens voor de Roomsche verlaten had [3]). En in 1756 verliet hij Parijs voor goed, om als een kluizenaar in L'hermitage te gaan wonen, een verblijf buiten Parijs hem welwillend aangeboden door Madame d'Epinay, maar spoedig door hem verwisseld met eene kleine woning in het park Montlouis te Montmorency, voor hem beschikbaar gesteld door den „procureur fiscal" van den prins van Condé [4]). En wel bleef hij ook hier slechts enkele jaren, om tot aan zijn dood in 1778 toe als een vervolgde rusteloos van de eene naar de andere plaats te trekken. Maar Parijs werd zijne vaste woonplaats niet meer.

De hervorming, waaraan hij zich onderwierp, zette hij tot in de kleeding door. Tot dusver droeg hij naar de mode dier dagen eene gepoederde pruik, een degen, een kuitenbroek en witte kousen, maar hij legde dit alles af, en nam de kleeding aan, solide et durable, van een eenvoudig burgerman. Hij verkocht zijn horloge en zeide tot zichzelven met eene onuitsprekelijke vreugde, dat hij voortaan niet meer noodig had te weten,

[1]) Verg. Foi et Vie 1912 bl. 399. Maar P. Doumergue, die overigens aan Rousseau's religieuze gezindheid alle hulde brengt, merkt terecht op, dat het Evangelie voor hem slechts eene wet was, dat hij, in de zonde slechts zwakheid ziende, aan Christus als Zaligmaker geene behoefte had, en dat ce qui manque précisément au christianisme de Rousseau, ... c'est la conversion. Foi et Vie, bl. 419.

[2]) Conf. II 8, Oeuvres Complètes I 184. Les Rêveries du promeneur solitaire, troisième promenade, Oeuvres Compl. I 409—416.

[3]) Conf. II 8, Oeuvres Compl. I 204 v.

[4]) Conf. II 8 en 9, Oeuvres Compl. I 206v. 256.

hoe laat het was.[1]) In deze reformatie werd ten slotte ook zijn linnengoed betrokken. Toen hij enkele jaren geleden gedurende achttien maanden secrétaris was geweest van den Franschen gezant te Venetië, had hij zich daarvan eene groote hoeveelheid aangeschaft, en van zeer fijne qualiteit. Maar door eene toevallige omstandigheid moest hij ook hier afstand van doen. Want in den kerstnacht van het jaar 1751 werd al zijn linnengoed, waaronder 42 hemden de très belle toile, gestolen, vermoedelijk door den broeder van zijne maitresse Thérèse Le Vasseur. En zoo werd hij ook van deze passion du beau linge verlost.[2])

De groote verandering, welke Rousseau toen doorleefde, bestond daarin, dat hij plotseling, hoewel toch ook weer in verband met zijn vorig leven, van de verbasterde cultuur van zijn tijd terugkeerde tot den eenvoud en de waarheid der natuur. Tusschen beide bestond er in de achttiende eeuw eene schreiende tegenstelling. Niemand kende en minde toen de natuur. De buitenplaatsen kenmerkten zich door vierkante gebouwen, rechte alleeën, geometrisch aangelegde boschjes, pyramidaal of bolvormig gesnoeide boomen. Op de kunst der Middeleeuwen zag men als eene „Gothische" met verachting neer; Voltaire vond de Notre Dame in Parijs d'une architecture barbare.[3]) De Renaissance was in het begin dier eeuw ontaard in den willekeurigen, dikwerf tot onnatuur overslaanden barokstijl, en deze zag weldra naast zich opkomen den stijven, pedanten pruikenstijl. In de wetenschap leefde men van abstractiën, die door de rede waren uitgedacht en met de werkelijkheid niets te maken hadden. En de maatschappij viel uiteen in een hof, adel en geestelijkheid, die allerlei privilegies genoten, en eene verarmende bevolking, die steeds zwaarder werd belast. Die tegenstelling is door Rousseau's ziel gegaan. Hij heeft ze niet bloot opgemerkt en tot voorwerp van zijn spot gemaakt, zooals Montesquieu bijv. in zijne Lettres Persanes van het jaar 1721 eene satire van het toenmalige Frankrijk gaf. Maar hij heeft ze gevoeld met al de warmte van zijn hart, hij heeft ze als het ware in zijn eigen binnenste doorleefd.

Hij was daar zonder twijfel toe voorbereid door zijne geboorte en jeugd in Genève, aan de oevers van het Leman-meer en aan den voet der Alpen; door het cœur sensible, dat hij van zijne ouders ontving en door zijne opvoeding in de vrije natuur; door zijne rijke verbeelding, die naar zijn eigen woord op het land en in de bosschen opleefde, maar verkwijnde in het huis en de stad,[4]) en door de sterke, bijna hartstochtelijke

[1]) Conf. II 8, Oeuvres I 189, en ook Rêveries, Oeuvres I 411v.
[2]) Oeuvres I 190.
[3]) Bungener, Voltaire et son temps. Paris 1851 II 93.
[4]) Conf. II 9, Oeuvres I, 223.

neiging, om zichzelven tot voorwerp van zijne meditatie te maken. Maar de prijsvraag van Dijon bracht de scherpe tegenstelling van natuur en cultuur eerst klaar en helder tot zijn bewustzijn; toen kwam het tot eene crisis, die beslissend voor heel zijn volgend leven was; toen zag hij eerst duidelijk in, dat er slechts erreur et folie was dans la doctrine de nos sages en niets dan oppression et misère dans notre ordre social.[1]) En zoo diep was de emotie, die zijn ziel toen onderging, dat hij, schoon overigens geen man van wil en van daad, met heel zijn verleden brak en een nieuw leven begon, een leven, dat door ééne gedachte bezield en beheerscht werd: retournons à la nature! Tot dusver had hij in contrast met zichzelf en met zijne omgeving geleefd. Maar nu vond hij tegelijk zichzelven en de natuur terug, en tusschen beide ontdekte hij de innigste harmonie; de taal zijner ziel en de sprake der natuur waren één. Beide waren tot dusver voor zijn bewustzijn bedolven geweest onder de uitbroedselen van eene verrationaliseerde rede en van eene verbasterde cultuur. Maar nu werden zij beide weder door Rousseau in haar oorspronkelijkheid, in haar waarheid, in haar eenvoud, in haar schoonheid ontdekt. En zoo werden zij beide voor hem ook nog iets anders en meer; de natuur buiten hem en de ziel in zijn eigen binnenste, beide vrijgemaakt van de onnatuurlijke banden, door rede en cultuur haar aangelegd, werden in eens voor hem werkingen, openbaringen van een en denzelfden God, van dien God, die louter goedheid is en uit wiens handen niets kwaads voortkomen kan. Als er dan toch zooveel verkeerds en ellendigs in de wereld was, dan moest dat uit de samenleving der menschen en uit de daardoor ontstane cultuur worden verklaard. En toen hij deze oorspronkelijke verhouding van ziel en natuur, van mensch en wereld, van subject en object, van ik en niet-ik gegrepen had, toen werd hij de machtige, invloedrijke strijder voor de rechten der natuurlijkheid.

In zijn eerste Discours 1750 tracht hij aan te toonen, dat kunsten en wetenschappen uit menschelijke ondeugden zijn ontstaan en onvermijdelijk godsdienstig en zedelijk verval na zich slepen. In deze verhandeling en in hare verdediging tegenover den koning van Polen had hij zich al uitgelaten, dat la première source du mal est l'inégalité, en dat daaruit allengs de rijkdom, de weelde, de ledigheid en verder de kunsten en wetenschappen zijn voortgekomen. Deze gedachte ontwikkelde hij nader in zijn 2e Discours sur l'inégalité, en daarin stelt hij tegenover de werkelijke, ellendige maatschappij zijner dagen de fictie van den natuurstaat, waarin alle menschen niet als bij Hobbes oorlogzuchtig en strijdende tegenover elkander stonden, maar waarin zij allen leefden libres, sains, bons et

[1]) Conf. II, 9, Oeuvres I, 217.

heureux.[1]) In het Contrat social laat hij den Staat opkomen uit een hypothetisch contract, waarbij ieder burger zijn vrijheid en recht niet afstaat, maar met die van alle anderen laat saamvloeien in eene souvereine volonté générale, die geen machtsgrens kent, aan geen onrecht zich kan schuldig maken en het welzijn van allen in gelijke mate beoogt. In zijn Emile gaat hij uit van de gedachte, tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme, en laat hij dus het werk der opvoeding bestaan in de zorg à ne pas gâter l'homme de la nature, en l'appropriant à la société. En in de profession de foi du vicaire Savoyard doet hij belijdenis van een natuurlijken gevoelsgodsdienst, dien hij vereenzelvigt met het oorspronkelijk Evangelie van Christus. In één woord, Rousseau tracht overal van het door menschenhand gewordene tot het oorspronkelijk gegevene terug te gaan en vereenzelvigt dit laatste dan ineens met vrijheid en recht, met godsdienst en deugd. Zoo bestaat de verlossing dan daarin, dat men van de cultuur terugkeere tot de natuur, van de ingewikkelde, verbasterde maatschappij tot den oorspronkelijken, onschuldigen natuurstaat, van de drogredenen des verstands tot de zuivere ingevingen des gevoels.

Het zijn lang alle geen nieuwe en oorspronkelijke denkbeelden, die Rousseau in deze werken verkondigde, want verreweg de meeste komen bij zijne voorgangers, vooral bij de Engelsche deïsten, voor, en leefden reeds min of meer bewust in de harten zijner tijdgenooten. Madame de Staël zeide niet ten onrechte van hem: il n'a rien inventé, et tout enflammé. Maar dit laatste is nog meer waar dan het eerste. Niemands invloed was in de achttiende eeuw aan dien van Rousseau gelijk. Hij mocht hetzelfde zeggen als anderen, hij zeide het toch op zijne wijze, zooals niemand het gezegd had of zeggen kon. Hij wist zijne gedachten zoo eenvoudig en klaar, met zulk een diep gevoel en vast geloof uit te drukken, dat ieder er onder de bekoring van kwam. Reeds door de korte, krachtige en prachtige zinnen, waarmede hij zijne boeken en hoofdstukken gewoonlijk aanving, nam hij de lezers voor zich in. En als hij de in den aanvang geponeerde stelling dan verder ontwikkelde, geschiedde dit in zoo welsprekende taal en met zoo warme overtuiging, dat het hart van den lezer reeds gevangen was, voordat zijn nadenken aan het woord kon komen. Trouwens, Rousseau was de tolk zijner eeuw; hij sprak het woord van zijn tijd; aan wat onbewust in de harten leefde gaf hij de klanken, en hij kon dat doen, omdat hij zelf een man was met een hart. Dat onderscheidde hem van de mannen der Aufklärung;

[1]) Oeuvres I, 474—491.
[2]) Oeuvres I, 555.

hij deelde met hen in de vijandschap tegen het overgeleverde, tegen al het historisch gewordene, met name ook tegen het dogmatisch Christendom; maar terwijl de encyclopædisten dweepten met rede en wetenschap, en in naam daarvan met God en godsdienst spotten, ging het hart van Rousseau vol heimwee naar de onbedorven natuur terug. Achter de kunst en de wetenschap, achter den rijkdom en de weelde, waarop de Aufklärung zoo trotsch was, voelde hij de ellende der massa's, de armoede der zielen, de leegheid der harten. Hij had aan haar atheïsme en materialisme niet genoeg, en werd, schoon zoon der Aufklärung, toch tevens haar machtigste bestrijder. Hoeveel spot hij er om te verduren had en aan hoeveel vervolging hij blootgesteld was, in de verbeelding nog meer dan in de werkelijkheid, hij scheidde zich toch van haar af; hij had den moed om zichzelf te zijn, om alleen te staan, om neen te zeggen in een tijd, toen heel de wereld ja zei. Daarom werd hij, de eenzame wandelaar, de voorganger en de leidsman van velen.

Geweldig was toch de invloed, dien Rousseau uitoefende op tijdgenoot en nakomeling. Toen hij optrad, was de glorietijd voor Voltaire voorbij en werd hij de man van het volk, van de lage en ook van de hooge kringen. Want ofschoon hij zich in de eenzaamheid wilde terugtrekken, men liet hem niet vrij; men haalde hem van alle kanten aan en maakte hem het hof; men leerde van hem dweepen met het buitenleven, met den natuurmensch, met Boschjesman en Hottentot; in naam der natuur ging men niet alleen de nijverheid, maar ook den landbouw verachten, want deze was immers de oorsprong van eigendom en ongelijkheid geweest; het koren, dat thans den mensch voedde, was, goed beschouwd, toch ook zijn verderf geweest, en was dus in waarde ver te stellen beneden wortelen en kool [1]). Gelijk de heeren zich gingen kleeden in grof kostuum, schoenen met dikke zolen aantrokken, en een knoestigen stok in de hand gingen dragen, zoo tooiden zich de dames à la Jean Jacques Rousseau, met mutsen au sentiment, lieten zich aderlaten en dronken karnemelk, om eene bleeke gelaatskleur te krijgen. [2]) Ofschoon Rousseau zelf niet voor een revolutionair in de wieg was gelegd, zijne leer was het toch door en door. Zonder Rousseau, zeide Napoleon terecht, zou Frankrijk geene revolutie hebben gehad; 1789 is volgens Taine, de commentaar op den tekst van het contrat social, en Robespierre was er de incarnatie van. Wel is waar kan men vele verschilpunten aanwijzen tusschen het Contrat social van Rousseau en de in 1789 afgekondigde

[1]) Bungener t. a. p. II, 136—138.
[2]) Fabius, De Fransche Revolutie 1881, bl. 63.

Verklaring der rechten van den mensch en den burger; [1]) maar de grondgedachte is toch bij beiden dezelfde, dat men van de historisch gewordene maatschappij met hare verscheidenheden en ongelijkheden tot de natuur en hare oorspronkelijke rechten terug moet gaan. En voorts moet men steeds in gedachte houden, dat Rousseau nooit in volstrekten zin den natuurstaat wilde invoeren; hij begreep zeer goed, dat dit onmogelijk was. Ook stelde hij den natuurstaat niet voor als een toestand, die eenmaal werkelijk had bestaan. Maar hij gebruikte deze idee alleen als een middel, om zoodanige door hem wenschelijk geachte inrichting van maatschappij en Staat als mogelijk voor te stellen, waarin aller belangen vereenigd waren en alles geschiedde *voor het volk door het volk*. In tegenstelling met hetgeen in zijn tijd bestond, verlangde hij een Staat, die op de vrijheid van allen gegrond was en waarin voor eene in den weg van onrecht en geweld verkregene bevoorrechting van enkele standen of personen geene plaats meer was. En bij de constructie van dien Staat bekommert hij zich om geen historisch geworden toestanden, om geen historisch verkregen rechten, om geen partijen of richtingen; zich latende leiden door zijn gevoel, phantaseert hij er in het wilde op los en komt hij ook voortdurend met zichzelven in tegenspraak. Evenzoo is Rousseau zelf geen socialist en geen communist geweest; maar de gedachten, door hem geuit over de ongelijkheid en haar oorsprong, over rijken en armen, over heeren en knechten, en vooral ook over de dienstbaarmaking der maatschappelijke en staatkundige instellingen van den kant der rijken en machtigen aan hun eigen belangen, zijn toch het materiaal geworden waaruit de socialistische en communistische stelsels na hem opgebouwd zijn. En nog verder reikt de invloed van Rousseau: de wijsbegeerte van Kant, Fichte en Jacobi, de litteratuur van Herder, Schiller en Goethe, de romantiek van Schlegel en Tieck, de gevoelstheologie van Schleiermacher, en in het algemeen de nieuwere lyriek, natuur- en burgerlijke poëzie, de moderne godsdienst-, zede- en opvoedingsleer, ze hebben alle in meerdere of mindere mate den doop zijns geestes ondergaan. [2])

Eindelijk, al heeft de critiek van zijne sociaalphilosophische theorieën

[1]) E. Doumergue wijst deze verschilpunten aan in een artikel: Jean Jacques Rousseau et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Foi et Vie 1912, p. 424—430, 447—451) en leidt daaruit af, dat de Verklaring der rechten van den mensch niet aan het Contrat social, maar aan de Bills of Rights van Amerika zijn ontleend, en dus niet afkomstig zijn uit de philosophie der achttiende eeuw, maar uit het Protestantisme en het Evangelie. Wie heeft tijd en lust, om deze in elk geval interessante meening aan de historie te toetsen?

[2]) Verg. P. J. Molenaar, De invloed van Jean Jacques Rousseau, in dit tijdschrift, Juli, Aug. 1912.

schier niets gespaard, zijne boetprediking tegen de ellendige maatschappij, zijne heftige bestrijding van de politieke en sociale ongelijkheid der menschen heeft een schok door de wereld doen gaan, en een keer in den stroom der meeningen gebracht. In allerlei toonaard klinkt het machtige woord na, waarmede hij zijn Discours sur l'inégalité besloot: hoe men de natuurwet ook definieere, klaarblijkelijk en buiten alle tegenspraak is met haar dit feit in strijd, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge des superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. [1])

Vooral dit denkbeeld van het onrecht der sociale ongelijkheid heeft diep in de harten wortel geschoten en zich wijd en zijd verbreid. Men kan zeggen, dat de grondstrooming onzer eeuw tegen deze ongelijkheid is gekant en ze ganschelijk te vernietigen wenscht. Rousseau maakte nog onderscheid tusschen l'inégalité naturelle ou physique, zooals die in geslacht en leeftijd, in gaven en krachten uitkomt, en l'inégalité morale ou politique, die in rijkdom en macht, in eer en stand bestaat en die geheel op conventie berust. Doch hij verzwakte en beperkte de natuurlijke ongelijkheid toch reeds zooveel mogelijk, want ten eerste was ook het natuurlijk verschil in sterkte van lichaam of geest dikwerf een gevolg van leefwijze en opvoeding; en ten andere had dat verschil in den eenvoudigen natuurstaat veel minder te beteekenen, want er was toen geen kunst en geen wetenschap, geen eigendom en geen dienstbaarheid; ieder kon zichzelf redden en helpen; de ongelijkheid die er bestond, was à peine sensible, et son influence presque nulle [2]). Geen wonder, dat anderen nog een stap verder gingen, en alle verschil in geestesgaven onder de menschen verworven noemden [3]) en dat de negentiende en twintigste eeuw, voorzoover ze aan de beginselen der Revolutie trouw bleef, de ongelijkheid in nog radikaler zin en op nog breeder terrein bestrijden ging, dan men in de achttiende eeuw begonnen was dat te doen.

Van twee kanten zelfs heeft die ongelijkheid het in onzen tijd zwaar te verantwoorden. Van de eene zijde, als het ware van boven, wordt zij bestreden door die, hetzij meer pantheïstisch hetzij meer materialistisch getinte, evolutionistische stemming, die bewust of onbewust het wetenschappelijk onderzoeken en denken beheerscht, en die er naar streeft, om alle soortelijk verschil principiëel te vernietigen, eerst tusschen God en de wereld, maar dan voorts tusschen mensch en dier, ziel en lichaam, waarheid en leugen, goed en kwaad, Christendom en Heidendom enz.

[1]) Oeuvres I, 567.
[2]) Oeuvres I, 550.
[3]) Zoo bijv. Helvetius in zijn De l'esprit, Paris 1758.

En van de andere zijde, als van beneden, wordt tegen haar de strijd aangebonden door al die moderne bewegingen, die het onderscheid tusschen man en vrouw, ouders en kinderen, Overheid en onderdanen, patroons en werklieden, rijken en armen enz. zoeken uit te wisschen.

Beide stroomingen staan ongetwijfeld met elkaar in verband, en het zou zeer oppervlakkig zijn, in de wereld van het denken het pantheïsme en materialisme te bestrijden en in de wereld van het handelen aan socialistische of communistische emancipatie stem en steun te verleenen.

De burger van Genève, gelijk Rousseau zich na zijn tweeden discours gaarne noemde [1]), wekt onwillekeurig de gedachte op aan een ander man, die twee eeuwen vroeger in Genève geleefd en gewerkt had, aan den machtigen Hervormer Johannes Calvijn. Maar welk eene diepe tegenstelling doet zich terstond bij het uitspreken van deze beide namen aan ons voor! Calvijn, de klassiek gevormde humanist, de voorname in verschijning en manieren, de man van het klare verstand en den sterken wil, tegenover Rousseau, den onrustigen zwerveling, den man van het golvend sentiment, zonder logica in zijn denken, zonder stuur in zijn leven, den droomer en den dweeper, den eersten grooten romanticus der achttiende eeuw! Beiden hebben eene verandering in hun leven ondergaan, maar bij Calvijn bestond ze in een terugkeer van de dwalingen der Roomsche Kerk tot de waarheid en de vrijheid des Evangelies van Christus, bij Rousseau was ze niet meer dan een breken met alle cultuur en een terugkeer tot de instinctieve natuur. Calvijn had bij het licht der Schrift de menschelijke natuur leeren kennen als schuldig en onrein, maar Rousseau leerde, dat de natuur op zichzelve, vóór alle cultuur, goed was en schoon, zonder eenig bederf. Calvijn zocht de oorzaak van alle ellende in de zonde, eene persoonlijke daad, bestaande in ongehoorzaamheid aan de Goddelijke wet; Rousseau wierp alle schuld op de maatschappij en de beschaving, en werd tot tranen toe geroerd als hij dacht hoe goed hij was; nooit had er een mensch zoo goed en medelijdend als hij op aarde geleefd! Calvijn verwachtte niets van de natuur maar alles alleen van Gods genade in Christus; Rousseau had aan genade geen behoefte, en stelde alle heil in terugkeer tot de natuur. Calvijn in één woord wierp den mensch en alle schepsel diep in het stof terneer voor de overweldigende majesteit Gods, Rousseau verhief den mensch ten troon, zichzelf in de eerste plaats, ten koste van Gods recht en heiligheid.

[1]) Toen in 1762 zijn Emile door den magistraat veroordeeld en hemzelf het verblijf in Genève ontzegd werd, verloor hij den titel van citoyen de Genève weer en koelde de verhouding aanmerkelijk af, Oeuvres I, 206.

Nu heeft niet alleen de démolisseur der achttiende, maar ook de réformateur der zestiende eeuw over het ontzaglijk probleem der ongelijkheid nagedacht. Maar hij naderde het van eene andere zijde, en werd niet allereerst door de politieke en sociale, doch door de religieuze ongelijkheid getroffen. Vanwaar bij het gelijke zondebederf der menschelijke natuur in alle menschen het diepgaand en altijd voortbestaand onderscheid tusschen hen, die het Evangelie aannemen, en hen, die het verwerpen, tusschen degenen, die zalig worden, en degenen, die verloren gaan? Dat was voor Calvijn en voor al de Hervormers het voorname, het allesbeheerschende, het alle andere verschil terugdringende, immers eeuwigdurende onderscheid. En bij het antwoord op die ernstige, ontroerende vraag ging Calvijn, in gezelschap van Luther en Zwingli, op het voetspoor van Augustinus, aan de hand van Paulus, achter alle cultuur en natuur, tot het welbehagen Gods, tot zijne souvereine, vrijmachtige beschikking als laatste en diepste oorzaak terug. Maar deze belijdenis van het welbehagen Gods, ofschoon uit de Schrift door de *religieuze* bewustheid gegrepen en in de eerste plaats tot vaststelling van de zekerheid des geloofs aangewend, had van huis uit en verkreeg vooral bij Calvijn eene veel verdere strekking; de voorverordineering Gods was de laatste, diepste oorzaak van alle onderscheid onder de schepselen, in soort, in geslacht, in gaven, in alle zijn en alle zóó-zijn. Niet de vrije wil van den mensch, niet verdienste en waardigheid, niet de cultuur noch ook zelfs de natuur, maar Gods almachtige en vrijmachtige, tegelijk wijze en heilige, schoon ondoorgrondelijke en onverklaarbare wil is de sprinkader van alle verscheidenheid in de eenheid. De cultuur, de opvoeding, de vrije wil, is die oorzaak niet, want de fundamenteele verschillen gaan daaraan vooraf, en zijn reeds in de natuur gegeven; en ook de natuur is die oorzaak niet, want deze ontstond niet en bestaat niet door zichzelve, maar wordt van haar aanvang af en altijd door gedragen door het woord van Gods kracht. Door Zijn wil zijn alle dingen en zijn ze alle geschapen.

Door deze belijdenis, waartoe alleen een krachtig geslacht zich opheffen kan, heeft Calvijn in de eerste plaats aan zijne volgelingen in dagen van strijd en verdrukking berusting, onderwerping, tevredenheid geleerd. Daar zijn er heden echter weinigen, die hem dit als een verdienste zullen aanrekenen; het zaaien van ontevredenheid en het stelselmatig prikkelen tot vijandschap tegen alle bestaande toestanden en ordeningen wordt door velen hooger eere geacht. Zij hebben Rousseau tot voorbeeld, die, alle schuld afschuivend op maatschappij en cultuur, den mensch hoogmoedig en opstandig maakte, maar tevens hem eene eindelooze reeks van teleurstellingen berokkende, want revolutie, die tegen de

natuur ingaat, is een zwaard, dat zich altijd keert tegen dien, die het hanteert. Naturam expellas furca, tamen usque recurret. [1])

Toch is berusting lang het eenige en voornaamste niet, dat Calvijn zijn getrouwen voorgehouden en ingeprent heeft. Want de wil van God moge naar Calvijns belijdenis absoluut souverein, volkomen vrijmachtig en ondoorgrondelijk, en dus steeds met heilig ontzag en diepen eerbied te erkennen zijn; het is toch voor ieder, die gelooft, de wil van een barmhartig en genadig Vader, die al Zijne kinderen liefheeft met eene eeuwige liefde, en voor al de donkere wegen, welke Hij menigmaal met hen houdt, Zijne verborgene, maar steeds wijze en heilige redenen heeft. Zulk een wil nu is geen noodlot, waarin men goedschiks kwaadschiks berust, maar een voorwerp van kinderlijk vertrouwen, een onuitputtelijke bron van troost, het plechtanker eener vaste en zekere hoop. Men vergete het toch niet, dat, ondanks, neen juist in overeenstemming met de belijdenis der prædestinatie, de overvloedige genade Gods in Christus het hart en de kern van Calvijns Institutie is. Voor hem was dit het wezen des Christendoms, dat God ons daarin zegt, hoe lief Hij ons heeft. De wil van God werd hem in alle dingen openbaar, tot in de ongerechtigheden der menschen toe. Maar in zijn kern en wezen is die wil toch zaligmakende genade, welke wereld en menschheid door de duisternis heenleidt tot het licht en door den dood heen tot het eeuwige leven.

Het is deze troost, dien Rousseau niet kende, maar welken Calvijn de Christenen zijner dagen heeft doen verstaan en genieten.

Aan de geringsten en eenvoudigsten naar de wereld, aan de vervolgden om des Evangelies wil, aan de gevangenen in den kerker, aan de martelaren op schavot en brandstapel heeft hij door zijne prediking van Gods heiligen en genadigen wil een geloofsvertrouwen, een heldenmoed, een geestdrift ingestort, die alle smart verachten en in de verdrukking roemen deed. En zulk een troost hebben wij in onze dagen evenzeer van noode. Want daar is niets gemakkelijker, dan om met Rousseau allerwege in de harten ontevredenheid te zaaien en den mensch in opstand te brengen tegen zijn lot en tegen heel de maatschappij. Het gevaar is zelfs groot voor een iegelijk onzer, om naar het woord van Busken Huet, uit vreeze voor den kleinen man vleiers van het volk en hovelingen van het gemeen te worden. [2]) Maar in den grond is zulk eene vleierij wreedheid, het bieden van een steen en een slang

[1]) Leerrijk was vóór enkele weken de omkeer van Gustave Hervé, wiens revolutionair-anarchistische prediking velen, die haar toepasten in het leven, tot armoede en ellende bracht.

[2]) Busken Huet. Het Land van Rembrandt II, 2, bl. 139.

aan wie ons bidt om brood en om visch. Want als de mensch het geloof aan eene hoogere, betere wereld verliest, komt de aarde hem steeds als eene gevangenis voor, tegen wier wanden hij onzinnig het hoofd stoot.[1]) Zelfs Nietzsche zeide: misschien is er aan het Christendom niets zoo eerwaardig als de kunst, om zelfs den geringste te leeren, zich door vroomheid in eene hoogere orde van dingen te verplaatsen, en zoo vrede te hebben met de werkelijkheid, die hard genoeg voor hem is en niet anders dan hard wezen kan.[2])

Maar deze vergelijking ware onvolledig, indien zij nog niet op een derde omstandigheid wees, waardoor Calvijn zich onderscheidt van Rousseau. Laatstgenoemde heeft wel gescholden en leeren schelden op de maatschappij en, naar de gewoonte dier dagen, den vorst tot zondebok gemaakt en voor alle ellende verantwoordelijk gesteld; maar ten slotte trok hij zich stil in de eenzaamheid terug en stak geen hand en geen vinger tot hervorming uit. Maar Calvijn heeft aan dienzelfden wil van God, dien hij in Christus als een wil van genade had leeren kennen, het motief tot eene krachtige, doortastende, uitgebreide actie ontleend. Ik weet wel, dat, toen het bloeitijdperk der Hervorming voorbij was, het geloof, dat eenmaal vertroostte, bij velen is veranderd in eene leer, die verschrikte en dat de belijdenis der prædestinatie dikwerf tot een oorkussen des vleesches is misbruikt, een misbruik, dat voortleeft in al zulke kringen als waaraan we door de artikelen over den geestelijken zelfkant van Rotterdam nog onlangs levendig herinnerd werden. Maar dat is eene caricatuur van de Gereformeerde belijdenis. Want als we vastelijk gelooven, dat Gods *wil* de oorzaak is van alles, dan moet eerbied voor dienzelfden wil, die ons in de Schrift als regel voor ons leven is geopenbaard, ons ook dwingen, om hem tot heerschappij te brengen overal en zooverre, als onze invloed reikt. Geloof met Rousseau, dat de maatschappij de oorzaak is van alle kwaad, en gij hebt het doodvonnis over haar uitgesproken, het recht tot executie in 's menschen hand gelegd en de revolutie gelegitimeerd. Maar geloof met Calvijn, dat de wil van God, als voluntas beneplaciti, de oorzaak aller dingen is, dan wordt diezelfde wil, als voluntas signi, de drangreden en de regel van ons handelen. In het: Uw wil geschiede, ligt zoowel eene kracht ter berusting als eene kracht tot energieke actie opgesloten.

Aan deze actie van Calvijn en aan de vrucht, die zij afgeworpen heeft, heeft Rousseau, zonder hem te noemen, toch den tol zijner bewondering betaald. Daar is groot verschil tusschen Calvijn en

[1]) Benjamin Constant, bij Van der Wijck, Gestalten en Gedachten, Haarlem, 1911, bl. 274.

[2]) Nietzsche bij Van der Wijck, t. a. p. bl. 218.

Rousseau, maar in het verschil is toch de verwantschap niet ten eenenmale uitgewischt. De burger van Genève heeft op zijne doolwegen niet alle trekken zijner herkomst verloren. Voltaire was en bleef Roomsch, ook in zijn ongeloof; Rousseau was en bleef Protestant, ook toen hij tot de Roomsche Kerk en tot het deïsme overging. Van Voltaire zeide Rousseau, dat hij, onder den schijn van aan God te gelooven, eigenlijk alleen aan den duivel had geloofd. [1]) Voltaire was inderdaad een ijdele spotter en zijn lach was een grijns; Rousseau spotte nooit, hij was op zijne wijze een ernstig zoeker; zelfs vond hij, in zijne ziel getroffen door de oneindige goedheid der natuur, de „gave der tranen" terug en verlustigde er zich in met weeke sentimentaliteit [2]); soms wist hij in verrukkelijke taal van God en zijne voorzienigheid, van ziel en onsterfelijkheid, van deugd en geweten, van de Schrift en van het Evangelie te spreken. Nog meer; beiden, Calvijn en Rousseau, gingen uit van hun intiemste zelfbewustzijn; de eerste van het zelfbewustzijn des geloofs, gedragen door het getuigenis des H. Geestes, de tweede van het zelfbewustzijn des gevoels, opgekomen uit de helaas voor onverbasterd gehouden natuur. Beiden gingen van dit onmiddellijke in hun zieleleven tot het oorspronkelijke in Gods wereld terug, maar de eerste tot het oorspronkelijk Evangelie van Christus, en de tweede tot de oorspronkelijke sprake der æsthetisch gevoelde natuur. Beiden waren mannen met een hart, en meesters van het Fransche proza.

Welnu, Rousseau heeft zijns ondanks de grootheid, de meerderheid van Calvijn [3]) erkend. In de opdracht van zijn Discours sur l'inégalité aan de Magnifiques, très-honorés et Souverains Seigneurs van Genève verklaart hij, gelukkig te zijn, dat hij in Genève geboren werd, waar gelijkheid en ongelijkheid op zoo gelukkige wijze verbonden zijn. Als hij de plaats zijner geboorte had mogen bepalen, hij zou eene stad hebben uitgekozen, die niet te groot was, waar de burgers elkaar kenden, waar volk en Overheid één belang hadden en als één persoon waren en waar dus bestond een gouvernement démocratique, sagement tempéré. Hij zou eene gelukkige en rustige republiek hebben uitgezocht, die reeds eeuwen bestond en duurzaamheid had, waar de burgers vrij en onafhankelijk waren en ook verdienden dit te zijn, die niet op

[1]) Oeuvres I, 224.

[2]) d'Alembert zeide niet ten onrechte: La chaleur de Rousseau me paraît tenir plus aux sens qu'à l'âme, bij Bungener t. a. p. II, 168, en in denzelfden geest zei Bungener zelf: le sentiment de la vertu, il l'avait; celui du devoir, il ne l'avait pas, bl. 164, en: évidemment, il a pris le sentiment de la vertu pour la vertu elle-même, bl. 165.

[3]) In zijne Lettres écrites de la Montagne I, 2 (Oeuvres Compl. III, 19) laat Rousseau zich aldus uit over Calvijn: Calvin, sans doute, était un grand homme, mais enfin c'était un homme et, qui pis est, un théologien; il avait d'ailleurs tout l'orgueil du génie, qui sent sa supériorité, et qui s'indigne qu'on la lui dispute.

uitbreiding belust en tevens door den naijver der omliggende volken voor anderer verovering veilig was, waar de Overheid door het volk verkozen werd en de wetgeving onder zijne goedkeuring plaats had. En als de Voorzienigheid daar dan nog aan toegevoegd had eene bekoorlijke ligging, een gematigd klimaat, een vruchtbaren bodem en een heerlijken aanblik, dan zou hij geen anderen wensch meer hebben, dan in zulk een Staat rustig en stil al de dagen zijns levens te mogen doorbrengen. Welnu, al die voorrechten zijn het deel zijner vaderstad. Er is geen betere politieke en burgerlijke toestand denkbaar dan daar bestaat. Het geluk is er volkomen, men heeft het alleen te genieten. De onafhankelijkheid, door het zwaard verkregen en gedurende twee eeuwen bewaard, is algemeen erkend.

De Staatsinrichting is er uitnemend en ingegeven door de verhevenste rede. De burgers hebben er geene andere meesters dan de wijze wetten, die zij zelven hebben gemaakt en die gehandhaafd worden door Overheidspersonen, door henzelven gekozen. Zij zijn noch rijk genoeg, om zich te ontzenuwen door weelde en genietingen, noch arm genoeg, om anderer hulp van noode te hebben. Er blijft maar één wensch over: dat zulk eene wijze en gelukkige republiek moge blijven bestaan, en maar één zorg, dat alle burgers daartoe medewerken, door onderlinge eenheid, door gehoorzaamheid aan de wetten, door eerbied voor de Overheid. En deze is dien eerbied waard. Nergens in de wereld is er un corps plus intègre, plus éclairé, plus respectable que celui de votre magistrature. Al hare leden geven het voorbeeld van bezadigdheid, eenvoudige zeden, eerbied voor de wetten, oprechte verzoeningsgezindheid. En de burgers voegen aan die Overheid weder nieuwen glans toe door hunne eigene verdiensten. Zooals zijn eigen vader leefde uit den arbeid zijner handen en onder het werk toch Tacitus, Plutarchus en Grotius las, zoo zijn in Genève al de burgers en zelfs al de eenvoudige inwoners, ijverig in hun beroep en toch wèl onderwezen. Tot de beste burgers behooren met name ook de predikanten, wier welsprekend woord te meer ingang vindt in de harten, wijl zij zelven de beginselen van het Evangelie in hun leven tot toepassing brengen. In hun midden heerschen waarlijk de geest van het Christendom, de heiligheid der zeden, de gestrengheid jegens zich zelven, en de zachtheid jegens anderen. Op hun erkende wijsheid en gematigdheid, op hun ijver voor de welvaart van den Staat, is voor een groot deel de hoop der toekomst gebouwd. En vooral mag ten slotte niet vergeten worden cette précieuse moitié de la république, qui fait le bonheur de l'autre, et dont la douceur et la sagesse maintiennent la paix et les bonnes moeurs, die beminnelijke en deugdzame burgeressen, wier lot het altijd zijn zal de gouverner le nôtre. Zij

handhaven de liefde tot de wetten in den Staat en de eendracht onder de burgers. Zij zijn de kuische bewaarsters van de zeden en de zachte banden van den vrede; zij laten de rechten van het hart en van de natuur bij iedere gelegenheid gelden ten bate van plicht en van deugd. Dat zoogenaamde mannen van smaak dan in andere plaatsen de grootheid der paleizen, de pracht der équipages, de praal der schouwburgen, [1]) en al de verfijningen van weekheid en weelde bewonderen; à Genève on ne trouvera que des hommes; mais pourtant un tel spectacle a bien son prix, et ceux qui le rechercheront vaudront bien les admirateurs du reste. [2])

Dat is in den mond van Rousseau geen geringe lof voor den hervormer van Genève; zelfs zou het een opzettelijk onderzoek waard zijn, in hoever de republikeinsche inrichting zijner vaderstad op zijne politieke en sociale idealen invloed heeft gehad. [3]) Maar het voorbeeld van Genève bewijst, dat de religieuze wereldbeschouwing van Calvijn, indien ze toegepast wordt, ook eene belofte voor het tegenwoordige leven heeft. Is ook niet meermalen aangetoond, dat het Protestantisme in hooge mate bevorderlijk is geweest aan de beschaving en de welvaart der volken? Is zelfs nog niet in de laatste jaren van voorname zijde, schoon met groote eenzijdigheid, beweerd, dat het kapitalisme van den

---

[1]) In het zevende deel der Encyclopædie had d'Alembert een artikel geschreven over Genève en daarin den wensch uitgesproken, dat er eerlang een theater verrijzen mocht, dat, onder strenge wetten gesteld, alle losbandigheid weerde en ook spelers aan zich verbond van onbesproken gedrag. Maar Rousseau kwam daartegen op in zijne Lettre à M. d'Alembert (Oeuvres Compl. III 113—176), die gedateerd is 20 Maart 1756 en nog der lezing waard is.

[2]) Oeuvres Compl. I 526—531. Later velde hij over de Staatsinrichting in Genève een minder gunstig oordeel. Toen zijne beide boeken, Emile en Contrat social, door den raad der stad in 1762, zonder dat de schrijver verhoord was, werden veroordeeld en openlijk verbrand, en hemzelf het burgerrecht ontnomen was, verdedigde hij zich daartegen in zijne Lettres écrites de la montagne (Oeuvres Compl. III 5—108). En daar herriep hij wel niet zijn vroeger gunstig oordeel, maar maakte toch onderscheid tusschen l'état légitime en l'état actuel, en zeide: Rien n'est plus libre que votre état légitime, rien n'est plus servile que votre état actuel, t. a. p. bl. 67. Genève telde inderdaad in Rousseau's tijd vijf vrij scherp gescheiden standen of klassen onder zijne 24000 inwoners: citoyens (in Genève uit citoyens geborenen), bourgeois (aan wie het burgerrecht geschonken was), habitans (die het recht, om in de stad te wonen, gekocht hadden), natifs (kinderen van deze habitans, in de stad geboren) en sujets (bewoners van het stadsterritoir). De citoyens en bourgeois telden samen hoogstens slechts 1600 zielen, en zij alleen waren leden van den algemeenen raad, die het recht had om voorstellen van den kleinen raad (van 25 leden) aan te nemen of te verwerpen; uit hen werden al de leden van den kleinen raad, van den raad der 60 en van den raad der 200 gekozen; de belangrijke posten en ambten waren in hunne handen. Onder min of meer democratische vormen regeerde er in werkelijkheid eene erfelijke aristocratie. Zie een tableau de la constitution de Genève, à l'époque où Rousseau a publié les Lettres de la montagne, geplaatst vóór deze Lettres in de Oeuvres Compl. III 1—4.

[3]) Rousseau resumeert in zijne Lettres de la montagne (Oeuvres III 64—65) de hoofdgedachten van zijn Contrat social, en zegt dan zelf, dat deze korte en getrouwe analyse van zijn werk niets anders is dan l'histoire du gouvernement de Genève, dat al de grondgedachten van zijn boek weergeven trait pour trait l'image de votre république, en dat hij de Staatsinrichting van Genève nam pour modèle des institutions politiques.

nieuweren tijd met het Calvinisme samenhangt? Als Christenen, als Protestantsche, als Gereformeerde Christenen, behoeven wij ons dus geenszins antithetisch te stellen tegenover den modernen tijd, waarin dezelfde wil van den hemelschen Vader regeert en ons eene plaats ter woning en ten arbeid toebeschikt heeft. Als wij naturalisten waren in den zin van Rousseau, zouden wij, bij gemis van een maatstaf boven en buiten de werkelijkheid, licht tot een star conservatisme vervallen, of, zulk een maatstaf aan het rijk der verbeelding ontleenende, gemakkelijk in een onhistorisch radicalisme ons heil gaan zoeken. Maar als wij aan eene hoogere orde van zaken gelooven, aan den heiligen en genadigen wil van God, die niet alleen in de feiten der historie, maar ook in het getuigenis van Zijn woord tot ons komt, dan hebben wij daarmede eene norma gewonnen, waaraan wij het bestaande toetsen en waarnaar wij het wijzigen kunnen. En het gevaar, om het bestaande onvoorwaardelijk hetzij te veroordeelen hetzij te rechtvaardigen, is dan, althans principiëel, overwonnen.

Eenerzijds zullen wij ons dan wachten voor eene vervloeking der maatschappij, als waaraan Rousseau en al zijne oppervlakkige volgelingen zich schuldig maken, en zullen wij veeleer haar leeren eerbiedigen als een wonderbaar kunstig organisme, dat onder Gods leiding gegroeid en van eeuw tot eeuw voor millioenen menschen ten zegen is geweest. Want, om met Van Houten te spreken, al valt ook het gebrek en de ellende te betreuren, die er geleden worden, als wij de bezwaren van den strijd der menschheid tegen de natuur en bovendien nog de hulpbehoevendheid, zwakheid en liederlijkheid van zoo talloos vele individuen overwegen, dan verwonderen wij er ons over, dat er niet nog veel meer geleden wordt, en dat er zelfs staten zijn van tientallen millioenen, waarin zóó zelden iemand van gebrek omkomt, dat van zoodanig voorval door alle dagbladen der wereld met ophef melding wordt gemaakt. Het is inderdaad een grooter wonder, dat de overgroote meerderheid dier reusachtige menschenmassa elken dag haar nat en droog erlangt, dan dat er velen gevonden worden, wier verzorging onregelmatig en gebrekkig is.[1]) Maar aan den anderen kant zullen wij ons dan evenzeer in acht nemen, om al het bestaande te prijzen alleen omdat het bestaat, en zullen wij veeleer trachten de teekenen der tijden te verstaan, waar zienderoogen nieuwe toestanden en nieuwe verhoudingen zich baan breken op ieder terrein. De zoogenaamde sociale quaestie heeft zonder twijfel een geestelijken achtergrond; zij wortelt in de valsche gelijkheidstheorie van Rousseau en

[1]) Mr. S. van Houten, Paus Leo XIII over het arbeidersvraagstuk. Overdruk uit de Vragen des Tijds, bl. 2.

is daarom door sociale wetgeving voor geen oplossing vatbaar. Alwat er gedaan is door Staat en maatschappij en particulieren, om in de toestanden verbetering te brengen, een arbeid, die noodzakelijk was en lof verdient, heeft daarom er niet in het minst toe bijgedragen, om tevredenheid of dankbaarheid te wekken of aan de eischen paal en perk te stellen. Desniettemin, wie onzer zou den tijd terugwenschen, waarin de standen bijna als kasten gescheiden waren, het volk slechts had te prijzen wat de heeren uitwezen, en de beoefenaars der wetenschap uit de hoogte neerzagen op allen, die met handenarbeid hun brood verdienen moesten? Hoemeer wij het midden der 17e eeuw naderen, hoe meer wij de hoogleeraren zich van hunne medeburgers zien afscheiden en zich als tot een caste vormen. Zij namen geen of weinig deel aan het maatschappelijk leven, vertoonden zich zelden in den kring van ongeleerden, en spreidden een deftigheid en achtbaarheid ten toon, die allen afstieten, maar geheel in harmonie waren met hunne kleeding en vooral met de vervaarlijke pruiken, die van het hoofd tot de lenden nederdaalden. Velen wilden als goden geëerd zijn; hunne trotschheid en opgeblazenheid waren vaak grenzeloos, zoodat zelfs geleerden, die hen bezochten, zich over hunne hoogheid beklaagden.[1]) Is het daartegenover niet mogelijk en zien wij het niet allengs meer in vervulling gaan, dat het zwaartepunt der maatschappij in het volksleven wordt verlegd, dat de waarde van den handenarbeid en van alle artes mechanicæ veel hooger wordt geschat, en dat er eene andere regeling zich voorbereidt, waarnaar de ontzaglijke rijkdom dezer eeuw aan stoffelijke en geestelijke goederen meer gelijkmatig over alle klassen der maatschappij wordt verdeeld? In elk geval, we gaan eene toekomst tegen, waarin van de rijken, van alle rijken, van alle bevoorrechten in gave of in goed veel grooter zelfverloochening en toewijding zal worden gevraagd, dan in de eeuwen, die voorafgegaan zijn. Rijkdom, geestelijke en stoffelijke, zal steeds minder een voorrecht worden, waarvan wij geheel naar eigen believen en uitsluitend voor onszelven genieten mogen; meer en meer zal hij het karakter aannemen van een taak en een plicht, naar het woord van den Apostel, dat alle leden van het lichaam voor malkanderen gelijke zorg moeten dragen, of naar de belijdenis van Heidelberg, dat ieder lid der gemeente zich moet schuldig weten, om zijne gaven ten nutte en ter zaligheid der andere lidmaten gewilliglijk en met vreugde aan te wenden.

Bij de beoordeeling van de ongelijkheid in de maatschappij komen wij dus voor datzelfde probleem te staan, dat in het begin van dit opstel even aangeroerd werd: wat is de verhouding tusschen het ééne en

[1]) Schotel. De Academie te Leiden, bl. 232.

het vele, het absolute en het relatieve, het eeuwig blijvende en het onophoudelijk veranderende, tusschen de onvergankelijke beginselen en hunne toepassing op de wisselende toestanden? Op die vraag heeft niemand het antwoord gereed, allerminst degene, die het in groote woorden en klinkende leuzen zoekt. Om het te vinden, is diepe, ernstige studie noodig, zoowel van de beginselen, die ons ten leiddraad moeten strekken, als van de uiterst ingewikkelde toestanden, waarin wij leven. Maar misschien wordt de oplossing ons langzamerhand in den loop der historie geschonken, op dezelfde wijze als het met het Koninkrijk Gods in de gelijkenis ging: alzoo is het Koninkrijk Gods gelijk of een mensch het zaad in de aarde wierp, en voorts sliep en opstond, nacht en dag; en het zaad uitsproot en lang werd, dat hij zelf niet wist hoe.

IX.

RICHTINGEN IN DE PSYCHOLOGIE.

Evenals andere wetenschappen, heeft ook de psychologie in de vorige eeuw tengevolge van allerlei oorzaken, zoowel in methode als in wezen en bedoeling, eene groote verandering ondergaan. Het onderscheid tusschen de oude en de nieuwe psychologie wordt niet volkomen juist en nog minder volledig aangegeven, wanneer men zegt, dat gene speculatief te werk ging en deze op zuivere waarneming is gebouwd. Want het is volstrekt geene vondst van den nieuwen tijd, maar was reeds eeuwen lang bekend, dat waarneming en ervaring de bronnen van alle kennis zijn. Ook de oude psychologie was op empirie gegrond, zij het ook, dat deze lang zoo nauwkeurig en uitgebreid niet was als in den tegenwoordigen tijd. Omgekeerd is de nieuwe psychologie volstrekt niet alleen uit waarnemingen opgebouwd, want echte zuivere waarneming onderstelt reeds het denken, en is zonder het denken niet mogelijk; het denken is het onontbeerlijk middel, om de verschijnselen, die men waarnemen wil en waarneemt, te abstraheeren uit de omgeving, waarin zij in de werkelijkheid voorkomen, en is voorts nog meer onmisbaar, om die verschijnselen in te deelen en te beschrijven, om den algemeenen regel er in te ontdekken en ze te verklaren.

Toch ligt er eenige waarheid in het boven aangegeven onderscheid. Er bestond n.l. in de vorige eeuwen eene vrijwel algemeen aangenomene opvatting van het wezen der ziel. Men hield haar voor eene geestelijke zelfstandigheid, die wel op de innigste wijze met het lichaam vereenigd was, maar toch zulk eene mate van onafhankelijkheid ten opzichte van de stof en de stofwisseling bezat, dat zij, in den dood van het lichaam gescheiden, op zichzelve voortleven kon. Deze gedachte

---

[1]) Vergelijkt een artikel van Prof. C. Stumpf te Berlijn over: Richtungen und Gegensätze in der heutigen Psychologie, in de Internat. Wochenschrift f. Wiss. Kunst und Technik No. 29, en een artikel van Dr. C. Gutberlet, over: Der gegenwärtige Stand der Psychol. Forschung, in Philos. Jahrbuch 1908, blz. 1—32.

aangaande de geestelijke en onsterfelijke natuur van de ziel was reeds vóór het Christendom in meerdere of mindere mate aan alle volken en in alle godsdiensten bekend, maar werd door de prediking van het Evangelie nog belangrijk versterkt en als het ware boven allen twijfel verheven. En gevolg van deze overtuiging was, dat men bij de waarneming en bestudeering der zielsverschijnselen niet louter empirisch te werk ging, maar ook reeds gebruik maakte van het licht, dat de kennis van het wezen der ziel over die verschijnselen verspreidde, evenals men omgekeerd de kennis van het wezen der ziel aanvulde en verrijkte met die, welke uit de waarneming der verschijnselen verkregen werd. De methode der psychologie was dus noch eenzijdig speculatief noch eenzijdig empirisch; maar zij was beide te zamen, zij was deductief en inductief tegelijk. Het wezen der ziel helderde de verschijnselen van het zieleleven op, en de verschijnselen verspreidden licht over het wezen.

Daarin is nu langzamerhand een groote verandering gekomen. Na de zestiende eeuw begonnen alle wetenschappen, de eene voor, de andere na, van de theologie en ook van de openbaring en het Christelijk geloof zich vrij te maken en naar volkomen zelfstandigheid te streven. Wat de psychologie aangaat, dacht men eerst, de kennis van het wezen der ziel nog genoegzaam uit de natuurlijke openbaring te kunnen afleiden en ze dus nog onvervalscht en onverzwakt te kunnen bewaren. Maar dit viel toch op den duur niet mede. Cartesius nam al eene scheiding aan tusschen de redelijke ziel, die louter in denken bestond, en het vegetatief-animale leven, dat uit het lichaam opkwam en een mechanisch karakter droeg. Later kwam daarbij de onderscheiding tusschen de rationeele en de empirische psychologie, welke reeds de strekking in zich droeg, om aan de laatste het overwicht te verschaffen. En toen de empirische psychologie, door allerlei onderzoekingen in Engeland, Frankrijk en Duitschland voorbereid, in de negentiende eeuw door den steun der natuurwetenschap belangrijk versterkt werd, voelde zij zich krachtig genoeg, om geheel op eigen beenen te gaan staan en de metaphysische en rationeele psychologie van het erf der wetenschap te verdrijven.

Deze *empirische* psychologie, die alzoo langzamerhand tot heerschappij kwam, is natuurlijk op zich zelve volstrekt niet verkeerd. Hoe nauwkeuriger de zielsverschijnselen onderzocht worden, hoe beter. Maar dikwerf neemt zij toch tegenover de *metaphysische* psychologie eene min of meer vijandige houding aan. Zij komt er in dit geval tegen op, dat men bij het onderzoek van de zielsverschijnselen reeds een begrip van het wezen der ziel medebrengt, en eischt in naam van eene onpartijdige, onbevooroordeelde wetenschap, dat men al zulke vooropge-

stelde meeningen zal laten varen en dat men, blank als een vel wit papier, aan het onderzoeken zal gaan, om dan kalm en zonder eenig persoonlijk belang af te wachten, wat de uitkomst van dat onderzoek zal zijn. Verkrijgt men dan als uitkomst, dat de ziel een voortbrengsel van stofwisseling is, dan heeft men daarin, hoe pijnlijk het zij, te berusten; waarheid is meer waard dan valsche troost.

Deze empirische psychologie is echter niet bij de waarneming blijven staan, maar is, in navolging van de natuurwetenschap, ook langzamerhand gebruik gaan maken van het experiment, en heeft zich zoo, althans in sommige richtingen en voorzoover het mogelijk was, ontwikkeld tot *experimenteele* psychologie. De natuurvorscher bepaalt zich namelijk niet tot waarneming van de verschijnselen, die onafhankelijk van zijn wil zich in de natuur voordoen, maar hij grijpt ook zelfstandig in den loop der verschijnselen in, laat de natuurkrachten in eene bepaalde richting werken, en dwingt zoo de natuur als het ware, om hem hare geheimen te openbaren. In het experiment legt hij eene bepaalde vraag aan de natuur voor, en wacht dan af, wat haar antwoord zal zijn. Op dezelfde wijze verschaft het experiment op psychologisch gebied de gelegenheid, om een bepaalden bewustzijnstoestand te doen intreden en dezen daardoor nauwkeuriger waar te nemen en beter in zijn verband en natuur te leeren kennen en begrijpen.

Dit empirisch en experimenteel onderzoek kan voorts de psychische verschijnselen op tweeërlei wijze trachten te benaderen. Het kan de aandacht rechtstreeks richten op die verschijnselen zelve, maar het kan ze ook langs een omweg trachten nabij te komen. Ziel en lichaam staan toch met elkander in innig verband; met de psychische verschijnselen gaan grootere of kleinere veranderingen in het organisme gepaard. Zoo is bijv. de psychische gewaarwording afhankelijk van de sterkte der zinnelijke zenuwprikkeling. Wijl deze laatste naar welgevallen te wijzigen en ook quantitatief te berekenen is, kan dienovereenkomstig ook de graad en de maat der gewaarwordingen worden bepaald. De wetenschap, die zich hiermede bezighoudt en in het algemeen de betrekkingen en verhoudingen tusschen de psychische en de physische verschijnselen opspoort, draagt den naam van *physiologische psychologie*.

De richting, welke de empirische psychologie in dit experimenteel en physiologisch onderzoek inslaat, wordt blijkbaar beheerscht door het streven, om de psychologie zooveel mogelijk van het subjectief karakter te ontdoen en tot eene exacte wetenschap te maken. Terwijl men in vroeger tijd de psychische verschijnselen voornamelijk door zelfbeschouwing bij zichzelven waarnam, tracht men nu zooveel mogelijk het zieleleven bij anderen te bestudeeren. De subjectieve psychologie gaat

dan over in *objectieve* psychologie en deze leidt dan vanzelve weder tot *comparatieve* en tot *genetische* psychologie. Het veld van onderzoek wordt n.l., wanneer men het zieleleven van anderen wil bestudeeren, eindeloos ver uitgebreid. Men kan dan immers studie maken van het zieleleven bij kinderen en zuigelingen, knapen en meisjes, mannen en vrouwen, standen en klassen, maatschappijen en volken, beschaafden en onbeschaafden, krankzinnigen en genieën, zieken en gezonden, misdadigers en deugdzamen, goddeloozen en vromen, ja zelfs bij dieren en planten.

De uitkomsten, die dit uitgebreid en veelzijdig onderzoek oplevert, dwingen dan natuurlijk tot vergelijking; men kan bij de veelheid niet blijven staan en streeft naar eenheid en orde. De vraag komt vanzelf op: wat is het onderscheid en de overeenstemming tusschen al die openbaringen van het zieleleven? Is er een plan en een gang in te bespeuren? Zijn er misschien wetten, is er wellicht ten slotte ééne wet, die al dat leven in al zijne vormen beheerscht? Is de leer der evolutie ook hier van toepassing? En zoo breidt men den gezichtskring ook rugwaarts, naar het verledene uit, en zoekt de bronnen op te sporen, waaruit het zieleleven is voortgekomen, en de wegen te ontdekken, waarlangs het zich ontwikkeld heeft. De objectieve psychologie wordt tot comparatieve, en deze tot genetische psychologie. Haeckel bijv. is in zijne *Welträthsel* met de mathematische en physiologische psychologie slechts matig ingenomen en erkent hare beperktheid, maar des te meer waarde hecht hij aan de vergelijkende en genetische psychologie. Deze doet ons toch naar zijne meening den geleidelijken gang kennen, waarlangs de laagste ééncellige organismen in een tijdsverloop van tallooze eeuwen tot de zoogdieren zich ontwikkeld hebben, en wijst ons dan verder aan, hoe langzamerhand uit die zoogdieren de mensch is voortgekomen, en hoe dan verder door de eeuwen heen deze mensch zich opgeheven heeft tot den tegenwoordigen cultuurmensch. Aan die langzame mensch-wording van den mensch in het verleden beantwoordt bij ieder individu nog altijd de ontwikkelingsgang, dien hij als embryo en zuigeling, als knaap en jongeling doormaakt. De geschiedenis van elken bijzonderen mensch is eene korte herhaling van de geschiedenis der menschheid; de eene dient tot toelichting en bevestiging van de andere. De genetische psychologie is de ware psychologie, omdat zij ons de wetten doet kennen, waardoor zoowel de geschiedenis van het zieleleven in de menschheid als die van het zieleleven in ieder volk en bij elken mensch wordt beheerscht.

Deze ontwikkeling van de zielkunde kon echter toch niet aan allen behagen. Gelijk er in het laatste gedeelte der vorige eeuw eene algemeene

reactie opkwam van het gevoel en den wil tegen de oppermacht des verstands, van de philosophie tegen de wetenschap, van het idealisme tegen het materialisme, van de vrijheid tegen den dwang, van de persoonlijkheid tegen de gemeenschap; zoo komen ook vele psychologen, de uitkomst hunner handeling ziende, op hunne schreden terug.

Bij eenig nadenken werd het toch klaar als de dag, dat het materialisme niet de verklaring van wereld en menschheid, van leven en bewustzijn kan zijn. Haeckel mocht meenen, dat hij alle wereldraadselen opgelost of althans tot één enkel, de wereldsubstantie, teruggeleid had, anderen kwamen steeds meer tot het inzicht, dat stof niet de oorzaak van den geest, het levenlooze niet de bron van het leven, en het onbewuste niet de wortel van het bewustzijn kan zijn, en zij spraken van zeven en van nog veel meer raadselen, die door de natuurwetenschap en vooral door het materialisme niet werden verklaard.

Reeds dit ééne feit verzette zich vierkant tegen het materialisme, dat de natuur, de stof, de atomen, of hoe men de bestanddeelen der zinnelijke wereld noemen wil, ons nooit anders bekend zijn dan door den geest en in den vorm van psychische voorstellingen. Van de gansche uitwendige wereld, ons lichaam inbegrepen, weten wij niets dan door middel van het bewustzijn. Voordat wij te weten kunnen komen wat stof en kracht in de natuur is, dienen wij dus te onderzoeken, wat bewustzijn en geest is, wat gewaarwordingen en voorstellingen zijn. De ziel gaat aan de natuur, de psychologie gaat aan de physica vooraf. Men kan de ziel niet tot de natuur herleiden, omdat ze altijd, reeds bij de eenvoudigste gewaarwording van de uitwendige wereld, medegebracht en ondersteld wordt.

Ditzelfde geldt echter ook bij het onderzoek der psychische verschijnselen. Ook deze neemt men bij zichzelven en bij anderen nooit waar dan door middel van het eigen bewustzijn. Als de psychologie er dus naar streefde, om geheel en al *objectieve* psychologie te worden, was zij op een dwaalspoor en stelde zij zich een volkomen onbereikbaar ideaal. Het subjectieve element kan bij de waarneming der zielsverschijnselen evenmin als bij die van de natuurverschijnselen worden uitgebannen; wie het verwijderen wil, maakt alle wetenschap onmogelijk. Maar daarmede werd nu in eens wederom het recht en de waarde der zelfwaarneming als bron van zielekennis hersteld. De Fransche wijsgeer A. Comte had wel trachten te betoogen, dat de zelfwaarneming onbetrouwbaar was en niet onder de bronnen der psychologie gerangschikt kon worden. Maar tegenwoordig wordt zoo goed als algemeen weer erkend, dat zij onmisbaar is, niet alleen in de subjectieve, maar ook in de objectieve psychologie. Wij zijn ons allen van onze inwendige toestanden bewust, wij dragen kennis van onze gewaarwordingen en voorstellingen, van

onze gevoelens en hartstochten, van onze gedachten en voornemens. En juist daardoor dat wij ons zelf bewust zijn en eenige kennis van ons eigen zieleleven hebben, daardoor alleen zijn wij in staat om het zieleleven bij anderen waar te nemen en te onderzoeken. Zelfs de *experimenteele* psychologie is op deze zelfkennis gebouwd en wordt zonder haar onmogelijk. Wij kunnen anderen alleen verstaan, omdat zij ons en in zooverre zij ons verwant zijn. Het is dan ook in het algemeen niet waar, dat de ziel van den man uit die van het kind, en de ziel van den mensch uit die van het dier kan worden verklaard, maar — zoo zegt Wundt terecht — von der Menschen- zur Tierseele, nicht umgekehrt führt der einzig mögliche Weg der vergleichenden Psychologie.

De reactie, welke in de psychologie tegen het materialisme is opgetreden, kan men zoo uitdrukken, dat in den laatsten tijd in de psychologie de ziel weder is teruggekeerd. Een tijd lang had de gedachte geheerscht, dat de ziel best gemist kon worden: zij stond tot de hersens, als de gal tot de lever, en de urine tot de nieren; de psychologie werd een stuk natuurwetenschap. Maar het bleek, dat dit niet ging, en zoo keerde de ziel (het zieleleven) als een eigenaardig verschijnsel en de psychologie als eene zelfstandige wetenschap terug.

Maar verder gaat toch de overeenstemming niet. Men spreekt wel vrijer dan vroeger van ziel en zieleleven, maar de psychologen gaan aanstonds verre en in zeer verschillende richtingen uiteen, als zij toekomen aan de vraag, wat de ziel dan toch is en hoe het zieleleven in zijn werk gaat.

Terstond bij de waarneming en beschrijving der psychische verschijnselen doet zich al groot verschil van gevoelen voor. Daar zijn vele verschijnselen in het zieleleven, gewaarwordingen, voorstellingen, begrippen, oordeelen, gevoelens, driften, neigingen, hartstochten, begeerten enz. Maar wat zijn al die verschijnselen? Natuurlijk en blijkbaar staan zij onderling wel in veelzijdig verband. Maar samengenomen, bestaan zij dan op zichzelve, zooals bijv. de wolken, die drijven in de lucht, of wijzen zij op iets terug, dat erin verschijnt? Komen zij voort uit krachten, organen, vermogens (of hoe men deze noemen wil), die er in zekeren zin aan voorafgaan en er aan ten grondslag liggen? In één woord: zijn het louter verschijnselen, of zijn het werkzaamheden van eene of andere kracht? De voorstanders der *phænomenale* psychologie zeggen het eerste, die der *functioneele* psychologie beweren het laatste.

Onderstel echter, dat de verschijnselen van het zieleleven niet in de lucht zweven, maar functies zijn, die door organen (vermogens, krachten) verricht worden, waar komen dan deze organen vandaan? Zijn zij eigen aan de menschelijke natuur als zoodanig en kwamen en komen zij dus bij alle menschen altijd en overal voor? Of zijn zij misschien door ieder

mensch in het bijzonder, of in elk geval door de menschheid, in haar geheel genomen, langzamerhand in den strijd om het leven verworven en zich eigen gemaakt? De vraag, zoo algemeen gesteld, is voor allerlei bijzondere toepassing vatbaar. Neem bijv. het verschijnsel, dat ieder mensch waarneemt in de vormen van ruimte en tijd; of vestig er uwe aandacht op, dat elk mensch bij alles vraagt naar eene oorzaak en doel; of herinner u, dat geen enkel mensch denken en oordeelen en handelen kan zooals hij wil, maar zich door denk-, zede- en schoonheidswetten enz. gebonden gevoelt. Vanwaar komen al deze verschijnselen, al deze onuitroeibare hebbelijkheden, heel die verstandelijke, zedelijke, godsdienstige, æsthetische aanleg, dien ieder mensch, schoon in verschillende mate en vorm, van zijne geboorte af, naar het schijnt, medebrengt? De louter *empirische*, of in dit verband liever nog, de *evolutionistische* psychologie beweert, dat al die hebbelijkheden of vermogens langzamerhand in den strijd om het leven door de natuurlijke teeltkeus verworven zijn. Maar de *nativistische* psychologie houdt staande, dat er eene menschelijke natuur is, welke alle menschen deelachtig zijn, en dat al die vermogens en krachten van huis uit aan de menschelijke natuur eigen zijn.

Indien het laatste als waarheid aangenomen wordt, komt er in hetzelfde oogenblik weer een ander probleem aan de orde. Indien er zulke aangeboren vermogens of krachten bestaan, welke zijn ze dan en hoevele is hun aantal? Sedert Herbart is de leer van de vermogens der ziel in discrediet gekomen en ieder spreekt hem, menigmaal gedachtenloos, na. Men staat echter voor deze keus: òf de verschijnselen van het zieleleven zijn niets anders dan verschijnselen (de naam is dan echter ook nog verkeerd, want verschijnselen wijzen terug op een zijn, dat verschijnt; indien er in de zielsverschijnselen niets verschijnt, dan zijn ze schijn), òf ze zijn openbaringen en uitingen van eene of meer krachten, en dan heeft men onder dezen of onder een anderen naam de oude vermogens weer ingevoerd. Elke psychologie, die de zielsverschijnselen niet in schijn oplost maar ze als functies gelden laat, keert dus en moet ook in een of anderen vorm tot de leer der vermogens terugkeeren. Bijna alle psychologen en ook alle psychopathologen blijven dan ook van verstand, gevoel, wil spreken als bijzondere krachten in de ziel, ook al verwerpen zij den naam van vermogens.

Trouwens, Herbart zelf, die de vermogens sterk bestreed, nam toch één vermogen aan, nl. het vermogen der ziel, om voorstellingen te vormen. Hij meende nu voorts wel, dat hij met dit ééne vermogen heel het zieleleven verklaard had. Als er maar voorstellingen waren, dan traden deze, evenals de stoffelijke atomen in de natuur, naar vaste wetten met elkander in verbinding en brachten zoo al die verschijnselen voort,

welke wij onder het gevoel, de driften, de begeerten, de hartstochten, de aandoeningen, den wil samenvatten. Maar andere voorstanders van de functioneele psychologie hebben aan dit intellectualisme van Herbart den rug toegekeerd en juist aan het gevoel of aan den wil de eerste plaats in het zieleleven toegekend.

Vandaar is er niet alleen verschil over het aantal vermogens, dat er in de ziel moet aangenomen worden, maar ook over de plaats, welke aan elk hunner toekomt. De *intellectualistische* psychologie kent den voorrang aan het verstand of meer algemeen aan het bewustzijn toe; de *emotioneele* psychologie oordeelt, dat het gevoel aan alle andere zielsverschijnselen van verstand of wil voorafgaat; en de *voluntaristische* psychologie houdt den wil voor de grondkracht der menschelijke ziel en dikwerf ook voor het beginsel en de kern van alle leven en zijn. Bij elk van deze richtingen is er dan nog weer verschil over, wat onder verstand, gevoel en wil moet worden verstaan. Bij het *bewustzijn* doet zich bijv. de vraag voor, of het zieleleven met de bewustzijnsverschijnselen samenvalt, dan wel of daarachter en daaronder nog een ander, verborgen, donker leven schuilt, waaruit het bewustzijn opstijgt, zooals het licht eener vlam zich ontwikkelt uit eene donkere kern. Daar zijn er niet weinigen, die in dat onbewuste zieleleven het wezen des menschen zoeken; alle psychologische processen spelen zich daar naar hun oordeel af; wat er in het bewustzijn opstijgt, is niet meer dan het resultaat van wat onder den drempel van het bewustzijn tot stand is gebracht; zelfs staat de mensch in dit onbewuste leven op eene geheimzinnige wijze met andere, ver verwijderde menschen, met zielen en geesten, met het Al in verband; en het *occultisme* spant zich in, om in dit donkere gebied door te dringen en er eenige zekere en betrouwbare kennis van te verkrijgen. Over de plaats, den inhoud en de beteekenis van het *gevoel* is de verwarring niet minder groot; de grens tusschen gewaarwording en gevoel en die tusschen gevoel en lust (begeerte, neiging enz.) wordt nu eens zoo, dan weer anders getrokken; het wordt beurtelings hoog verheven of sterk geminacht. Bij den *wil* bestaat allereerst het groote verschil, of hij als eene zelfstandige kracht is aan te merken, dan wel of hij uit elementen van bewustzijn en gevoel is samengesteld. Daarmede verbindt zich dan deze andere vraag, of de wil bij machte is, om op het proces der voorstellingen in te grijpen en er eene andere richting aan te geven, dan wel of hij zelf in dat proces is opgenomen en er geheel door beheerscht wordt. De *associatie*-psychologie zegt het laatste, maar de *apperceptie*-psychologie handhaaft, dat in de apperceptie eene zelfstandige kracht der ziel optreedt, welke uit den wil voortkomt en in het bewustzijn haar invloed doet gelden. En

eindelijk verheft zich bij den wil nog dit ernstige probleem, of hij vrij dan wel onvrij is, allereerst in psychologischen, maar dan verder ook in ethischen en religieuzen zin. De *deterministische* psychologie predikt de volstrekte onvrijheid van den wil, maar de *indeterministische* psychologie pleit voor een grootere of kleinere mate van vrijheid; en beide richtingen staan tegenwoordig, niet alleen in de psychologie, maar ook in de ethiek en het strafrecht, zeer scherp tegenover elkander.

Als wij al deze vraagstukken doorgeworsteld zijn, hebben wij nog het einde niet bereikt. Want hetzij men de phænomenale of de functioneele psychologie toegedaan zij, altijd dringt de vraag zich op, waaraan de verschijnselen of ook de functies (organen) van het zieleleven hun oorsprong ontleenen. De gedachte, dat zij in de lucht hangen, bevredigt niet, omdat men zoo iets wel zeggen kan, maar er geen duidelijk begrip mede verbinden kan. Bij deze vraag loopen de meeningen nu weder zeer verre uiteen. De *materialistische* psychologie, die wel bestreden en verzwakt, maar volstrekt niet uitgestorven is, houdt nog altijd staande, dat er in den eigenlijken zin des woords geen ziel bestaat, maar dat het de materie is, welke onder bepaalde omstandigheden en bij zeer ingewikkelde en fijne verbinding het denken voortbrengt. Lijnrecht daartegenover staat de *spiritualistische* psychologie, die aan de materie alle realiteit ontzegt en alleen aan het bestaan van voorstellingen gelooft. Tusschen deze beide richtingen plaatst zich de *pantheistisch-monistische* psychologie in, welke stof en kracht, lichaam en ziel beide beschouwt als openbaringsvormen van eene en dezeffde substantie, die aan al het bestaande ten grondslag ligt. Gewoonlijk is deze monistische richting het zoogenaamde *psychophysisch parallelisme* toegedaan, dat is die voorstelling, volgens welke ziel en lichaam niet op elkander inwerken, maar volgens welke de physische en de psychische verschijnselen elk voor zich eene onafgebroken causale reeks vormen en evenwijdig naast elkander voortloopen.

Wanneer men nu die eigenaardige spiritualistische psychologie, welke de realiteit der stof ontkent maar het bestaan van zielen of geesten aanneemt, uitzondert, kan men zeggen, dat al de genoemde richtingen ten aanzien van het wezen der ziel dit met elkander gemeen hebben, dat zij haar het zelfstandig bestaan ontzeggen. De ziel is voor hen het complex der zielsverschijnselen, hetzij men daarbij alleen aan bewuste of ook aan onbewuste verschijnselen denke, en gaat daarin op. Er ligt daarachter geen eigen zijn of wezen, dat van het Goddelijk wezen of van het stoffelijk zijn essentiëel verschillend zou zijn. De ziel is geen *zijn*, ze is *alleen* werking, daad, verschijnsel. Deze opvatting kan men

aanduiden met den naam van *actualiteits*-psychologie, en lijnrecht staat daar dan tegenover de zoogenaamde *substantialiteits*-psychologie, welke in de menschelijke ziel eene geestelijke substantie ziet, onderscheiden zoowel van het wezen Gods als van het zijn der materie. De naam substantie is gebrekkig, omdat hij zoo licht aan iets stoffelijks en uitgebreids doet denken, maar de bedoeling is toch duidelijk; de ziel is een geestelijke zelfstandigheid, die door God is geschapen en van de stoffelijke wereld in wezen verschilt.

Tenslotte zij hieraan nog toegevoegd, dat ook over de verhouding, waarin de psychologie tot andere wetenschappen staat, en over de beteekenis, welke zij voor deze heeft, niet gering verschil van gevoelen bestaat. Over het algemeen valt er heden een sterk streven waar te nemen, om de psychologie met alle wetenschappen in nauw verband te brengen en alle objecten der verschillende wetenschappen van den psychologischen kant te bezien. Natuurlijk is dat ook mogelijk, want alle objecten onzer kennis worden ons alleen door het bewustzijn nabij gebracht; het bewustzijn is als het ware de lens, waardoor zij hun beeld in onze ziel werpen, en heeft op de vorming van dat beeld een vrij sterken invloed. Zoo treedt de psychologie tegenwoordig dan ook in verbinding met de pædagogiek, de psychiatrie, de rechtswetenschap, de ethiek, de kunst- en de taalstudie, de geschiedenis, de religie enz., en allerwege is men bezig, om experimenten in te stellen; kinderen, mannen, vrouwen, misdadigers, krankzinnigen, vromen, goddeloozen, zij worden allen, door deskundigen en door dilettanten, aan proeven onderworpen. De experimenteerzucht bereikt hier en daar zulk eene gevaarlijke hoogte, dat eene ernstige waarschuwing, gelijk Wundt en anderen ze hooren lieten, niet misplaatst is.

Maar bij de toepassing der psychologie op de andere wetenschappen is er tusschen eene gematigde en eene radicale richting onderscheid te maken. De eerste erkent, dat de psychologische beschouwing van de objecten der verschillende wetenschappen, zooals opvoeding, onderwijs, overlading, vermoeienis, gebreken, misdaden enz. een nuttig hulpmiddel is en over al deze dingen een interessant licht kan doen opgaan. Maar anderen gaan veel verder en meenen, dat de psychologie de grondslag is van alle wetenschappen des geestes, en dat deze alle tot psychologie te herleiden zijn en in psychologie opgaan. Zij zijn voorstanders van het extreme *psychologisme*, dat religie en ethica, logica en æsthetica, metaphysica en philosophie voldoende meent te behandelen, wanneer het heeft beschreven, hoe al de daarin voorkomende ideeën en normen, voorstellingen en begrippen psychologisch ontstaan zijn. Onderstelling en gevolg van deze richting is, dat al de denkbeelden, welke in de

geesteswetenschappen ter sprake komen, hunne objectieve geldigheid verliezen en eenvoudig veranderlijke en wisselende producten worden van den menschelijken geest. De oude leer van Protagoras wordt erin vernieuwd, dat de mensch de maatstaf aller dingen is.

Tegen dit sceptisch psychologisme wordt daarom terecht door anderen het *apriorisme* verdedigd en de objectiviteit der normen gehandhaafd. Het psychologisme kan hoogstens, hoewel toch altijd zeer onvolledig en gebrekkig, beschrijven, hoe al die normen en ideeën door den mensch gevormd zijn, maar het komt niet toe aan de vraag, welke hunne innerlijke, zelfstandige, objectieve waarde is. Zuiver psychologisch beschouwd is het even belangrijk na te gaan, hoe een dwaling, een leugen, een misdadig plan, een afschuwelijk voornemen in de ziel van een mensch zich gevormd heeft, als om te onderzoeken, hoe eene zinsverandering, eene bekeering, eene daad van zelfopoffering zich bij een mensch heeft toegedragen. Maar daarom is het innerlijke onderscheid tusschen deze beide reeksen van toestanden nog niet uitgewischt en veel minder verklaard. Hoe belangrijk de psychologie ook zij en welke nuttige bijdragen zij leveren kan, zij is beperkt en kan nooit de logica en de ethica, de religie en de æsthetica vervangen; ook de pædagogiek, schoon dankbaar voor hare voorlichting, behoudt de zelfstandigheid, welke naar eigen aard haar toekomt.

X.

HET ONBEWUSTE.

§ 1. *Begripsbepaling.*

Het bewustzijn is zulk een wonder verschijnsel, dat Du Bois—Reymond het niet ten onrechte een van de zeven wereldraadselen noemde. [1]) En Ernst Haeckel, die deze alle, op één na, n.l. dat der substantie, meende te kunnen oplossen, wist van het bewustzijn zoo weinig eene verklaring te geven, dat hij het eindeloos terugschoof en van eeuwigheid, in den eenvoudigsten vorm, aan alle atomen toeschreef. [2]) In het bewustzijn hebben wij met een onmiddellijk besef, met eene rechtstreeksche psychische ervaring te doen, die wij zelven moeten maken, om er iets van te verstaan. Het is een oorspronkelijk verschijnsel, dat niet verder herleidbaar, niet in factoren te ontbinden is, en daarom, evenmin als kleur of licht aan den blinde, door eene definitie kan duidelijk gemaakt worden. Eerst door het bewustzijn kunnen wij iets van het bewustzijn verstaan; het maakt zich door zichzelf bekend; het schijnt bij zijn eigen licht; het is een principium per se notum.

Maar zoo bij zijn eigen licht bezien, sluit het toch duidelijk twee elementen in. Ten eerste is het een besef van het subject aangaande verschijnselen, die in hemzelf zich voordoen; en daarbij kan allerlei inhoud van het bewustzijn uitmaken, niet alleen het waarnemen, herinneren, oordeelen, kennen, maar ook het gevoelen in zinnelijken en geestelijken zin, het wenschen, begeeren, streven, willen, handelen: ik ben mij bewust, dat ik dezen of dien persoon ken, dat ik pijn heb of bedroefd ben, dat ik mij voorneem en besluit, op reis te gaan, enz. Bewustzijn is kennis, besef, „weet" aangaande hetgeen in mij is. En ten tweede is het een onmiddellijk besef; eene kennis, die niet door uit-

[1]) Emil du Bois—Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge. Leipzig 1882, bl. 78.

[2]) Haeckel, Die Welträthsel. Bonn 1899, blz. 259j verg. Du Bois—Reymond t. a. p. blz. 71.

wendige zintuigen en ook niet door opzettelijk onderzoek en ernstige studie, maar rechtstreeks door onmiddellijke ervaring, door den „inneren Sinn", zooals Kant in navolging van den sensus interior van Augustinus en de scholastiek zeide, verkregen is. Want deze „innere Sinn" is niets anders dan het bewustzijn zelf; sommige verschijnselen in ons zieleleven hebben de eigenaardigheid, dat ze bewust zijn en anders niet of geheel anders bestaan; als ik iets weet, weet ik tevens, dat ik het weet; zonder het tweede, zou het eerste niet plaats kunnen hebben.

Dit onmiddellijk besef, dat sommige psychische verschijnselen insluiten en medebrengen, draagt dus een begeleidend karakter; het is eene conscientia directa et concomitans. En vele psychologen in den tegenwoordigen tijd meenen, dat het bewustzijn daarin opgaat en dat er niet meer van te zeggen valt. Het bewustzijn is dan niets zelfstandigs, geen kracht en geen actie, het is niets afgezien van zijn inhoud; het is enkel een spiegel, waarin sommige verschijnselen in het menschelijk leven zich weerkaatsen. Maar kortheidshalve de bezwaren achterwege latende, die zich hiertegen verheffen, vestigen wij er alleen de aandacht op, dat het spraakgebruik anders oordeelt. Immers bezigen wij het woord bewustzijn nog in een anderen zin, dan die zooeven werd aangegeven. Wij zeggen niet alleen: ik ben mij deze zaak bewust (actief), of deze zaak is mij bewust (passief); maar we spreken ook meer algemeen: dit of dat is inhoud van mijn bewustzijn, de mensch is een bewust wezen, het bewustzijn zetelt in het hoofd, enz. En dan verstaan we onder bewustzijn niet de een of ander zielsverschijnsel begeleidende bewustheid, maar de eigenschap of geschiktheid, waardoor de mensch iets geestelijk in zich opnemen en tot zijn psychisch eigendom kan maken.

Dat het spraakgebruik hierin niet mistast, wordt daardoor bewezen, dat de bewustzijnsverschijnselen of bewustzijnsinhouden niet slechts onderling tot eene eenheid verbonden zijn — gelijk de associatiepsychologen leeren — maar dat zij ook in relatie staan tot een bepaald subject, en dat zij door die relatie eerst psychische verschijnselen zijn en kunnen zijn. Gewaarwordingen, waarnemingen, herinneringen, gedachten, oordeelen, enz. bestaan niet op zichzelf en hangen niet in de lucht, maar zij zijn dat alles eerst, doordat zij mijne of uwe of zijne gewaarwordingen enz. zijn. In het bewustzijn ligt altijd opgesloten de betrekking op een subject, op een „zelf."

De aard van dat „zelf" is onderscheiden. Bij het dier is het — voor zoover wij bij analogie daarover eenigszins kunnen oordeelen — het animale wezen als drager van een sensitief leven. Op grond van het feit, dat het dier geen Ik kan zeggen en dus geen zelfbewustzijn

heeft, hebben sommigen daaraan ook bewustzijn ontzegd, [1]) maar dit gaat te ver en wordt door de feiten weersproken; het dier heeft niet alleen oogenblikkelijke gewaarwordingen, maar vormt ook voorstellingen, bewaart ze en kan ze zich herinneren. Het zet die dus ook met zijn zelf in verband. Trouwens, ook het kind heeft bewustzijn, lang voordat het zelfbewustzijn heeft. Wel is door Preyer [2]) en Stern [3]) te recht opgemerkt, dat het kind volstrekt niet dan eerst tot zelfbewustzijn ontwaakt, als het Ik gaat zeggen, want ook geruimen tijd, nadat het zichzelf bewust is geworden, blijft het zich zelf aanduiden met den derden persoon, wijl het zich zoo naar het voorbeeld der ouders heeft leeren noemen. Maar dat neemt toch niet weg, dat het kind den eersten tijd een zinlijk leven leidt, en eerst langzamerhand tusschen de wereld, zijn lichaam, den inhoud van zijn bewustzijn als object en zichzelf als subject leert onderscheiden.

Door dit zelfbewustzijn, dat verder aan al zijne werkzaamheden als redelijk-zedelijk wezen ten grondslag ligt en in heel zijn „Geistesleben" tot openbaring komt, verheft de mensch zich hoog boven het dier. Ofschoon het dikwerf, evenals het bewustzijn in het algemeen, slechts in eene conscientia concomitans bestaat en niet meer is dan een zeker vaag zelfgevoel, toch sluit het principieel in, dat het „zelf" van den mensch min of meer van zichzelf bewust is, ziel en lichaam als het zijne beschouwt, en te midden van alle verandering en wisseling zichzelf weet te zijn en te blijven. Want wel zeggen vele nieuwe psychologen, dat de voorstelling, als bleven wij steeds dezelfde mensch, niets dan een waan en eene zelfbegoocheling is, zooals dit reeds door de Indische philosophie werd ingezien. [4]) Maar dat neemt niet weg, dat wij in de continuïteit van het zelfbewustzijn met een raadsel te doen hebben, waarvan de wetenschap tot heden geene oplossing geven kan.

Toch is het in beperkten zin volkomen juist, dat menschen veranderen met den dag en met het oogenblik. Het bewustzijn is door W. James niet ten onrechte als een stroom voorgesteld, waarin de eene gewaarwording de andere voortstuwt en geen stilstand is en geen rust. Evenals het leven, is het bewustzijn aan groei en ontwikkeling, aan ontstaan en vergaan onderworpen; en het blijft geheimzinnig en wonderlijk van het begin tot het einde. Wij weten niet, waar het aanvangt. Sommigen nemen al een zwak bewustzijn in de planten aan, of schrijven

[1]) Dr. Kohlhofer, Was ist Bewusstheit? Gibt es unbewusste psychische Akte: Philos. Jahrbuck 1911, blz. 382—392.
[2]) Preyer, Die Seele des Kindes. Leipzig 1912, blz. 355 v.
[3]) W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit. Leipzig 1914, blz. 321.
[4]) Verg. Dr. C. J. Wijnaendts Francken, Over het Bewustzijn blz. 29—31.

aan alle schepselen, ook zelfs aan de atomen of monaden, eene donkere voorstelling toe. Maar ook als wij deze metaphysica ter zijde laten, blijft het raadselachtig, wanneer in het kind het bewustzijn ontwaakt, met of na of zelfs vóór de geboorte. Het feit, dat wij ons van die eerste levensdagen later niets herinneren, schijnt geen afdoend tegenbewijs te zijn; want hoeveel geschiedt er ook later in het leven niet, dat absoluut uit het geheugen verdwijnt? Bewustzijn kan er zijn en is er ongetwijfeld zonder zelfbewustzijn.[1])

Voorts, als het bewustzijn ontwaakt is, doorloopt het de verschillendste toestanden. Het verdwijnt in den slaap, doemt in den droom nevelachtig aan den horizon op, en straalt bij het eigenlijke denken in lichtvolle klaarheid. Voorstellingen, gedachten enz. nemen soms in het bewustzijn eene centrale plaats in, zwerven dan weer in den omtrek rond, of worden geheel uitgedreven en prijsgegeven aan de vergetelheid. En zelf schijnt het, na langzaam opgekomen te zijn en de middaghoogte te hebben bereikt, weer even langzaam af te nemen, en ten slotte voorgoed onder te gaan in den nacht van den dood. En toch schuilt in en achter al die veranderingen iets constants, een „zelf", dat dit alles doorleeft, het physisch-psychische wezen, dat wij mensch noemen, en waarvan het bewustzijn, ook het zelfbewustzijn (het Ik, het Ego) blijkbaar niet het wezen, doch eene eigenschap of „Bestimmtheit" is.[2])

Zoo rijst vanzelf de vraag, wat de verhouding is tusschen het zijn en het (zelf)bewustzijn in den mensch. Is of geschiedt er iets in den mensch, dat buiten of beneden zijn bewustzijn valt? Men kan deze vraag niet, gelijk velen doen, ecarteeren met de opmerking, dat, wanneer zulke onbewuste verschijnselen zich in den mensch voordoen, wij daarvan, juist omdat ze onbewust zijn, niets weten en niets zeggen kunnen. Want de quaestie loopt hierover, of die verschijnselen, welke in het bewustzijn van den mensch worden aangetroffen, soms van dien aard zijn, dat zij ons nopen, factoren in het onbewuste aan te nemen, omdat zij zonder deze niet verklaard kunnen worden. Zoo gaan wij in de wetenschap telkens te werk. Niemand heeft ooit atomen (dynamiden, electronen) of æther gezien, en toch is de tegenwoordige natuurwetenschap op de onderstelling van hun bestaan gebouwd. Tegenover Haeckel, die het aannemen eener ziel voorstelde als terugval in een dualistisch supranaturalisme,[3]) hield Ed. von Hartmann terecht staande, dat de wijsgeer, die zich door de waargenomen verschijnselen bijv. tot de hypothese eener levenskracht genoopt zag, formeel even wetenschappelijk

[1]) Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbewussten, elfte Aufl., II 56 v.
[2]) Verg. J. Rehmke, Die Seele des Menschen. Leipzig 1902, bl. 3 v.
[3]) Haeckel, Die Welträthsel. Bonn 1899, bl. 104—105.

te werk ging als de natuuronderzoeker, die op grond van empirische gegevens tot het bestaan van atomen besluit. [1])

Toch dient de vraag, die boven zeer algemeen werd gesteld, nader gepreciseerd en daardoor verduidelijkt te worden. In zekeren zin wordt het onbewuste door ieder aangenomen; want allen erkennen, dat er in het lichaam van den mensch, bepaaldelijk ook in zijne hersenen, allerlei processen plaats hebben, die geheel buiten het bewustzijn omgaan. De wetenschap kan ons aangaande die processen dan wel eenige inlichting geven, maar op het oogenblik, dat ze plaats hebben, vallen ze geheel buiten het bewustzijn. De vraag naar het zoogenaamd physiologisch-onbewuste levert dus, zoolang ze algemeen blijft gesteld, weinig moeilijkheden op. Deze rijzen eerst, als eene tweede vraag aan de orde komt, of er behalve die physiologische en in het bijzonder cerebrale processen nog andere verschijnselen, voorvallen, werkzaamheden zijn, die onbewust, en tevens psychisch van aard zijn. Hierbij nu doet zich terstond het bezwaar voor, dat de grens tusschen het physische en het psychische leven van den mensch zich wegens het innig verband van lichaam en ziel zeer moeilijk aanwijzen laat. Met dit bezwaar gaat terstond een ander gepaard, waarin nl. die onbewust-psychische verschijnselen bestaan. Bedoelt men daarmede de ziel zelve met hare potenties en dispositie, met hare hebbelijkheden of werkingen; of geven de feiten recht, om ook van onbewuste voorstellingen, gevoelens en wilsacten te spreken? Indien de laatste vraag ook al ontkennend beantwoord mocht worden, is daarmede toch nog niet geheel de quæstie van het onbewuste afgehandeld. Want velen nemen naast het onbewuste ook nog een onder-, mede- of zwakbewuste aan, dat uit den aard der zaak van het onbewuste zich dikwerf moeilijk onderscheiden laat, maar toch vanwege zijne belangrijkheid voor heel het zieleleven opzettelijk dient besproken te worden.

§ 2. *Geschiedenis.*

Aan de behandeling dezer vraagstukken ga een kort overzicht van hunne geschiedenis vooraf. [2]) Ofschoon de naam van het onbewuste uit den nieuweren tijd dagteekent, is de zaak min of meer vanouds bekend geweest. Evenals de menschheid intuïtief steeds het verschil inzag tusschen het levende en het levenlooze, [3]) zoo was zij ook te allen tijde van het

[1]) Verg. mijne Christelijke Wereldbeschouwing, tweede druk. Kampen, J. H. Kok, 1913, bl. 50—51.

[2]) Verg. Von Hartmann, Philos. des Unbew. I 13—25. Id. Die moderne Psychologie. Leipzig 1901, bl. 32—125.

[3]) De grens tusschen beide werd, vooral bij de animistische volken, heel anders en veel ruimer getrokken dan door ons; maar het is onjuist, dat deze zoogenaamde natuurvolken die grens geheel niet kenden en alles zonder uitzondering voor levend en bezield hielden: verg. Jan ten Hove, Animisme. Theol. Tijdschrift 1914, bl. 499—513.

onderscheid tusschen ziel en bewustzijn overtuigd. Dit blijkt daaruit, dat alle volken aan den mensch, behalve eene of meerdere zielen, die hij met planten en dieren gemeen heeft, ook nog eene hoogere ziel toekennen, die soms reeds vóór hare incorporatie heeft bestaan, na den dood in een of anderen vorm blijft voortleven, en soms ook wel in andere lichamen overgaat; van de „Körperseele" is naar het spraakgebruik van Wundt de „Hauch"- of „Schattenseele" onderscheiden.[1]) Al deze gedachten zijn uit het volksgeloof overgenomen in de philosophie, en komen dan ook zakelijk bij de Orphici, bij Pythagoras en bij Plato voor. Laatstgenoemde verbond er nog de leer mede, dat alle ware wetenschap in den grond der zaak, als kennis van de ideeën, eene herinnering is van hetgeen de ziel in hare præëxistentie heeft aanschouwd.

Hoe ware anders de mogelijkheid van het leeren te begrijpen, en de tegenwerping der Sophisten te weerleggen, dat men het bekende niet leeren en het onbekende niet zoeken kan? Trouwens, de ervaring levert daarvoor ook het positieve bewijs, want de mathesis kan zonder empirie door nadenken uit den geest zelven worden voortgebracht, en de algemeene begrippen zouden niet uit de zinnelijke dingen kunnen worden afgeleid, als ze niet vooraf op eene of andere wijze aan het verstand bekend waren.[2])

Nu heeft Aristoteles wel met de præëxistentie der ideeën ook die der zielen verworpen, maar overigens is zijne overeenkomst met Plato veel grooter, dan men dikwerf denkt. Immers, evenals deze, schreef ook Aristoteles aan den mensch meer dan ééne ziel toe, en het gelukte hem evenmin als zijn voorganger, om deze drie zielen tot eene organische eenheid te verbinden.

Voorts leerde hij even sterk als Plato een wezenlijk onderscheid tusschen waarneming en denken, meening en wetenschap, en achtte de laatste gelegen in het kennen van de oorzaken, dat is, van de algemeene, noodzakelijke waarheden, die zelve ter laatste instantie rusten in onbewijsbare, door zichzelf vaststaande axiomata. En ten derde hield ook hij den nous, het intellect, voor een vermogen, dat deze grondstellingen onmiddellijk vermocht in te zien, en in het algemeen door het zinlijk-waargenomene tot het wezen en de oorzaak der dingen wist door te dringen.[3]) Daarom verwondert het ook niet, dat latere wijsgeeren, ofschoon Plato en Aristoteles geen „aangeboren begrippen" hadden geleerd, toch in hun voetspoor van *ἔμφυτοι προλήψεις*, *κοιναι* of

[1]) Wundt, Völkerpsychologie II. Mythus und Religion, Zweiter Theil. Leipzig 1906, bl. 1 v.
[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen II[4], 823 v. Spruyt, Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen. Leiden 1879, blz. 6 v.
[3]) Zeller, Philosophie der Griechen III, 189 v. Spruyt t. a. p. 18 v.

φυσικαι ἐννοιαι, notitiæ parvæ rerum maximarum, semina innata virtutum enz. gingen spreken. [1])

Het Christendom bracht weinig verandering in deze psychologische structuur. Het verhief de waarde der persoonlijkheid, stelde hare onsterfelijkheid buiten allen twijfel, verdiepte het zieleleven en verrijkte de religieus-ethische kennis der ziel. Maar de psychologie bleef aan het schema van Aristoteles getrouw. Zoowel de Protestantsche als de Roomsche scholastiek verwierp de leer der aangeboren begrippen en leerde met Aristoteles, dat nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Maar zij bedoelde dit allerminst in den zin van het latere empirisme. Want zij hield tegelijkertijd staande, dat het intellect een vermogen was, hetwelk uit de zienlijke dingen tot de onzienlijke opklimmen kon, de waarheid der algemeene principia intuïtief erkennen en tot het wezen der dingen doordringen kon.

Wanneer men daarbij bedenkt, dat de scholastiek de ziel voor eene, door God geschapen, geestelijke substantie hield, die allerlei potentiæ, habitus (innati) en dotes van huis uit meebracht, en door onderwijs en opvoeding zich allerlei habitus acquisiti verwerven kon; dan is daarmede voldoende bewijs geleverd, dat de oude psychologie, schoon nooit van het onbewuste sprekend, de zaak toch wel terdege, althans principieel, heeft gekend.

Maar hierin is door Cartesius eene groote verandering gebracht, want hij was de eerste, die ziel en bewustzijn vereenzelvigde. Om n.l. natuur- en geesteswetenschappen scherp te kunnen onderscheiden, stelde hij het wezen van het lichaam in de uitgebreidheid (extensio, spatium) en het wezen van de ziel in de denking (mens, cogitatio). Dientengevolge hield de ziel op, levensbeginsel te zijn, kwam ze dualistisch tegenover het lichaam te staan, en werd dit laatste een object van de natuurwetenschap, die al het lichamelijke mechanisch te verklaren had. Alle volgende wijsgeeren beproefden nu hunne kracht aan de verzoening van dit dualisme; en onder hen meende Leibniz de tegenstelling te boven te komen, als hij de substantie opvatte, niet als een rustend zijn, maar als eene werkzame kracht, vis activa, niet als een physisch of mathematisch atoom, maar metaphysisch als eene ziel-aardige eenheid; la substance est un être capable d'action. Daardoor kwam Leibniz er toe, om aan de monaden de eigenschap van het voorstellen toe te kennen: de monaden waren voorstellende krachten. [2])

Natuurlijk moesten er dan in dat voorstellen eindelooze graadver-

[1]) Zeller t. a. p. IV, 74, 659 v.
[2]) Verg. Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philosophie II, G. W. Leibniz, 3e Aufl. Heidelberg 1889, blz. 328 v., 464 v.

schillen worden aangenomen; er waren slapende, droomende en wakende monaden; er was perception en apperception, ziel en geest; er waren idées obscures, idées claires en idées distinctes. Evenals het hooren van het zeegebruis onderstelt, dat elke vallende waterdruppel eenig geluid veroorzaakt, dat niet dan met een allerzwakst bewustzijn wordt waargenomen, zoo maken wij telkens infiniment petites, insensibles perceptions, die eerst door onderlinge vermeerdering en versterking tot klare, heldere apperceptions stijgen. Eigenlijk behooren alle zinnelijke waarnemingen, alle Gefühle, ook bepaaldelijk de æsthetische aandoeningen tot deze lagere, zwakbewuste, „verworrene" percepties; eerst door zijn geest of rede is de mensch tot het vormen van volbewuste, heldere ideeën in staat. [1]) Omdat Leibniz de percepties alzoo in graad onderscheidde, is hij de vader der onbewuste voorstellingen genoemd. Toch is dit minder juist; want Leibniz nam in strikten zin geene onbewuste voorstellingen, maar eene eindelooze reeks van zwakkere en sterkere voorstellingen aan. [2]) Het voorstellen is in zekere mate aan alle monaden, aan alle schepselen eigen, en waarneming is niet zoozeer de bron van kennis, als wel de aanleiding, waardoor het voorstellend vermogen zich ontwikkelt en uit zichzelf voortbrengt wat er van nature inzit. Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. [3])

Door deze gedachten vormde Leibniz den overgang van Cartesius tot Kant, van het rationalisme tot het idealisme, van de leer, dat de mensch wezenlijk cogitatio was, tot de idee, dat de mensch intellectueel en moreel autonoom was. Dit idealisme droeg bij Kant nog een overwegend critisch (kentheoretisch) karakter, maar het werd, gelijk men dikwerf zegt, door Fichte ontwikkeld tot een ethisch, door Schelling tot een physisch, en door Hegel tot een logisch idealisme. Op het hoogtepunt van zijne ontwikkeling, toen het alle zijn trachtte af te leiden uit het denken, riep het echter bij Schelling in zijne tweede periode eene sterke reactie in het leven. Misschien was het denken nog in staat, om de essentia der dingen te verklaren, maar nooit was het bij machte, om hunne existentia te doen verstaan. Uit het denken is er geen overgang tot het zijn, uit het logische laat het reëele zich niet deduceeren. En dit te minder, wijl de werkelijkheid volstrekt niet altijd redelijk is, maar steeds eene irrationeele rest in zich sluit. Tegenover het redelijk optimisme van Hegel plaatste Schelling daarom het wils-irrationalisme. Achter de rede ging hij tot den wil,

[1]) Kuno Fischer t. a. p. blz. 414 v. Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbew. I 14 v.
[2]) Von Hartmann t. a. p., blz. 16.
[3]) Falckenberg, Gesch. der neuern Philosophie. Leipzig 1886, blz. 218.

den blinden, alogischen wil terug. Er is in laatste instantie geen ander zijn dan willen: Wollen ist Urseyn. [1])

In deze wilsphilosophie van Schelling heeft de nieuwere leer van het onbewuste haar oorsprong. Als de wil toch in wereld, mensch en God van het verstand wordt losgemaakt en daaraan in orde voorafgaat, wordt de weg gebaand voor de werking van allerlei verborgen, geheimzinnige krachten. Schelling wees daar zelf reeds op, toen hij in zijn System des transcendentalen Idealismus geschiedenis en kunst verklaarde uit de samenwerking van vrijheid en noodwendigheid, van het bewuste en het onbewuste. [2]) Veel breeder toepassing kreeg deze leer in de æsthetica door Jean Paul Richter, Th. Vischer en Moriz Carrière, en in de psychologie door Ennemoser, den verdediger van het Mesmerisme, Carus, den beroemden medicus in Dresden, en Von Schubert, die zich bij voorkeur bezighield met de abnorme en mysterieuze verschijnselen in het zieleleven. [3]) De hoogste plaats verkreeg deze leer echter in de philosophie van Schopenhauer, wiens hoofdwerk reeds in 1819 verscheen, en in die van Von Hartmann, die in 1869 zijne Philosophie des Unbewussten het licht deed zien. Laatstgenoemde is dus niet de ontdekker van het onbewuste, want hij had naar zijn eigen erkentenis vele voorgangers; [4]) en hij voegt er bij, dat Leibniz hem op de gedachte bracht, om het gebied van het bewuste nader in onderzoek te nemen, dat hij voor het feitenmateriaal veel te danken had aan Carus en Reichenbach, en dat hij in geestesrichting het nauwst zich verwant gevoelde aan de positieve philosophie van Schelling. [5]) Zijn eigen verdienste acht hij hierin gelegen, dat hij al wat ten bewijze van het onbewuste in natuur en geschiedenis, in mensch en menschheid bijgebracht kan worden, met groote nauwgezetheid verzameld heeft, en de zoo gevonden eenheid als „Vieleinigkeit des Absoluten zu begreifen und in den Mittelpunkt eines philosophischen Systems zu rücken" beproefd heeft. Door het physiologisch en psychologisch onbewuste met het metaphysisch onbewuste in betrekking te stellen, en het ervaringsmateriaal dienstbaar te maken aan de speculatie, heeft hij het abstract monisme tot een concreet monisme uitgewerkt. [6])

---

[1]) Verg. mijne Geref. Dogm. I 162 v., 266. II 230. Windelband, Gesch. der Philosophie. Freiburg 1892, blz. 484 v.

[2]) Schelling, Werke I 3, blz. 587 v. en 612 v.

[3]) Carus gaf o.a. uit Vorlesungen über Psychologie 1831, Psyche, Zur Entwicklungsgeschichte der Seele 1846, en Physis, Zur Geschichte des leiblichen Lebens 1851. Van Von Schubert is vooral bekend Die Geschichte der Seele[3], 1839.

[4]) Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbew. Elfte Aufl., I 13—35. Die moderne Psychologie. Leipzig 1901, blz. 32 v.

[5]) Ib. I voorrede blz. VII v. III 494—499.

[6]) Philosophie des Unbew. I 443—444.

Toch werd de doorwerking van de idee van het onbewuste in de psychologie nog jarenlang tegengehouden, eenerzijds door het intellectualisme van Herbart en zijne school, en anderzijds door het materialisme en positivisme (agnosticisme, neokantianisme), dat het bestaan of de kenbaarheid der ziel bestreed en zich met eene „Psychologie ohne Seele" tevreden stelde.[1]) Maar langzamerhand kwam daarin verandering. Het materialisme bleek onmachtig, om de psychische verschijnselen uit stofwisseling te verklaren; Du Bois—Reymond noemde het bewustzijn een van de zeven wereldraadselen; Fechner stelde tegen de troostelooze „Nachtansicht" der moderne wetenschap de „Tagesansicht" van zijne metaphysica over, volgens welke de gansche stoffelijke wereld bezield en tot eene eenheid verbonden wordt door den geest; Wundt gaf aan de psychologie eene andere richting door zijn voluntarisme; de natuurwetenschap wisselde harerzijds de atomen voor monaden, dynamiden, energieën in; en — last not least — de z.g. occulte verschijnselen namen in zulk eene mate toe en trokken zoozeer de aandacht, dat de wetenschap ze niet langer met een minachtend stilzwijgen voorbij kon gaan, maar ze aan ernstig wetenschappelijk onderzoek onderwerpen moest.

Al deze factoren hebben bewerkt, dat het onbewuste in de psychologie steeds warmer belangstelling en breeder behandeling geniet; er is thans geene psychologie denkbaar, die er zich niet eenige rekenschap van tracht te geven.

§ 3. *Verschijnselen.*[2])

Maar al houden alle psychologen zich tegenwoordig in meerdere of mindere mate met het onbewuste bezig, het is er verre vandaan, dat zij daarover eenstemmig denken. Zelfs wordt het woord in zeer verschillenden zin gebezigd; sommigen tellen niet minder dan acht beteekenissen op, die aan het woord worden toegekend, n.l. die van unerinnert, unbezweckt, unbemerkt, mechanisiert, reproduzibel, produktiv, das physisch Reale, das Absolute.[3]) Bij de behandeling van de ver-

[1]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus 1875, blz. 381.

[2]) Van de verbazend rijke literatuur zij hier alleen genoemd, behalve Von Hartmann, Philos. des Unb. en de door hem besproken psychologen in zijn Die moderne Psychologie, blz. 32 v., Loewenfeld, Bewusstsein und psychisches Geschehen. Wiesbaden 1913. G. Weingartner, Das Unterbewusstsein. Mainz 1911. Windelband, Die Hypothese des Unbewussten. Heidelberg 1914. Frederic W. H. Myers, Human personality and its survival of bodily death, edited and abridged bij his son L. H. Myers. London 1907. Joseph Jastrow, The subconscious. London 1906. Jelgersma, Ongeweten geestesleven. Leiden 1914. Wijnaendts Francken, Over het bewustzijn. Baarn. Zeehandelaar, Over de mogelijkheid van telepathie. Baarn. Noorduyn, Het onder-bewustzijn. Baarn 1912, enz.

[3]) Verg. Loewenfeld t. a. p. blz. 7, 8. Philosophisches Jahrbuch 1909, blz. 215 v., 1911, blz. 493.

schijnselen, die voor het onbewuste in aanmerking komen, dient dit in het oog gehouden te worden.

In de eerste plaats dient zich het physiologisch-onbewuste aan. Voor al die psychologen, die ziel en bewustzijn voor identisch houden, is onbewust-psychisch natuurlijk eene onbestaanbare contradictie. Maar wijl het bewustzijn toch niet in de lucht kan hangen, nemen zij aan, dat het opkomt uit, of althans rust in en eene begeleiding en weerspiegeling is van de hersenprocessen; en zoo spreken zij dan toch van eene „unconscious cerebration". Nu is het zeer zeker eene moeilijke quaestie, waar de grenzen tusschen physiologie en psychologie getrokken moeten worden; vele verschijnselen, die voorheen als psychisch werden beschouwd, zijn later gemakkelijk physiologisch verklaard. Ook wordt het door niemand weersproken, dat het bewustzijn in allernauwst verband met de hersenen staat. Maar men houde wel in het oog, dat eene physiologische verklaring nog mijlen ver van eene mechanische verwijderd is. En al beschouwt de tegenwoordige wetenschap deze laatste dikwerf als haar ideaal, het is een feit, dat zij dit slechts binnen een beperkt gebied bereikt, en dat zij tot den huidigen dag, evenals voor het bewustzijn, zoo ook voor het leven als een onopgelost raadsel is blijven staan. Vandaar, dat velen tegenwoordig aan de verklaring van beide uit stofwisseling wanhopen en in het voetspoor van Fechner eene andere richting inslaan; in plaats van het leven uit den dood, trachten zij den dood uit het leven, en de duisternis uit het licht te verklaren.

In zoover komt het physiologisch-onbewuste hier toch echter in aanmerking, als het er op wijst, dat de mensch in zijn lichaam een wonderbaar organisme ontving, dat, schoon met de ziel als levensbeginsel in innig rapport staande, toch voor een groot gedeelte een eigen leven leidt en van bewustzijn en wil onafhankelijk is. Ten bewijze daarvoor strekken de zoogenaamde physiologische automatismen, de werking van hart, longen, maag, ingewanden, enz., die voortgaat, zonder dat wij er iets van merken, en die er te beter aan toe is, naarmate zij door geene gevoeligheid of pijn ons aan haar bestaan herinnert. En ook de reflexbewegingen, onwillekeurige reacties van het organisme op uitwendige prikkels, zooals het zoeken van evenwicht bij uitglijden, het opheffen van den arm bij een dreigend gevaar, het samentrekken der pupil bij scherp licht, het niezen bij kitteling van den neus, het hoesten bij prikkeling van de keel, enz., toonen aan, dat er veel in ons lichaam geschieden kan, waar onze wil niets in te zeggen heeft, en waarvan ons bewustzijn slechts achteraf eenig besef verkrijgt. In elk geval staat vast, dat het psycho-physisch leven van den mensch veel dieper en omvangrijker is dan zijn bewustzijn.

Deze stelling wordt bevestigd, wanneer wij in de tweede plaats

naar zulke verschijnselen onderzoek doen, die op een psychisch-onbewuste wijzen. Daartoe behoort al dadelijk het instinct, dat is het vermogen, om onbewust eene doelmatige handeling te verrichten. Het komt alleen op het gebied van het zinlijk gewaarworden en gevoelen voor, en is dus aan de eene zijde van redelijk overleg, en aan de andere zijde van reflexbeweging onderscheiden. Met de laatste heeft de instinct-handeling gemeen, dat ze onmiddellijk door een zinnelijken prikkel wordt veroorzaakt, voor het levensonderhoud noodig, aangeboren en onbewust is. Maar de instincten dragen geen zuiver mechanisch karakter meer, laten binnen bepaalde grenzen variaties toe, sluiten niet alle oefening uit en gaan in zoover met bewustzijn gepaard, als ze wel besef insluiten van het middel, maar niet van het doel, dat echter toch door dat middel bereikt wordt. [1]) Gewoonlijk zegt men, dat het dier veel meer aangeboren instincten bezit dan de mensch, maar Stern merkt op, dat dit slechts in zekeren zin juist is; [2]) het dier heeft bij de geboorte wel terstond meer instinctieve geschiktheden dan de mensch, maar het aangeborene is lang niet altijd bij de geboorte in dezelfde mate ontwikkeld en gereed; bij den mensch komen de instincten later eerst duidelijk voor den dag, en dan ook meestal in verbinding met handelingen van een hooger aard. Wat het kind terstond meebrengt, is het zuig-instinct, en spoedig daarna komen de instincten van afwering, van bepaalde bewegingen, van spel, vrees, schaamte, genegenheid en afkeer, enz., voor den dag.

Van veel meer beteekenis is, dat de menschen niet alleen physisch, maar ook psychisch ongelijk geboren worden. Het is een probleem, waar godsdienst en wijsbegeerte in het Oosten en in het Westen, waar Origenes en Augustinus, Calvijn en Rousseau mede geworsteld hebben. Locke meende, dat de ziel des menschen bij de geboorte eene tabula rasa was, waarop men later schrijven kon wat men wilde; Helvetius en Condillac leidden evenzoo alle geestelijk verschil tusschen de menschen uit de omgeving en opvoeding af; en het socialisme streeft er naar, om het probleem in dezelfde richting op te lossen. Maar de feiten der niet bloot verworvene, doch aangeborene ongelijkheid spreken te sterk, dan dat ze langen tijd ontkend zouden kunnen worden; en onder invloed van de evolutie- en herediteitsleer worden ze thans ook algemeen aanvaard. Zelfs is men in wetenschap, literatuur en kunst niet zelden tot een ander uiterste overgeslagen, zoodat eene reactie ten gunste van de zelfstandigheid der persoonlijkheid hoog noodig werd. Maar hier behoeven we met het vraagstuk der erfelijkheid

[1]) Von Hartmann, Philosophie des Unbew. I 68 v.
[2]) W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit. Leipzig 1914, blz. 34. Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbew. I 177 v.

ons niet verder in te laten; genoeg zij het, op te merken, dat herediteit en variabiliteit steeds met elkander gepaard gaan, en dat in weerwil van alle onderzoek, aan dit vraagstuk besteed, niemand tot heden vermag te zeggen, waar de eene eindigt en de andere begint; zelfs zijn ten aanzien van de overerving der verworven eigenschappen de meeningen zeer verdeeld. Dit staat echter wel vast, dat ieder mensch met zijne ouders, familie, volk, menschheid veel gemeen heeft, en toch ook weer van hen allen door bepaalde eigenaardigheden verschilt. Ieder mensch is, gelijk Emerson zeide, een citaat van zijne voorouders; en toch is hij ook weer een eigen gedachte en woord.

Het verschil tusschen de menschen gaat in alles door, lichamelijk en niet minder geestelijk, in gewaarwording, waarneming, geheugen, verbeelding, gevoel, gemoed, begeerte, wil, karakter, temperament, enz., en niet alleen in deze geschiktheden op zichzelve, maar evenzeer in hare onderlinge verhoudingen. Er zijn aangeboren vermogens, hoedanigheden, hebbelijkheden, disposities, neigingen, toestanden, werkingen en hoe men ze anders of verder ook noemen wil, die ons, vóór ons bewustzijn en onzen wil, vormen tot datgene, wat wij zijn, en den grondslag leggen van ons eigen denken en handelen. Zonder dat wij het willen of weten, werkt al dat onbewuste in ons bewuste leven in, en geeft er richting en leiding aan. En dit heeft niet nu en dan, bij uitzondering, plaats; maar het is de regel, het bewuste leven wordt steeds door het onbewuste gedragen en bezield: ons gewaarworden en waarnemen, ons gevoelen en willen, ons denken en spreken, al onze overtuigingen in godsdienst, zedelijkheid, wetenschap, kunst, onze inzichten en vooroordeelen, onze sympathieën en antipathieën wortelen ver en diep achter het bewustzijn in onze ziel, maken ons menigmaal onvatbaar voor alle redeneering en bewijs, en zijn dikwerf zoo sterk, dat wij er zelven met al ons willen niets tegen vermogen. Wie kan er zich voldoende rekenschap van geven, waarom hij in dezen tijd voor de eene of voor de andere groep der strijdende mogendheden sympathie koestert en partij kiest? Later, nadat die sympathie al gekoesterd en de keuze reeds gedaan werd, trachten wij ze met redenen te rechtvaardigen, maar zulk een bewijs is meestal niet grond, doch vrucht des geloofs. In het onbewuste, in de ziel zelve met al wat haar aangeboren is, ligt de wortel van 's menschen persoonlijkheid; ziel en bewustzijn vallen volstrekt niet saam; het zelf is veel rijker dan het ik. [1])

[1]) Verg. Kuyper, Ons instinctieve leven, artikelen in De Standaard 18 Maart 1908 en verv., ook afzonderlijk uitgegeven. Von Hartmann, Philosophie des Unbew. I 190 v. G. le Bon, Les opinions et les croyances. Paris, Flammarion, 1913. Camille Bos, Psychologie de la croyance. Paris, Alcan, 1905.

Dat kan nu zeker wel van ieder mensch gezegd worden; er sluimeren vele gaven in de zielen der menschen, die nooit, althans niet in dit leven, tot ontwikkeling komen. Maar vooral geldt dit van die bevoorrechten, die wij met den naam van genieën aanduiden, en die meer dan anderen van genade leven. Zeker, het genie sluit studie en inspanning niet uit; er ligt waarheid in het: luck is pluck, no inspiration without transpiration. Maar opmerkelijk is toch, dat zij zelven de eersten zijn, om het beste en schoonste, dat zij voortbrengen, eene gave te noemen en aan inspiratie toe te schrijven. Denken en dichten, poëzie en philosophie zijn daarom nauw verwant; het bewuste en het onbewuste werken in iederen mensch, maar bovenal in elken kunstenaar op onbegrijpelijke wijze saam. [1])

Hieraan dient ook nog toegevoegd te worden, dat elk mensch bij het opwassen zich op allerlei wijze gebonden gevoelt, [2]) niet alleen uitwendig door zijne omgeving, maar ook inwendig door de wetten, die aan zijne natuur en aan al hare werkzaamheden zijn gesteld. Hij kan niet waarnemen, gevoelen, denken, willen, gelijk hij misschien zou willen. Er zijn aanschouwingsvormen en categorieën, er zijn normen en regelen, waaraan de mensch bij al zijn doen gebonden blijft; er zijn logische, ethische, æsthetische wetten, waarvan hij zich niet vrijmaken kan, die a priori voor hem vaststaan, en die in het leven zelf allengs tot openbaring komen. Volgens de evolutieleer zijn al deze vormen en normen langzamerhand in den strijd om het leven ontstaan, en daarna overgeërfd en tot eene tweede natuur geworden; maar deze verklaring bevredigt, met name bij den oorsprong van den godsdienst, zoo weinig, dat velen tegenwoordig tot het aannemen van een religieus a priori terugkeeren. [3])

Wij laten thans de vraag rusten, of de op deze tweede plaats besproken verschijnselen en feiten onder de categorie van het onbewuste behooren of behoeven thuis gebracht te worden; zij zelve staan echter onwankelbaar vast. Wij kunnen daarom thans in de derde plaats overgaan tot de bespreking van eene andere groep van verschijnselen, en wel van die, welke eerst wel bewust waren, maar daarna uit het bewustzijn verdwenen zijn. Gewoonlijk zegt men dan, dat ze in het geheugen worden bewaard en daaruit weer door de herinnering kunnen worden te voorschijn gebracht. Doch het verdient opmerking, dat niet alleen voorstellingen, maar ook

[1]) Over het genie: Myers, Human Personality, blz. 55 v., Hartmann, t. a. p. I 238 v. J. Bona Meyer. Probleme der Lebensweisheit 1887, blz. 85—121. Brummelkamp. Het genie eene scheppingsgave. Leiden 1901. Vooral werd het genie tot voorwerp van studie gemaakt, sedert Lombroso genie en waanzin met elkander in verband bracht.

[2]) De invloed, dien de massa op ieder individueel uitoefent, werd behandeld door Le Bon, Psychologie des foules. Verg. ook Sighele, De menigte als misdadigster, vertaald door Anna Polak. Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur, Amsterdam.

[3]) Dunkmann, Das religiöse Apriori und die Geschichte. Gütersloh 1910.

werkzaamheden en handelingen tot ons eigendom gemaakt kunnen worden. Daarom werd in de laatste jaren door sommige geleerden het begrip geheugen zoover uitgebreid, dat het alle bewaren van door prikkels voortgebrachte veranderingen omvat, en zelfs tot een principe van wereldverklaring verheven kon worden.[1]) Deze uitbreiding van een bekend en bepaald begrip verdient zeker geene aanbeveling, maar het feit staat vast, dat wij vele werkzaamheden door oefening en gewenning ons zoo eigen kunnen maken, dat zij als het ware vanzelf, mechanisch of automatisch, plaats grijpen. Dat is het geval met alle dagelijksche verrichtingen, zooals het loopen, spreken, schrijven, pianospelen, fietsen, het gebruiken van eene vreemde taal, enz.; het heeft ons alles in het begin veel moeite en inspanning gekost, maar het gaat langzamerhand zoo vanzelf, dat onze geest daaraan niet meer behoeft te denken en voor anderen, hoogeren arbeid vrij wordt.[2]) Er zijn habitus innati, en er zijn ook habitus acquisiti, eene door gewoonte als 't ware verkregen tweede natuur.

Nu is het echter zeer de vraag, of zulke handelingen geheel onbewust, dan wel of ze met een zeer zwakken graad van bewustheid geschieden. En diezelfde vraag doet zich ook voor, als het voorstellingen of gedachten betreft, die zoogenaamd in het geheugen worden bewaard. Indien zulke voorstellingen of gedachten inderdaad volkomen uit het bewustzijn verdwenen zijn, rijst de vraag, of ze dan nog wel met eenig recht voorstellingen of gedachten genoemd kunnen worden; want het gaat toch moeilijk aan, van voorstellingen te spreken, die niet voorgesteld, en van gedachten, die niet gedacht worden. En toch, aan den anderen kant, geheel verdwenen kunnen ze niet zijn, want wij bezitten in de herinnering de kracht, om ze met meer of minder inspanning in het bewustzijn terug te roepen, zonder dat wij opnieuw de ervaring opdoen, waaraan wij ze eerst te danken hadden. Zelfs gebeurt het, dat wij ons lang tevergeefs hebben ingespannen om een naam of een jaartal te vinden, en dat daarna, als wij het zoeken hebben opgegeven, zulk een naam ons plotseling te binnen schiet. Wijst dat er niet op, dat onze geest toch werkzaam bleef en, wat wij door arbeid niet verwerven konden, ons als eene gave in den schoot wierp?

Velen trachten deze moeilijkheid op te lossen, door tot het physiologisch-onbewuste terug te gaan en van banen, sporen, engrammen enz. te spreken, die door de voorstellingen in de hersenen worden achtergelaten: het geheugen zou dan eene functie van het zenuwstelsel of van

[1]) Zoo vooral door R. Semon, Die Mneme[3] 1911.
[2]) Prof. J. V. de Groot, Lapsing Intelligence, Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, 1912, blz. 388—416.

de organische materie zijn. Maar al staat het geheugen zonder twijfel met de hersens in zeer nauw verband, het laat zich volstrekt niet begrijpen, dat zenuw-substantie den indruk van vroegere voorstellingen zoo bewaart, dat zij deze later reproduceeren en bovendien nog herkennen, beoordeelen en vergelijken kan. [1]) Anderen volstaan met het psychisch-onbewuste, en zien er geen bezwaar in, van onbewuste voorstellingen te spreken. Toch wordt ook daardoor de moeilijkheid niet uit den weg geruimd, want de term onbewust dient dan alleen, om de onkunde te verbergen. [2]) Wij staan inderdaad in het geheugen voor een onopgelost raadsel, en weten niet, hoe de voorstellingen daarin bewaard worden, alleen potentieel of habitueel, in zoover onze geest het vermogen en de vaardigheid bezit, om ze opnieuw uit zichzelf voort te brengen, dan wel ook eenigermate actueel, als voorstellingen. In elk geval geven herinneringen en associaties ons geen genoegzaam recht, om in strikten zin onbewuste voorstellingen aan te nemen.

In de vierde plaats vragen die verschijnselen onze aandacht, welke met den naam van subconscious (subliminal consciousness) of coconscious worden aangeduid. De eerste naam, subconscious, wordt echter weer ruimer of enger verstaan. In engen zin opgevat, valt hij met het volstrekt-onbewuste saam, en zou hij voor de thans te bespreken verschijnselen minder juist zijn. Anderen gebruiken het beeld van een drempel, die de beneden- en de bovenverdieping in het bewustzijn van elkander scheidt; maar dit beeld is met het oog op den werkelijken toestand van onze voorstellingen niet gelukkig gekozen. Want er is in de gevallen, die wij thans op het oog hebben, geene sprake van eene scherpe grens of eene diepe kloof, die het bewuste van het onbewuste scheidt, maar veeleer van een zachten, geleidelijken overgang.

Leibniz sprak daarom beter van perception en apperception, Fechner van lagere en hoogere bewustzijnsgolven, Wundt van Blickfeld en Blickpunkt, anderen weder van een geruisch, uit de verte en van nabij gehoord, of van schemering, dageraad en dag. [3]) Wel is waar vinden deze graden in het bewustzijn bij Von Hartmann scherpe bestrijding; maar dit is te verklaren uit zijne eigenaardige meening, dat het bewustzijn, als opkomende uit de oppositie van den wil, een zuiver negatief karakter draagt, en voorts ook uit zijne zucht, om tusschen bewustzijn en opmerkzaamheid (met zelfbewustzijn) eene zoo scherp mogelijke scheiding te maken. [4])

[1]) G. Lamers S. J., De Psychologie van het geheugen. Nijmegen, Malmberg, 1914. blz. 90.
[2]) Windelband, Einleitung in die Philosophie. Tübingen, Mohr, 1914, blz. 168.
[3]) Verg. Weingartner, t. a. p. 30, 34, 36.
[4]) Von Hartmann, Philosophie des Unbew. II 51 v. Die mod. Psych. 39, 40.

Dat er echter wel degelijk graden in het bewustzijn zijn, weten wij allen bij eigen ervaring. Als wij met een of anderen arbeid ingespannen bezig zijn, worden wij toch nog wel iets gewaar van hetgeen om ons heen gebeurt. Het maakt op dat oogenblik hoegenaamd geen indruk op ons, het dringt (zooals men zegt) niet tot ons door. Maar als ons er later naar gevraagd wordt, herinneren wij ons toch nog dikwerf, dat iets door ons gezien of gehoord is. Wij wandelen bijvoorbeeld in gedachten over straat en herinneren ons later, iemand tegengekomen te zijn, dien wij dachten in het geheel niet bemerkt te hebben. Een of ander onderwerp nam al onze aandacht in beslag, en toch hebben wij de klok hooren slaan. In eene interessante voordracht over de psychologie van het lezen wees prof. Straub er onlangs op, dat ons oog bij het lezen niet alleen de letters ziet, die in zijn blikpunt vallen, maar ook zijwaarts vooruit een aantal letters meer of minder duidelijk waarneemt en daardoor het lezen eigenlijk eerst mogelijk maakt. [1]) En Freud, te Weenen, maakte er opmerkzaam op, dat ons verspreken en verschrijven niet toevallig is, maar daaruit verklaard moet worden, dat wij op hetzelfde oogenblik, waarop wij een bepaald woord wilden uitspreken of neerschrijven, aan iets anders dachten, dat er min of meer aan verwant was. [2]) En dat wij in deze en dergelijke gevallen toch wel eenigszins bewustzijn hadden van datgene, wat buiten het centrum van ons denken lag, wordt daardoor bewezen, dat een fabrieksarbeider, aan het geraas der machines zoo gewend, dat hij het niet meer opmerkt, zich er terstond van bewust wordt, als het plotseling ophoudt.

Deze feiten bewijzen, dat er tegelijk twee groepen van voorstellingen in ons bewustzijn aanwezig zijn, een in het middelpunt en een in den omtrek, een in de boven- en een in de benedenverdieping van het bewustzijn. Van onbewust is hierbij geen sprake, en ook niet van een onderbewustzijn in den strengen zin, dat eene voorstelling absoluut uit het bewustzijn verdwenen en beneden het bewustzijn weggezonken zou zijn. Ook is het moeilijk aan te nemen, dat die twee groepen van voorstellingen elk aan een afzonderlijk deel van de hersenen gebonden zouden zijn, zooals door Von Hartmann e. a. is beweerd. Maar zeker geven de genoemde verschijnselen ons recht, om van eene gedeeldheid in het bewustzijn te spreken. Er is zonder twijfel onderscheid tusschen donker en helder bewustzijn, tusschen bewustzijn, bemerken, en aandacht of opmerkzaamheid. [3])

[1]) Verg. verslag in het Algemeen Handelsblad van 23 Maart 1915, Ochtendblad.
[2]) Freud, Zur Psychopathologie des Alltaglebens: über Vergessen, Versprechen usw. 3. Berlin 1910.
[3]) Verg. Geyser, Die Seele blz. 74 v.

Dit feit is niet alleen op zichzelf belangrijk, maar het is ook merkwaardig, wijl het over andere verschijnselen in het zieleleven licht verspreidt. Daar is bij voorbeeld de droom. In den slaap verliest het ik zijne heerschappij; verstand, rede, zelfbewustzijn, aandacht, opmerkzaamheid trekken zich in het verborgene terug; en wij bevorderen dit zelven, als wij, ons ter rust begevende, de werking van onze zintuigen tegengaan en de kamer zooveel mogelijk afsluiten voor licht en geluid. Maar het lager voorstellingsleven krijgt dan, van de contrôle van het ik bevrijd, vrij spel, en het wordt opgewekt door prikkels van buiten (zinlijke gewaarwordingen, het vallen van een voorwerp, het gonzen van een insect, enz.), en door prikkels van binnen (organische gewaarwordingen, ziekte of pijn van een of ander orgaan, sexueele prikkels, enz.); zelfs zijn wij in den slaap, door niets anders afgeleid, voor die prikkels gevoeliger dan anders. Naar aanleiding van die prikkelingen gaat het voorstellingsleven in ons aan den arbeid; het begint in ons te phantaseeren. De inhoud der voorstelling en verbeelding wordt aan de werkelijkheid ontleend, aan wat wij daags of, vaker nog, twee of drie dagen te voren beleefd hebben, en ook dikwerf aan wat reeds lang en ver achter ons ligt, aan de ervaringen onzer vroegste jeugd. En zoo levendig en sterk wordt in den droom, die toch buitengewoon snel verloopt, dat alles doorleefd, dat wij het op dat oogenblik voor werkelijkheid houden, en het onderscheid tusschen werkelijkheid en droom ons soms bij en na het ontwaken moeilijk valt. Kinderen en zoogenaamde natuurvolken houden beide voor reëel; en de slaapwandelaar gedraagt zich er naar met eene verrassende zekerheid en veiligheid. [1])

In de hypnose heeft hetzelfde verschijnsel plaats. De suggestie verdooft in den somnambule het hooger ken- en streefvermogen, verlamt zijn denken en willen, en maakt hem tot een willoos instrument van eens anders bedoelen. Zijn lager voorstellingsleven treedt in dienst van den hypnotiseur, niet alleen in en tijdens de hypnose, maar ook dikwerf nog vrij lang daarna, op een door den hypnotiseur bepaalden dag; en de gehypnotiseerde volbrengt de taak, die hem door den ander werd opgedragen. Ongeveer gelijk ons organisme, wanneer wij 's avonds vóór het inslapen ons vast voornemen, op een bepaald uur wakker te worden, daaraan onbewust en willoos gehoorzaamt. [2])

Aan deze verschijnselen in droom en hypnose zijn weder vele vormen van krankzinnigheid verwant. In de mania, melancholia en paranoia, in

[1]) Dr. D. Schermers, Het droomleven van den mensch, in het Orgaan van de Christelijke Vereeniging van Natuur- en Geneeskundigen in Nederland, 1915.
[2]) Frederic W. H. Myers, Human Personality, blz. 116 v.

de hysteria en neurasthenia speelt de gedeeldheid, de tweespalt, de dissociatie van het bewustzijn gewoonlijk eene groote rol. In het gewone leven reeds kunnen stemmingen ons zoo beheerschen, bange zorgen ons zoo drukken, allerlei voorstellingen en gedachten ons zoo vasthouden, dat wij voor alle andere dingen geen belangstelling meer gevoelen. Wie houdt er zijne lievelingsbeelden en stokpaardjes niet op na? Hoevele slapelooze uren worden soms in den nacht doorgebracht, omdat eene gedachte ons niet loslaten wil en als eene idée fixe ons beheerscht! Maar in den regel herkrijgt de gezonde mensch toch weer zijne macht, en wordt hij zijn voorstellingen meester. In de krankzinnigheid echter heeft de mensch de heerschappij over zichzelf verloren; zijn persoonlijke overlegging en wil is verzwakt, soms geheel teniet gedaan; zijn bewustzijn wordt overheerscht door eene andere macht, die hij niet weerstaan en verdrijven kan. Waandenkbeelden, dwangvoorstellingen, dwanghandelingen, angstgevoelens, voorstellingen van hoogmoed, kleinheid, vervolging, bezetenheid, enz., hebben zich van zijn bewustzijn meester gemaakt en laten door geen redeneering of bevel zich er uit verdrijven. De inhoud van die voorstellingen is wel, evenals bij den droom, aan de werkelijkheid ontleend en staat dus met de ontwikkeling, beschaving, godsdienstige overtuigingen enz. van den kranke in verband.[1]) Ook heeft de krankzinnige geen stuk van zijne ziel, geen vermogen, bij voorbeeld het verstand of de rede of den wil, in eigenlijken zin verloren. Maar evenals de ziekte geene substantie is en ook geene substantie uit het organisme wegneemt, doch het organisme zelf of een bepaald lid anders werken doet, zoo ook vernietigt de krankzinnigheid geen zielsorgaan of zielsfunctie, maar misvormt ze en doet ze werken op abnormale wijze. De psychisch-kranke leeft in eene denkbeeldige wereld, die hem opgedrongen wordt en zijn denken en willen gevangen houdt. Genezing treedt daarom alleen in, wanneer langzamerhand of plotseling eene andere voorstellings- en gedachtenwereld weer de overhand bekomt.[2]) Vandaar de vele pogingen in den nieuweren tijd, om door psychische therapie, christian science, mind cure, new-thought-movement, faith-cure, divine healing, mental science enz., het ontstelde bewustzijn te herstellen.[3])

Met een kort woord zij hierbij ten slotte nog melding gemaakt van dat merkwaardig verschijnsel, dat met den naam van dubbelbewustzijn, depersonalisatie, alteratie der persoonlijkheid wordt aangeduid. Er zijn enkele pathologische gevallen bekend, waarin iemand voor korter of

[1]) Dr. P. Wieringa, Godsdienstwaanzin. Groningen, Jan Haan, 1907.
[2]) Bernard Hart, The Psychology of insanity. Cambridge, University Press, 1912.
[3]) W. James, The varieties of religious experience. London 1906, bl. 94 v.

langer tijd het bewustzijn zijner eigene persoonlijkheid verloor en in eene gansch andere ik-voorstelling leefde. [1])

Nieuwere psychologen hebben aan deze pathologische verschijnselen het bewijs trachten te ontleenen, dat de persoonlijkheid geene eenheid is, maar eene veranderlijke voorstellingsgroep. Zij konden wel niet anders oordeelen, omdat zij eerst de ziel, dat is, de substantieele eenheid van den mensch hadden opgelost in eene reeks van bewustzijns-inhouden en ik-voorstellingen. Want wanneer er geen zijn achter het bewustzijn ligt (tenzij dan in het physiologisch onbewuste, dat is in de hersenen), blijft er bij het ontdekken van verschillende bewustzijns-inhouden en verschillende ik-voorstellingen in denzelfden mensch niets anders over, dan om ook bij dienzelfden mensch (die echter dan niet dezelfde blijft) van verschillende ikken en persoonlijkheden te spreken. Maar feitelijk is dit eene verwarring van het reëele en het empirische ik, van het ik-zijn en de ik-voorstelling, van het zelf en het ego. Iemands denkbeeld aangaande zichzelf is evenzeer aan dwaling, aan amnesie onderworpen als zijn denkbeeld aangaande de wereld; reeds in het gewone leven houden wij ons menigmaal voor iets gansch anders, dan wat wij waarlijk zijn. Hoe groot is bij den mensch het zelfbedrog, en hoe gering de waarachtige kennis van zichzelven! Daarom bevreemdt het niet, dat in abnormale, pathologische gevallen iemand zichzelf voor korter of langer tijd kan houden en uitgeven voor een gansch ander dan hij werkelijk is. Maar deze waanvoorstelling stoot volstrekt het feit niet omver, dat de mensch toch in al deze verschillende toestanden substantieel dezelfde blijft.

In de vijfde plaats doet het onbewuste tegenwoordig bij velen dienst als middel tot verklaring van de zoogenaamde occulte verschijnselen. Van deze is de geschiedenis der menschheid vol; allerwegen treft men als bastaardvormen der religie superstitie, mantiek en magie aan. Men gelooft aan waarzegging uit sterren (astrologie), uit de ingewanden der dieren, uit de vlucht der vogels, uit teekenen en kaarten, uit de lijnen van het gelaat (physionomie) of de hand (chiromantie, palmistrie), uit het schrift (graphologie), enz. Ook schrijft men menigmaal aan den mensch of aan sommige menschen bijzondere gaven en krachten toe, om verborgene dingen te openbaren of wondere dingen te doen, zooals clairvoyance, second sight (deuteroscopie), voorgevoel, telepathie, telæsthesie, teleplasie, hypermnesie, gedachtenlezen, wichelroede, aanwijzing in somnambulen toestand van ziekten en hare geneeswijze, enz. [2]) Ook is algemeen verbreid het ge-

[1]) De meest bekende gevallen, van Rev. Bourne, Rev. Hanna, Felida X, Heléne Smith, enz. worden medegedeeld en besproken o.a. door Jastrow, The subconscious, bl. 323, v. Zie ook Myers t. a. p. bl. 26 v., en Binet, Les altérations de la personnalité, Paris. Alcan, 1902.

[2]) Prof. G. van Rijnberk. Hedendaagsch Mirakelgeloof. Amsterdam, 1914.

loof aan openbaringen of ingevingen door droomen, aan verschijningen en materialisaties van afgestorvenen, van goede en kwade geesten, aan extasen en visioenen, waarin hemelsche wezens verschenen en hemelsche dingen werden aanschouwd; de mensch heeft eene onuitroeibare behoefte om het bovennatuurlijke te kennen, en zoekt daaraan op allerlei wijze voldoening te schenken. In den tijd der Aufklärung hield men al deze verschijnselen voor afdwalingen van den menschelijken geest, en meende men ze genoegzaam uit zelf- of priesterbedrog, uit slechte waarneming en zinsbegoocheling te kunnen verklaren. Maar tegen het einde der 18de eeuw trad hier verandering in en nam men tot verborgen natuurkrachten als verklaring de toevlucht; Mesmer bij voorbeeld geloofde aan een dierlijk magnetisme en wendde dit tot genezing van kranken aan, Kieser sprak van tellurisme, Reichenbach van od, enz. Het materialisme in het midden der vorige eeuw drong de studie der occulte verschijnselen toen weer voor geruimen tijd op den achtergrond, maar om ze straks, na het optreden van spiritisme en theosophie, met des te meer kracht te doen herleven. Dit begon in Duitschland vooral met G. Th. Fechner, M. Perty, Carl du Prel e. a., in Frankrijk met Pierre Janet, A. Binet, Th. Ribot, enz., en in Engeland en Amerika met de stichting der Society for psychical research te Londen in Februari 1882, van welke o. a. Sidgwick, Barrett, Bennett, F. W. H. Myers, W. James, G. J. Romanes, W. Crookes, A. J. Balfour, Ol. Lodge leden waren of nog zijn. [1]) Ofschoon al deze geleerden onderling sterk verschillen, komen zij toch in dit opzicht met elkander overeen, dat zij alle occulte verschijnselen uit immanente krachten in den mensch, en met name uit het psychisch onbewuste trachten te verklaren.

Nu schijnt dit wel iets nieuws te zijn, maar zakelijk is het al heel oud. Reeds vóór het midden der vorige eeuw zeide Ennemoser: die wahre Magie liegt in den geheimsten innersten Kräften unseres Geistes; unsere Geistesnatur ist nun aber noch nicht enthüllt; alle Wunder des Geistes lösen sich am Ende nur in Wundern unseres eigenen Geistes. [2]) Lang vóór hem had Agrippa van Nettesheim al verklaard: in uns ist der Urheber aller Wunderdinge. [3])

En wat meer zegt: het mysticisme, dat een algemeen verschijnsel is en in alle godsdiensten voorkomt, berust op dezelfde gedachte en be-

[1]) Het voornaamste uit de Proceedings dezer Society wordt kort samengevat door Sir W. F. Barrett, Psychical Research, Home University Library, London Williams and Norgate 1911. Verg. ook Edward T. Bennett, La société anglo-américaine pour les recherches psychiques trad. et introd. de M. Sage. Paris. Bodin, 1904.

[2]) Julius Becker, Aberglaube und Mystik im 19. Jahrhundert. Berlin 1902, blz. 44.

[3]) Julius Becker, t. a. p., blz. 23.

wandelt practisch denzelfden weg. Drie trappen zijn steeds in het mystische leven te onderscheiden: ascese, meditatie en contemplatie. Door de ascese, die in allerlei lichamelijke en geestelijke oefeningen kan bestaan, zooals gebed, boete, onthouding, zelfkastijding, suggestie, hypnose, enz., maakt de ziel zich los van de banden der materie, van het lichaam en heel de uitwendige wereld, en keert zij tot zichzelve in: ze maakt zichzelve passief, legt aan rede en wil het zwijgen op, en daalt als het ware in het onbewuste af. Vervolgens laat zij zich geheel in beslag nemen door de voorstellingen en gedachten, die uit dat onbewuste opstijgen, en die zij zichzelve of die anderen haar hebben gesuggereerd (concentratie, meditatie). En eindelijk komt ze langs dezen weg in een staat van verrukking of vervoering (extase, trance), is boven ruimte en tijd, boven pijn en smart verheven, treedt eene andere wereld binnen, hoort en aanschouwt wonderlijke dingen (visie, visioen, contemplatie, clairvoyance, telepathe enz.), en geeft het ervarene weer in klanken en beelden, die dikwerf voor anderen onbegrijpelijk zijn (mystische taal, automatisch schrift, tongenspraak, vreemde talen, enz. [1])

Het occultisme is dus in velerlei opzicht eene vernieuwing van het oude mysticisme en het nog oudere animisme (præëxistentie, reïncarnatie, enz.), maar het verbindt deze oude ideeën met de moderne evolutieleer, en trekt deze ook in het Jenseits door. Zoo tracht het aan het dualisme van gelooven en weten te ontkomen; tegenover het materialisme, dat aan alle geloof het bestaansrecht ontzegt, wil het de geestelijke wereld handhaven; maar tegenover hen, die het gebied des geloofs streng van dat van het weten scheiden, zoekt het de kennis van die geestelijke wereld te trekken binnen de grenzen van de exacte, door ervaring en onderzoek verkrijgbare wetenschap. Dat er occulte krachten zijn, krachten, die naar hoogere maar toch vaststaande wetten werken, acht men zijdelings door de chemie, door de Röntgenstralen, door de draadlooze telegraphie enz. bewezen. Als de officieele wetenschap — zoo zegt men — maar hare eenzijdigheid afleggen wil en de psychische verschijnselen even onbevangen onderzoeken wil, als die der natuur, dan zal zij van hunne realiteit overtuigd worden en de kennis daarvan met die der physische wereld verbinden tot één grootsch geheel. Het heil voor de menschheid is gelegen in eene vereeniging van de cultuur van het Westen met de wijsheid van het Oosten, van het denkend hoofd, dat hier wordt gekweekt, met het gevoelige hart, dat daar wordt gevoed. Een stroom van „psychisme" (het aankweeken van geheimzinnige zielskrachten) gaat er daarom door heel de beschaafde wereld; men wil

[1]) Zie mijne Geref. Dogm. III 601 v. IV 52 v.

door allerlei middelen indringen in de geheimen van de natuur, van de ziel, van het heden en de toekomst, van de geestenwereld en van den toestand aan de overzijde des grafs. En naar verluidt, vervalt men daarbij niet zelden in allerlei excessen, gelijk die vroeger ook in de mysteriën en bij ziekelijke en ontaarde godsdiensten voorkwamen. [1])

Wat daarvan ook zij, dit is zeker, dat het occultisme zich aandient als eene nieuwe religie, [2]) en het onbewuste verheft tot een beginsel van wereldverklaring. Inzonderheid is het Von Hartmann geweest, die al de verschijnselen, welke in mensch, natuur en geschiedenis voor het onbewuste pleiten, heeft samengevoegd en daaruit geconcludeerd heeft tot één Agens, hetwelk hij het absoluut-onbewuste noemt, en dat de oorzaak van alles is, het eenige Individuum, dat alle verschijningsindividuën voortbrengt en draagt. Dat Onbewuste, hetwelk via negationis onbewust, via eminentiae überbewusst kan heeten, heeft twee attributen, wil en voorstelling, en brengt door die beide de gansche wereld voort, door den wil als vader het dat, door de voorstelling als moeder het wat der dingen; het zijn is daarom aan den blinden wil te wijten en oorzaak van alle ellende, maar de wereldgeschiedenis dient, om door de voorstelling (de idee), die in den mensch bewust wordt, van den wil zich te emancipeeren en aan de ellende van het bestaan een einde te maken. [3]) Bij vele andere wijsgeeren treffen wij dezelfde of verwante gedachten aan, wat ons niet behoeft te verwonderen, wijl de thans heerschende idealistische philosophie, die de physische wereld oplost in schijn (maya), aan het solipsisme en nihilisme alleen ontkomen kan, door aan de voorstellingen een objectieven grondslag te geven in een zoogenaamd Onbewuste of in eene alles dragende wereldziel. Anderen drukken zich liever zoo uit, dat de „enkele psychische individuen niet zijn op te vatten als zelfstandige, los naast elkander staande en voor altijd van elkander afgesloten wezens, maar veeleer als tijdelijk afgescheiden inhouden van een hooger, in laatste instantie van een hoogste, alles omvattend bewustzijn", van een „oneindig, zich naar vaste wetten ontwikkelend bewustzijn". [4]) Maar in het wezen der zaak maakt dit weinig verschil; in beide gevallen wordt het theïsme voor het pantheïsme

[1]) Zie Het Theosophisch Pad, April 1915.
[2]) Julius Becker, t. a. p., bl. 50.
[3]) Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbew. II 155 v. Verg. mijne Geref. Dogm. II 184 v. 230 v. III 621 v.
[4]) Aldus Prof. Heymans, De toekomstige eeuw der Psychologie, bl. 25—26, verg. ook Fr. van Eeden in zijne artikelen: In het licht der oorlogsvlam, De Amsterdammer 21 Maart en volgende nummers van dit jaar. Voorts ware het interessant, dit moderne Godsbegrip na te gaan bij Lotze, Fechner, Paulsen, Eucken, Windelband (Einl. in die Philosophie 1914, bl. 414 v.), Emerson, James, Myers, Boutroux, Poincaré, Bergson, enz., maar het is hier de plaats er niet voor.

ingeruild, en dit pantheïsme toont inzonderheid bij Von Hartmann duidelijk, hoezeer het aan het occultisme verwant is. Het bewustzijn komt uit het onbewuste op en gaat ook weer in het onbewuste onder; het is eene korte verlichting tusschen twee eeuwigheden van duisternis.

§ 4. *Conclusies.*

De leer van het onbewuste, die in den laatsten tijd zich zulk eene breede plaats in de psychologie veroverde, is een bewijs, dat de „Psychologie ohne Seele" onhoudbaar is, en is in zoover een herstel van de oude leer der ziel, volgens welke ziel en bewustzijn onderscheiden zijn, en het bewustzijn niet is het wezen, maar eene eigenschap van de ziel.

Terwijl zij voorts aan de eene zijde de tabula-rasa-theorie verwerpt, is zij aan de andere zijde een terugkeer tot de leer van de vermogens (potentiæ) en hebbelijkheden (habitus) der ziel, hetgeen o.a. voor de opvoeding van groote beteekenis is.

Al verder stelt zij in het licht, dat de ziel niet louter als een ens, maar tevens als een agens moet opgevat worden, en dat dus zoowel de categorie der actualiteit als die der substantialiteit op haar toepasselijk is.

Ofschoon echter allerlei toestanden en werkingen in het zieleleven onbewust zijn, is het toch niet wenschelijk, daarvoor eene bijzondere leer van het onbewuste op te stellen, wijl de ziel met hare potentiæ en habitus zakelijk hetzelfde op meer eenvoudige wijze leert, en de term van het onbewuste, zonder iets te verklaren, zelf weer verklaring behoeft.

Ook verdient het geene aanbeveling, om den term van het onbewuste toe te passen op de hersenprocessen (unconscious cerebration, het physiologisch onbewuste), wijl deze niet liggen op het gebied der psychologie, maar op dat van de physiologie.

Evenmin verdient het goedkeuring, om van onbewuste voorstellingen, Gefühle en wilsacten te spreken, omdat deze verschijnselen steeds eenig bewustzijn insluiten.

Het onbewuste (half-, zwak-, dubbelbewuste) is de naam voor die belangrijke groep van zielsverschijnselen, welke wel buiten het centrum van het bewustzijn (buiten het bemerken en de opmerkzaamheid) liggen, maar toch niet ganschelijk daarbuiten vallen. Ofschoon de grens tusschen dit zwak-bewuste en het volstrekt-onbewuste dikwerf moeilijk te trekken valt, levert de hierbedoelde groep van verschijnselen geen genoegzamen grond om daarop eene leer van het onbewuste te bouwen.

Toch bewijst dit onderbewuste goede diensten bij de verklaring of toelichting van andere zielsverschijnselen, zooals de droom, de hypnose, de alteratie der persoonlijkheid, verschillende vormen van krankzinnigheid, maar het is niet bij machte, om eene bevredigende oplossing te bieden

van al die verschijnselen, die onder den naam van occulte worden samengevat.

Evenmin is de leer van het on- of onderbewuste in staat, om de ethische tweespalt in den mensch te verklaren,[1]) 1°. omdat de voorstanders van de leer van het on- of onderbewuste onderling ten zeerste verdeeld zijn over de zoowel intellectueele als ethische qualiteit van dat on- of onderbewuste;[2]) en 2°. omdat de strijd tusschen rede en lust (geweten en hartstocht, plicht en neiging), evenals ook die in de geloovigen tusschen vleesch en geest (ouden en nieuwen mensch, Rom. 7 : 14 v., Gal. 5 : 17, enz.) een gansch andere is dan die tusschen het bewuste en het on- of onderbewuste.

De leer van het onbewuste vindt in de Heilige Schrift in zooverre steun, als deze er beslist van uitgaat, dat de ziel veel rijker en dieper is dan het bewustzijn, Ps. 44 : 22, Spr. 4 : 23, Jer. 17 : 9, 10, I Cor. 14 : 25, I Petr. 3 : 4, enz. en deze gedachte ten grondslag legt aan hare leer van de zonde, Gen. 8 : 21, Ps. 19 : 13, 51 : 12, Jer. 17 : 9, Mark. 7 : 21; van de wedergeboorte, Jer. 31 : 33, Joh. 3 : 8; van de unio mystica, Rom. 8 : 16, Gal. 2 : 20; van de inspiratie, 2 Petr. 1 : 21, en van de obsessie, Joh. 13 : 2, 27, Hand. 5 : 3.

Maar de Heilige Schrift maakt ter andere zijde onderscheid tusschen verborgene dingen, die voor den Heere, en geopenbaarde dingen, die voor ons en voor onze kinderen zijn, Deut. 29 : 29; onderwijst, dat al onze kennis slechts langs normalen weg, uit de algemeene en bijzondere openbaring (natuur, geschiedenis, Schrift), verkregen kan worden, Jes. 8 : 20, 40 : 21—26, Rom. 1 : 20, 10 : 6—8, I Cor. 2 : 9; en verbiedt daarom alle mantiek en magie, Lev. 20 : 27, Deut. 18 : 10, 1 Sam. 28 : 7, Jes. 8 : 19, Mich. 3 : 7, Openb. 21 : 8, 22 : 15.

Al deze uitspraken der H. Schrift hangen ten nauwste met het theïsme saam, dat lijnrecht tegen het pantheïsme en occultisme overstaat, en zoowel agnosticisme als gnosticisme vermijdt.

---

[1]) Zie bijv. Noorduyn, Het Onderbewustzijn, bl. 37.

[2]) Volgens Sidis (bij Loewenfeld t. a. p. bl. 47) is het onbewuste dom, zonder critischen zin, lichtgeloovig, serviel, laf, zonder moraliteit; en volgens Freud is de inhoud van het onbewuste ter laatste instantie steeds sexueele lust. Daarentegen laten Maudsley, Carlyle, James, Myers, enz. al het groote en edele uit het onbewuste opkomen.

XI.

PRIMAAT VAN VERSTAND OF WIL?

Ten allen tijde waren de meeningen over den voorrang van het verstand of van den wil onder de menschen in het algemeen, en vooral ook onder de psychologen en philosophen verdeeld. Tot eene aanmerkelijke hoogte wordt dit verschil verklaard uit het onderscheid in aard en karakter, in geslacht en leeftijd, in ervaring en omgeving. De een is van huis uit meer verstandelijk, de ander meer gemoedelijk, en een derde meer wilskrachtig aangelegd; het intellect is in den regel meer bij den man, het gemoed bij de vrouw ontwikkeld; en zooals een mensch in zijne jeugd meer sanguinisch, in de jongelingsjaren melancholisch, in den mannelijken leeftijd cholerisch, en in den ouderdom phlegmatisch van temperament is, zoo oefenen ook leeftijd en ervaring op de waardeering van het verstand, het hart en den wil hun invloed uit; de hooge verwachting, in de eerste helft des levens gewoonlijk van de kracht van het denken en van de inspanning van den wil gekoesterd, maakt in de tweede periode dikwerf voor teleurstelling, twijfel of stille berusting plaats.

Ook de denkers loopen daarom in hunne gedachten over het primaat van het verstand of van den wil uiteen. De Oostersche wijsbegeerte droeg van huis uit een gansch ander karakter, dan die in het Westen, in Griekenland. Gene is mystiek, theosophisch van aard; deze kenmerkte zich van den aanvang af door haar intellectualisme. Socrates hield zelfs de deugd voor een weten, en Pythagoras, Plato enz. kenden aan het denken, ook boven de zinlijke waarneming, den voorrang toe, en trachtten uit de wereld der ideeën de wereld van het zijn te construeeren. Het intellect was de grondkracht der ziel en de scheppjngs- of vormkracht der wereld.

Het Christendom bracht eene andere beschouwing, trad antithetisch tegen de wereldsche wijsheid op, en plaatste er tegenover de dwaasheid van het kruis. In verband daarmede legde het nadruk op geestelijke

vernieuwing (wedergeboorte) en op geloof en bekeering, weldaden, die ongetwijfeld in dezelfde of in nog sterkere mate zaken van het hart, dan van het hoofd zijn, want met het hart gelooft men ter rechtvaardigheid en met den mond belijdt men ter zaligheid, Rom. 10 : 10. Vooral was het de kerkvader Augustinus, die in zijne overigens sterk platoniseerende philosophie, met deze beteekenis van het hart en den wil rekening hield; soms legt hij daarbij op den wil zoo krachtigen nadruk, dat hij in den nieuweren tijd door velen onder de voluntaristen gerangschikt wordt. Maar hoe dit zij, de Middeleeuwsche scholastiek, die in Thomas van Aquino haar voornaamsten vertegenwoordiger ontving, was overwegend intellectualistisch; het verstand werd beschouwd als de kostelijkste gave aan den mensch, hooger en edeler dan de wil. Ook de nieuwere philosophie, ingeleid door Baco en Cartesius, was in haar beide vertakkingen diezelfde meening toegedaan, al hechtte de eerste richting meer waarde aan de zinlijke waarneming en de inductie, en de tweede meer aan het denken en de deductieve methode. Deze philosophie liep uit op de Aufklärung der 18e eeuw, die door en door rationalistisch was en dweepte met de rede. Ook Kant zette deze richting voort, want ofschoon hij aan de practische rede den voorrang boven de theoretische toekende, wijl zij het bovenzinlijke, dat deze niet kennen of bewijzen kon, door het geloof als realiteit vaststelde, het was toch ook volgens hem de rede, die de zedewet afkondigde en daarop de theologische postulaten bouwde. En deze verheffing van de rede leidde dan verder tot de idealistische wijsbegeerte en tot het panlogisme van Hegel.

Maar dit intellectualisme en rationalisme riep bij zijne ontwikkeling ook steeds eene reactie van het hart en van den wil in het leven. In de Middeleeuwen verhief zich naast de scholastiek de mystiek; en tegen het rationalisme der 18e eeuw kwam Rousseau in verzet, straks gevolgd door de romantiek en later door de voluntaristische philosophie van Schelling, Schopenhauer en von Hartmann, door Nietzsche's leer van den machtswil en van den Uebermensch, en door het pragmatisme van James e.a. Dit voluntarisme ziet niet in het verstand, maar in den wil den voornaamsten factor van het zieleleven, en vat dien wil dan op als een kracht, die òf nog altijd met eenig bewustzijn verbonden is, òf ook daaraan als blinde, alogische wil voorafgaat en te zijner tijd het bewustzijn produceert.

Al naarmate nu het zieleleven van den mensch wordt opgevat, wordt daarop een ander metaphysisch gebouw opgetrokken. Als de mensch eene objectieve norma voor zijn denken mist, bijv. in de H. Schrift, construeert hij zich de wereld en God naar zijn eigen beeld. Als het

verstand het eigenlijke wezen der ziel is, dan wordt de wereld als belichaamde gedachte, het wereldgebeuren als een psychisch proces, en God als Rede, Vernunft gedacht. Indien men daarentegen den wil als de grondkracht der ziel beschouwt, dan komt men er vanzelf toe, om ook de wereld en God als wil voor te stellen. Willen is dan het oorspronkelijke zijn; in alle schepselen, planten, dieren, menschen is de wil het substantieele en het primaire; de voorstelling, het bewustzijn is secundair product; God zelf is de wil, de kracht in alle dingen. Het psychologisch intellectualisme en voluntarisme leidt tot eene analoge opvatting in de metaphysica; en al naarmate men in psychologie en metaphysica het eene of het andere standpunt inneemt, wordt men gedwongen tot de eene of tot de andere positie in de pædagogiek. Men staat dan bijv. voor de keuze tusschen Herbart en Wundt, tusschen de leerschool en de werkschool.

Wanneer men nu het belangrijke vraagstuk, dat in het primaat van het verstand of den wil aan de orde wordt gesteld, eenigermate zelfstandig beoordeelen wil, dient men zich duidelijk rekenschap te geven van wat onder verstand, onder wil, en onder het primaat van een van beide moet worden verstaan. En dan heeft men er op te letten, dat verstand volstrekt niet het gansche bewustzijn is, zelfs niet het belangrijkste deel daarvan, maar dat het slechts eene bijzondere functie van het kenvermogen is. In dat kenvermogen onderscheiden we b.v. zinlijke waarneming, geheugen, verbeelding, geweten, rede, en daarbij dan ook nog het verstand. In het bewustzijn treffen we daarom niet alleen begrippen (met oordeelen en besluiten) aan, maar ook gewaarwordingen, voorstellingen, herinneringsbeelden, verbeeldingen, ideeën, idealen. Het is dus eene groote eenzijdigheid, eene totale miskenning van de werkelijkheid, als men het bewustzijn, of zelfs het denken, zoo maar met het verstand vereenzelvigt. In vroeger tijd, toen men gewoonlijk van verstand (intellectus) eene ruimere opvatting had, was daar nog iets voor te zeggen; maar thans, nu het verstand meestal in beperkten zin als het vermogen der begrippen wordt omschreven, is die vereenzelviging volstrekt ongeoorloofd.

Op dezelfde wijze is het met den wil gesteld. Het z.g.n. begeer- of streefvermogen is volstrekt niet met den wil of het willen identisch, maar bestrijkt een veel uitgebreider terrein. Wij treffen daar, behalve het eigenlijke willen, ook nog Gefühle, stemmingen, affecten, passies, neigingen, strevingen (Triebe), begeerten aan. Te midden van al die verschijnselen, die wij in het ken- en streefvermogen opmerken, bekleeden verstand en wil eene veel kleinere plaats in het leven, dan wij ons in den regel diets maken. Een mensch leeft dagelijks veel meer van zijne voorstellingen, verbeeldingen, aandoeningen, begeerten, dan van

begrippen, logische redeneeringen en opzettelijke wilsbesluiten. Als we dus handelen over het primaat van verstand of wil, dan hebben wij wel te bedenken, wat we bedoelen. Denken we dan alleen aan het verstand of aan den wil in engeren en beperkten zin, of denken we aan het bewustzijn en aan het streven in hun ruimste beteekenis? In het laatste geval hebben we niet met één vraagstuk, maar met vele te doen; of liever, hetzelfde vraagstuk komt dan in verschillende stadiën voor ons te staan. Kortheidshalve onderscheiden wij er drie: komt het primaat toe aan het instinct of aan den „Trieb"; aan de voorstelling of aan de begeerte; en dan in engeren zin aan het verstand of aan den wil?

Maar voordat we over elk van deze drie vragen eene korte opmerking maken, moeten we ook nog weten, wat met primaat wordt bedoeld. Wil men met dit woord alleen te kennen geven, dat het verstand of de wil de eerste plaats inneemt? Of verbindt men met deze zuiver chronologische orde ook nog de gedachte, dat een van beide den voorrang bezit, de voortreffelijkste is, boven het andere vermogen uitmunt? En eindelijk is het ook nog noodig, de vraag te beantwoorden, of dit eerstgeboorterecht van het verstand of van den wil bovendien misschien nog eene zekere macht of heerschappij van het eene vermogen over het andere medebrengt? Is het verstand de meester van den wil, of is het de wil, die het verstand regeert? Indien men zich rekenschap geeft van de beteekenis, die aan het woord primaat wordt toegekend, als men bijv. spreekt van het primaat van Petrus of van den paus, dan zal niemand deze vragen overbodig achten.

Al deze opmerkingen kunnen ons goeden dienst bewijzen bij de poging, om tegenover het gestelde probleem onze houding te bepalen. Wat ten eerste het primaat van instinct of streving (Trieb) aangaat, instinct wordt gewoonlijk omschreven als eene onbewuste en toch doelmatige handeling (het zoeken van het kind naar de moederborst, het bouwen van een nest door de vogels, hun trek in voor- en najaar enz.). Deze omschrijving is niet geheel onjuist, maar toch voor misverstand vatbaar. Het instinct is n.l. gebaseerd op een gevoel, een besef, eene gewaarwording van lust of onlust, en is in zoover niet geheel onbewust. En dat bewustzijn, hoe zwak het ook zij, gaat ongetwijfeld aan de handeling vooraf. Deze handeling zelve schijnt onbewust te zijn, maar we dienen hier met groote bescheidenheid te spreken, want wij weten er eigenlijk weinig van af. Wij kunnen in het animale zieleleven van een pasgeboren kind slechts zoover indringen, als wij er analogie van bij ons zelven vinden; maar wij blijven er feitelijk buiten staan, en te meer, naarmate dat bewuste dichter bij het onbewuste staat en als het ware daaruit langzamerhand opstijgt. Maar

zonder hier verder op in te gaan, dit is toch wel zeker, dat de handeling (de beweging, bijv. naar de moederborst heen), wel het bovengenoemde gevoel van lust of onlust onderstelt, doch daaruit niet opkomt. Ze wijst op een aangeboren „Trieb," op eene eigene, oorspronkelijke kracht in het organisme terug. Als het kind honger gevoelt, dan zoekt, tast, grijpt het naar de moederborst. Van voorrang en heerschappij is hierbij geen sprake. Maar er is harmonie en samenwerking tusschen de beide factoren. Dat schijnt ons vanzelf sprekend en volkomen natuurlijk toe; maar goed beschouwd, staan wij hier voor een onverklaarbaar feit, eene goddelijke ordening. De dierpsycholoog Lloyd Morgan drukte dit zoo uit, dat de harmonie tusschen het biologisch waardevolle en de individueele bevrediging een oorspronkelijk gegeven is, dat we moeten aannemen, indien wij eenigszins het leven verstaan willen. Ziel en lichaam, geest en stof, subject en object, mensch en wereld zijn op elkander aangelegd en voor elkander bestemd.

Hoe staat het verder met de verhouding van voorstelling en begeerte? Aan de eene zijde schijnt het moeilijk voor tegenspraak vatbaar, dat er geene begeerten zonder voorstellingen zijn of kunnen zijn. Het onbekende kan men niet begeeren; ignoti nulla cupido; onbekend is onbemind. Er is geen lust of onlust, geen liefde of haat, geen genegenheid of afkeer, zonder dat wij ergens bewustzijn van hebben. Maar ook dit dient men wederom goed te verstaan. Het begeeren zelf als *daad* onderstelt een bewustzijn, een besef, eene voorstelling van dat, wat men begeert; maar het komt niet uit dat bewustzijn op, het wordt er niet door voortgebracht, het wijst op een ander, oorspronkelijk vermogen of kracht in de ziel terug. En dat begeeren als *vermogen*, als potentie, dat is van den beginne af in de ziel aanwezig; beide (ken- en begeer- of streefvermogen) zijn als *vermogen* even oorspronkelijk, zoodat er van primaat, ja zelfs van prioriteit geen sprake is. En wel gaat, gelijk gezegd, de voorstelling aan het begeeren als daad, aan de begeerte, vooraf, maar deze prioriteit is toch niet met primaat, met voorrang of heerschappij, gelijk te stellen. Immers, al zijn er geen actueele begeerten zonder voorstellingen, er zijn wel voorstellingen zonder begeerten. De schoonheidsgewaarwording gaat buiten het begeeren om; tal van voorstellingen worden door allen als waar erkend en aangenomen, zonder dat het begeeren er eene rol in speelt. Het is zoo, zoodra 's menschen eigenbelang in het spel komt, is hij in staat, om wit zwart en waarheid leugen te noemen; maar dat bewijst juist, dat de begeerte menigmaal de voorstelling beheerscht. Dat wil met andere woorden zeggen, dat de voorstelling zeer zeker invloed heeft op de begeerte, maar dat vergelijkenderwijs de macht van de begeerte over de voorstelling (in het algemeen over het bewustzijn) dikwerf nog veel grooter is. Voorstelling

en begeerte staan in correspondentie; zij werken voortdurend op elkander in.

Nog duidelijker zal dit worden, als we ten slotte even aandacht schenken aan het primaat van verstand of van wil. Daarbij dient eerst nog een enkel woord gezegd te worden over het onderscheid tusschen verstand en rede. Het onderscheid is niet gemakkelijk aan te geven, en werd vroeger geheel anders dan tegenwoordig bepaald. Maar wij kunnen hier volstaan met de gewone onderscheiding, dat het verstand het vermogen der begrippen, en de rede het vermogen der ideeën is. De 18e eeuw was rationalistisch, de 19e eeuw was intellectualistisch. De rede heeft een inhoud; ze brengt eene reeks van normen, maximes, apriori's mede, beziet in het licht daarvan de werkelijkheid, en streeft naar eene logisch, door logos geconstrueerde wereld. Het verstand daarentegen is een formeel vermogen, het brengt geen inhoud mede, het wil alle vooróórdeelen en zelfs alle vóóroordeelen terzijde stellen, het dweept met „Voraussetzungslosigkeit" en stelt zich als ideaal eene volkomen begrijpelijke, mechanische wereld voor oogen. Beide beschouwingen vonden, gelijk boven reeds werd opgemerkt, bestrijding van den kant van het voluntarisme. Want al was het misschien waar, dat heel de wereld logisch in elkander zat, en in haar wezen op rede berustte, de *essentie* was toch nog iets anders dan de *existentie*. Het zijn, het bestaan der wereld is niet uit louter denken, maar alleen uit een wilsdaad af te leiden. Schelling e.a. zeiden daarom, dat willen het oerzijn was.

Maar als de wil op deze wijze van alle bewustzijn werd losgemaakt, dan hield hij op, wil in eigenlijken zin te zijn; en viel hij, alnaar men het neemt, met blinden drang en noodlot of ook met volstrekte willekeur en toeval saam. Dat is echter misbruik maken van het woord en leidt tot allerlei dwaling. Wil in eigenlijken zin is naar eene oude definitie te omschrijven als redelijke zelfbepaling, als zoodanig van streven, begeeren enz. duidelijk onderscheiden. Maar dan vloeit hieruit ook vanzelf voort, dat het bewustzijn, en bepaaldelijk ook (niet slechts de voorstelling, maar) de rede aan den wil voorafgaat. En nader nog de theoretische of de practische rede, de rede dus met haar normen van waar en onwaar, goed en kwaad, schoon en onschoon, of ook het verstand niet als formeel vermogen, maar als met kennis gevuld en verrijkt.

Maar ook hier staat prioriteit volstrekt nog niet met primaat, met voorrang en heerschappij gelijk. Zeker, verstand en rede bieden aan den wil verschillende voorstellingen (gedachten) aan, stellen hem voor eene keuze, en geven bij die keuze den een of anderen raad. Maar eene andere macht dan die van redelijke en zedelijke overtuiging hebben ze niet en kunnen ze niet hebben, omdat de wilsvrijheid, die toch een feit is, allen dwang uitsluit. Omgekeerd echter heeft de wil wel ter dege

groote macht over heel het bewustzijnsleven, ook over verstand en rede. Want ten eerste is het de wil, die de waarneming en het denken aan het werk zet en aan het werk houdt; opmerkzaamheid is daarom minstens evenzeer eene werkzaamheid van den wil als van het verstand; en ten andere drijft de wil, wortelend in het begeeren en niet zelden in de begeerlijkheid, de waarneming en het denken in eene bepaalde richting. Anders zou er immers ook niet van eene zondige verduistering des verstands sprake kunnen zijn. Uit het hart zijn de uitgangen des levens, ook van het leven des verstands. Wat voor philosophie men heeft, hangt daarvan af, wat voor mensch men is. Verstand en wil staan dus in wisselwerking, het hoofd verrijkt het hart, maar het hart richt en leidt het hoofd.

Nog eene laatste opmerking zij hieraan toegevoegd, die ook pædagogisch van waarde is. Het verstand moge aan den wil voorafgaan en ook moeten voorafgaan; in vele gevallen kan het den wil niet meekrijgen en moet het dezen zijn eigen weg laten gaan. In den regel *weten* de menschen wel beter, maar ze *willen* niet beter. Daar is een tweestrijd in iederen mensch, maar deze is eene andere, dan dien Paulus in Rom. 7 als zijn ervaring beschrijft. Paulus *wist* niet alleen beter, maar hij *wilde* ook beter; hij had een innigen, hartelijken lust, om Gods wil te doen; maar hij *kon* niet beter, vanwege de macht van het vleesch. De natuurlijke mensch echter *weet* wel beter, maar hij *wil* niet beter; Paulus staat met de kern van zijne persoonlijkheid aan den kant van Gods wet, maar de natuurlijke, onwedergeboren mensch staat met de kern van zijne persoonlijkheid buiten en tegenover Gods wet, al moet hij met zijn verstand (geweten) toestemmen, dat die wet goed is. Weten alleen bekeert niet, zet het hart en den wil niet om; omgekeerd oefent de wil menigmaal eene zeer sterke macht uit op het verstand, op de rede en zelfs op het geweten, en stuurt en leidt deze in eene bepaalde, hetzij goede of verkeerde richting.

Laat men daarom niet twisten over den voorrang van verstand of van wil. Beide zijn uitnemende gaven, door God in de menschelijke natuur gelegd. Ieder heeft zijn eigen terrein, en voert daar heerschappij. Om kennis te verwerven, is het verstand (het kenvermogen) noodig; om onze houding tegenover de gekende wereld te bepalen en er op in te werken, is de wil (het streefvermogen) onmisbaar. Beide moeten in het kind gevormd en ontwikkeld worden; onderwijs en opvoeding, ontwikkeling van het verstand en vorming van het karakter behooren steeds samen te gaan. Ieder oogenblik werken ze ook op elkander in, het verstand op den wil, de wil op het verstand. De zonde heeft de eenheid, de harmonie tusschen beide verbroken, vijandschap in plaats van vriendschap gesteld. Maar Christelijke opvoeding zoekt weer naar overeenstemming en samenwerking; zij geeft aan elk van beide weer de eere, die er aan toekomt; zij streeft naar volmaking van den ganschen mensch.

XII.

RICHTINGEN IN DE PÆDAGOGIEK.

Pædagogiek is een wijsgeerig vak, en hangt ten nauwste met theologie of philosophie saam. Wel worden in den laatsten tijd verschillende pogingen beproefd, om dien band los te maken en aan de pædagogiek een volkomen zelfstandig bestaan te verschaffen. Maar deze pogingen kunnen niet slagen, omdat de opvoeding altijd een antwoord onderstelt op de vragen naar oorsprong, wezen en bestemming van den mensch, en dit antwoord niet door eenige exacte wetenschap, maar, indien ooit mogelijk, alleen door godsdienst of wijsbegeerte aan de hand kan worden gedaan.

De geschiedenis der opvoeding en van hare theorie bevestigt dit bij alle volken en in alle tijden. Overal worden ze door de wereld- en levensbeschouwing, en voorts door heel den cultuurtoestand en het sociale milieu beheerscht. Dat geldt van de onbeschaafde en van de beschaafde volken, van de volken in het Oosten en in het Westen; theologen en wijsgeeren zijn het daarom vooral, die zich met het probleem der opvoeding hebben bezig gehouden.

Zoo is het ook te begrijpen, dat het Christendom in leer en practijk der opvoeding eene groote verandering aanbracht. Wel is het in zichzelf geene pædagogiek, evenmin als het een sociaal of een politiek stelsel of eene of andere speciale wetenschap is. Maar wijl het den mensch in den weg van wedergeboorte tot een burger van het hemelrijk maakte en in eene nieuwe, kinderlijke relatie tot God stelde, had het toch op heel het leven in maatschappij en Staat, in wetenschap en kunst, en ook op het onderwijs en de opvoeding den machtigsten invloed. Dat komt ook daarin uit, dat, toen het Christendom in den loop der eeuwen zich in verschillende kerken en belijdenissen splitste, elk van deze in het gemeenschappelijke opvoedingsideaal weer hare bijzondere en eigenaardige wijzigingen bracht.

Daarnaast vonden, vooral sedert de Renaissance, verschillende andere

opvoedingsidealen ingang, die alle in meerdere of mindere mate een wijsgeerigen oorsprong hadden, en vooral door de Aufklärung en de nieuwere philosophie tot eene uitgebreide heerschappij kwamen. Met name oefende het speculatieve rationalisme van Hegel op school en onderwijs in de negentiende eeuw een machtigen invloed uit, en dreef beide in eene eenzijdig intellectualistische richting, die bovendien nog door den bloei der natuurwetenschap versterkt en door de psychologie van Herbart bevorderd werd.

Maar sedert ongeveer 1870 is tegen dit intellectualisme uit verschillende oorzaken eene sterke reactie ontwaakt. De belofte, dat het geld, aan scholen uitgegeven, op gevangenissen bespaard zou worden, bleek niet vervuld te zijn. De ellende der maatschappij nam in de laagste standen hand over hand toe. De wetenschap bleek bij voortgezet onderzoek onmachtig tot oplossing der diepste problemen. Ziel en leven en zelfs de natuur schenen, naarmate ze beter bekend werden, te meer mysteriën te bevatten. Russische en Noorsche romans brachten onvermoede diepten van mensch en wereld aan het licht. En de uitslag van den Fransch-Duitschen oorlog leverde het bewijs, dat de Romaansche volken verre achterstonden bij die van het Germaansche en Angelsaksische ras. Zoo maakte de lof- en jubelzang, jarenlang ook in ons vaderland over school en onderwijs aangeheven, allengs voor pessimistische klachten en onbarmhartige oordeelvellingen plaats. Soms bleef er in de critiek niets heel van al het bestaande. In navolging van Rousseau en Tolstoi werd heel onze cultuur veroordeeld, en als oorzaak van alle onze ellenden beschouwd. Vooral het moderne schoolwezen werd een ondoordringbaar struikgewas van dwaasheden, vooroordeelen en misgrepen genoemd; het vernietigde al het goede in het kind, zijn drang naar kennis, zijn vermogen van waarneming, zijne zelfstandigheid en persoonlijkheid, en het vervulde hem met angst en schrik, bezorgde bloedarmoede en zenuwzwakte, veroorzaakte niet zelden zelfmoord; het ware te wenschen, dat er een zondvloed kwam, die het van de aarde verdelgde. En ook al was de critiek gelukkig niet altijd op zoo hooge tonen gestemd, het werd welhaast aller overtuiging, dat aan ons stelsel van onderwijs en opvoeding, dat jaren aaneen als der volmaaktheid nabij werd geacht, ontzaglijk veel ontbrak. Hervorming moest er dus komen, niet hier of daar, op enkele punten, maar geheel en al, radicaal in hoofd en leden.

En zoo zijn dan de ontwerpers en de bouwmeesters in alle beschaafde landen aan den arbeid gegaan. Ze zijn hoofdzakelijk in vier groepen te onderscheiden. De eerste wordt gevormd door hen, die, evenals voor heel onze cultuur, zoo ook voor ons schoolwezen geen anderen

hechten grondslag kennen, dan dien het Christendom in eene of andere van zijne kerkelijke belijdenissen biedt. Ofschoon het de moeite rijkelijk loonen zou, deze groep de revue te laten passeeren, kan dit tijdshalve, hier ter plaatse en in dezen kring, worden nagelaten, en tot eene latere gelegenheid uitgesteld.

Slechts zij de opmerking veroorloofd, dat deze groep eene breede phalanx vormt, eene vastere positie inneemt en sterker gewapend is dan meestal hare tegenstanders zich diets maken, en dat zij ook ons in den strijd hier te lande met moed bezielen, tot volharding aansporen en ook nog beter, dan tot dusver het geval is, van wapenen voorzien en beide tot aanval en tot verdediging ons toerusten kan.

Eene tweede groep wordt gevormd door hen, die de pædagogiek willen doen rusten op eene van die idealistisch-getinte philosophieën, welke onder den naam van het moralisme (de onafhankelijke moraal) van Salter, het pragmatisme van James, het voluntarisme van Wundt, de Geistesphilosophie van Eucken, de évolution créatrice van Henri Bergson enz. hare intrede in de moderne wereld hebben gedaan. Ze zijn onderling in vele opzichten onderscheiden, maar ze komen toch alle hierin overeen, dat zij de evolutieleer in verbinding brengen met en dienstbaar maken aan de teleologie. In de natuur gaat alles mechanisch en naar vaste wetten toe, maar ten slotte heeft zij in den mensch een wezen voortgebracht, dat toegerust is met verstand of geest of intuitie, met zedelijk bewustzijn of apperceptie of wil, en dat daardoor in staat is, om zich om te wenden en tegen haar (de natuur) zich te keeren, haar mechanisme en noodwendigheid te breken, en haar te beheerschen en te leiden naar zijn wil. Daarom is de mensch voor opvoeding vatbaar; en die opvoeding dient vooral, om hem beide naar lichaam en naar geest sterk te maken, om zijn wil te oefenen, zijn karakter te vormen, zijn gemoed te verrijken, zijne persoonlijkheid te ontwikkelen. Niet alleen onderwijs en gymnastiek zijn daartoe als middelen dienstig, maar ook kunst en godsdienst en zedelijkheid. Oppervlakkig en eenzijdig intellectualisme heeft deze pædagogische krachten versmaad en uit de school verbannen, maar ze moeten weer met eere worden binnengehaald, want ze zijn onmisbare middelen tot volmaking van den mensch.

Tot een derde groep zijn allen te brengen, die de pædagogiek onafhankelijk willen maken van alle metaphysica en ze daartoe willen bouwen op de moderne maatschappij of op de moderne wetenschap. Eerstgenoemden zijn weder te verdeelen in zulke pædagogen, die de maatschappij ondergeschikt maken aan den individu, en andere, die den individu subordineeren aan de maatschappij. Van de individualistische

pædagogiek zijn Max Stirner en Fr. Nietzsche de grondleggers, daarna Ellen Key met H. Pudor, A. Bonus, L. Gurlitt e.a. de bouwmeesters geweest. Terwijl ze tegen heel de moderne maatschappij en cultuur hun banvloek slingeren, ijveren zij in de school met geweldige passie voor het recht, de vrijheid, de zelfstandigheid, in één woord voor de majesteit van het kind. En ze voeren allen met zachter of met heller kleuren de leuze in hun schild: wer am wenigsten erzieht, erzieht am besten.

Maar anderen stellen zich lijnrecht tegenover hen, hebben een diepen indruk ontvangen van het hedendaagsche sociale leven en meenen daarom den individu vóór alle dingen te moeten opvoeden tot lid der maatschappij. Dat geschiedt op veelszins uitnemende wijze en in gematigden zin bij Natorp in zijne sociale pædagogiek; het wordt reeds veel eenzijdiger voorgesteld in de staatsburgerlijke opvoeding van Dr. Kerschensteiner te München, die in den modernen, democratischen industriestaat door Berufsbildung tot Allgemeinbildung en door den bruikbaren mensch tot den idealen mensch wil komen; nog radicaler treedt dit opvoedingsideaal op in de pædagogiek van Paul Bergemann, die de rechten der individualiteit ten eenenmale miskent, en op schromelijke wijze de beteekenis der maatschappij overdrijft; het radicaalst en het meest consequent wordt echter deze opvatting gehuldigd door de sociaal-democratische partij, die in haar program zich meest beperkt tot in afzienbaren tijd vervulbare eischen, maar die vandaar voortschrijdende naar Bebels uiteenzetting, de socialiseering van heel de opvoeding bedoelt. Hoezeer er dus in de sociale pædagogiek allerlei belangrijke verschillen zijn, in haar geheel kenmerkt zij zich toch daardoor, dat zij in onderwijs en opvoeding een middel ziet, waarover alleen de maatschappij (de Staat) te beschikken heeft, en waardoor zij zichzelve in stand houdt en volmaakt.

Onder degenen, die de pædagogiek zelfstandig willen maken, werden boven in de tweede plaats die pædagogen genoemd, die voor haar een grondslag zoeken in de moderne wetenschap. In het algemeen kunnen deze pædagogen met den naam van positivisten worden aangeduid, maar zij verschillen toch weer onderling, naarmate zij de positieve gegevens, die als fundament der opvoedingsleer hebben te dienen, met de oudere positivisten, zooals Comte en Spencer, in eene bepaalde hierarchie van wetenschappen zoeken, dan wel met de nieuwere voorstanders ze trachten te vinden in de empirische psychologie (vooral de kinderpsychologie), en de experimenteele pædagogiek. Deze laatste richting leidt echter ongemerkt heen tot die allermodernste, biologische opvatting van de pædagogiek, die met name door Stanley Hall in Amerika wordt voorgestaan, en die in onderwijs en opvoeding slechts een der vele middelen tot rasverbetering ziet.

Vele van de genoemde pogingen zijn niet alleen op papier voorgesteld, maar ook practisch toegepast. Om des tijds wil laten wij dit rusten. Slechts vatten wij het korte overzicht van de richtingen in de pædagogiek aan het einde aldus saam: 1°. negatief en formeel is er groote overeenkomst, want alle genoemde richtingen achten den bestaanden toestand onvoldoende en dringen op hervorming van heel het schoolwezen aan, zooals verbetering van de opleiding en de positie der onderwijzers, betere indeeling en aaneensluiting der scholen, schifting en selectie der leerlingen, kleinere klassen, minder vakken enz. 2°. Zoodra beginselen ter sprake komen, is er allerlei verschil en strijd, over de verhouding van Christendom en cultuur, huisgezin en school, individu en maatschappij, lichaam en ziel, verstand en wil enz. 3°. Bij eene uitsluitend secularistische beschouwing van de taak der opvoeding zijn deze verschillen onverzoenbaar, wijl het doel van het schepsel nooit in dat schepsel zelf, maar uit den aard der zaak alleen in God, den Schepper, liggen kan.

XIII.

KLASSIEKE OPLEIDING.

Classicus beteekent op zichzelf niet meer dan tot eene klasse behoorende, maar was in het oude Rome de naam van den burger, die tot de vermogendste en hoogst aangeslagene klasse behoorde. Koning Servius Tullius verdeelde n.l. volgens de overlevering de geheele Romeinsche bevolking naar het bezit in vijf klassen; zij, die in de eerste klasse waren opgenomen en het meeste in de belasting betaalden, waren de classici bij uitnemendheid. Van hen en van de bezitters in het algemeen waren de proletarii onderscheiden, die den staat niet konden dienen met hun geld, maar alleen met hun kroost, en naar de verdeeling van Servius Tullius de zesde of armste klasse uitmaakten.

Het is gemakkelijk te begrijpen, dat dit woord classicus al zeer spoedig in overdrachtelijken zin werd gebezigd voor zulke personen, die in een of ander opzicht boven anderen uitmuntten. Zoo werd het bijv. gebruikt van een getuige, die volkomen betrouwbaar is, van een schrijver, die den eersten rang inneemt, van een leerling, die door zijne gaven anderen overtreft enz. Zoolang het Latijn gesproken werd, bleef het bestaan; maar in de Middeleeuwen verdween het uit het gebruik, om eerst weer te herleven in den tijd der Renaissance. Dan krijgt het de algemeene beteekenis van voortreffelijk, voorbeeldig, en wordt het de omschrijving van datgene, wat gezag bezit en als model moet dienen. En wijl het Humanisme zoodanig gezag voornamelijk of zelfs uitsluitend aan de Grieksche en Latijnsche schrijvers toekende, werd de naam beperkt tot de auteurs der „klassieke" oudheid.

De studie en de navolging van de schrijvers in de bloeiperiode der Grieksche letterkunde gaat tot ver vóór onze Christelijke jaartelling terug. In het algemeen kan men zeggen, dat, zoodra litteratuur en kunst bij eenig volk hare hoogste ontwikkeling hebben bereikt, er onder de epigonen steeds een verschil van richting opkomt; sommigen, reeds van ouds de moderni genaamd, willen dan vooruit en een eigen weg bewandelen,

maar anderen zien bewonderend naar het verleden terug en zoeken hun heil in het navolgen der oude meesters. Oorspronkelijkheid en navolging, romantiek en klassicisme, vrijheid en gezag wisselen trouwens, ook op het gebied van de kunst, elkander voortdurend af. De laatstgenoemde richting kreeg nu de overhand, toen de grootmoedigheid der Ptolemæën de wetenschap in Alexandrië eene hooge vlucht deed nemen en de bibliotheek aldaar in het bezit kwam van talrijke handschriften; de Grieksche schrijvers uit de vorige eeuwen werden toen ijverig bestudeerd en op allerlei wijzen uitgelegd en verklaard; grammatica, critiek, litteratuurgeschiedenis vonden zorgvuldige beoefening; de grondslagen der philologische wetenschap werden daar gelegd, maar de oorspronkelijkheid maakte meer en meer voor navolging plaats.

Dit werd inzonderheid het geval, toen in de derde eeuw vóór Christus in Klein-Azië de z.g.n. Asianische richting opkwam, die in een gekunstelden en gezwollen stijl behagen schiep. Want toen traden vele redenaars en schrijvers op, die de Attische schrijvers der vijfde en vierde eeuw v. Chr. zich ten voorbeeld stelden en daarom als voorstanders van het Atticisme worden aangeduid. Eene zelfde beweging deed zich later in Rome voor, toen de woordenrijke rhetorica van Sulpicius en vooral van Hortensius, 114—50 v. Chr., eene reactie in 't leven riep bij Cicero, den leerling van Molon op Rhodus (vandaar Rhodische school) en veel sterker nog bij de navolgers der oude Attici, zooals Pollio, Caesar e.a.

Maar de Grieksche taal en cultuur ging van dien tijd af in het Westen en ook in het Oosten steeds meer achteruit. Zij verviel tot inhoudlooze declamaties van rhetoren als Libanius, putte zich uit in pogingen, om het Christendom te bestrijden als bij Celsus en Porphyrius, of trachtte zich te herstellen door vernieuwing der stelsels van Pythagoras en Plato. In 529 werd het onderwijs in de philosophie te Athene door Keizer Justinianus verboden. De scholen der Syrische Christenen in Edessa, Nisibis, Damaskus enz. werden toen de zetels der Grieksche wetenschap. Daar leerden de Arabieren haar kennen; in een ongelooflijk korten tijd wisten dezen zich haar toe te eigenen en op te voeren tot een toppunt van bloei. En langs den omweg van Syrië en Arabië kwam eeuwen later de Grieksche litteratuur, door middel van Arabische en Joodsche schrijvers in Spanje, weer ter kennis van het Christelijk Europa.

Toen het Christendom door de prediking der Apostelen in de Grieksch-Romeinsche wereld ingang vond, kwam het al spoedig voor de ernstige vraag te staan, welke houding het aan te nemen had tegenover de daar bestaande, rijk ontwikkelde cultuur. De vraag kwam nog spoediger practisch aan de orde, dan ze theoretisch ingedacht werd. Want de

vermaning van Christus en de Apostelen klonk zoo ernstig, dat men der wereld niet gelijkvormig moest worden, maar alle vervolging en geweld met lijdzaamheid dragen moest. In hun onderwijs stonden de negatieve en passieve deugden zoo op den voorgrond, dat er voor een actief deelnemen aan het leven der cultuur schier geene plaats overbleef. En toch, de Christenen waren in de wereld en konden en mochten niet uit de wereld gaan; voor enkele ascetisch aangelegde naturen was dit nog mogelijk, maar de meerderheid kon zich daarnaar niet gedragen; zij huwden en gaven ten huwelijk uit, zij brachten kinderen voort en moesten hen opvoeden voor een of ander beroep; zij waren zelf in de eene of andere betrekking werkzaam en hadden te arbeiden voor hun dagelijksch brood. Zoo namen zij dan ook deel aan handwerk en bedrijf, aan handel en scheepvaart, zelfs aan krijgs- en staatsdienst. En ditzelfde geval deed zich voor ten opzichte van de ideëele elementen in de Grieksch-Romeinsche cultuur, in betrekking tot de litteratuur en de kunst, de wetenschap en de wijsbegeerte. Ook hier kwam de vraag practisch nog eerder dan theoretisch aan de orde. Want men had kinderen, die opgevoed moesten worden, of men voelde zelf lust voor eene wetenschappelijke loopbaan. Waar kon men deze opleiding anders verkrijgen dan in de Heidensche scholen? De Christenen hadden zelven toch in den eersten tijd geen eigen inrichtingen van onderwijs, anders dan voor catechumenen, en bleven daarvan nog lang en op vele plaatsen verstoken.

Zoodra de vraag in theorie werd gesteld, deed zich verschil van richting voor. Tatianus en Tertullianus stonden aan de eene zijde en wilden, althans in naam, van de Heidensche philosophie niets weten. Wat heeft Jeruzalem met Athene te maken, de akademie met de kerk? Wij hebben geen wijsbegeerte meer noodig sedert Jezus Christus en geen wetenschappelijk onderzoek meer na het Evangelie. Heel de cultuur van het Romeinsche rijk is eene „pompa diaboli," want wat Godes niet is, is des duivels. Maar lijnrecht daartegenover stond de Alexandrijnsche school van Clemens en Origenes, die de klassieke litteratuur liefhad en naar eene vereeniging zocht van philosophie en theologie, van cultuur en Christendom. Zelfs bleven vele Christenen met innige liefde aan de antieke cultuur gehecht en zagen haar in den tijd, toen de oude geschiedenis allengs in die der Middeleeuwen overging, met weemoed te gronde gaan. In het Oosten zijn Nemesius, bisschop van Emesa in Phenicie, en Synesius, bisschop van Ptolemais, tegen het einde der 4de eeuw, daarvan typische voorbeelden; beiden leven in Neoplatonische denkwijzen voort. In het Westen leveren Ausonius en Sidonius in de vierde en vijfde eeuw het bewijs, dat

ook in Gallië de belangstelling in de Latijnsche litteratuur bleef voortbestaan en zelfs die in het Christendom overtrof. Trouwens, de „groote onbekende," die den naam van Dionysius Areopagita ontving, nam in zijne werken (begin 6de eeuw) de philosophie en de uitdrukkingswijze van het Neoplatonisme over en verschafte er burgerrecht aan in de Christelijke mystiek.

De kerk zocht, zoowel het eene als het andere uiterste te vermijden en sloeg een middenweg in. Naar de eene zijde kon zij het ascetisme niet verloochenen, wijl het zijne wortelen reeds veel te diep in het leven der vroomheid had ingeslagen, van rondom door de dualistische denkwijze van dien tijd gesteund werd, en door haar zelve van de tweede eeuw af aangemoedigd en bevorderd was. Maar zij dreef het toch binnen engere grenzen terug, kende er eene voorname, doch niet eene eenige plaats aan toe, en wist het in zich op te nemen en aan haar eigen belangen dienstbaar te maken. En intusschen nam zij zelve, vooral sedert de dagen van Constantijn, de steeds meer positieve houding tegenover de wereld aan; zij nam zooveel cultuur in zich op, als noodig was, om deze te onderwerpen en te leiden, en verhief zichzelve tot eene cultuurmacht, die weldra alle wereldlijk levensterrein beheerschte. Terwijl ze dus eenerzijds huwelijk, gezin, aardsch beroep, wetenschap, kunst enz. als natuurlijke goederen erkende, die gewaardeerd en genoten mochten worden — magna hæc et omnino humana, zooals Augustinus zeide — beschouwde zij deze toch alle als van lageren rang, ondergeschikt en dienstbaar aan de bovennatuurlijke orde, welke in haar zelve, in hare hierarchie, mysteriën en sacramenten op aarde was nedergedaald.

De Christenen mochten dus vrijelijk gebruik maken van de schatten, die de Grieksch-Romeinsche cultuur zich verworven had. Zooals het volk van Israël bij zijn uittocht uit Egypte het goud en zilver zijner verdrukkers zich had toegeëigend en er den tabernakel mede had versierd, zoo deden de Christenen een Gode welgevallig werk, wanneer zij alle menschelijke gaven en krachten, die in de antieke cultuur tot openbaring waren gekomen, wederom aan hare hoogste bestemming deden beantwoorden. Zoo sloot de schilderkunst reeds in de catacomben bij de vormen der antieke zich aan, richtte de bouwkunst de kerken naar de modellen der basilika in, en leende de philosophie zich tot verdediging van het Christelijk geloof. De practijk ging in dit alles aan de theorie vooraf, maar de theorie ontving weldra hare aanbeveling en rechtvaardiging van mannen als de beide Gregoriussen en Basilius in het Oosten, als Lactantius, Ambrosius, Augustinus in het Westen.

Op gelijke wijze nam de kerk zelve het Latijn als kerktaal aan. Tot het begin der derde eeuw toe was in Rome het Grieksch de kerktaal geweest, niet het Attische Grieksch, maar de Hellenistische omgangstaal, zooals die na Alexander den Groote in de toenmaals bekende wereld in gebruik kwam. Maar dit Grieksch maakte langzamerhand, eerst in de Afrikaansche kerk, daarna ook in Rome voor het Latijn plaats; de verdeeling van het Romeinsche rijk in een Oostelijk en een Westelijk deel werkte deze verdwijning van het Grieksch uit het Westen van Europa in de hand; omstreeks de 7de eeuw was het hier zoo goed als geheel niet meer bekend. Het Latijn, dat er de plaats voor innam, was echter over het algemeen niet het klassieke Latijn, maar de gewone schrijf- en spreektaal van den Keizertijd, welke bovendien aan allerlei vreemde elementen en nieuwgevormde woorden burgerrecht schonk. Op dit kerkelijk Latijn oefende vooral Hieronymus grooten invloed uit, ten eerste door zijne vertaling van de Vulgata, en ten andere door zijne redactie van de gebeden der kerk van Rome; en later werd dit kerkelijk Latijn door Scholastiek en Renaissance nog verder ontwikkeld, gewijzigd en verrijkt.

Nog in ander opzicht liet de kerk zich aan de oude cultuur gelegen liggen. In de ruwe tijden, welke Europa onder en na de volksverhuizing door te maken had, ging ontzaglijk veel kunst en litteratuur uit de oudheid verloren. Des te grooter weldaad was het te achten, dat tal van handschriften in de kloosters verzameld, bewaard, gelezen en afgeschreven werden. De eerste klooster-bibliotheek werd door Cassiodorus omstreeks 540 in het klooster Vivarium in Bruttium gesticht; want toen hij in dien tijd aan het openbare leven zich onttrok, ging hij zich geheel aan litterairen arbeid wijden, en stelde deze werkzaamheid ook ten plicht aan al de monniken in zijn klooster. Daartoe voorzag hij hen van alle beschikbare hulpmiddelen der toenmalige wetenschap, en stelde hij hun zijn eigen arbeid ten voorbeeld. Zijn klooster werd in 580 verwoest, maar de monniken der orde van Benedictus van Nursia zetten dezen arbeid in zijnen geest voort, en maakten de kloosters tot brandpunten der beschaving en tot asylen der wetenschap.

Dit wetenschappelijke streven, dat bij den overgang naar de Middeleeuwen in de kloosters zijn centrum vond, werd daardoor bevorderd, dat verschillende geleerden zich beijverden, om de kennis en wijsheid, welke de oudheid zich verworven had, bijeen te zamelen en in een korte hoofdsom samen te vatten. Daarmede werd reeds een aanvang gemaakt door Boëthius, die een tijd lang verbonden was aan het hof van Theodorik den Groote, maar in 524 in ongenade viel en twee jaren daarna met den dood werd gestraft. Voor de Middeleeuwsche wetenschap

legde deze Boëthius den grondslag, want niet alleen maakte hij vele geschriften van Aristoteles door vertaling en verklaring voor het Westen toegankelijk, maar zijne vertaling van de Isagoge van Porphyrius werd het handboek voor de logica, zijne geschriften over rekenkunde en muziek leverden de bouwstof voor deze wetenschappen, en zijne theologische verhandelingen pasten de Aristotelische philosophie op de theologie toe en bereidden daarmede de Middeleeuwsche methode in de beoefening der wetenschap voor. Andere mannen zetten dezen arbeid voort; Martianus Capella, ± 430, Cassiodorus ± 540, Isidorus van Sevilla ± 636 vervaardigden leerboeken over de z.g.n. zeven vrije kunsten (artes liberales, in trivium en quadrivium verdeeld) en leverden daarin de wetenschap der oudheid aan de Middeleeuwen over.

Bovendien leefden in het Frankische rijk onder de Merovingers (481—752) de oude rhetorenscholen nog voort, die wel groote zorg besteedden aan het hanteeren der overgeleverde kunstvormen en stijlsoorten en een eenzijdig formalisme voorstonden, maar toch ook gelegenheid boden voor eene beschaafde opvoeding en allerlei kennis bijbrachten; onderscheidene Frankische vorsten waren vrienden van de Latijnsche poëzie, en vrouwen uit dien tijd worden meermalen om hare ontwikkeling en bekwaamheid geroemd. Later vonden deze studiën in Karel den Groote een machtig beschermer; tot verheffing van het Christelijk leven had hij eene ontwikkelde geestelijkheid noodig; om deze te kweeken, stichtte hij aan zijn hof eene school, waarvan de leiding aan Alcuinus werd opgedragen, en waar onderwijs werd gegeven in alle zeven vrije kunsten, als propædeuse voor de theologie. Van meer belang waren nog de dom- en kloosterscholen, die in het Zuiden opkwamen, maar met de kerstening der volken over heel Europa zich verbreidden en eeuwen lang de voornaamste dragers waren van de Christelijk-Germaansche cultuur.

Deze cultuur, die in het Frankische rijk haar aanvang neemt, en onder Karel den Groote tot grooten bloei zich verhief, komt dan in de 9de tot de 11de eeuw in verval, maar herleeft weer in de 11de en 12de eeuw door de dusgenaamde Scholastiek. In zekeren zin kan men deze scholastiek reeds laten beginnen met de beoefening der wetenschap door mannen als Alcuinus, Rabanus Maurus, Paschasius Radbertus, Ratramnus, Scotus Erigena enz., maar dan moet men toch in de geschiedenis der scholastiek onderscheid maken tusschen de voorbereidende periode en het tijdperk van bloei, dat eerst in de 12de eeuw intreedt. De eerste periode, van ongeveer 800 tot 1200, kenmerkt zich door haar meer Platonisch, Neoplatonisch en Augustiniaansch karakter; de tweede periode staat veel sterker onder den invloed van Aristoteles en Boëthius. Immers wordt ze daardoor ingeleid, dat

het Christelijk Europa, door bemiddeling van de Arabieren, de Joden en later, na 1453, ook door de Grieken, kennis krijgt van vele geschriften van Aristoteles en van de voornaamste werken der Arabische en Joodsche geleerden. Daardoor werden twee dingen verkregen, ten eerste eene betere kennis en strengere toepassing van de dialectische methode, en ten tweede een veel rijker materiaal van wetenschap op het gebied van physica en metaphysica, van psychologie en ethiek, van rechtswetenschap en theologie. Zoodra de Christelijke geleerden hiermede aan den arbeid gingen, ontwikkelde zich de scholastiek tot haar hoogsten bloei en gaf zij aan de universiteit het aanzijn.

De scholastiek ging dus in deze periode in veel sterker mate dan in die van Karel den Groote tot de oudheid, met name tot Aristoteles (en zijn commentator Boëthius) terug; zij was juist die wetenschappelijke richting in de Middeleeuwen, welke theologie en philosophie en alle wetenschappen, voorzoover ze toen bekend waren, bearbeidde met de begrippen en naar de methode van de wijsbegeerte van Aristoteles; deze werd præcursor Christi in naturalibus, gelijk Johannes de Dooper het was in gratuitis. Maar ofschoon de scholastiek zich druk bezig hield met de werken der oudheid, evenals ook met die van Arabische en Joodsche geleerden, zoo kan men bij haar toch in eigenlijken zin niet spreken van klassieke opleiding en klassieke studie. Immers was het Grieksch ten eenenmale onbekend; men las de Grieksche schrijvers, ook Aristoteles, alleen in vertalingen en commentaren. En men las deze werken niet, om er verstandelijk en zedelijk door opgevoed te worden tot waarachtige humaniteit, want van eene æsthetische of cultuurhistorische waardeering der oudheid is nimmer sprake; het woord humaniteit komt in de Middeleeuwen wel voor, maar duidt, bijv. bij Thomas, eenvoudig eene deugd aan naast andere, zooals vriendschap, vroomheid, religie enz. en het woord klassiek ontbreekt in dien tijd geheel. Men leerde Latijn, omdat dat de taal der kerk en der wetenschap was: volstrekt niet, om zuiver, Ciceroniaansch Latijn te spreken of te schrijven. Men behandelde het dan ook niet, als eene doode, maar als eene levende taal; men ging er zeer willekeurig mede om en vormde de meest barbaarsche woorden; van *a* en *se* vormde men aseitas, van *per* en *se* perseitas, en sprak verder van entitas, ubeitas, quidditas enz. Het streven was dus niet, om zichzelf te vormen naar en door het klassieke Latijn, maar omgekeerd, om het Latijn te vervormen naar de eischen van het heden en zooveel mogelijk dienstbaar te maken aan practische doeleinden; in woordenschat en zinsbouw verwijderde men zich dus hoe langer hoe verder van het oorspronkelijke Latijn.

Ditzelfde geldt van den inhoud der lectuur. Men las nog wel Latijnsche prozaschrijvers en dichters, zooals Caesar, Cicero, Ovidius, Vergilius, Horatius enz., maar toch vooral wijsgeerige werken, voornamelijk Aristoteles. Maar men las ze niet om hunne vormende waarde, doch voor het materiaal van kennis, dat daarin besloten lag; de scholastiek had geene andere bronnen van wetenschap dan boeken. In de theologie leefde zij uit de Schrift, en nog veel meer uit de traditie der kerkvaders; en in wetenschap en wijsbegeerte raadpleegde zij niet de natuur en de geschiedenis, maar de werken, die daarover in de oudheid geschreven waren. En dikwerf kwam zij ook aan deze nog niet toe, maar stelde zich tevreden met hand- of tekstboeken; zij putte hare wijsheid voornamelijk uit Capella, Cassiodorus, Donatus, enz. De lectuur der klassieken kwam daardoor op den achtergrond te staan en moest wijken voor de studie der artes, grammatica, rhetorica, dialectica, enz.; en de dialectica werd menigmaal een middel, om distincties te maken, quæsties te stellen en disputaties te openen, die totaal buiten het leven omgingen en hoogstens alleen eenige schoolsche waarde hadden.

Het spreekt vanzelf, dat tegen zulk een schoolsch systeem op den duur een reactie niet uitblijven kon [1]). En zij kwam in die eigenaardige cultuurbeweging, welke onder den naam van de Renaissance bekend staat. Wanneer men deze in ruimen zin verstaat, neemt ze reeds in de dertiende eeuw bij Franciscus van Assisi en Dante haar aanvang; want dan is ze niet anders dan de geboorte van dien nieuwen geest, die tegenover de autoriteit en objectiviteit der Middeleeuwsche wereldbeschouwing het subject, den individu weer gelden doet, en langzamerhand op alle terrein van het leven den dorst naar vrijheid opwekt. Er ontwaakt sedert dien tijd in het Christelijk Europa een steeds sterker verlangen naar bevrijding, naar bevrijding van kerk, hierarchie en traditie, priester en sacrament, scholastieke theologie en philosophie, van de spitsvondige dialectiek, van het barbaarsche Latijn, van de „gothische", dat is van de barbaarsche kunst, van de onnatuur en den wansmaak. De persoonlijkheid ontworstelt zich aan de macht, die haar drukt.

In deze Renaissance neemt het Humanisme eene eigene plaats in, want daaronder is die geestesrichting te verstaan, welke in Italië met Petrarca in de veertiende eeuw begint en de tot zelfbewustzijn

[1]) Vergelijk voor het volgende inzonderheid het belangrijke werk van Fr. Paulsen. Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht. Leipzig, Veit 1885, 2e Aufl. in 2 Bde 1896.

Over Renaissance ook Dr. Tenthaeff, Hand. achtste Philol. Congres 26/27 Apr. 1916 Leiden, Sythoff bl. 206 v.

ontwaakte persoonlijkheid opvoeden en vormen wil, door haar onmiddellijk en rechtstreeks in aanraking te brengen met de antieke litteratuur, de humaniora. Wel is waar maakte men ook aan de universiteiten in de artistenfaculteit studie van de vrije kunsten, maar gewoonlijk deed men de kennis daarvan alleen middellijk uit leer- en tekstboeken op. De Humanisten wilden echter naar de bronnen zelve terug, eerst tot de Latijnsche, straks ook tot de Grieksche schrijvers. Petrarca was met de Grieksche taal nog niet bekend, maar Boccaccio kon Homerus reeds lezen in de oorspronkelijke taal; Manuel Chrysoloras († 1415 te Constanz) was de eerste, die sedert 1397 als leeraar in het Grieksch in Florence en andere steden van Italië optrad.

Bij deze studie der klassieken stelde men zich een gansch ander doel voor oogen, dan daarmede in de scholastiek werd nagestreefd. Het Humanisme stelde veel belang in de opvoeding en meende, dat het doel der opvoeding gezocht moest worden in de humanitas. Dit woord beteekende oorspronkelijk niets anders dan menschelijkheid, vriendelijkheid, menschlievendheid, wat in het Grieksch philanthropie heette, maar kreeg allengs den zin van eene, boven de nationaliteit uitgaande, algemeen-menschelijke beschaving, welke in den weg van opvoeding verkregen moest worden. Zeer eigenaardig was het nu, dat het Humanisme die beschaving vooral zocht in de rede, dat is, in de *oratio* als bewijs en uiting der *ratio*. Door Joh. Sturm en anderen werd het doel der opvoeding gewoonlijk omschreven als sapiens atque eloquens pietas; en daarbij viel op eloquens minstens even sterk de nadruk als op sapiens. Het Humanisme dweepte met de rhetorica; het wilde Logos in Joh. 1 : 1 liefst vertalen door eloquentia of door sermo: in principio erat sermo. Humanitas werd ook in de oudheid dikwerf met doctrina of met sermo verbonden, omdat in de oratio de kennis en beschaving, dat is de ratio, haar voornaamste uiting vindt, en de humanisten waren met de woordspeling: ratio-oratio, ten zeerste ingenomen.

Deze hoogschatting van het woord hing met hunne oppositie tegen de scholastiek samen. De Scholastici waren n.l. onderling over de waarde der algemeene begrippen in realisten en nominalisten verdeeld; maar de Humanisten zagen het gewicht van dit vraagstuk niet in, beschouwden het als eene spitsvondigheid, die met heel de scholastiek moest opgeruimd worden, en voelden zich toch door zekere onbewuste sympathie het nauwst aan de nominalisten verwant, omdat dezen krachtens hun standpunt het woord hooger schatten dan de realisten. Op beiden hadden zij echter tegen, dat zij hun leermeester Aristoteles niet in zijne eigene oorspronkelijke geschriften, maar in vertalingen en verklaringen hadden bestudeerd en zijne gedachten hadden weergegeven in een ge-

kunstelden, onnatuurlijken vorm, die daaraan geen voldoende recht liet wedervaren. Maar als zij Aristoteles zelf gingen bestudeeren, viel hun de vorm zijner wijsbegeerte niet mede; zij kwamen er dus geleidelijk toe, om ook Aristoteles zelf van de hoogte neer te halen, waarop hij door de scholastiek was geplaatst en ook aan zijne dialectiek en logica den rug toe te keeren. Aristoteles en de Aristotelische wijsbegeerte, in de Middeleeuwen op het schild verheven, werden voor de Humanisten de groote verdervers van de rede, dat is, zoowel van het gezonde menschenverstand (ratio) als van de taal, den stijl, de natuurlijke uitdrukking der gedachten in woorden (oratio). De logica moest dus wijken voor de rhetorica, Aristoteles voor Cicero en Quintilianus, het barbaarsch Latijn der Middeleeuwen voor het zuivere, klassieke Latijn.

Toen de Humanisten alzoo tot de bronnen teruggingen en zich verdiepten in de geschriften der ouden, toen gingen hunne oogen open voor de schoonheid, welke daar in litteratuur en kunst tot openbaring kwam; het was alsof zij, evenals Columbus, eene nieuwe wereld ontdekten; de oudheid scheen hun toe eene periode van ideale humaniteit, welke men trachten moest, thans weder te doen herleven, waartoe men althans allen terug moest leiden, die prijs stelden op algemeenmenschelijke, echte beschaving. Bij velen sloeg deze vereering der klassieken in vijandschap tegen kerk, Christendom, en zelfs tegen allen godsdienst om; maar dat was lang niet altijd het geval. Velen streefden naar eene verzoening van humaniteit en Christendom, en omschreven het doel der opvoeding met Joh. Sturm als sapiens atque eloquens pietas, dat is als waarachtige godsvrucht, organisch met degelijke kennis en echte beschaving verbonden. Eene omschrijving, die op zichzelve niet onjuist is, maar die door de Humanisten eenzijdig in dien zin werd bedoeld, dat kennis van zaken en edele vorming alleen door de studie der klassieken verkregen konden worden.

Toch heeft het Humanisme zijne groote verdiensten gehad. Om van het vele, dat hier te vermelden ware, slechts iets en zeer in het kort te noemen, zij in de eerste plaats herinnerd aan zijne beteekenis voor de Hervorming. In den aanvang bestond er tusschen beide bewegingen eene groote overeenstemming en een sterk verband. Het teruggaan tot de Heilige Schrift in de Hervorming had zijne analogie in de humanistische herleving van de klassieke oudheid; Luther deed in zijne verachting van Aristoteles en de scholastiek voor de humanisten niet onder; Melanchton en Zwingli waren humanisten, en humanisten, als Erasmus, ofschoon ze zich later dikwerf terugtrokken, hebben in sterke

mate de Reformatie bevorderd. Ten tweede komt aan het Humanisme dank toe voor de rijke ontwikkeling, die het aan de geesteswetenschappen schonk. De belangstelling in de Grieksche en Latijnsche litteratuur deed zoeken naar en leidde tot de ontdekking van eene menigte van handschriften, van onbekende zoowel als van bekende auteurs, die critisch gezuiverd, ter perse gelegd en van commentaren voorzien moesten worden. En van deze uitgaven trokken vele wetenschappen, poetica, rhetorica, philosophie, historie, voordeel. Er kwam van de klassieken eene litterarisch-æsthetische waardeering, die in groote mate verschilde van het wijsgeerig-wetenschappelijk gebruik, dat de scholastiek van hen gemaakt had. Aan de universiteiten werden hoogleeraren in de klassieke litteratuur aangesteld, die den karakteristieken naam droegen van poetæ, oratores, rhetores, professoren in de eloquentia. De klassieke philologie ontving, inzonderheid door mannen als J. J. Scaliger, Salmasius, J. G. Vossius en anderen, den rang van eene belangrijke en omvangrijke wetenschap. En ten derde zij er nog de aandacht op gevestigd, dat de klassieke opleiding in eigenlijken zin aan het Humanisme haar oorsprong dankt.

Deze klassieke opleiding kreeg allengs hare eigene inrichting in de Latijnsche school of het gymnasium. Maar hierbij valt op te merken, dat er in den eersten tijd tusschen deze school en de universiteit nog geen scherpe scheiding bestond; de school nam dikwerf ook hoogere vakken in haar onderwijs op, en de universiteit richtte menigmaal ook voorbereidende klassen in; dientengevolge zaten soms mannen van rijperen leeftijd op de schoolbanken, en waren knapen van 15 jarigen leeftijd al ingeschreven als student aan de universiteit; in de leerplannen bestond daarom velerlei verschil; iedere school haast had haar eigen leerplan. Toch kwam er langzamerhand eenige scheiding. Vooral Melanchton, de præceptor Germaniæ, had hier grooten invloed op; hij organiseerde heel het schoolwezen, schreef leerboeken voor allerlei wetenschappen, ontwierp een plan voor de universiteiten en geleerde scholen, en drong sterk aan op voorbereiding voor de theologie door litterarische en philosophische studie, want de kennis van de drie talen van het kruis was voor den dienaar des Evangelies onmisbaar.

Dientengevolge kwamen er in vele steden van Duitschland, en evenzoo hier te lande en elders, vele scholen tot stand, waar Latijn geleerd werd zoover tot men het spreken en schrijven kon, en soms ook onderwijs gegeven werd in de beginselen van het Grieksch en Hebreeuwsch. Maar van het onderwijs in het Grieksch kwam dikwerf niet veel terecht. Toen het Humanisme in Italië opkwam, koesterde het eene warme liefde voor Hellas; op kerkelijk gebied werd eene vereeniging tusschen het Oosten en het Westen beproefd (1439); Grieksche

geleerden vonden na de inneming van Constantinopel in Italië eene geestdriftige ontvangst; en Grieksche taal en letterkunde werden druk beoefend. Uit Italië werd deze liefde voor het Grieksch naar Duitschland overgeplant; reeds Alexander Hegius, de vriend van Agricola en de leermeester van Erasmus, nam het ongeveer 1485 op in het onderwijsprogram der school te Deventer; Melanchton voerde het 1518 te Wittenberg in; Joh. Sturm ruimde er 1538 eene breede plaats voor in aan het gymnasium te Strassburg; en de Jezuiten volgden dit voorbeeld ten jare 1548. Maar al komt het Grieksch sedert dien tijd in de programma's van vele Latijnsche scholen voor, men moet zich van de beoefening geen overdreven voorstelling vormen; het werd dikwerf slechts pro memorie uitgetrokken; Latijn bleef de hoofdzaak, en Latijn spreken en schrijven bleef het voornaamste doel van het onderwijs.

Voorts bestond er aanmerkelijk verschil over de schrijvers, die op deze scholen gelezen moesten worden. Sommigen, zooals Wimpheling, wilden onzedelijke schrijvers als Ovidius uitsluiten en door Christelijke auteurs, zooals Lactantius, Ambrosius enz. vervangen; anderen, zooals Erasmus, beperkten de leerstof tot de klassieke auteurs, maar verschilden dan weer over de vraag, of bijv. een auteur als Plautus op deze scholen mocht toegelaten worden. En zoo waren er ook vele namen voor deze scholen in gebruik; men sprak van Latijnsche scholen, in onderscheiding van de oude parochie-scholen en de latere volks- en stadsscholen; maar men droeg ook de namen van gymnasium, academia, lyceum, die voor de universiteit in gebruik waren, op deze voorbereidende scholen over, en sprak van gymnasium illustre, als er ook onderwijs in philosophie, theologie of andere wetenschappen aan verbonden was. Het woord gymnasium, in het Grieksch de naam van de plaats of het gebouw voor gymnastiek, later in het Latijn gebruikelijk voor eene rhetorenschool, daarna in de Middeleeuwen algemeene aanduiding voor eene wetenschappelijke inrichting van onderwijs, werd sedert de 16de eeuw allengs de naam voor eene school met volledig humanistisch leerplan, dat is met onderwijs in de drie oude, of althans in de twee klassieke talen.

De klassieke studie en in verband daarmede de klassieke opleiding kwam in Duitschland reeds in de 17de, en in de daarna volgende eeuw ook in andere landen in verval. Er waren daar verschillende oorzaken voor: eenerzijds bewoog de cultuur zich meer en meer in de richting van het realisme, dat aan het verbalisme den rug toekeerde, en anderzijds won het rationalisme veld, dat op de kracht der eigen rede vertrouwde en op het verleden met zijne vooroordeelen en bijgeloovig-

heden minachtend nederzag. Gevolg daarvan was, dat de klassieke litteratuur de belangstelling verloor en nog alleen historische waarde behield.

De philologie ontaardde, evenals andere wetenschappen, in polyhistorie, polymathie, pansophie; met één woord in eruditie, die zich uitte in notengeleerdheid, litteratuuropgaven en encyclopædische werken. Onder invloed van deze richting in de wetenschap nam de klassieke opleiding hoe langer hoe meer een formalistisch karakter aan; van æsthetische of cultuurhistorische waardeering der klassieken was geen sprake meer; hoogste doel was de imitatie, de navolging der Ouden in taal en stijl, in proza en poëzie. Latijn en Grieksch werden echt doode talen, „Fundgrube" alleen nog van citaten en voorbeelden.

Daartegen kwam in de tweede helft der 18de eeuw de Romantiek en ook het Neo-humanisme in verzet. Beide waren daarin verwant, dat zij reageerden tegen de Aufklärung met haar dorre verstandelijkheid en abstracte redebegrippen; en beide zochten, achter dit koude schema, het leven zelf weer te grijpen in zijne onmiddellijkheid en oorspronkelijkheid, om daarmede eigen gemoed te verwarmen en te verrijken. Maar de Romantiek keerde het aangezicht naar de Middeleeuwen en zag de oorspronkelijkste en rijkste openbaring van dat leven in de Romaansche cultuur; het Neohumanisme wendde het oog naar de klassieke cultuur, vond daar de hoogste en edelste uitdrukking van het menschelijk leven, en trachtte de idee der humaniteit weer tot eere te brengen. Winckelmann leidde deze periode van het Neohumanisme in; reeds in zijne jeugd voelde hij zich onweerstaanbaar door de Grieksche schrijvers aangetrokken; en toen hij later naar Italie ging, vond hij daar in de werken der oudheid datgene wat hij reeds lang had gezocht, vrijheid, eenvoud, waarheid, schoonheid, leven. In zijne geschiedenis van de kunst der oudheid ontdekte hij deze schoonheid aan zijne tijdgenooten, en stelde ze tegenover de gezochte en smakelooze kunst- en stijlvormen van zijne eeuw.

Winckelmann was de voorganger; vele anderen volgden hem. Lessing schreef zijne verhandeling over Laokoon, Goethe dichtte zijne Iphigenie, Schiller bezong de goden van Griekenland. Voss gaf zijne vertaling van de Odyssee. En Herder beluisterde de stemmen der volken in hun zangen en daden, en hoorde daarin het triumfgezang der humaniteit. Want al die liederen en kunstwerken waren uitingen van eene en dezelfde ziel, welke in den boezem der menschheid woont en, naargelang van plaats en tijd, bij de volken in het Oosten en Westen, in het verleden en in het heden, slechts op verschillende wijzen en in verschillende vormen zich uit. Ze vormen allen tezamen één organisch geheel, door ééne gedachte bezield, door één goddelijken drang

voortgestuwd en strevend naar één doel: de vorming der menschheid tot de ware, vrije humaniteit. Wat van onze zijde bezien, opvoeding heet, is volgens Lessing van Gods zijde beschouwd de openbaring, welke Hij successief aan de menschheid schenkt en waardoor Hij ze heenleidt tot het rijk van het ware, het goede en het schoone, het menschheidsrijk, dat met het Godsrijk samenvalt.

Deze nieuwe gedachte der humaniteit bracht toen voor het eerst den historischen zin tot ontwaking en gaf aan de philosophie van de geschiedenis, van den godsdienst en van de taal het aanzijn. Maar bovenal werd ze van beteekenis voor de klassieke studie en de klassieke opleiding. Gesner en Heyne in Göttingen, F. A. Wolf in Halle, W. von Humboldt in Berlijn enz. voerden het Neohumanisme in de studie der oudheid in. En het onderscheidde zich van de scholastieke en de oud-humanistische opvatting op zeer kenmerkende wijze.

Ten eerste werd de studie der klassieke oudheid, inzonderheid door Wolf, verheven tot eene zelfstandige en organische wetenschap. Van hem ontving ze voor het eerst den naam van Altertums-wissenschaft, die de oude menschheid moest leeren kennen in al de uitingen van haar leven, in taal, geschiedenis, wetenschap, kunst, wijsbegeerte, godsdienst, zeden, sociale en politieke verhoudingen enz.; niet in hare woorden alleen, maar evenzeer in hare daden en in al hare werken. Daarom diende zij dan ook beoefend te worden om haarszelfs wil; niet om het practisch nut, dat ze misschien afwerpt, noch ook alleen als propædeuse voor theologie en rechtsgeleerdheid, maar in de eerste plaats om haar eigen belang en waarde. De klassieke studie is Selbstzweck; zij heeft haar doel in zich zelve.

Ten tweede behoort in deze studie der oudheid het Grieksche volk op den voorgrond te staan. In de Middeleeuwen en ook, zij het met andere bedoeling, bij het Oudhumanisme was en bleef Latijn de hoofdzaak; van het Grieksch kwam dikwerf weinig terecht, Maar het Neohumanisme keerde de rollen om en kende den voorrang aan de Grieksche taal en letterkunde toe. Geen ander volk, zeide W. van Humboldt, verbond zooveel eenvoud en natuur met zooveel cultuur. Wat in het Grieksche volk en in al de openbaringen van zijn leven vooral bewonderd werd, was de plastische rust, de schoone eenvoud, de harmonische vorming, de ideale volmaaktheid. Op zeldzame, voorbeeldige wijze waren in dat volk het ware, goede en schoone met elkander vereenigd. De vereering der Grieken nam bij sommige Neohumanisten zelfs een religieus karakter aan; als een Griek te leven, werd voor hen het hoogste ideaal.

Ten derde, was er derhalve volgens de Neo-humanisten geen beter middel, om den mensch op te voeden tot humaniteit en al zijne gaven en krachten tot harmonische ontwikkeling te brengen, dan de studie der Grieksche oudheid. Immers, het rationalisme denkt alleen aan ontwikkeling des verstands en verwacht alle heil van de rede. Het supranaturalisme is even eenzijdig en voedt alleen voor de eeuwigheid op. Maar de studie der oudheid ontwikkelt beide, geest en gemoed, verstand en hart, ziel en lichaam; zij geeft eene harmonische vorming, eene ethisch-humane opvoeding. Gaan de Grieken en Romeinen ook niet in kennis en beschaving de Joden ver te boven? En het Christendom was volgens Wolf, „durch einen Zusatz von Griechentum verbessertes Judentum, oder, wenn man lieber will, durch einen Zusatz von Judentum verschlechtertes Griechentum," bestemd, om, volgens zijn leerling Boeckh, in de zuivere humaniteit zich op te lossen.

Maar dan moest de klassieke opleiding, ten vierde, ook zelve eene groote verandering ondergaan. Bij het Oud-humanisme was imitatio het doel dier opleiding geweest. Men moest het Latijn zoo leeren, dat men het zelf, op de wijze van Cicero, kon spreken en schrijven, en dat men daarin op dezelfde wijze als de Latijnen, denken en zich uitdrukken kon. Daarom kwam het er vooral op aan, om uit het Latijn res et verba te verzamelen, de laatste nog meer dan de eerste, want de vorm overwoog den inhoud. Maar het Neo-humanisme keerde ook hier de orde om. Hoofdzaak bij de klassieke opleiding bestond niet in het kunnen navolgen en nadoen van de Ouden; maar hare beteekenis was hierin gelegen, dat men door het lezen der oude klassieke schrijvers in hun geest trachtte door te dringen, hun ziens- en denkwijze zich trachtte eigen te maken, en dat men, daardoor gevormd, zich dan zelf in deze sfeer vrij en zelfstandig bewegen ging. Zoo werd het zwaartepunt uit de materieele in de formeele vorming verlegd; het overnemen van zaken en woorden maakte plaats voor het zichzelf vormen, door middel der ouden, tot edele humaniteit. Niet de grammatica met al hare finesses, maar de lectuur kwam op den voorgrond te staan; de opleiding mocht niet in louter geheugenwerk bestaan, maar moest een philologisch-historisch, een ethisch-humaan karakter dragen.

Deze gedachten hebben in de 19de eeuw gedurende een langen tijd de klassieke philologie beheerscht; hier te lande was de Utrechtsche hoogleeraar Ph. W. van Heusde er de bezielde tolk van. De inrichtingen van voorbereidend hooger onderwijs, die nu algemeen den naam van gymnasia gingen dragen, werden er in vele landen naar hervormd. Maar ook deze neo-humanistische richting heeft haar tijd gehad; de negentiende eeuw bracht in klassieke studie en opleiding nog grooter

veranderingen aan dan die, aan welke zij in vorige eeuwen zich onderwerpen moest.

* * *

De veranderingen, welke de negentiende eeuw in de opvatting van klassieke studie en opleiding aanbracht, overtreffen in belangrijkheid nog die, welke door het Humanisme en het Neohumanisme werden veroorzaakt. Zij zijn van tweeërlei aard. Ten deele zijn zij het gevolg van de ontwikkeling, die in de philologische wetenschap zelve heeft plaats gegrepen; en voor een ander deel zijn ze te verklaren uit den voorrang, die in de moderne maatschappij allengs aan de natuurwetenschap is toegekend.

De ontwikkeling, welke in de vorige eeuw aan de philologie te beurt viel, is vooral te danken aan de velerlei ontdekkingen, die op het veld der geschiedenis hebben plaats gehad. De negentiende eeuw is daaraan bijzonder rijk geweest, en het schijnt, dat de twintigste eeuw bij hare voorgangster in dit opzicht niet wil achterstaan. De archæologische opgravingen namen haar aanvang reeds in den tijd der Renaissance, met het blootleggen van een deel der catacomben in 1578. Maar planmatig en streng methodisch werden ze toch eerst ter hand genomen in de vorige eeuw. In Egypte werden ze voorbereid door de Fransche expeditie van Napoleon in 1798; in Assur begonnen ze met de ontdekking van Nineve door Botta en Layard in 1842 en volgende jaren; in Babel dateeren ze van het jaar 1851, toen J. Oppert de Fransche expeditie naar Mesopotamië vergezelde; en met de opgravingen in Palestina werd een aanvang gemaakt door het Palestine Exploration Fund, dat in 1865 werd opgericht. Sedert deze jaren werden de archæologische onderzoekingen in al de genoemde landen met ijver voortgezet, totdat zij met den in 1914 uitgebroken wereldkrijg werden belemmerd of zelfs geheel gestaakt. Engeland en Amerika, Duitschland en Oostenrijk, Frankrijk, Rusland en Italië wedijverden met elkaar, om de oude Oostersche beschaving weder uit hare graven te doen opstaan. En met buitengewoon succes zijn al deze onderzoekingen gekroond. Oude steden zijn uit de asch herrezen; paleizen, burchten, torens, bibliotheken, graven werden blootgelegd; inscripties, kunstvoorwerpen, muurschilderingen, munten enz. werden in groote menigte aan het licht gebracht. De kennis der oude cultuur in het Oosten werd uitgebreid, en de geschiedenis kreeg over een aantal gegevens te beschikken, welke haar in staat stelden, om veel hooger dan vroeger op te klimmen en tot de tijden vóór Mozes en Abraham terug te gaan.

Speciaal waren deze onderzoekingen ook voor de kennis van de Schrift des Ouden Testaments en van Israels geschiedenis van belang. Al te zeer heerschte vroeger de gedachte, dat Israel eene oase vormde in de woestijn, een eiland in de volkerenzee, rondom van de wereld afgesloten. Zeker ligt er waarheid in deze beschouwing, want Abram werd juist geroepen, om Chaldæa te verlaten en heen te trekken naar een land, dat God hem wijzen zou; en het volk, uit zijne lendenen gesproten, moest een heilig volk zijn, dat zich niet vermengen mocht met de volken van rondom. Maar ter andere zijde leert het Oude Testament toch zelf ook, dat Abram een Arameër was, dat zijne afstammelingen honderden jaren in Egypte in dienstbaarheid doorbrachten, dat het volk van Israel na den intocht in Kanaän een land bewoonde, hetwelk voortdurend door allerlei stammen bevolkt bleef, en middenin gelegen was tusschen het rijk van Assur en Babel aan de eene, en het rijk van Egypte aan de andere zijde. Alle eeuwen door bleef Israel in aanraking en verkeer met de volken, door welke het van alle kanten ingesloten was; het onderging er menigmaal ten nadeele van eigen aard en roeping den invloed van, totdat het zelf later onder de volken verstrooid werd, en in de diaspora zijne wereldmissie vervulde. Dit alles wordt nu door de nieuwere gegevens, welke archæologische en historische onderzoekingen aan het licht brachten, bevestigd en uitgebreid. Zij doen ons veel beter dan vroeger het milieu kennen, temidden waarvan Israel leefde; zij stellen ons in staat, om ons helder rekenschap te geven van de politieke verhoudingen, waarin Israel tot Assur en Babel, Medië en Perzië, Egypte en Phenicië stond; zij werpen licht over de maatschappelijke toestanden, over het godsdienstig en het zedelijk leven, over de wetenschap en de kunst, welke bij die oude volken bestonden, en dragen er toe bij, om veel van wat onder Israel wordt aangetroffen, beter te verstaan. Tot zekere hoogte kan men zeggen, dat het oude volk van Israel is losgemaakt uit het isolement, waarin het vroeger al te eenzijdig werd opgesloten. In weerwil van de bijzondere openbaring, die aan Israel geschonken werd, zijn er overal vezelen en draden, die zijn leven met dat der omringende volken verbinden.

Aan de klassieke oudheid is nu in de laatste vijftig jaren hetzelfde, maar in veel sterker mate, overkomen als wat ten aanzien van het oude Israel heeft plaats gegrepen. [1]) De ontdekkingen, die er op haar gebied geschied zijn, hebben haar uit hare eenzaamheid bevrijd en over

[1]) Verg. voor het volgende Dr. R. H. Woltjer, De beteekenis van het Oosten voor de klassieke oudheid. Utrecht, Ruys 1912; en: Het Woord Gods en het woord der menschen, ib. 1913. Paul Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, Mohr 1907.

haar oorsprong en ontwikkeling een gansch ander licht geworpen. De opgravingen werden hier het eerst ter hand genomen door Heinrich Schliemann, die door handel rijk geworden was, maar tevens eene groote liefde voor archæologische studiën bezat. Op eene van zijne vele reizen kwam hij in 1868 in Griekenland en Troas, en begon op eigen kosten in Hissarlik opgravingen te doen, waar hij vermoedde, dat het oude Ilium of Troje gelegen had. Reeds hier zag hij rijke vrucht op zijn arbeid; maar schitterender waren nog de resultaten, die hij in 1876 verkreeg met zijne opgravingen in Mycenæ, de oude stad van Agamemnon, in de vlakte van Argos gelegen; met die in Orchomenos, eene oude stad in Bœotië, in de jaren 1880 en 1881; en met die in Tiryns, een ouden Koningsburg, eveneens in de vlakte van Argos gelegen, in de jaren 1884 en 1885. Deze opgravingen werden na den dood van Schliemann in 1890 door anderen voortgezet en tot andere deelen van Griekenland, tot de eilanden in de Aegeïsche zee, inzonderheid ook tot Creta, uitgebreid. En al deze onderzoekingen hebben geleid tot een beter inzicht in de geschiedenis van het oudste Griekenland.

Terwijl vroeger algemeen de gedachte heerschte, dat de Grieksche cultuur ongeveer in den tijd van Homerus een aanvang nam en autochthoon was ontstaan, hebben thans de opgravingen aangetoond, dat aan deze cultuur eene andere beschaving voorafging, die gewoonlijk de Myceensche of ook wel de Achæïsch-Cretische cultuur wordt genoemd. Deze Myceensche cultuur bloeide vooral in de jaren 1500 tot 1000 vóór Christus, had zelve een voorgangster in de z.g.n. vóór-Myceensche cultuur van ongeveer 2500 tot 1500, en werd gevolgd door de eigenlijk Grieksche cultuur, die een aanvang neemt, als de Doriërs omstreeks 1000 vóór Christus zich in Griekenland vestigen en de daar bestaande cultuur allengs overnemen. Daarmede viel het dogma van de oorspronkelijkheid van de Grieksche beschaving. En dat niet alleen, maar de Myceensche cultuur, die uit de ruïnen van ontzaglijke paleizen en burchten in Mycenæ, Tiryns, Orchomenos, Creta kenbaar werd, toonde opmerkelijke verwantschap met die, welke in Klein-Azië aangetroffen werd en wees dus op een Oosterschen oorsprong terug. Allerlei feiten bewezen bovendien, dat er in oude tijden reeds een druk verkeer bestond tusschen de volken en landen, die gelegen waren rondom de Middellandsche Zee, tusschen Egypte, Palestina, Phenicië, Klein-Azië, Creta, Griekenland, en dat dit contact in den loop der eeuwen, vooral na 1500 vóór Christus, steeds toenam. Van een isolement is dus ook bij Griekenland geen sprake; tusschen het Oosten en het Westen bestonden van ouds allerlei betrekkingen; de cultuur in het Westen is onder invloed van die uit het Oosten ontstaan.

Wel waren er vele geleerden, die de oorspronkelijkheid van de Grieksche cultuur meenden te moeten handhaven en den invloed van het Oosten op het Westen eene fabel noemden. De Berlijnsche hoogleeraar Ed. Zeller, de schrijver van het beroemde werk over *Die Philosophie der Griechen*, wilde van zulk een invloed niet weten en was een ijverig verdediger van de zelfstandigheid der Grieksche wijsbegeerte. Deze zoogenaamde Classicisten waren nu zonder twijfel voor een groot deel in hun recht, inzoover zij tegenover de extreme Orientalisten nadruk legden op de oorspronkelijkheid en eigenaardigheid van den Griekschen geest. Immers gingen deze Orientalisten veel te ver met hunne bewering, dat de Grieken alles van hunne voorgangers hadden overgenomen en daaraan niets nieuws hadden toegevoegd. Zij volgden daarin het voetspoor van kerkelijke schrijvers uit de eerste eeuwen van het Christendom, die bijv. van Plato leerden, dat hij al het ware en goede, hetwelk bij hem werd aangetroffen, aan de Schriften des Ouden Verbonds had ontleend. Maar meer en meer gaat men inzien, dat het eene het andere niet uitsluit. Men behoeft aan de oorspronkelijkheid der Grieksche cultuur volstrekt niet te kort te doen, ook wanneer men aanneemt, dat de Grieken zoowel in de materieele als in de ideëele cultuur, in landbouw, nijverheid en handel evenzeer als in kunst, wetenschap en godsdienst hebben voortgebouwd op grondslagen, door anderen vóór hen gelegd. Want zij hebben de overgeleverde vormen en normen dan toch weer op zelfstandige en oorspronkelijke wijze gebruikt en toegepast; zij hebben op hunne cultuur den stempel van hun eigen geest gedrukt, en ze door hun genialen aanleg hoog verheven boven die, welke in het Oosten bestond. De philosophie bijv., die in het Oosten steeds met allerlei theosophische en mythologische elementen verbonden was, werd in Griekenland allengs van al deze bestanddeelen gezuiverd en opgevat als eene wetenschap, die niet om nut of voordeel, maar om haar eigen waarde beoefend moest worden. Het Oosten moge op het wijsgeerig denken in Griekenland invloed hebben geoefend, de philosophische stelsels vertoonen hier toch een gansch ander karakter dan die, welke wij in Egypte en Babylonië, in Perzië of Indië aantreffen. En ditzelfde geldt van alle elementen der cultuur, godsdienst, moraal, kunst, letteren enz.

Daarmede worden de bezwaren verlicht, die tegen het aannemen van Oosterschen invloed op de Grieksche cultuur te berde werden gebracht. Het aantal geleerden, die op het oude, classicistische standpunt blijven staan, wordt daarom gaandeweg kleiner; de meeste jongere beoefenaars van de studie der Grieksche beschaving nemen in zwakker of sterker mate zulk een Oosterschen invloed aan. De feiten, die daarvoor als

bewijzen worden bijgebracht, zijn dan ook onwedersprekelijk en vermeerderen voortdurend, naarmate men in de geschiedenis van Griekenland hooger opklimt. De Orphische mystiek bijv. met hare dogma's van præëxistentie en onsterfelijkheid, schuld en verlossing, reiniging en hereeniging met de godheid, loopt als een ondergrondsche stroom door de geschiedenis der Grieksche religie heen en heeft in de onderste lagen des volks haar grootsten aanhang, maar oefende ook sterken invloed uit op wijsgeeren en dichters, als Pindarus, Pythagoras, Plato enz., en behield haar beteekenis ook later nog in de periode der Hellenistisch-Romeinsche beschaving.

Het spreekt vanzelf, dat al deze merkwaardige vondsten en ontdekkingen eene groote verandering hebben teweeggebracht in de gedachten over oorsprong en ontwikkeling der Grieksche cultuur en in verband daarmede ook over de klassieke opleiding.

In de eerste plaats zij erop gewezen, dat, gelijk ook boven reeds met een enkel woord werd opgemerkt, het isolement, waarin de Grieksche beschaving vroeger werd opgesloten, totaal verbroken is. Het Classicisme beschouwde de Grieksche oudheid op dezelfde wijze, als de theologen weleer oordeelden over Israel, als een stuk geschiedenis op zichzelf, rondom door een scheidsmuur afgesloten, zonder verband met de omgeving van andere volken en culturen. Maar deze beschouwing heeft haar tijd gehad. De ontdekkingen in Assur en Babylon, Egypte en Klein-Azië, Griekenland en de eilanden hebben den horizon der wereldgeschiedenis ontzaglijk uitgebreid en over het contact en verkeer der oude volken een nieuw licht doen opgaan. Kunstmatige scheidsmuren zijn geslecht; de korte, onsamenhangende kronieken der afzonderlijke volken maakten plaats voor de universalistische geschiedbeschouwing der oudheid.

Ter aanvulling en versterking van het gezegde worde dit merkwaardige feit nog vermeld, dat ook de taal van het Grieksche Nieuwe Testament op dezelfde wijze hare vroeger algemeen aangenomen bijzonderheid heeft verloren. De honderden en duizenden papyri, opschriften en beschreven scherven (ostraka), welke in de laatste jaren in Egypte werden gevonden, hebben de geleerden in kennis gesteld met de Grieksche omgangstaal, de gewone spreek- en schrijftaal, gelijk die in den Hellenistischen tijd na Alexander den Grooten algemeen in gebruik kwam. En deze taal, gewoonlijk de koinè geheeten, bleek in hoofdzaak dezelfde te zijn als die, waarin het Nieuwe Testament geschreven was. Woorden, die men vroeger alleen in het Nieuwe Testament aantrof, werden teruggevonden op de papyri van Egypte; zinswendingen, die voor Hebraïstisch golden, bleken in de omgangstaal

zeer gewoon te zijn; de beteekenis van vele woorden, die in het Nieuwe Testament vreemd aandeed, werd opgehelderd door gebruik dierzelfde woorden in het Grieksch, dat dagelijks gesproken en geschreven werd. Natuurlijk behoudt het Nieuwe Testament daarom zijn oorspronkelijkheid en eigenaardigheid wel in de gedachten, die het mededeelt; maar om die gedachten uit te drukken, bedient het zich toch van de taal van zijn tijd. En zoo kwam er ook hier, in plaats van isolement, samenhang, verband, verwantschap; verwantschap tusschen het Grieksch in de Septuaginta, in het Nieuwe Testament, in de gewone spreek- en schrijftaal van de Hellenistische periode, en bij de Grieksche kerkvaders; zelfs staat, volgens Prof. Hesseling, het Nieuwgrieksch dichter bij de taal van het Nieuwe Testament dan bij die van Homerus [1]). Om deze reden kan ook de taal, welke de zoogenaamde Atticisten in dienzelfden tijd voor hunne letterkundige werken bezigden, om het oude Attisch te doen herleven, geen maatstaf zijn voor de bepaling van het karakter, dat in die dagen aan het Grieksch eigen was; de taal van Isocrates en Demosthenes was eene kunsttaal, die nooit door een Griek gesproken werd.

Op dezelfde wijze staat Griekenland in de oudheid niet meer op zichzelf, maar leeft het van den aanvang af en door heel zijne geschiedenis heen in allernauwst verkeer met de omliggende, ook met de Oostersche landen. De Grieken waren zich daarvan trouwens zelven bewust; zij erkennen bij monde van hunne eigene schrijvers, dat zij veel aan andere volken te danken hebben. Zoo wijst reeds Herodotus op den Egyptischen oorsprong van Grieksche godennamen en orakels en is hij van oordeel, dat de Grieken zonneuurwerk, zonnewijzer en dagindeeling van de Babyloniërs hebben overgenomen. Eerst later, vooral ten gevolge van de Perzische oorlogen, kwam er bij de Grieken zulk een krachtig nationaliteitsbewustzijn op, dat zij uit de hoogte op andere volken als barbaren neerzagen. Maar ook deze minachting was van tijdelijken aard, en maakte in de Hellenistische periode meer en meer voor waardeering van de niet-Grieksche volken plaats. Het wereldrijk, dat Alexander de Groote wenschte te stichten en waarin hij alle volken wilde verbinden door eene politieke eenheid en eene gemeenschappelijke cultuur, was bevorderlijk aan eene kosmopolitische stemming. De tegenstelling van Grieken en barbaren verdween toen meer en meer. De conventioneele grenzen, door talen, godsdiensten, zeden getrokken, werden meer en meer uitgewischt. De horizon breidde zich geographisch en historisch naar alle kanten uit. Het Westen

[1]) D. C. Hesseling, De afstamming van het Grieksche volk, De Gids Oct. 1917, blz. 148.

leerde het Oosten kennen en het gevoel van geestelijke superioriteit maakte plaats voor dat van afhankelijkheid. Alwat uit het Oosten kwam, begon toen door de Grieken verheerlijkt te worden. Oostersche denkbeelden van wijsgeerigen en godsdienstigen aard, astrologie en magie vonden gretig bij hen ingang, Grieken en Romeinen begonnen zelven meer en meer het Oosten te beschouwen als het land hunner herkomst en als de bron van hunne cultuur [1]).

Daarbij voegt zich in de tweede plaats, dat ook de klassieke oudheid, op zichzelve beschouwd, geheel anders dan vroeger opgevat wordt. Voordat de universalistische geschiedbeschouwing was opgekomen, die de klassieke oudheid in verband zette met de cultuur der omringende volken, werd ook die klassieke oudheid niet in haar geheel genomen, maar stuksgewijze onderzocht. Ze werd als het ware in vele vakken ingedeeld, en door verschillende geleerden in verschillende faculteiten beoefend; van eene organische behandeling en van onderlinge samenwerking was geen sprake. De geschiedvorscher der oudheid bemoeide zich volstrekt niet met wat tot het gebied des rechts behoorde; de jurist hield zich alleen bezig met de wetten, en wachtte zich angstvallig voor wat tot het terrein der philologie behoorde; de philoloog bekommerde zich weinig om hetgeen tot den godsdienst gerekend werd enz. Maar ook deze atomistische beschouwing der oudheid is aan het verdwijnen en maakt voor eene organische behandeling plaats. Niet alleen staat de cultuur der klassieke oudheid met die der omwonende volken in verband, maar ook zij zelve is eene eenheid, waarin alle deelen onderling ten nauwste samenhangen. Recht, staatkunde, sociale verhoudingen, geschiedenis, kunst, wijsbegeerte, godsdienst, zeden, gewoonten enz. staan in de oudheid, evenmin als bij eenig volk in eenigen anderen tijd, los naast elkander; maar zij zijn als het ware leden van één organisme, wier aard door het karakter van het geheel wordt bepaald; zij dragen alle te zamen denzelfden stempel, die doet zien, dat zij bijeen behooren, dagteekenen uit denzelfden tijd, gegroeid zijn in één milieu. De oude philologie is dus belangrijk uitgebreid en zelfs geheel van gedaante veranderd; zij is in den zin, waarin J. J. Scaliger en F. A. Wolf dit reeds wenschten, eene Altertumswissenschaft geworden, eene wetenschap van de Grieksche oudheid in haar geheel, aan welke tal van geleerden medewerken. De beoefenaars van het recht, de geschiedenis, den godsdienst, de wijsbegeerte, de taal en letterkunde, de kunst enz. zijn daarom veel dichter bij elkander gekomen; juristen, theologen, litteratoren, philologen, philosophen werken

[1]) R. H. Woltjer. De beteekenis van het Oosten voor de klassieke oudheid, Utrecht, 1912, bl. 9 v. Paul Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, Mohr, 1907, bl. 13 v.

saam en lichten elkander voor. De kennis der oudheid is veel belangrijker geworden dan zij vroeger was, toen zij zich tot een klein, geisoleerd terrein beperkte.

Bij een bepaald gedeelte der Grieksche oudheid komt dit al op bijzonder duidelijke wijze uit. In de theologische wetenschap werd vroeger met de periode, die tusschen Maleachi en het Nieuwe Testament inligt, zoo goed als geene rekening gehouden; het was een tijdperk, dat niet meetelde en hoogstens alleen in het voorbijgaan met een enkel woord vermeld werd. Op dezelfde wijze bewaarde de oude philologie het stilzwijgen over de periode, die van Alexander den Grooten tot Augustus loopt; hare belangstelling en studie was alleen op de zoogenaamde Attische periode gericht; wat daarna volgde, was achteruitgang en verval en kon zonder schade verwaarloosd worden. Zooals de klassieke oudheid naar de meening der vroegere philologen in het verleden op geenerlei wijze met de cultuur van andere volken samenhing, zoo stond ze ook bij haar uitgang op zichzelve, door eene klove gescheiden van de periode van verval, die na haar intrad. De Attische cultuur vormde eene oase in de woestijn.

De nieuwe onderzoekingen hebben, vooral sedert den arbeid van Droysen, ook hier tot een gansch andere beschouwing geleid. De Hellenistische periode begon in den kring der klassieke philologen hoe langer hoe meer de aandacht te trekken en belangstelling te wekken, zoozeer zelfs, dat men zeggen kan, dat de wetenschap der oudheid thans in het teeken van het Hellenisme staat. En daarvoor bestaan goede redenen. Toen Alexander de Groote in zijn wereldrijk Griekenland met het Oosten verbond, schiep hij daarin voor de Grieksche taal en cultuur de gelegenheid, om zich naar alle zijden uit te breiden en eene eenheid tot stand te brengen tusschen volken, die weleer door allerlei muren van elkander gescheiden waren. Er kwam een cultuur-eenheid, die later door de politieke eenheid van het Romeinsche wereldrijk bevestigd en versterkt werd. De vroegere zelfstandige staten en steden werden alle opgenomen in de ééne oikoumenè, de toenmaals bekende wereld; en alle volken begonnen zich burgers te voelen van één rijk, onderdanen van één vorst. Dit had ten gevolge eene kosmopolitische stemming, eene nivelleering van de vroegere verschillen en tegenstellingen, eene verruiming van den horizon, eene verheffing van de natuurwet boven alwat door staatswet, gewoonten en zeden was tot stand gebracht, een verzet tegen de slavernij, eene meerdere waardeering van de vrouw, eene populariseering der wetenschap, een syncretisme in den godsdienst; kosmopolitisme en individualisme gingen ook in dien tijd, evenals later in de eeuw der Aufklärung, hand aan hand. Maar door dit alles werd

de Hellenistische periode ook van buitengewoon belang, op zichzelve, en niet minder in hare gevolgen voor de toekomst. Op zichzelve, want er kwam eene nieuwe wereld- en levensbeschouwing op; heel de cultuur nam een ander karakter aan; godsdienst, moraal, wijsbegeerte, kunst enz. werden van de nationale banden bevrijd en als cultuurgoederen der menschheid beschouwd. En wat hare vrucht voor de toekomst betreft, zij het genoeg op te merken, dat het Hellenisme de volken voorbereidde voor het Christendom en de grondslagen legde voor onze moderne cultuur; want deze cultuur is product van de samenwerking van Oosten en Westen, van het Semitische en het Arische ras.

De derde verandering, welke de nieuwere tijd in de opvatting der klassieke oudheid bracht, betreft de motieven, welke tot hare studie nopen moeten. Het oudere en het jongere Humanisme beschouwden de klassieke oudheid als een eenig, hoogstaand, onovertrefbaar voorbeeld, dat nagevolgd moest worden door allen, die op ware beschaving prijs stelden; ze hielden de studie van deze oudheid dan ook voor het eenig ware middel van opvoeding tot humaniteit. Het Neohumanisme dacht daarbij vooral aan de Attische oudheid, welke in de vijfde en vierde eeuw vóór Christus, inzonderheid in Athene, haar hoogsten bloei had bereikt; en deze kleine Grieksche wereld beschouwde zij als het verloren paradijs, als een ideaal van louter reinheid en schoonheid, als een steeds te bewonderen en na te volgen model van echte humaniteit. Men schreef zooals Wendland zegt, aan het Atticisme eene kanonische en normatieve waarde toe als aan het Oude Testament.

Maar ook dit classicistische dogma van het Grieksche cultuur-ideaal is voor de critiek bezweken en algemeen prijsgegeven. In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat het ideaal der oude Humanisten, het zuiver spreken en schrijven van Ciceroniaansch Latijn, voor ons niet meer gelden kan. Men kan het betreuren, dat het Latijn niet meer de taal der wetenschap, van hare beoefenaars en van hare scholen is, want het ontbreken van eene gemeenschappelijke taal op dit gebied is een groot gemis. Maar er valt niet aan te denken, om aan het Latijn de plaats te hergeven, welke het vroeger in de wetenschap innam. Men zou het tegenwoordig gymnasium dan weer moeten omzetten in eene Latijnsche school, zooals die vroeger bestond, waarin het meeste aantal uren aan het Latijn werd besteed en alle andere vakken te kort kwamen; en men zou jonge mannen opvoeden, die volslagen vreemdelingen waren in hun eigen tijd.[1]) Maar ook het ideaal van het jongere Humanisme heeft voor ons zijne

[1]) De Heer de Marez Oyens pleitte in de Eerste Kamer, 7 Febr. 1911 (Handel. bl. 372), voor het herstel van zulk eene oude Latijnsche school, met 20 uren 's weeks voor Latijn, en voorts alleen Nederl. en Gesch., zonder moderne talen.

aantrekkingskracht verloren. Het berustte immers meer op phantasie dan op werkelijkheid; historisch onderzoek stelde in het licht, dat de Grieksche cultuur, ook in de Attische periode, lang niet zulk eene eenheid en harmonie vertoonde, als bijv. Schiller er aan toekende; ook het Grieksche leven kende zijn twijfel en strijd, zijn leed en ellende. Maar bovenal, wij leven in een anderen tijd; de klassieke oudheid is door de moderne cultuur, die zoo veelszins op andere grondslagen rust en andere elementen bevat, zoover van ons af komen te staan, dat wij den samenhang van onze cultuur met die der oudheid nauwelijks meer gevoelen; zij is zoo diep in het verleden komen te liggen, dat wij ze ons niet meer tot voorbeeld kunnen stellen. Niet de Middeleeuwen zoozeer, maar de nieuwere tijd, die met de vijftiende eeuw begint, heeft tusschen haar en ons eene diepe kloof gegraven.

Zoo staan wij tegenwoordig voor het opmerkelijk verschijnsel, dat in denzelfden tijd, waarin de klassieke *studie* een uitgebreidheid en belangrijkheid heeft verkregen als nimmer te voren, de motieven voor de klassieke *opleiding* verzwakt en verouderd zijn. Toch staat het een met het ander in nauw verband. De classicistische opvatting van de studie der Grieksch-Romeinsche oudheid is onhoudbaar gebleken, en heeft voor de universalistische, cultuur-historische beschouwing plaats gemaakt, welke met de psychologische en de comparatieve methode arbeidt. Nooit is de beteekenis van de klassieke oudheid voor onze beschaving zoo goed ingezien als in den tegenwoordigen tijd; behalve in het Christendom, zijn daar de wortelen te vinden van heel onze cultuur. De klassieke oudheid behoudt dus voor ons niet eene louter historische waarde, zooals de geschiedenis van China of Japan; maar zij heeft eene cultuur-historische beteekenis; en in dit opzicht is de studie dier oudheid thans zelfs noodzakelijker en belangrijker geworden dan ooit. Maar deze moderne beschouwing brengt dan ook mede, dat de vroegere motieven voor hare beoefening, wijl verouderd, door andere vervangen moeten worden; dat zelfs heel de studie der klassieke oudheid aan de universiteit, de opleiding van de toekomstige leeraren van het gymnasium, en het klassieke onderwijs op dat gymnasium eene groote verandering moeten ondergaan. [1])

Het gymnasium werd echter niet alleen tot hervorming genoodzaakt

[1]) De klassieke oudheid in het Gymnasiaal Onderwijs. Rapport in opdracht van het Genootschap van Leeraren aan Nederl. gymnasiën, samengesteld door J. W. Bierma, H. Bolkesteyn, E. H. Renkema, J. van IJzeren. Leiden, Sijthoff 1916. Vergelijk ook de bespreking van dit werk door C. R. de Klerk in het Algem. Handelsblad van 4 Aug. 1916 Ochtendbl., en voorts ook de openingsrede van Prof. Vogelsang tot het achtste Nederl. Philologencongres en de rede van Dr. H. Cannegieter over Taalwetenschap in het Taalonderwijs, Handelingen van dat congres te Utrecht 25—27 April 1916. Leiden, Sijthoff, bl. 1—12 en bl. 249—266.

door de ontwikkeling en uitbreiding der klassieke philologie, maar het kwam nog meer in gedrang door de moderne cultuur, welke sedert de vijftiende eeuw opkwam en hoe langer hoe sterker het leven beheerschen ging. Voor het ontstaan dezer nieuwere cultuur komen vooral drie factoren in aanmerking.

De eerste plaats wordt onder deze ingenomen door de ontwaking van het natuurgevoel in de Middeleeuwen. Zooals boven reeds werd opgemerkt, was de Renaissance in ruimeren zin eene reactie van de persoonlijkheid, die zichzelve weer voelen gaat, tegen de macht, die haar van buiten onderdrukt. Toen deze persoonlijkheid tot ontwaking kwam en de oogen opsloeg, toen zag ze overal een andere wereld, dan die ze tot dusver door kerk en traditie had leeren kennen; zij zag eene andere wereld voor zich opgaan in de klassieke oudheid, in de Schrift en ook in de natuur. De natuur werd in de Middeleeuwsche wereldbeschouwing geminacht; ze werd beoordeeld als iets onheiligs, als het gebied van het booze, als woon- en werkplaats van dæmonische machten. Het veiligst ging, wie haar ontvlood en al het natuurlijke onderdrukte, kastijdde en doodde. Maar nu kwam het subject tot bezinning; het kwam tot besef van zijn eigen innerlijk leven, het vond zijn eigen ziel terug, en daarmede ook de ziel in de natuur. En toen het zoo de natuur weer zag, van aangezicht tot aangezicht, bevrijd van den bril van het ascetisme, toen werd het aangegrepen door eene diepe ontroering. Want die natuur was nog iets anders dan een werkplaats der dæmonen, ze was eene openbaring van goddelijke heerlijkheid, een schouwtooneel van Gods scheppende en alles doordringende kracht. En in de ziel ontwaakte een diep heimwee naar de natuur, een innig verlangen om haar te kennen en te doorgronden.

Maar deze liefde tot de natuur droeg in den aanvang een eigenaardig karakter. Als zij zich bijv. bij Franciscus van Assisi openbaart, is zij door en door religieus; in zijn lof der schepselen voelt hij zich aan alle creaturen verwant, spreekt hij van broeder zon en zuster maan, van broeder vuur en zuster water, en wekt ze allen te zamen op, om met hem den Allerhoogste te loven. En deze eigenaardigheid blijft de ontwaakte natuurliefde langen tijd kenmerken. Men wilde de natuur leeren kennen en doordringen in hare geheimen, maar men leefde in de gedachte, dat ze niet te kennen was uit de boeken, zooals de scholastiek meende, maar alleen door onmiddellijk medeleven, door het innigst medegevoel. Wereld en mensch waren immers elkander verwant; gene was de makro-, deze de mikrokosmos; in beide woonde en werkte dezelfde goddelijke kracht. De immanentie Gods, die in de ziel werd genoten, leidde tot de belijdenis zijner immanentie in de wereld. God

is niet verre maar nabij, dat is de toon, die uit dien tijd in de mystiek, in de natuurphilosophie en in de medische wetenschap ons tegenklinkt. En zoo riepen mannen als Mirandola, Reuchlin, Cusanus, Cardanus, Nettesheim, Paracelsus enz. de Neopythagoreische getallensymboliek, de Neoplatonische mystiek, de philosophie van Averroes en de Kabbala, de astrologie, de magie en de alchymie te hulp, om de geheimen der natuur te ontraadselen. Goddelijke verlichting alleen ontdekt de verborgenheden der natuur.

Deze mystische natuurphilosophie is voor het opkomen der moderne cultuur van groote beteekenis geweest. Niet alleen in dien zin, dat gedurende langen tijd aan eene tegenstelling en strijd tusschen natuurwetenschap en theologie niet gedacht werd. Maar evenals bij de Jonische wijsgeeren de natuurwetenschap geboren werd uit de Orphische mystiek, zoo kwam in den nieuwen tijd de natuurwetenschap wederom op uit de mystiek der Middeleeuwen [1]). Uit haar kwam de poging voort, om de wereld naar analogie van den mensch zelf als eene bezielde eenheid, als een levend organisme te begrijpen. Niet mechanisch en materialistisch, maar dynamisch wilden de bovengenoemde denkers de wereld verklaren, als eene voortgaande ontwikkeling van het natuurleven, dat soms pantheistisch met het goddelijk leven vereenzelvigd werd. Maar de zucht tot kennis der natuur dreef toch, op hoe naïeve en onbeholpen wijze dan ook, tot onderzoek en proefneming uit. En deze zijn aan de latere natuurwetenschap ten goede gekomen. De alchymie bereidde de chemie voor, de astrologie ging vooraf aan de astronomie, de getallensymboliek was bevorderlijk aan de mathematische methode, evenals beeld- en beeldhouwkunst op hare beurt de behoefte deden ontstaan aan anatomie en mechanica. Opmerkelijk is dan ook, dat de meeste bovengenoemde geleerden met allerlei vreemde phantasieën diepe en gezonde oordeelen verbinden: Cusanus bijv. was een scholasticus en mysticus, maar hield zich ook met mathematischen en natuurwetenschappelijken arbeid bezig. En Leonardo da Vinci was een kunstenaar, maar tevens een der grondleggers van de nieuwere natuurwetenschap.

Een tweede factor van beteekenis voor het ontstaan der moderne cultuur was dan ook het vinden en toepassen van eene strengere methode en in verband daarmede, eene andere opvatting van waarde en doel der wetenschap. Dat alle kennis des verstands met de zinnelijke waarneming begint, was aan de scholastiek volkomen bekend; maar deze waarheid bleef al te zeer theorie, ze werd niet toegepast in de practijk,

[1]) Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Basel 1903.

omdat alle kennis, naar men meende, in de boeken begrepen was en andere wetenschappelijke hulpmiddelen ontbraken. Toch had in de dertiende eeuw Roger Bacon waarneming en ervaring reeds aangewezen als den waren weg tot wetenschap, en anderen drukten later zijn voetspoor. Vooral werden echter van belang de ontdekkingen en uitvindingen, die er van de vijftiende eeuw af in verrassende hoeveelheid plaats hadden; men denke slechts aan de ontdekking van Amerika door Columbus, van den zeeweg naar Indië door Vasco de Gama, aan de eerste reis om de wereld door Magellan; voorts aan de ontdekking van de draaiïng der aarde om haar as door Kopernikus, van den elliptischen omloop der planeten om de zon door Kepler, van de vier trawanten van Jupiter en den ring van Saturnus door Galilei, van de wet der zwaartekracht door Newton; en dan verder aan uitvindingen als die van de boekdrukkunst, het buskruit, het kompas, van optische glazen, thermometer, barometer, brandspiegel, luchtpomp enz. Door dit alles werd de horizon des menschen verwijd, zijne verhouding tot de wereld veranderd, de wetenschap als eene macht erkend, die grooten dienst kon bewijzen in den strijd om het bestaan.

Het was inzonderheid de Engelsche wijsgeer Francis Bacon van Verulam, die deze beteekenis der wetenschap inzag en dienovereenkomstig hare methode trachtte te bepalen. Naar zijne meening bestond de wetenschap tot dusver in een treurigen toestand, en was er dringend eene vernieuwing, eene instauratio magna, van noode. Deze moest negatief daarin bestaan, dat de mensch, die tot kennis wilde komen, eerst alle meegebrachte vooroordeelen moest afleggen. Daaronder verstond Bacon niet alleen allerlei ongegronde en toevallige meeningen, maar eigenlijk ook alle wetenschap, welke de menschheid zich tot dusver meende verworven te hebben. Uit de hoogte zag hij op de ouden neer, die allen wel vaardig in het praten en rijk in woorden, maar arm in zaken waren. De ouden, wier oudheid hun bij velen gezag verleent, dragen ten onrechte dien naam; zij zijn de ouden niet, want zij leefden in een tijd, toen de wereld veel jonger en de wetenschap nog pas in wording was; maar de ware ouden zijn de thans levenden, die eene eeuwenlange ervaring achter den rug hebben en staan op de schouders van het voorgeslacht.

Als de mensch nu op deze wijze alle vooroordeelen heeft afgelegd, moet hij zelf objectief gaan waarnemen en experimenteeren, m. a. w. de inductieve methode gaan toepassen, Hij moet de dingen niet uit de boeken bestudeeren, en ook niet door de theologie of andere speculaties zich laten leiden, want de theologie behoort in de wetenschap niet thuis en is zuiver eene zaak des geloofs. Maar hij moet de dingen

zelve onder de oogen zien en aan hen zelve vragen, wat ze zijn. Er is geen baat te vinden bij hen, wier element het woord is, die zich vermaken in dialectische spitsvondigheden en al hun wijsheid uit boeken putten. Tot vaste en zekere kennis kunnen wij alleen komen in den weg van zuivere ervaring, mera experientia, in den weg van onbevangen waarneming en nauwkeurig experiment. Wij moeten in gehoorzaamheid ons neerzetten aan de voeten der natuur en in ontvankelijkheid aan de kinderen gelijk worden.

De kennis, welke wij naar deze methode verwerven, zal niet alleen zeker en betrouwbaar zijn, maar ook nuttig en vruchtbaar. Bacon leefde in eene periode van groote ontdekkingen, en was opgetogen over de uitvindingen van zijn tijd. Onder den indruk van deze veroveringen der wetenschap, droeg hij van haar eene gansch andere opvatting voor, dan die tot zijne dagen gegolden had. Het weten heeft bij Bacon niet het doel in zichzelf, en wordt niet om zichzelf beoefend; het heeft zijn doel in het leven. Wetenschap is voor hem het zekerste en krachtigste middel tot verkrijging van macht; kennis is macht. Iemand kan zooveel, als hij weet. Wij kunnen de dingen alleen beheerschen, als wij ze kennen. De vroegere wetenschap was onvruchtbaar als de nonnen, omdat zij buiten het leven stond en in de cel van den monnik beoefend werd. Maar de echte wetenschap, die van nu voortaan beoefend zal worden, neemt haar standpunt midden in de realiteit van het leven en is daarom ook voor het leven vruchtbaar. Niet in den platten egoïstischen zin, alsof zij aan ieder, die haar beoefent, allerlei voordeel in den schoot werpt, maar wel in deze andere en hoogere beteekenis, dat zij in haar geheel het menschelijk leven door uitvindingen verrijkt en aan het welzijn der menschheid bevorderlijk is.

Op deze wijze riep Bacon de menschen van de boeken naar de werkelijkheid, van de woorden tot de zaken, van het verbalisme tot het realisme terug. Hij bracht daardoor een machtigen omkeer in het denken en streven der Europeesche menschheid teweeg. Tot dusver was de blik achterwaarts gewend geweest. Het Christelijk Europa hield het oog naar het verleden gericht, naar apostelen en profeten, naar kerkvaders en scholastici; en zelfs de humanisten, hoezeer van eigen waarde overtuigd, zagen bewonderend naar de klassieken als hunne modellen op. De 16de eeuw was het tijdperk van Reformatie en Humanisme. Maar met Bacon, en ook, schoon op andere wijze met Cartesius, kwam er verandering. Niet achter maar vóór zich zochten zij het paradijs, den gelukstaat der menschheid. De ouden mochten de aanvangers der wetenschap zijn, zij waren hare voltooiers niet; zij moesten dus niet nagevolgd, maar voorbijgestreefd en overtroffen worden. Er

moest eene nieuwe wetenschap komen, die naar de streng empirisch-experimenteele methode beoefend, door kennis macht verwierf en den mensch de heerschappij schonk over de natuur. Zoo kwam in de 17de en 18de eeuw door mannen als Kopernikus, Kepler, Galilei, Cartesius, en vooral Newton de natuurwetenschap op den voorgrond te staan; en deze ontwikkelde zich, wat de anorganische natuur betreft, tot eene mechanisch-causale natuurbeschouwing, die alle metaphysica en teleologie terzijde stelde en alle verschijnselen verklaren wilde uit stoot en tegenstoot en ten slotte uit de eene, allesbeheerschende wet der zwaartekracht. Het deïsme nam voor den aanvang der beweging nog de werking van een Schepper aan en trachtte bij den mensch nog de zelfstandigheid en onsterfelijkheid der ziel te handhaven; maar het materialisme trachtte ook den mensch zelf als eene machine te begrijpen, en breidde zijne heerschappij steeds verder uit, totdat tegen het einde der vorige eeuw reactie intrad en de dynamische wereldbeschouwing weder bij vele denkers ingang vond.

Als derde factor dient de ontwikkeling der maatschappij genoemd te worden. Evenals de wetenschappen zich in den nieuweren tijd langzamerhand losmaakten van theologie en philosophie, zoo onttrok ook de maatschappij zich steeds meer aan de hoede van kerk en van Staat. Ze kreeg een eigen bestaan en ging een eigen leven leiden. Door handel, nijverheid en wereldverkeer, door machine- en fabriekwezen namen de beroepen en bedrijven voortdurend in aantal toe, maar stegen ook de vereischten steeds hooger, welke voor de uitoefening daarvan gesteld werden. De maatschappij kreeg, naarmate zij zich ontwikkelde, hoe langer hoe meer behoefte aan onderricht en opleiding. Pædagogen van naam, als Ratichius, Comenius, Locke, Rousseau, zagen die behoeften in en droegen eene andere theorie van de opvoeding voor. De oude methode van onderwijs en opvoeding had toch vooral ten doel, om den leerling de in het verleden verworven kennis eigen te maken en hem dan in een der bestaande gilden voor wetenschap, kunst of handwerk in te lijven. Deze methode was goed in haar tijd, maar deugt thans niet meer; zij overlaadde het geheugen, maar liet het oordeel onontwikkeld; zij kweekte geleerde, maar geen wijze, gehoorzame, maar geen zelfstandige menschen; zij bereidde voor de school, maar niet voor het leven voor. Thans echter is eene andere opvoeding van noode; eene opvoeding, die aan de natuur hare methode ontleent, die niet in de oudheid, maar in het heden positie neemt, en die zich ten doel stelt, om den mensch te vormen tot een zelfstandig wezen, met eigen gedachte en oordeel, tot een nuttig, bruikbaar lid der maatschappij.

Deze realistische richting in de pædagogiek plaatste zich dus met

beide voeten in het heden; achtte de stof, die dit heden bood, voor onderwijs en opvoeding voldoende, en hield ernstig rekening met de behoeften der moderne maatschappij. Deze behoeften concentreerden zich daarin, dat er scholen moesten komen, die in tegenstelling met de voor de geleerde beroepen bestaande humanistische inrichtingen van onderwijs, kennis en vaardigheid in de realia verschaften en opleidden tot de verschillende beroepen in de maatschappij. Zulk eene school werd het eerst in de pietistische kringen opgericht. Gedreven door medelijden met de verwaarloosde jeugd, gaf Christogh Semler te Halle in 1705 zijne *Nützliche Vorschläge von Aufrichtung einer mathematischen Handwerkschule* uit, en toonde daarin aan, dat de handwerkstand de grondslag is, die de beide andere standen (in kerk en Staat) draagt, en dat deze in de toekomst eene bepaalde opleiding op eene door hem zoogenoemde mathematische und mechanische Realschule dringend noodig heeft. Semler vond voor zijn denkbeeld bij velen sympathie en richtte in 1707 (en daarna weer in 1708) zelf eene school op, waar kinderen een uur in de week door modellen onderwezen werden in de inrichting en vervaardiging van uurwerken, oorlogsschepen, kompassen enz. Zeer veel succes had deze inrichting niet, maar tot het einde zijns levens bleef Semler trouw aan zijn principe, dat er naast of zelfs in de plaats van de Verbalschulen Realschulen moesten komen, die de kinderen in „Realitäten" onderwezen en de schooluren voor hen niet tot eene marteling, maar tot een genot zouden maken.

In denzelfden geest stichtte de predikant Johann Julius Hecker, die eerst lector aan het pædagogium van Francke te Halle was geweest, in 1747 te Berlijn eene œconomisch-mathematische Realschule, bestemd voor zulke knapen en jongelingen, die niet voor den geleerden stand, maar voor een beroep in de maatschappij moesten worden opgeleid. Dit voorbeeld vond in tal van steden navolging. De toen gestichte Realschulen waren alle eerst echte vak- of ambachtsscholen; maar onder invloed van Resewitz, Gedike en Spilleke kregen ze allengs een ander karakter; ze hielden op vakscholen te zijn en werden instellingen van onderwijs, die algemeene geestesvorming beoogden, denkkracht en vrijheidszin hadden te ontwikkelen en aan de opvoeding van den burger moesten arbeiden. Zoo kwamen in de 19de eeuw in Duitschland drie scholen van voorbereidend hooger onderwijs naast elkander te staan; het gymnasium met de beide klassieke talen als hoofdvakken, de (Ober) Realschule met voornamelijk wis- en natuurkunde, benevens moderne talen, maar zonder Latijn of Grieksch, en tusschen beide in het sedert 1882 officiëel zoo genoemde Real-gymnasium, met Latijn en de moderne vakken. Toen de beide laatste scholen zich zoo volledig inrichtten, dat

ze evenveel klassen telden als het gymnasium, en als daarmede gelijkwaardig konden worden aangemerkt, toen begon de strijd over de gelijke rechten, die langen tijd en niet zonder heftigheid werd gevoerd. Maar bij eene ministeriëele beschikking van 7 Dec. 1870 ontvingen de abiturienten van eene Realschule der eerste klasse het recht, om in de philosophische faculteit te studeeren en examens af te leggen in de mathematica, de natuur-wetenschappen en de moderne talen. Bij Keizerlijk besluit van 26 Nov. 1900 werden de drie inrichtingen als van gelijken rechte erkend; het humanistisch gymnasium verloor al zijne privilegiën, behalve alleen voor de theologie. En ook aan dit laatste voorrecht werd onlangs van Overheidswege een einde gemaakt.[1])

Ofschoon de schoolwet van 1857 hier te lande ook reeds eene erkenning en regeling van het meer uitgebreid lager onderwijs bevatte, werd daarmede toch in de steeds stijgende behoeften der maatschappij aan ontwikkeling volstrekt niet afdoende voorzien. Inzonderheid werden die behoeften gevoeld in de kringen der zoogenaamde nijvere burgerij, die eenerzijds niet tot den werkmansstand behoorde en met lager onderwijs kon volstaan, en anderzijds ook niet voor eene wetenschappelijke loopbaan bestemd was. Dit deel der bevolking had niet alleen vakkennis van noode, welke men in dien tijd nog ten deele in de werkplaats kon opdoen, maar gevoelde ook behoefte aan eene veel breedere theoretische ontwikkeling, dan lager en uitgebreid lager onderwijs konden geven. Het was Minister Thorbecke, die in deze leemten trachtte te voorzien door de wet op het Middelbaar onderwijs van 2 Mei 1863. Maar de hoogere burgerscholen, die krachtens deze wet door Rijk of gemeenten in de voornaamste steden van ons land werden opgericht, zijn in hare ontwikkeling hoe langer hoe verder afgeweken van de bedoeling, waarmede zij aanvankelijk in het leven werden geroepen. Thorbecke omschreef middelbaar onderwijs als dat onderwijs, dat de vorming ten doel had van de talrijke burgerij, welke, het lager onderwijs te boven, meer in het bijzonder tracht naar voorbereiding voor de onderscheidene bedrijven van de nijvere maatschappij. De lagere school had beschaafden, de hoogeschool had geleerden, en de middelbare school had nijveren te vormen. Aan deze bedoeling hebben de hoogere burgerscholen niet of in geringe mate beantwoord. Inplaats van eindonderwijs te geven aan de nijvere klasse in de maatschappij, zijn ze meer en meer geworden inrichtingen van voorbereidend hooger onderwijs, die de leerlingen bekwaam maken voor

[1]) Vergelijk breeder over deze ontwikkeling van het voorbereidend hooger onderwijs in Duitschland, Prof. H. Burger, Klassiek en Modern opgeleiden voor de poort der Hoogeschool. Amsterdam, van Rossen 1910 bl. 340, en over die in andere landen, ib. bl. 42 v.

de studie aan de universiteit voor arts, tandarts, apotheker, en vooral voor de studie aan de Technische hoogeschool te Delft, de Kon. Militaire Akademie te Breda, de Rijks-veeartsenijschool te Utrecht, de Rijks-hoogere Land-, Tuin- en Boschbouwschool te Wageningen, de Nederlandsche Handelshoogeschool te Rotterdam enz.

Toen de hoogere burgerscholen zich ongemerkt en geleidelijk in eene gansch andere richting ontwikkelden, dan daarmede in den aanvang bedoeld was, kwamen zij van zelf als concurrenten naast de gymnasia te staan, en kon de strijd tusschen deze beide inrichtingen om gelijke rechten niet uitblijven. De strijd nam al spoedig een aanvang; hij dateert reeds van het jaar 1877 en duurt thans reeds veertig jaren. Van tijd tot tijd werden er adressen bij de Regeering ingediend, o.a. door de faculteiten voor wis- en natuurkunde en door de Maatschappij van Geneeskunst, om aan de hoogere burgerschool dezelfde rechten toe te kennen als aan het gymnasium, althans wat de toelating tot de akademische examens en tot de promotie in de faculteiten van wis- en natuurkunde en van geneeskunde betreft. Bij de behandeling van de wijziging en aanvulling der wet tot regeling van het hooger onderwijs onder het Ministerie-Kuyper maakte de Heer De Savornin Lohman van de gelegenheid gebruik, om een amendement in te dienen, waarbij aan de gediplomeerde leerlingen der hoogere burgerschool dit recht werd verleend. Minister Kuyper gaf daarop ten antwoord, dat hij zulk een amendement thans niet aanvaarden kon, wijl hij eene zoo gewichtige quæstie als de klassieke opleiding niet incidenteel tot eene beslissing kon laten brengen. Maar daarbij legde hij tevens de verklaring af, dat hij geen absoluut voorstander was van de klassieke opleiding voor alle aanstaande studenten en deze volstrekt niet verplichtend zou willen stellen voor ieder, die toegang begeerde tot de universiteit. [1])

Sedert nam de actie voor gelijkstelling van hoogere burgerschool en gymnasium toe in kracht. In 1916 werd er te Groningen eene beweging op touw gezet, om eene nationale vereeniging op te richten tot het verkrijgen van wettelijke gelijkstelling van klassieke en niet-klassieke opleiding voor de studie in alle faculteiten. Dit plan won terstond veel sympathie; de Vereeniging kwam tot stand en benoemde Mr. J. Limburg tot haar voorzitter; en deze diende als kamerlid met de Heeren Albarda, Bongaerts, De Savornin Lohman, Van de Velde, Visser van IJzendoorn en IJzerman den 16den Febr. 1917 een voorstel bij de Tweede Kamer in, daartoe strekkende, dat aan de getuigschriften van met goed gevolg afgelegd eind-examen van de hoogere burgerscholen

[1]) Handelingen van de Tweede Kamer der Staten-Generaal 8 Maart 1904, bl. 1490 v.

met vijfjarigen cursus en aan de door de wet daarmede gelijkgestelde examens de bevoegdheid werd verbonden tot het afleggen der examens in de faculteiten der geneeskunde en der wis- en natuurkunde. Dit voorstel vond in de Kamer reeds terstond eene welwillende ontvangst; de Minister van Binnenlandsche Zaken liet zelfs, blijkens de Memorie van Antwoord op het Voorloopig Verslag der Tweede Kamer inzake de Staatsbegrooting voor 1917, zijn vroeger standpunt varen en betuigde er instemming mede; buiten de Kamer werd het voorstel in eene menigte van adressen aanbevolen, die werden ingediend door de beide afdeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, de Curatoren en den Senaat der Stadsuniversiteit te Amsterdam, de Senaten der Rijksuniversiteiten te Leiden, Utrecht en Groningen en van de Technische Hoogeschool te Delft enz.; den 4den Mei 1917 werd het voorstel in de Tweede Kamer met 49 tegen 17 stemmen, en den 31sten Aug. 1917 in de Eerste Kamer zonder hoofdelijke stemming aangenomen.

De argumenten, vóór het voorstel aangevoerd, waren ook inderdaad van groot gewicht. Zij waren ten eerste aan de onbillijkheid ontleend, welke tegenover abiturienten van de hoogere burgerschool gepleegd wordt, als zij, ofschoon tot de universiteit toegelaten, dezelfde lessen volgende, en even zware examens afleggende als de gepromoveerden van een gymnasium, toch niet tot de akademische examens en de promotie worden toegelaten; wel is waar staat de gelegenheid voor hen open, om een of twee jaar Latijn en Grieksch te studeeren, aan een Staatsexamen zich te onderwerpen en zoo dezelfde rechten als de abiturienten van een gymnasium te verkrijgen; maar deze tusschenvallende, klassieke studie is kostbaar, tijdroovend en van weinig waarde; het Staatsexamen werd door den Heer Lohman een onzinnig struikelblok genoemd. Ten tweede betroffen zij de belangen der wetenschap, want vele leerlingen van de hoogere burgerschool, van de voorrechten der gymnasiasten aan de universiteit verstoken, gaan naar het buitenland of begeven zich naar de Technische hoogeschool te Delft, en zijn dus buiten de gelegenheid, om, „door het schrijven eener dissertatie, in geregeld verkeer met geschoolde onderzoekers, onder voortdurende beoordeeling en aanvuring het wetenschappelijk denken te leeren richten op eene wel omschreven vraag, gegevens en gedachten in hunne beteekenis voor de oplossing ervan te overwegen en te ordenen, en de bij het eigen onderzoek verkregen uitkomsten in eene uitgewerkte verhandeling te ontwikkelen, dat is in één woord, om zelf te leeren, hoe wetenschap gemaakt wordt." En ten derde golden zij de belangen van de Nederlandsche nijverheid in het algemeen en van de scheikundige nijverheid in het bijzonder, want vooral sedert 1914 neemt

de vraag naar goed onderlegde scheikundigen in buitengewone mate, zoo hier als in het buitenland, toe; wijl dezen in de eerste jaren niet uit de oorlogvoerende landen betrokken kunnen worden, is het dringend noodig, dat Nederland zelf in dit tekort voorzie, en niet alleen in dit tekort, maar ook in dat aan botanici, zoölogen, geologen enz.

Maar hoe gewichtig al deze argumenten ook mochten zijn, bij vele voorstanders overwoog toch nog een ander, meer principiëel belang. Dat blijkt daaruit reeds, dat het voorstel- Limburg c. s. maar een eerste stap is op den weg, die naar algeheele gelijkstelling van hoogere burgerschool en gymnasium leidt. Toen de Ineenschakelingscommissie haar rapport samenstelde, bleek, dat verscheidene leden van de adviseerende commissie klassieke en niet-klassieke studie voor *alle* faculteiten gelijk wilden stellen; en in de Ineenschakelingscommissie verklaarde eene minderheid, bestaande uit de Heeren Drucker, Hubrecht en Symons daarmede hare instemming [1]). Bij de behandeling van de Staatsbegrooting voor het jaar 1916 sprak de Heer Visser van IJzendoorn in de Tweede Kamer den wensch uit, dat de gediplomeerden van de hoogere burgerscholen ook toegelaten zouden worden tot de akademische examens en de promotie in de juridische faculteit. De bovengenoemde, in 1916 opgerichte Nationale Vereeniging streeft naar wettelijke gelijkstelling van klassieke en niet-klassieke opleiding voor de studie in *alle* faculteiten en in *welk* vak ook; en Prof Hamburger in Groningen liet zich in denzelfden geest uit en verheugde zich, dat het voorstel-Limburg alvast een bres schoot in den muur, die de hoogere burgerschool van de universiteit scheidt. [2])

Voorts is opmerkelijk, dat vele voorstanders van het voorstel-Limburg, die over de achteruitzetting van de gediplomeerde leerlingen der hoogere burgerschool klaagden, heel weinig gevoelden van de onbillijkheid, waaraan dit voorstel zich tegenover de leerlingen van het gymnasium schuldig maakt. En deze is toch waarlijk niet gering; de hoogere burgerschool wordt door de aanneming van dit voorstel niet met het gymnasium gelijk, maar daarboven gesteld. Immers de gepromoveerden van eene hoogere burgerschool winnen terstond één jaar studie, wijl de hoogere burgerschool vijf, en het gymnasium zes klassen telt. Voorts, als de leerlingen, die het diploma van eene hoogere burgerschool verwierven, toch nog toelating wenschten tot de akademische examens en de promotie in de faculteiten van wis- en natuurkunde en van geneeskunde, moesten zij tot dusver Latijn en Grieksch gaanst udeeren en het Staats-

[1]) Rapport I 825 v.
[2]) Hamburger. Herziening van ons voorbereidend Hooger Onderwijs, Groningen. Wolters 1917.

examen afleggen; thans zijn ze van deze aparte studie geheel en in eens ontslagen. En eindelijk hebben zij als medici nog het voordeel, dat zij, op de hoogere burgerschool beter voorbereid, in den regel aan de universiteit het eerste natuurkundig examen in één jaar kunnen afleggen, terwijl de leerlingen van het gymnasium daarvoor dikwerf twee jaren noodig hebben. Het gymnasium komt dus door het voorstel-Limburg in vele opzichten bij de hoogere burgerschool achter te staan; en de vrees is niet ongegrond, dat het gymnasium alle leerlingen der B-afdeeling allengs verliezen zal.

En dan in de derde plaats — het is algemeen bekend, dat vele geleerden in den tegenwoordigen tijd, liefst zoo spoedig mogelijk alle klassieke opleiding afgeschaft willen zien. Onder de wis- en natuurkundigen en evenzoo onder de geneeskundigen zijn er thans nog velen, die haar zelf genoten en ze op prijs stellen. Maar hun aantal neemt van jaar tot jaar af, en steeds grooter wordt het getal van hen, die van oordeel zijn, dat de klassieke opleiding haar tijd heeft gehad, en in elk geval boven de niet-klassieke, realistische opleiding in niets de voorkeur verdient. Billijkheidshalve dient erkend, dat zoowel binnen als buiten de muren door overdrijving gezondigd wordt. Even minachtend als natuurkundigen soms op de klassieke studie, zagen en zien nog vele classici op de studie der realia neer. Terwijl een Barthèlemy de St. Hilaire zeide, dat het verlies van Aristoteles voor de wetenschap veel schadelijker zou zijn dan dat van alle nieuwe wijsgeeren, verklaarde Cobden, dat één nummer van de Times meer leerde dan de geheele Thucydides. Daar zijn er, die meenen, dat de tegenwoordige cultuur aan zichzelve volkomen genoeg heeft, en ook voor de inleiding in de wetenschap van haar veel meer dan van de oudheid verwachten. En deze opvatting hangt ten nauwste saam met de boven geschetste verandering, die in de idee der wetenschap heeft plaats gegrepen. Terwijl vroeger de gedachte heerschte, dat de wetenschap om zichzelve, of liever ter wille van de waarheid moest beoefend worden — weten is per causas scire, scientia est intelligibilium, — vond sedert Bacon, en dan verder sedert het criticisme van Kant, het positivisme van Comte en het agnosticisme van Spencer, de meening ingang, dat nuttigheid de grondslag van alle weten is, dat kennis macht is, dat de wetenschap uit en om het leven is [1]). De idealistische opvatting maakte voor de biologische, de pragmatistische, de realistische plaats.

---

[1]) Verg. de rede van Prof. Zwaardemaker over de jongste gestalte der physiologie, aangehaald door Dr. J. W. Moll. De idee der universiteit in haar toekomstige ontwikkeling. Groningen, Wolters 1910 bl. 11. Ook Prof. H. Burger, Middelbaar Onderwijs en Universiteit 1913.

Nu behooren wij aan deze laatste opvatting alle recht te laten wedervaren. In het algemeen is het waar, dat de wetenschap in haar tegenwoordigen staat uit den nood des levens geboren is en daarvan in alle hare deelen, medische, juridische vakken enz., den stempel draagt. Vooral springt dit karakter sterk in het oog, sedert de nieuwere natuur-wetenschap is opgekomen en den mensch eene heerschappij over de krachten der natuur heeft geschonken, die ons voortdurend verbaast en elken dag zich nog uitbreidt. Deze natuurstudie had in de laatste eeuw zooveel invloed op wetenschap en maatschappij, dat ze door niemand meer als eene quantité negligeable kan worden beschouwd; de hartstochtelijkste vereerder der oudheid moet met haar rekening houden. De moderne cultuur, waarin deze natuurwetenschap de eerste plaats bekleedt, bevat dan ook zoovele elementen, die kunnen inleiden tot de wetenschap, dat niemand haar propædeutische waarde loochenen kan. Niet alleen zijn er in en buiten ons vaderland tal van geleerden, die, schoon nooit eene klassieke opleiding genoten hebbende, toch genoemd mogen worden onder de corypheën der wetenschap[1]); maar ook de hoogere burgerschool heeft door eene jarenlange geschiedenis haar bestaansrecht als propædeuse voor tal van wetenschappen bewezen. Er valt inderdaad niet veel in te brengen tegen wat het Genootschap ter bevordering van Natuur-, Genees- en Heelkunde te Amsterdam in haar adres aan de Tweede Kamer zegt, dat de beoefening der moderne talen, de studie van de natuur en van het leven in zijne oneindige verscheidenheid evenzoo fijne beschaving en smaak verleenen als de klassieke talen, en dat alzoo eene voorbereiding langs dezen weg geschiktheid voor wetenschappelijke vorming en zelfstandige studie waarborgt. Ook van Christelijke zijde bestaat hiertegen geen bezwaar, omdat ook de klassieken met oordeel des onderscheids gelezen moeten worden; de beoefenaars der humaniora even eenzijdig kunnen zijn als die der realia; en de nieuwere natuurwetenschap zich meer en meer aan het materialisme ontworsteld heeft. De hoogere burgerschool won in de laatste jaren voortdurend ook in Christelijke kringen aan sympathie.

Desniettemin, er blijft verschil, verschil in waardeering van het verleden en het heden, verschil in de opvatting van de wetenschap, verschil tot op zekere hoogte in wereld- en levensbeschouwing. Maar als het verschil

[1]) Prof. Burger berekende, dat van de 105 hoogleeraren en lectoren in de beide faculteiten van genees- en van wis- en natuurkunde aan de vier Overheidshoogescholen 26 eene klassieke en 73 eene moderne opleiding hadden genoten; van deze laatsten bezaten 49 het einddiploma van de hoogere burgerschool, zie zijn Middelbaar Onderwijs en Universiteit, Amsterdam 1913 bl. 18 en verder zijn Klassiek en Modern opgeleiden voor de poort der Hoogeschool, Amsterdam 1910 bl. 29 v.

zoo diep gaat, dan kan het ook door de Regeering niet worden uitgemaakt; dan blijft er niets anders over, dan dat beide richtingen in de maatschappij worstelen met elkaar, en dat de toekomst uitmake, welke voorbereiding voor de beoefening der wetenschap de beste is, die, welke het gymnasium of die, welke de hoogere burgerschool verschaft. De voorstanders van de klassieke opleiding hebben daarom blijk van vrijzinnigheid gegeven, toen zij niet alleen tegen het voorstel-Limburg zich niet hebben verzet, maar het zelfs op onpartijdige wijze hebben aanbevolen en gesteund.

Maar als de voorstanders van de klassieke opleiding het ernstig met deze meenen en haar ook voor de studie in de wis-, natuur- en geneeskundige wetenschappen de beste propædeuse achten, dan mogen zij niet stil zitten en hebben zij er tegen te waken, dat gelijkstelling van hoogere burgerschool en gymnasium niet al meer in eene wettelijke bevoorrechting van gene overga. Men kan met Dr. Bonebakker in de *Vragen des Tijds* de vrienden der oudheid wel toeroepen: laat ze allen los, de middelmatigen, de geesten met oorkleppen aan, op nut en eigen voordeel gericht. Laat ze allen los, die niet heilbegeerig zijn, in wie niet een beginsel van geestdrift leeft, dat hen doet verlangen te mogen opgroeien in de milde lucht der oudheid. Voor de edelsten van zoovele geslachten onder zoovele volken is zij immers altijd weer geweest, wat het Zuiden in elk najaar is voor den trekvogel: het zonnig vaderland. Maar van de leerlingen, die op het gymnasium komen, is het moeilijk te vergen, dat zij reeds liefde en geestdrift gevoelen voor datgene, wat zij niet kennen. Zij en hunne ouders hebben juist voorlichting noodig, om te weten, welke opleiding de voorkeur verdient. Toen dan ook in Duitschland voor eenigen tijd de Oberrealschule, het gymnasium en het Realgymnasium, ook wat de toelating der gediplomeerden tot de theologische faculteit betreft, gelijk werden gesteld, toen hebben tal van professoren in theologie, rechts- en staatswetenschap, philosophie en philologie, geschiedenis en kunstwetenschap — tezamen 65 in getal — in de Wochenschrift für klassische Philologie van 5 Febr. 1917 eene verklaring gepubliceerd, waarin zij met nadruk uitspraken, dat naar hunne meening het humanistische gymnasium, afgezien van zijne groote, algemeen opvoedende beteekenis, vóór en na de beste voorbereidingsschool voor de studie der geesteswetenschappen bleef.

Maar leeringen wekken, voorbeelden trekken. De beste voorlichting wordt niet door zulk eene verklaring verstrekt, maar door de school zelve, door de degelijkheid van haar onderwijs, de toewijding harer leeraren, de opvoedende kracht, die van haar uitgaat. De aanneming van het voorstel-Limburg heeft de hervorming van het gymnasium urgent gemaakt, maar ze was reeds lang noodzakelijk, en die van de hoogere

burgerschool meteen, welke oorspronkelijk niet als propædeuse bedoeld was, en thans dienovereenkomstig moet gewijzigd worden. Beide inrichtingen hebben hervorming van noode, inzonderheid in betrekking tot de aansluiting aan het lager onderwijs, inzake eene betere regeling van de bevoegdheden der leeraren, zoodat, althans in de lagere klassen, vakleeraren door klasseleeraren vervangen worden[1]); en vooral ook ten opzichte van eene vereenvoudiging van vakken en examens.[2]) Men behoeft op school niet alles te leeren en op een examen niet alles te weten, wat men in het leven behoeft; het leven zelf is zulk een uitnemende school, dat men er gerust wat aan overlaten kan; en weinig en goed is altijd beter dan veel en slecht.

Wat speciaal de hervorming van het gymnasium aangaat — deze is zeker ook tegengehouden door het gebrek aan overeenstemming, dat daarover sedert jaren onder de deskundigen bestond. Er was onder hen verschil van gevoelen over algeheele afschaffing of vereenvoudiging van het Grieksch, over de te lezen schrijvers[3]), over afschaffing van de wiskunde voor de A-leerlingen, althans na de vierde klasse, over de meer of minder radicale splitsing der A- en der B-leerlingen in de vierde of na de vierde of alleen in de zesde klasse, over een vijfjarig gymnasium of eene zesjarige hoogere burgerschool, over het al of niet wenschelijke van aparte uren voor archæologie en aardrijkskunde, over het nut van het onderwijs in de natuurlijke historie in de eerste en tweede klasse en daarna eerst weer voor de B-leerlingen in de vijfde en zesde klasse en evenzoo in de chemie gedurende één uur voor de B-leerlingen in de beide hoogste klassen, over de vereenvoudiging van het eind-examen en over de bijwoning daarvan door gecommitteerden der Regeering.

Maar langzamerhand schijnt er op sommige punten toch meer overeenstemming te komen. Ten eerste ten opzichte van de wenschelijkheid, om aan de leerlingen van gymnasium en hoogere burgerschool in de eerste en tweede klasse volkomen hetzelfde onderwijs te geven, zoodat ze eerst na het tweede jaar (dus op 14 à 15-jarigen leeftijd) behoeven te kiezen, of zij de richting van gymnasium of hoogere burgerschool (die van de A, B of C-afdeeling van een lyceum) zullen inslaan. Ten tweede in betrekking tot de vereenvoudiging van het onderwijs in de klassieke talen (beperking van het aantal uren en van het aantal te lezen

[1]) Dit was indertijd ook de wensch van Prof. Naber, Prof. Spruyt, Prof. Boot, Prof. Speijer, Dr van der Meij enz.

[2]) Het eindexamen der hoogere burgerschool loopt over niet minder dan 17 vakken!

[3]) Bijv. alleen Attische schrijvers, of ook auteurs uit den Hellenistischen en Christelijken tijd, zooals het N. Testament, de patres, Lucianus, Plotinus, Thomas à Kempis, verg. Dr Plooy. De litteratuur uit den Romeinschen Keizerstijd op onze gymnasia, Stemmen des Tijds, Mei 1913. C. R. de Klerk in Van Onzen Tijd, April 1916.

schrijvers) en de uitbreiding van het onderwijs in de wis- en natuurkundige wetenschappen. En ten derde inzake de wenschelijkheid, om de splitsing der leerlingen in verschillende afdeelingen tot de zesde klasse uit te stellen, en in deze zesde klasse voor de B-leerlingen de oude talen en voor de A-leerlingen de natuurwetenschappen te laten vervallen. Deze laatste denkbeelden, met warme overtuiging en sterke argumenten door den Rector van het openbaar gymnasium te Arnhem, Dr B. I. Hooykaas en zijne medestanders bepleit, vond in de vergadering van Rectoren en Conrectoren te Utrecht, 3 Nov. j.l., algemeene instemming, zoodat er thans van eene communis opinio gesproken kan worden en — gelijk de Regeeringsvertegenwoordiger aan het einde der vergadering zeide — er tevens op eenvoudige wijze aaneenschakeling tusschen gymnasium en hoogeschool tot stand kan komen zonder wetswijziging.[1]) Het is nu maar te hopen, dat de Regeering de regeling dezer belangrijke zaak spoedig ter hand neme.

Hoeveel er met deze verandering voor het gymnasium ook gewonnen zou zijn, zij is toch in de hervorming van het gymnasium de hoofdzaak niet. Deze betreft den aard, de methode en het doel van het klassieke onderwijs. Zonder vrees voor tegenspraak mag men thans wel uitspreken, dat de eenzijdig grammaticaal-critische richting, die een tijd lang in en buiten ons vaderland heeft geheerscht, aan de liefde voor de klassieke oudheid veel kwaad heeft gedaan. Als men op het gymnasium of aan de universiteit weken en maanden lang Homerus, Plato, Sophocles enz. kan lezen, zonder dat eenige ernstige poging wordt aangewend, om den leerling in te leiden tot de kennis van den persoon en den tijd van de schrijvers, tot den inhoud en de (philosophische, æsthetische, cultuurhistorische of andere) waarde van hunne werken, dan kan men niet verwachten, dat de leerling belangstelling en liefde zal gaan gevoelen voor de klassieke oudheid. Hij kan er zich misschien op dien leeftijd geen voldoende rekenschap van geven, maar hij gevoelt toch de leemten van zulk een onderwijs, en later gaat hij beseffen, hoeveel vruchtbaarder al die uren hadden kunnen geweest zijn voor de ontwikkeling van zijn inzicht en smaak. Gelukkig, dat die tijd voorbij is, en dat de boven geschetste, nieuwe ontwikkeling van de klassieke philologie niet alleen de gelegenheid biedt, maar ook beslist den eisch stelt, om zoowel bij de opleiding van den leeraar aan de universiteit, als bij de opvoeding van den leerling op het gymnasium een anderen weg in te slaan.

---

[1]) Het voorstel, om voor de aanstaande medici de propædeutische *studie* (niet het examen) geheel naar het gymnasium over te brengen, vond minder sympathie. Vergelijk ook het artikel van Prof. Stomps in het Handelsblad, 9 Nov. 1917, Avondbl. Ook de regeling van het examen bij den overgang van de vijfde tot de zesde klasse schijnt niet bevredigend.

De klassieke oudheid is voor ons het ideaal der opvoeding niet meer, en zij zal dat ook nooit meer worden.[1]) Maar de groote cultuurhistorische waarde dier oudheid is nooit zoo goed ingezien als thans; de invloed, die van Israel, en daarnaast van Hellas en Latium, op onze cultuur is uitgegaan, staat ons thans veel helderder voor den geest, dan in de eeuwen, die aan de onze zijn voorafgegaan; zij zijn en zij blijven onze geestelijke voorouders. De studie dier oudheid is daarom niet alleen formeel en praktisch van waarde, voor de ontwikkeling van het denken, het verstaan van Grieksche en Latijnsche termen in onze wetenschappen, het begrijpen van citaten en zinspelingen in onze litteratuur enz.; maar hare onvergankelijke waarde bestaat daarin, dat in die oudheid de grondslagen zijn gelegd van onze gansche hedendaagsche cultuur. In haren bodem wortelen al onze kunsten en wetenschappen, ook, schoon in mindere mate, die wetenschappen, welke op de natuur betrekking hebben. Want verwonderlijk is het, hoe de Grieken in de kunst al die schoonheidsvormen geschapen hebben, waarin ons æsthetisch gevoel nog heden ten dage uitdrukking en bevrediging vindt, en in de wetenschap al die wereld- en levensproblemen hebben beseft en gesteld, waarmede wij ook in dezen tijd nog worstelen in ons hoofd en ons hart. Zij waren daartoe in staat, omdat zij, eenerzijds boven het volksgeloof zich verheffende en strijdende voor de zelfstandigheid van kunst en wetenschap, toch aan den anderen kant beide niet hebben losgemaakt van die religieuze en ethische factoren, welke behooren tot het wezen van den mensch. Te midden van eene droeve werkelijkheid hebben zij het geloof bewaard aan eene wereld van ideeën en normen. En dit idealisme is ook in den tegenwoordigen tijd voor ons onontbeerlijk; het kan door beschavingsgeschiedenis en nieuwe letterkunde niet worden vervangen of vergoed.[2])

Met de handhaving der klassieke opleiding is voorts ook nog een nationaal en een internationaal belang gemoeid. Prof. Hartman heeft eens gezegd, dat ons vaderland ook daarom voor de studie der klassieke oudheid moet ijveren, wijl het dit aan zijn roemrijk verleden verplicht is; het handhaven van het Latijn is eene nationale zaak, omdat wij daarmede iets vasthouden, dat ten allen tijde onze eer en onze roem is geweest. En zeker ligt hier waarheid in; maar grooter gewicht legt nog het internationaal belang in de schaal, waarop Viscount Bryce

[1]) Die Antike soll nicht die Norm, sondern eine belebende Kraft der heutigen Kultur sein, zegt Zielinski, Die Antike und wir. Leipzig, Dieterich 1905 bl. 66. Verg. ook A. Harnack, Die Notwendigkeit der Erhaltung des alten Gymnasiums. Berlin, Weidmann 1904, ook opgenomen in A. Harnack, Aus Wissenschaft und Leben. Giessen, Töpelmann 1911 I bl. 67—92.

[2]) Vergelijk over de waardeering der klassieke oudheid van Christelijk standpunt: Vilmar, Ueber den evang. Religionsunterricht in den Gymnasien. Marburg, Elwert 1888. Kleutgen, Ueber die alten und die neuen Schulen. Munster 1861.

onlangs wederom de aandacht vestigde [1]). De tegenwoordige wereldoorlog vervreemdt volken van elkaar, die krachtens afkomst en geschiedenis, godsdienst en cultuur, bij elkander behooren; en toch schijnt alle eenheid en samenwerking voor een langen, langen tijd, misschien wel voor goed, in vijandschap en haat ten onder te gaan. Naarmate het nationalisme en chauvinisme toeneemt, gaat men immers in Duitschand, Frankrijk. Engeland ijveren voor een eeigene, nationale cultuur en dringt men alwat tot dusver nog gemeenschappelijk was, naar den achtergrond. Daarom is het vasthouden aan en het voortbouwen op die grondslagen, waarop de gansche nieuwere beschaving rust, een zaak van internationaal belang. Indien één ding in deze ernstige tijden noodzakelijk is, dan is het, dat de Christenvolken zich met elkaar verzoenen, de gelederen sluiten en de roepstem ter harte nemen, om hou en trouw het pand te bewaren, dat in godsdienst en cultuur hun toebetrouwd is. Ook in den godsdienst, den Christelijken godsdienst. Want nog onlangs wees de hoogleeraar Eucken te Jena er terecht op [2]), dat de Bijbel, die tot dusver voor godsdienst en kunst een gemeenschappelijken grondslag vormde, hoe langer hoe meer door beide wordt losgelaten. Hoe zullen ze echter ooit weer tot eene macht in de menschheid worden, als ze niet in de Schrift eene innerlijke eenheid bezitten en putten uit ééne gemeenschappelijke bron?

[1]) In de Fortnightly Review, April 1917.
[2]) R. Eucken, Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Bibel. Leipzig, Kröner 1917.

XIV.

VAN SCHOONHEID EN SCHOONHEIDSLEER.

Sedert Alexander Gottlieb Baumgarten, die in 1714 te Berlijn geboren werd, in 1740 te Frankfort aan den Oder het hoogleeraarsambt in de wijsbegeerte aanvaardde en daar in 1762 stierf, is voor de leer van het schoone algemeen de naam van æsthetica in gebruik gekomen. Baumgarten was een leerling van Christiaan Wolff, die de wijsgeerige gedachten van Leibniz practisch bruikbaar en aan het geluk der menschheid trachtte dienstbaar te maken; en hijzelf streefde er naar, om de leer van Leibniz over de hoogere, door de rede verworven kennis door eene theorie over de lagere, door de zintuigen verkregen kennis aan te vullen. Daartoe schreef hij zijne Aesthetica acroamatica, welke in 1750—1758 in twee deelen te Frankfort het licht zag. Hij ontleende den naam van dit werk aan een Grieksch adjectivum, dat waarnemend, gevoelend beteekent, en afgeleid is van een verbum, dat met gewaarworden, waarnemen door de zintuigen vertaald wordt, voornamelijk door het oor, maar ook wel door het oog, door reuk en smaak en tastzin. Het woord was dus zeer geschikt, om aan te duiden, wat Baumgarten met zijn werk bedoelde, n. l. om de leer van de zintuigelijke kennis uiteen te zetten. Maar deze kennis, door de zintuigen verkregen, culmineerde nu als het ware in de waarneming van het schoone, dat immers volgens Wolff niet anders was dan de harmonie en volmaaktheid der waargenomen dingen, perfectio phænomenon. De æsthetica, als wetenschap van de sensitieve kennis, moest dus van zelf eindigen in eene theorie van de schoonheid, in eene ars pulchre cogitandi of ars formandi gustum. En zoo kwam de naam æsthetica allengs voor de leer van het schoone in gebruik.

Maar al is de naam van betrekkelijk jonge dagteekening, de zaak, die er door aangeduid wordt is veel ouder en dateert al van den tijd der Grieksche wijsbegeerte; in het klassieke land van dichters en denkers ontwaakte al spoedig de behoefte, om ook van het wezen en de wetten

van het schoone zich rekenschap te geven. In den eersten tijd zag men het onderscheid tusschen het schoone en het goede, evenals ook tusschen het goede en het nuttige niet helder in. Maar Plato drong toch reeds dieper door, onderzocht niet alleen het begrip van het schoone, maar ook de speciale begrippen van het komische en het tragische, van het verhevene en het belachelijke enz., en kan daarom de vader der aæsthetica worden genoemd. Bepaaldelijk trachtte hij ook aan de schoonheid een metaphysischen grondslag te geven en haar af te leiden uit de wereld der ideeën. Al zien wij op aarde vele schoone dingen, wij aanschouwen de schoonheid zelve niet; deze heeft een eigen, volmaakt bestaan in de wereld der intelligibele dingen. Wijl echter de ideeën, die daar thuis behooren, door den demiurg ook min of meer in de stoffelijke wereld zijn afgedrukt, en door het zienlijke heenschijnen, aanschouwen wij schoonheid ook in de natuur rondom ons heen. En wijl de kunst wezenlijk in navolging der natuur bestaat, laat ook zij op hare beurt het schoone ons zien. Maar de kunst is toch slechts beeld van een beeld, afdruk van een afdruk, en dus van ondergeschikte waarde; in den idealen staat komt zelfs aan kunstwerken zonder zedelijke strekking geene plaats toe.

Hiermede werden door Plato al die gronddenkbeelden aan de hand gedaan, waarvan de volgende geslachten eeuw aan eeuw in de leer van het schoone leven zouden.

Met hem kwam die metaphysische en normatieve æsthetica op, welke, schoon door Aristoteles op sommige punten aangevuld en door Plotinus veel breeder uitgewerkt, op kerkvaders als Clemens en Origenes, Gregorius van Nyssa en Augustinus, op Pseudo-dionysius, Thomas en Bonaventura, op Roomsche en Protestantsche philosophen en theologen den sterksten invloed heeft uitgeoefend en in de idealistische wijsbegeerte van Schelling, Hegel enz. nog eenmaal de heerschappij over de geesten verwierf. Naar de beginselen dezer min of meer dogmatische æsthetica is de schoonheid oorspronkelijk van bovenzinlijken, geestelijken aard; hetzij als zelfstandige realiteit, hetzij in het bewustzijn Gods, hetzij als idee heeft zij een objectief bestaan en behoort zij tot de wereld der onzienlijke dingen. Maar de zienlijke wereld heeft toch in zwakker of sterker mate aan haar deel, en openbaart haar, voorzoover ze in haar geheel of in hare verschillende schepselen harmonie, evenredigheid, orde, verscheidenheid in de eenheid en eenheid in de verscheidenheid vertoont. Het schoone ligt dus allereerst in den inhoud, in de idee; maar het kenmerkt zich in zijne verschijning door de harmonie; schoonheid is er in de wereld overal, waar zij in hare formatiën eene eindige uitdrukking van de oneindige, absolute idee laat zien.

Wijl echter de verschijning in de natuur nooit ten volle aan de idee beantwoordt, kan men op dit standpunt bij de beschouwing der kunst tweeërlei kant uitgaan. Als men met Plato de meening is toegedaan, dat alle kunst navolging der natuur behoort te zijn, en in haar eene zwakker verschijning van het schoone ziet dan in de natuur — dan spreekt het vanzelf, dat de kunst eerst op de derde en laagste plaats komt te staan en slechts eene ondergeschikte waarde behoudt. Maar in tegenstelling met deze opvatting kan men van hetzelfde beginsel uit aan de kunst ook eene veel hoogere roeping en beteekenis toekennen; als de natuur vanwege de macht harer stoffelijkheid slechts eene inadæquate verschijning van de idee is, kan men juist aan de kunst de taak toewijzen, om dit onvolkomene in het natuurschoon te overwinnen, om het kunstwerk volkomen aan de idee te doen beantwoorden en om dus als het ware de stoffelijkheid te vernietigen door absolute volmaking van den vorm. Dan komt, als bij Schelling in zijne eerste periode, de kunst op de hoogste plaats te staan, nog boven godsdienst en wijsbegeerte, wijl zij de volkomene openbaring van het absolute is, de in het eindige volmaakt verschijnende goddelijke idee, de algeheele verzoening van de tegenstelling tusschen het reëele en het ideëele.

Eindelijk komt het eigenaardige van deze metaphysische æsthetica nog daarin uit, dat het schoone op eene bijzondere wijze inwerkt op het gemoed van den mensch. Wijl aan het ware en goede verwant en in de absolute idee daarmede één, mag het geene gewaarwordingen wekken, welke aan die van waarheid en goedheid tegengesteld zijn; volgens Plato moest de kunst zelfs aan zedelijke doeleinden dienstbaar wezen, en in de latere philosophie werden het ware, het goede en het schoone menigmaal tot eene onverbreekbare trias verbonden. Maar daarom is het schoone nog wel van het goede en het ware onderscheiden; het wekt zelfs eigenaardige gewaarwordingen, aandoeningen en stemmingen in den mensch; het reinigt zijne affecten, verzoent de tegenstellingen in zijn leven, brengt harmonie in zijne ziel en verschaft hem vrede en rust.

In den nieuwen tijd is tegen dit „dogmatisme" in de æsthetica, evenals trouwens in iedere wetenschap, eene sterke reactie ontwaakt. Zij begon in Engeland, waar onder invloed der empirische wijsbegeerte door Shaftesbury de poging ondernomen werd, om het æsthetisch genieten psychologisch te verklaren, en anderen, zooals Hume, Burke, Erasmus Darwin, het schoone sensualistisch trachtten te begrijpen als eene zinnelijke eigenschap der dingen, welke, op de ziel des menschen inwerkend, zijne zenuwen ontspant, en vooral sociaal, door het wekken van liefde en geslachtslust, de grootste beteekenis heeft.

Daarbij kwam de wijsbegeerte van Kant, die, evenals in wetenschap, godsdienst en moraal, zoo ook in de leer van het schoone tusschen dogmatisme en empirisme eene bemiddeling zocht. Kant zag zeer goed in, dat het schoone iets anders was dan het nuttige en het aangename, en dus ook meer inhield dan louter eene quæstie van smaak; aanschouwing en genieting van het schoone berustte volgens dezen denker op een synthetisch oordeel a priori, op de æsthetische Urtheilskraft, dat is op een aangeboren gevoel van lust en onlust, dat zoowel van het zinnelijk kennen (zooals Baumgarten meende) als van het zinnelijk begeeren (gelijk het utilisme in zijn dagen oordeelde) onderscheiden was. Door dit gevoel is de mensch in staat, om een ding æsthetisch te waardeeren en te genieten, dat wil zeggen, om het zoo te beschouwen, dat men geheel afziet van inhoud en stof, van nuttigheid en doel van het voorwerp, en het enkel en alleen om zijn vorm, gansch belangeloos bewondert. Zooals Schiller zong: die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht. Maar hierbij dwaalde Kant toch in dit opzicht, dat hij het schoone van allen inhoud losmaakte, het enkel en alleen in den vorm liet bestaan, en het voorts ook uitsluitend uit een aangeboren gevoel van het subject verklaren wilde. Het schoone heeft bij hem geen grond in de objectieve werkelijkheid, maar is eigenlijk eene mooie illusie, noodzakelijk opkomende uit de organisatie van den menschelijken geest.

Als derde oorzaak voor de verandering van methode in de æsthetica komt in aanmerking de empiristische en positivistische richting, waarin de wetenschap in de negentiende eeuw, na de ontgoocheling der idealistische wijsbegeerte, zich bewegen ging. Langzamerhand drong ook in de leer van het schoone de overtuiging door, dat men hier niet van een of ander apriorisch dogma had uit te gaan en ook niet speculatief moest trachten, het wezen der schoonheid te begrijpen, maar dat men ook op dit terrein de empirie tot gids te nemen had en in elk geval met de studie der æsthetische verschijnselen of feiten beginnen moest. Wat het wezen van het schoone is, komen wij waarschijnlijk toch nooit te weten; laten wij daarom onderzoeken, wat er in ons omgaat, als wij iets schoons gevoelen, en speuren wij zooveel mogelijk na, hoe dit gevoel in den enkelen mensch en in de menschheid ontstaan is en zich ontwikkeld heeft! De eerste geleerde, die de æsthetica in deze nieuwe banen leidde, was de hoogleeraar in de wijsbegeerte te Leipzig, Gustav Theodor Fechner, die in een klein geschrift: Zur experimentellen Aesthetik 1871, en daarna in een tweedeelig werk: Vorschule der Aesthetik 1877, de noodzakelijkheid aantoonde, om de æsthetica „von oben" door eene æsthetica „von unten" te vervangen.

En zelf sloeg hij de hand aan het werk en stelde bij een groot aantal personen proeven in, om te weten te komen, aan welke lijnen en figuren zij het meeste welgevallen hadden. Zoo werd ervaring de grondslag der nieuwere æsthetica, en opsporing van de wetten, die de æsthetische verschijnselen beheerschen, haar doel.

Op zichzelve verdient deze empiristische en experimenteele methode natuurlijk hoegenaamd geene afkeuring. Evenmin als de philosophie in het algemeen, mag de æsthetica de objectieve gegevens, de feiten en de verschijnselen op haar gebied, verwaarloozen. De wijsgeer mag zijn oogen niet sluiten voor de werkelijkheid en de wereld niet construeeren uit zijn eigen brein; en de æstheticus moet zijn smaak, zijn oordeel, zijne kennis vormen en volmaken aan de werken van natuur en kunst. Evenals in elke wetenschap, behooren ook in de leer van het schoone waarneming en denken, inductieve en deductieve methode samen te gaan. Trouwens, de groote wijsgeeren hebben beide steeds verbonden, en het is hoogst eenzijdig, als men aan mannen als Plato in de oudheid, en Schelling en Hegel in den nieuwen tijd telkens weer ten laste legt, dat zij de empirie ten eenenmale hebben verwaarloosd en er maar op los hebben geredeneerd; hunne werken leggen van het tegendeel getuigenis af. Omgekeerd verraden de voorstanders der empirische en experimenteele methode ieder oogenblik, dat hunne waarneming door het denken wordt vergezeld en geleid.

Zoodra de æsthetica echter den weg der empirie inslaat, ziet zij onbegrensde velden van onderzoek voor zich uitgebreid, want overal, waar zij het oog heenwendt, zijn menschen te vinden, die iets schoons hebben genoten of iets schoons hebben tot stand gebracht. Naar dat alles kan zij een onderzoek instellen. Zij kan de experimenteele methode, welke het eerst door Fechner werd toegepast, trachten te verbeteren en uit te breiden, en bijv. te weten zien te komen, welke lijnen, figuren, kleuren, gestalten, klank- en toonwisselingen enz. aan eene zoo groot mogelijke groep van menschen het meeste welgevallen schenken; en zij kan subjectief bij diezelfde menschen trachten door te dringen tot datgene, wat er in hen omgaat, als zij iets schoons aanschouwen en genieten, wat daarbij aan het object en wat aan het subject moet worden toegeschreven, welke æsthetische en niet-æsthetische factoren daarbij werkzaam zijn, hoe het genot van het schoone op de uitdrukking van het gelaat, de houding van het lichaam, de versnelling van den polsslag inwerkt enz. Ieder gevoelt, dat de æsthetica, hierop ingaande, met allerlei gecompliceerde processen te doen krijgt en wel een begin, maar geen einde aan haar arbeid ziet. Bereken bijv. alleen maar eens

de verschiliende omstandigheden en overwegingen, die iemand een schilderstuk mooi kunnen doen vinden. Het zijn volstrekt niet alleen æsthetische elementen, die daarbij eene rol spelen, maar dikwerf in niet mindere mate allerlei factoren en invloeden, die met æsthetica weinig te maken hebben, als daar zijn: de relatie, waarin men tot den vervaardiger staat, de mode, die ook in de kunst zoo dikwerf den toon aangeeft, de hooge prijs dien men er voor betaalt, de gedachte aan de eer der menschen, die men als kooper en bezitter ontvangen zal enz.

Dit alles betreft nog slechts de methode, zooals ze experimenteel bij onszelven of bij anderen in onze omgeving kan worden toegepast. En hier doen zich allerlei vragen en problemen voor, of men deze schoonheidsgewaarwordingen meer van den subjectieven kant (door introspectie) of meer van de objectieve zijde, meer psychologisch of meer physiologisch moet trachten te benaderen; of deze experimenteele methode alleen bij de elementaire æsthetische indrukken kan aangewend worden, dan wel of ze ook hooger, tot meer ingewikkelde verschijnselen van æsthetische genieting, kan worden uitgebreid, of men al dan niet hopen mag, dat men langs dezen weg tot vaststelling van zekere kenmerken voor het schoone zal kunnen komen. In één woord, al de vraagstukken, die bij de empirische psychologie voorkomen, herhalen zich hier, en al de richtingen, die daar zich voordoen, laten zich ook hier in de æsthetica gelden.

Toch is hiermede nog slechts een vergelijkenderwijs klein gebied aangewezen, waarop de empirische æsthetica zich te bewegen heeft. Veel grooter, ja eindeloos uitgebreid wordt het veld van onderzoek, als zij de objectieve æsthetische verschijnselen gadeslaat, welke de geschiedenis der menschheid haar te zien geeft, en daarvan de oorzaken, de ontwikkeling, de wetten wil leeren kennen.

Ten eerste kan zij dan een onderzoek instellen naar den schoonheidszin, die aan de menschheid eigen is, en trachten na te gaan, op welke wijze, uit welke factoren, onder welke invloeden deze ontstaan is, hoe hij zich bij de verschillende volken in den loop der tijden ontwikkeld heeft, of er en zoo ja, welke eenheid er in de bonte, eindelooze verscheidenheid aanwezig is. Ten tweede kan zij hare aandacht vestigen op de kunstenaars, die het schoone hebben voortgebracht, en er studie van maken, door welke eigenaardigheid dezen zich van andere menschen onderscheiden, uit welk milieu ze zijn voortgekomen, en hoe zij zich ontwikkeld hebben, welke hunne bijzondere begaafdheid was en in welke richting zij deze hebben ontplooid enz. Ten derde kan zij de kunstwerken in oogenschouw nemen, welke in den loop der eeuwen bij de verschillende volken en in heel de menschheid zijn voortgebracht, en

deze nagaan in hun ontstaan, ontwikkeling, invloed, overeenkomst, verscheidenheid, enz. Ook zonder eenige nadere aanwijzing is het voor ieder duidelijk, dat het æsthetisch onderzoek op elk van deze drie terreinen eindeloos zich uitbreiden, en in de meest minutieuse détails afdalen kan. Alleen moet hieraan nog toegevoegd worden, dat de æsthetica bij al deze onderzoekingen van de meest verschillende methoden zich bedienen en tot de meest uiteenloopende verklaringen de toevlucht nemen kan. Alnaar zijne wereld- en levensbeschouwing zal de onderzoeker, om den schoonheidszin der menschheid, den scheppingsdrang der kunstenaars en de waarde der kunstwerken te verstaan, met psychische of physische, ethnologische of cultuurhistorische, biologische of evolutionistische, climatologische of sociale factoren enz. rekening houden. Ook hier zijn er schier zooveel richtingen, als er onderzoekers zijn.

Er is geen oogenblik twijfel aan, dat deze empirische æsthetica recht heeft van bestaan, en dit recht ook afdoende door haar treffende uitkomsten bewezen heeft. Wat gaat er een licht over den kunstenaar en zijn kunstwerk op, als wij beide in verband brengen met tijd en plaats, met volk en sociale toestanden! En hoe is door het onderzoek met name van de kunst bij de zoogenaamde primitieve volken aangetoond, dat de elementen der cultuur, ook der æsthetische cultuur, overal in heel de menschheid dezelfde zijn, en de kunstwerken bij de laagste volken in het wezen der zaak naar dezelfde wetten gevormd zijn als de hoogste scheppingen der kunst!

Maar dat neemt toch niet weg, dat de empirische æsthetica zonder meer eenzijdig is en niet geven kan wat men er mede beoogt.

Dat komt al terstond daarin uit, dat het natuurschoon bij haar niet tot zijn recht kan komen. Immers is hier geen psychologisch, physiologisch of cultuurhistorisch onderzoek van mogelijk. En toch is het er en breidt het zich in wondere verscheidenheid voor onze oogen uit. Er zijn gansche perioden in de geschiedenis, waarin het niet opgemerkt en gewaardeerd wordt. Maar als de cultuur de menschen, de stedelingen vooral zat van onlust en onrust heeft gemaakt, keert de zin voor het natuurschoon terug en heeft er een terugtrek plaats van de stad naar het land. De theorie, dat de kunst altijd navolging is der natuur, drukt maar eene halve waarheid uit, ook al houdt men in aanmerking, dat navolging geen nadoen en nabootsen is en natuur hier in ruimen zin te verstaan is; want bij den echten kunstenaar heeft de originaliteit minstens even groot aandeel aan zijn arbeid als wat hij buiten zich waarnam. Maar het natuurschoon mag daarom nog niet bij het kunstschoon achtergesteld worden. Beide zijn openbaringen, elk op zijne wijze, van het waarachtig

schoon, dat niet van zinnelijken doch van geestelijken aard is, volgens Plato in de idee, naar de Heilige Schrift in de heerlijkheid Gods bestaat en in al de werken Zijner handen zich ten toon heeft gespreid. De erkenning van dit geestelijk schoon is zelfs voorwaarde, om de schoonheid in hare bovenzinlijke realiteit te handhaven, om aan beide, natuur- en kunstschoon, als zelfstandige openbaringen van schoonheid recht te laten wedervaren.

Maar voorts hebben wij ook bij het onderzoek naar den schoonheidszin in den mensch aan de empirische æsthetica niet genoeg. Immers, het feit staat vast, dat de mensch door de wereld, die hem omringt, niet alleen religieus en ethisch, intellectueel en practisch, maar ook æsthetisch aangedaan wordt. Hoe meer wij echter over dit verschijnsel nadenken, hoe vreemder en geheimzinniger het voor ons wordt. Waarin bestaat deze æsthetische aandoening, en van waar is haar oorsprong? Is zij eene functie van het lager, of van het hooger kenvermogen, van de aanschouwing of van het gevoel? Is dit gevoel, of hoe men het noemen moge, aangeboren, of heeft het zich eerst langzamerhand in den strijd om het bestaan, door selectie of herediteit, ontwikkeld? Allerlei theorieën zijn over deze problemen in de geschiedenis der æsthetica voorgedragen, en nog is er, ondanks alle empirische en experimenteele onderzoekingen, volstrekt geene eenstemmigheid. Men spreekt van nabootsing en æsthetischen schijn, van bewust zelfbedrog (illusie) en belangeloos welgevallen enz. In den laatsten tijd maakte vooral die verklaring opgang, welke, door anderen voorbereid, inzonderheid door Prof. Lipps te München uitgewerkt is, en onder den naam van „Einfühlung" bekend staat. In het algemeen is daaronder de hebbelijkheid van den mensch te verstaan, om eigen gewaarwordingen, aandoeningen, stemmingen, eigen zielstoestanden in één woord, toe te schrijven aan en in te dragen in de dingen, die buiten hem zijn. Schoon is dan datgene, waarin wij eene uitdrukking, een symbool zien van ons eigen innerlijk leven, waarin wij ons als het ware één gevoelen met het aanschouwde voorwerp.

Zulk een „Einfühlung" bestaat er nu ongetwijfeld en wordt zelfs ieder oogenblik door ons in toepassing gebracht, want wij verstaan onze medemenschen, de dieren en planten en heel de buitenwereld niet anders dan naar analogie van ons eigen zieleleven. Een kind begint daar al mede, als het speelt met zijn pop, en de volwassen mensch doet hetzelfde, als hij de natuur aan zichzelven gelijk maakt en haar de tonen ontlokt van zijn eigen gemoed. Maar deze „Einfühlung" is volstrekt niet tot het æsthetische gebied beperkt, doch doet zich overal gelden, tot in de strenge wetenschap toe. En dus komt de vraag meer speciaal aldus te

luiden, waarin de aesthetische Einfühlung van alle andere onderscheiden is. Daarmede keeren echter in eens alle problemen terug, die bij den schoonheidszin oprijzen: vanwaar deze æsthetische vermenschelijking van alle dingen buiten ons? Is ze aangeboren of verworven, psychisch of physisch van aard, eene werkzaamheid van het bewustzijn of het gevoel? Is het subject bij deze vermenschelijkende bezieling van alle dingen totaal onafhankelijk van het object, of heeft ook dit object iets in het midden te brengen en moet het aan zekere voorwaarden voldoen, om bij den mensch æsthetische aandoeningen op te wekken? Altemaal vragen, die op zeer verschillende wijze beantwoord en met vele andere vermeerderd kunnen worden, en die ten slotte, evenals het onderzoek naar den oorsprong van godsdienst, zedelijkheid, cultuur enz., leiden tot het resultaat, dat wij in den schoonheidszin te doen hebben met een verschijnsel, dat aan de menschelijke natuur als zoodanig eigen is, met een aanleg en vatbaarheid der ziel, om in dingen, die aan zekere voorwaarden van vorm voldoen, welgevallen te vinden en zich daarin te verlustigen.

De empirische æsthetica komt verder tot gelijke uitkomst als ze de schoonheid-scheppende gave bij den kunstenaar onderzoekt. Kennis van psychische, physische, historische, sociale omstandigheden kan hierbij van grooten dienst zijn; als men afkomst, aanleg, ontwikkeling, milieu enz. van den kunstenaar bestudeert, zal men zijn persoon en karakter niet alleen, maar ook zijne kunst beter begrijpen en waardeeren. En ook kan men door deze psychologisch-historische onderzoekingen genezen worden van allerlei dwaze theorieën die over kunstenaar en kunst in omloop zijn. Zoo verliest bijv. de leuze van l'art pour l'art in de historie schier allen grond; al is een scheppingsgave en schoonheidsdrang in den kunstenaar onmisbaar vereischt, beide kunnen toch op allerlei wijze en door allerlei middelen, ook bijv. van financieelen aard, in werking gebracht worden, zonder dat de kunst er onder lijdt. Het genie kent zelf de gelegenheden niet, waarbij het geinspireerd wordt.

Maar als wij ten slotte alles weten, wat over de levensomstandigheden van den kunstenaar door nauwkeurig onderzoek aan het licht is gebracht, dan blijven wij toch aan het eind voor eene verborgenheid staan, voor het geheim der persoonlijkheid, voor het mysterie van het genie. Wel heeft men in de laatste jaren aan de studie van persoonlijkheid en genie veel arbeid en moeite besteed; ten deele ook met de hoop, dat als men eenmaal wist, hoe de natuur bij het voortbrengen van genieën in het verleden te werk was gegaan, zij zich in de toekomst door de menschelijke scherpzinnigheid zou laten leiden, om kunstmatig een steeds grooter aantal Uebermenschen voort te brengen.

Erfelijkheid niet alleen, maar ook neurasthenie en pathologie zijn te hulp geroepen, om oorsprong en wezen van het genie te verklaren. Doch — zonder ook in het minst aan al deze onderzoekingen te kort te doen — ten slotte blijft ons niet veel anders over dan met de ouden te belijden: kunst is eene gave, de dichter wordt niet gemaakt maar geboren, een kunstenaar is kunstenaar bij Gods genade, est deus in nobis, agitante calescimus illo. Laat het waar zijn, dat genie inspanning en arbeid niet uitsluit, dat het, naar het toch zeker wel overdreven woord van Edison, voor slechts één tiende procent in inspiratie en voor negen tiende in transpiratie bestaat; zij het voorts ook toegegeven, dat het niet in gansch speciale gaven gelegen is, maar in eene ongewone sterking van gewone bij alle menschen voorkomende gaven; desniettemin hebben wij daarin met eene oorspronkelijke kracht te doen, die door geene natuurwet verklaard wordt, en op eene Goddelijke, scheppende Almacht terugwijst.

Eindelijk bereikt de empirische æsthetica haar doel ook niet, als zij de kunstwerken in hun ontstaan, ontwikkeling, geschiedenis bestudeert. Dat præhistorische, ethnologische, comparatieve, sociale, cultuurhistorische onderzoekingen hier goede diensten kunnen bewijzen, behoeft geen betoog. Kunstwerken vallen evenmin als de kunstenaars uit de lucht, maar staan in nauw verband met de cultuur van volk en land en eeuw; ze worden bepaald door het doel, waartoe ze dienen moeten, door het materiaal, waaruit ze gevormd zijn, door het milieu, waarin ze ontstaan zijn, door de hoogte der techniek, waarmede zij vervaardigd zijn enz. Wie van dit alles niets weet, zal ook de kunstwerken niet naar waarde beoordeelen, waardeeren en genieten kunnen. Zelfs leert de geschiedenis, dat de kunstdrift in den eersten tijd met allerlei practische, religieuze, sociale, politieke belangen verbonden was, en eerst langzamerhand daarvan zich losgemaakt en tot zelfstandigheid verheven heeft.

Maar al deze onderzoekingen hebben den sluier niet kunnen oplichten, die over oorsprong en wezen der kunst en der kunsten hangt. Dat blijkt niet slechts daaruit, dat daarover heden ten dage nog evenveel uiteenloopende meeningen als vroeger worden verkondigd; de een verklaart de kunst uit het spel, een ander uit den geslachtslust, een derde uit den rythmus, een vierde uit gevoelens en handelingen, die ook bij de dieren voorkomen enz. Maar meer en meer wint de overtuiging veld, dat wij bij de kunst, evenals bij den godsdienst, een oorspronkelijken drift en drang in den mensch moeten aannemen, en haar niet uit andere neigingen of werkzaamheden verklaren kunnen; ja zelfs is de gedachte uitgesproken, dat elke kunst een zelfstandigen oorsprong heeft, en dat er één oervorm van kunst nimmer heeft bestaan. En evenzoo blijft er,

in weerwil van alle exacte studie, het grootst mogelijke verschil over het wezen der kunst bestaan. De geschiedenis maakt ons vooral met twee opvattingen bekend, de klassieke en de romantische, die eeuwenlang elkander beurtelings hebben afgewisseld en in evenwicht gehouden. Maar nadat deze de heerschappij verloren hebben, is er in de kunst een toestand ingetreden, die door den heer Berlage onlangs met den naam van anarchie werd aangeduid en volkomen beantwoordt aan hetgeen in religie en philosophie, in recht en moraal waar te nemen valt. Volgens denzelfden Meester is er tegenwoordig zelfs, bij gebrek aan eene heerschende wereldbeschouwing, eene groote, dat is algemeene kunst niet mogelijk; de subjectiveering der gedachte, die met de Fransche Revolutie tot verwarring van heel het geestesleven voerde, heeft in de bouwkunst, krachtens eene innerlijke noodzakelijkheid de eclectische richting ten gevolge gehad. Eene wandeling in Amsterdam van Dam naar Centraalstation kan ieder aandachtig beschouwer daarvan de overtuiging schenken. En als deze dan voorts van de verschillende richtingen kennis neemt, die tegenwoordig op het gebied der kunst zich gelden laten, en gadeslaat, hoe realisme en naturalisme door symbolisme en mysticisme vervangen zijn, en deze op hun beurt weer op zij gestreefd worden door cubisme en futurisme, die zal zeker de karakteriseering van een anarchistischen toestand niet te scherp vinden. De futuristen treden wel als profeten van eene nieuwe betere toekomst op en kondigen, na de kunst der stilte en van den vaak, die van de beweging, de snelheid, het rumoer en het lawaai aan; maar hun woord vindt slechts in beperkten kring geloof. En het staat zelfs te bezien, of overeenkomstig de verwachting van Berlage uit de democratische idee eene nieuwe, groote kunst geboren zal worden.

Na alle excursies in de wereld der æsthetische verschijnselen ziet derhalve de æsthetica zich genoodzaakt tot die oude, principiëele problemen terug te keeren, welke reeds bij het eerste nadenken over het wezen der schoonheid aan de orde werden gesteld. Nog eenmaal zij het gezegd, dat de æsthetica, evenmin als eenige wetenschap, den vasten empirischen grondslag ontberen kan. Psychologische en historische studiën zijn tot recht verstand van schoonheidszin, kunstenaarsgave en kunstwerken onmisbaar. Eene æsthetica „von unten" moet aan eene æsthetica „von oben" voorafgaan.

Maar daarna blijft deze laatste toch haar bestaansrecht behouden. De vader der empirische æsthetica, Fechner, liet er zelf eene plaats voor open, en tal van æsthetici volgen tot den huidigen dag toe zijn voorbeeld. Al zijn philosophie en metaphysica een tijd lang nog zoo

zeer in oneer geweest, de onbevredigende resultaten van het empirisch onderzoek maken het toch ten slotte noodzakelijk, om van het zinlijke tot het bovenzinlijke door te dringen en daar de oplossing te zoeken van de problemen, die ten aanzien van oorsprong, wezen en doel der dingen oprijzen in den menschelijken geest. Ook de æsthetica gaat terstond boven de empirie uit, als zij weten wil, wat schoonheid is, waarom sommige dingen ons æsthetisch aandoen, wat de grond is van onze æsthetische waardeering. In alle drie richtingen, waarin de empirische æsthetica gedurende de laatste jaren hare onderzoekingen instelde, kwam zij, gelijk wij boven in korte woorden aanwezen, tot eene negatieve uitkomst, inzooverre zij steeds aan het einde van haar arbeid onverklaard voor zich zag oprijzen het mysterieuze verschijnsel van de æsthetische verhouding, waarin de mensch tot zijne omgeving staat. Zoolang dit het geval is, kan de menschelijke geest niet rusten, laat hij zich ook door de moedelooze verzekering van positivisme en agnosticisme, dat het wezen der dingen toch onkenbaar is, niet aan banden leggen, en streeft hij naar een antwoord op de vragen, die hem kwellen alle eeuwen door. En eerst in dezen weg wordt de æsthetica tot eene ware, wijsgeerige wetenschap, want wetenschap is nooit met het d a t tevreden, maar zoekt naar het w a a r o m; zij wil rerum dignoscere causas.

De æsthetische verhouding, waarin de mensch tot zijne omgeving staat, is niet de eenige en ook niet de eerste. Aan haar gaat de intellectueele, of liever gansch in het algemeen de verhouding des bewustzijns vooraf. De mensch is van huis uit zoo aangelegd, dat hij niet alleen van zichzelven, maar ook van de buitenwereld voorstellingen ontvangen, en deze tot begrippen omwerken kan: hij bezit het wondere vermogen, om de wereld buiten zich idealiter in zijn bewustzijn op te nemen en daarmede zijn geest te verrijken. Daarnaast, tegelijk en in verband daarmede, ontving hij ook de kracht, om door zijn wil op de wereld in te werken, om ze te vormen naar zijne idee, en ze dienstbaar te maken aan het door hem vrij gestelde doel. Met de intellectueele gaat van stonde aan de practische verhouding gepaard. Beide verhoudingen kunnen eindeloos gevarieerd worden naar gelang van het terrein, waarop de mensch zich beweegt; zij wijzigen zich in godsdienst en zedelijkheid, in gezin en maatschappij, in landbouw, nijverheid, handel enz. Maar altijd keeren deze twee oorspronkelijke verhoudingen van den mensch tot zijne omgeving terug; als bewust, denkend, kennend wezen haalt hij de wereld naar zich toe en neemt ze geestelijk in zich op; en als strevend, handelend wezen gaat hij naar haar uit en werkt hij op haar in.

Bij deze twee relaties komt nu echter deze derde, welke wij de æsthetische noemen. Sommigen hebben hare eigensoortigheid ontkend,

en ze tot eene van de beide vorige trachten te herleiden. Het rationalisme der achttiende eeuw zag in den schoonheidszin slechts eene eigenschap en werking van het lager, zinlijk kenvermogen; en tegenover hen, die de schoonheidsgewaarwording houden voor een gansch belangloos welbehagen, beweert Guyau, dat het schoone wel terdege eene zaak van begeerte en wil is en een practisch belang vertegenwoordigt; het schoone is naar zijne meening niet wezenlijk van het aangename en het nuttige, en het scheppen des kunstenaars niet essentiëel van anderen practischen arbeid onderscheiden.

Er ligt hier alweder de waarheid in, dat in deze wereld niets op zichzelf staat en alles aan alles verwant is. In den mensch zelf zijn er geen twee of drie vermogens, die onafhankelijk van elkander arbeiden; en de werken, die hij tot stand brengt, hebben alle gemeen, dat ze openbaring van zijn kunnen en dus in zooverre alle kunst zijn. Desniettemin bestaat er tusschen wetenschap en kunst, aan de eene, en tusschen kunst en techniek (en allen practischen arbeid) aan de andere zijde een onmiskenbaar onderscheid. Het is den man van wetenschap om iets gansch anders te doen, dan dien, die het schoone geniet of voortbrengt; hij bewandelt andere wegen, bedient zich van andere middelen en streeft naar een ander doel; hij wil de wereld kennen, begrijpen, doorzien, terwijl de æsthetische mensch haar genieten en in haar schoonheid zich verlustigen wil. En evenzoo zijn kunst en techniek onderscheiden. Tusschen beide bestaat een nauw verband, in vroegere eeuwen zelfs veel meer dan tegenwoordig, nu de verheffing van het handwerk een dringende eisch des tijds kan worden genoemd. Maar daarmede wordt het verschil tusschen beide toch niet uitgewischt. Bij de techniek en zelfs bij alle handwerk ligt het doel altijd buiten het product, dat immers om eene andere reden nuttig en bruikbaar moet zijn; maar het eigenlijke kunstwerk draagt het doel in zichzelf, afgezien van den dienst, welken het in het leven bewijzen kan. Zoozeer bestaat er tusschen wetenschap en techniek eener- en kunst anderzijds verschil, dat meermalen de bewering is uitgesproken, dat de ontzaglijke ontwikkeling, waarin de beide eerste zich heden ten dage verheugen mogen, in niet geringe mate aan de laatste schadelijk is geweest.

Verband en verschil tusschen wetenschap, techniek en kunst laat zich, eenigszins gewijzigd, ook aldus uitdrukken, dat het ware, goede en schoone wel één, maar tevens drie zijn. De Grieken spraken nog maar van eene tweeheid, het goede en het schoone, en smolten deze beide dikwerf tot één begrip samen; zij zochten wel wijsheid, maar hadden de waarheid niet. Doch het christendom deed den inhoud en de waarde der waarheid verstaan en wekte er in de harten der menschen eene

liefde voor, die sterker was dan de dood. Augustinus gaf daar uiting aan, als hij zeide: rapimur amore indagandæ veritatis; en hij vond die waarheid, de eeuwige, absolute waarheid, in God alleen, die tevens summum bonum en summum pulchrum was. Zoo werd God in de Christelijke theologie menigmaal als de hoogste waarheid, als de hoogste goedheid, en ook als de hoogste schoonheid omschreven; wijl deze laatste benaming echter reeds bij Augustinus aan neoplatonische invloeden te danken was, werd zij door velen, inzonderheid door Protestantsche theologen, voor de meer Schriftuurlijke namen van majesteit of heerlijkheid verwisseld. Maar alle drie bestonden oorspronkelijk in God, vielen met Zijn wezen saam, en waren dus zakelijk één. Eerst later werden deze drie ideeën van den theïstischen grondslag losgemaakt, tot metaphysische wezenheden gestempeld, of ook tot den rang van goden verheven, wier cultus volgens Haeckel de kern van den nieuwen monistischen godsdienst uitmaakt.

Indien nu waarheid, goedheid en schoonheid (heerlijkheid) oorspronkelijk aan God toekomen, dan dragen zij uit den aard der zaak allereerst een bovenzinlijk, geestelijk karakter en kunnen zij ook niet innerlijk aan elkander zijn tegengesteld. Geen van drie valt met de zinnelijke, door de zintuigen waargenomene, empirische werkelijkheid saam; zij verheffen er zich boven als normen boven de natuurwetten, als ideeën boven de sensibele realiteit. Ze zijn dus ook niet waar te nemen door de zintuigelijke kennis, gelijk ook de dieren die bezitten, maar alleen door het hooger kenvermogen van den mensch, door den geest, die in hem woont. Zooals de waarheid hoog boven de werkelijkheid staat, zoo verheft zich het goede boven het nuttige en het schoone boven het aangename. Ze behooren alle drie tot de wereld der intelligibele dingen, ook al verleenen objectief de zinlijkwaarneembare dingen en subjectief de zintuigen van den redelijken mensch bij hunne waarneming en verwerving onontbeerlijke diensten.

Hunne eenheid sluit echter onderscheid niet uit. Zakelijk, reëel, mogen ze één zijn; formeel, ratione ratiocinata en ratiocinante, zijn ze toch van elkander verschillend. Het goede is evenmin met Wollaston, als het schoone met Boileau tot het ware te herleiden; ook valt het schoone niet met het goede, als bij de Grieken, saam, noch ook is het goede, met Herbart, onder den ruimeren naam van æsthetica naast het schoone te behandelen. Ook ligt het onderscheid niet daarin, dat het schoone, in onderscheid van het ware en goede, rust, vrede, genot verschaft. Want dat doen het ware en het goede ook. Immers, als wij toenemen in kennis, eene ontdekking doen of eene nieuwe waarheid ons invalt, dan verheugen wij ons met groote vreugde; en het verrichten

van eene goede daad brengt als eerste loon vrede en zelfvoldoening mede. Dat waarheid en goedheid niet altijd met schoonheid in formeelen zin één zijn, leert ons vóór en boven alles het kruis van Christus; het oog des geloofs moge er heerlijkheid in zien, de Griek spotte met zijne dwaasheid, en de Jood nam er ergernis aan; wie Christus aanzag met het lichamelijk oog alleen, vond in Hem geene gedaante noch heerlijkheid, en geene gestalte, dat hij Hem zoude begeerd hebben.

Maar waarheid is overeenstemming van denken en zijn, beantwoordt aan de logische wet, en is dus zoodanig, dat de kennis ervan ons behaagt. Goedheid is overeenstemming van moeten (zullen, Sollen) en zijn, beantwoordt aan de zedenwet, en is van dien aard, dat alleen het bezit ervan ons bevredigt. En het schoone is van beide daarin onderscheiden, dat het geen eigen inhoud heeft en dus in dezen zin ook niet met het ware en goede gecoördineerd is en op ééne lijn staat; het ontleent zijn inhoud altijd aan het ware en het goede en is er dan de openbaring, de verschijning van. Het schoone bestaat dus in de overeenstemming van inhoud en vorm, van wezen (idee) en verschijning; in harmonie, proportionaliteit, eenheid in verscheidenheid, organisatie; in glans, heerlijkheid, stralende volkomenheid, perfectio phænomenön, of hoe men het noemen wil. Maar altijd heeft het schoone op den vorm, op de openbaring, op de verschijning betrekking.

Men werpe hier niet tegen, dat het schoone, zoo omschreven, altijd eene zinlijke verschijning zou eischen en dus voor het geestelijk schoon, voor de heerlijkheid Gods geene plaats zou laten. Want wel heeft het pantheïsme dit uit de natuur van het schoone afgeleid, maar geheel ten onrechte. God is van de wereld onderscheiden en is de Zalige en de Heerlijke in zichzelven; maar als de Schrift van Zijne heerlijkheid spreekt, dan denkt ze altijd aan Zijne openbaring, hetzij in de werken Zijner (Ps. 8), hetzij voor de engelen (Jes. 6), hetzij aan en voor zichzelven, (Joh. 17 : 5). Schoonheid is altijd eene zaak van louter geestelijke of van geestelijk-zinnelijke aanschouwing. En terwijl het ware iets is, waarvan het kennen verheugt; het goede iets, waarvan het bezit bevredigt; is het schoone datgene, waarvan enkel en alleen de aanschouwing behaagt. Pulchra sunt, quæ visa (audita) placent.

Maar bij deze aanschouwing keeren wederom al die vragen en moeilijkheden terug, welke wij reeds meer dan eenmaal op onzen weg hebben ontmoet. Het laat zich gemakkelijk zeggen, dat schoonheid altijd de verschijning betreft en eene zaak van aanschouwing is. Maar wat is die aanschouwing? Is ze eene werkzaamheid van het lager, zinlijk, of van het hooger kenvermogen, van verstand en rede; is ze eene

actie van het lager of hooger streefvermogen, van de begeerte of van den wil; of is ze misschien iets gansch bijzonders, aandoening van een apart vermogen, waaraan men den naam van gevoel geeft? En dan verder, schoonheidsgewaarwordingen zijn eigenschappen van het subject, maar heeft het object, het waargenomen voorwerp, daarbij niets te zeggen? Moet dit ook aan zekere voorwaarden en wetten voldoen, om schoonheidsgenieting in den mensch te weeg te brengen? Of berust de schoonheidsgewaarwording alleen op eene aangeborene of allengs in den strijd om het bestaan verworvene organisatie van den menschelijken geest; gaat de aanschouwing geheel in „Einfühlung" op, in subjectieve vermenschelijking van het aanschouwde voorwerp, zooals de gansche wereld volgens sommige wijsgeeren met uitzondering of met insluiting van een „Ding an sich" des menschen voorstelling is? En indien dit phænomenalisme onhoudbaar en het object, evenmin in de æsthetica als in eenige andere wetenschap, te elimineeren is, waarin bestaat dan de schoonheid van het object? Komt het daarbij enkel en alleen op den vorm aan, zoodat de kunstenaar totaal vrij is in de keuze van zijne stof, en ook het intiemste en het schandelijkste tentoonstellen mag, indien hij het maar op schoone wijze doet? Of is schoonheid naar haar wezen aan inhoud, dus aan waarheid en goedheid verbonden en is het, indien al mogelijk, ook werkelijk geoorloofd, om deze trias te verbreken? Is in één woord satan schoon, als hij verschijnt als een engel des lichts?

Altemaal vragen, die hier niet meer beantwoord kunnen worden, maar die dienen om gedachten te wekken, en om te doen zien, hoe wij in de æsthetica voor diezelfde problemen komen te staan, die in de kenleer ter sprake komen en de verhouding raken van subject en object, van ik en niet-ik, van mensch en wereld. Het spreekt dus ook vanzelf, dat ieder æstheticus bij de beantwoording dezer vragen op dat standpunt staat, dat hij in het algemeen bij de wijsbegeerte inneemt, en daarmede opnieuw het bewijs levert, dat het denken steeds door eene wereldbeschouwing wordt beheerscht.

Daarom ten slotte nog slechts enkele opmerkingen. De aanschouwing, die wij boven leerden kennen als het middel, waardoor het schoone waargenomen wordt, wijst zelve terug op een schoonheidszin, die van nature aan den mensch eigen is, evenals dat ook met godsdienst, zedelijkheid, kennis enz. het geval is. De mensch is niet monistisch en niet evolutionistisch te begrijpen; hij is en was, zoover wij in de historie terug kunnen gaan, een wezen, dat, eene eenheid vormende, toch met zeer onderscheidene gaven en krachten toegerust is. En tot die gaven behoort ook de zin voor schoonheid, het welbehagen aan

de verschijning, de vreugde der aanschouwing. Maar deze aangeboren æsthetische „Urtheilskraft" is, evenals alle andere zoogenaamde ideæ innatæ, niet anders dan een vermogen en een drang, die onder inwerking der buitenwereld tot actie komt, en daarom bij de verschillende volken en menschen, in onderscheidene plaatsen en tijden eene zeer verschillende gestalte aanneemt. Maar wat aan al die verscheidenheid en tegenstrijdigheid ten grondslag ligt, dat is altijd eene æsthetische verhouding, waarin de menschheid staat tot de omgeving, waarin hij leeft. Er is geen volk zonder eenigen, zij het ook primitieven schoonheidszin: geen volk ook zonder eenige, naïeve kunst; alle kunsten komen in eenvoudige vormen reeds bij de zoogenaamde natuurvolken voor; en alle zijn ze opgebouwd uit elementen en geconstrueerd naar wetten, die wij ook in hare hoogere ontwikkeling opmerken.

Deze schoonheidszin wortelt niet in de zinlijke waarneming, noch ook in het lager kenvermogen. Natuurlijk werken deze bij het ontstaan der schoonheidsgewaarwordingen wel mede, evenals ook in de wetenschap nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu: maar het schoone als zoodanig wordt toch niet door het zinlijk oor en oog en door het lager kenvermogen, maar alleen door den geest des menschen gekend; het is immers zelf in de eerste plaats, evenals alle idee en norm, geestelijk van aard, en alleen het verwante kent elkaar. Maar verder is de schoonheidszin ook niet louter eene eigenschap of werkzaamheid van het hooger kenvermogen, van verstand en rede; want te weten, dat iets schoon is, is nog iets anders, dan het te zien, te voelen, te genieten. Er is dikwerf een hemelsbreed verschil tusschen een echten pædagoog en een beoefenaar der pædagogiek, tusschen een menschenkenner en een wetenschappelijk psycholoog enz,, en zoo ook tusschen een genieter van schoonheid en een æstheticus. Leven en weten zijn twee. En dat niet alleen; maar zooals er aan de eene zijde geen enkel normaal mensch is, die van allen schoonheidszin is ontbloot, zoo is er aan den anderen kant niemand, wiens schoonheidszin in alle richtingen, en in alle deze even sterk ontwikkeld is. Daar zijn vele menschen, die wel voelen voor poëzie, maar niet voór muziek, voor muziek, maar niet voor schilderkunst enz., en de gaven der kunstenaars loopen niet minder ver uiteen.

Maar in hoe groote verscheidenheid de schoonheidszin zich openbaren moge, altijd sluit hij met schoonheidsgewaarwording ook schoonheidsgenieting in. Wij, menschen, zijn immers geen onaandoenlijke toeschouwers op het wereldtooneel; maar alwat wij waarnemen door de zintuigen, waardeeren en taxeeren wij ook, op lager trap naar den maatstaf van nuttigheid, bruikbaarheid, aangenaamheid, en in hooger

sfeer naar de normen van waar en onwaar, goed en kwaad, schoon en onschoon. En zoodra wij, menigmaal zonder eenig nader overleg, in eens en onmiddellijk met het ontvangen der gewaarwording, zulk een waardeeringsoordeel gevormd hebben, resoneert dit in ons hart, en wekt er een gevoel van lust of onlust, van genegenheid of afkeer. Daarmede bevinden we ons dan niet meer op het gebied van het bewustzijn, maar zijn we overgegaan tot het terrein van het gevoel, van het gemoed, van de aandoeningen. Of dit nu een bijzonder vermogen in den mensch is, wezenlijk van verstand en wil onderscheiden, doet op dit oogenblik niet ter zake. Maar hierover bestaat en kan geen verschil van meening bestaan, dat de gewaarwording of de aanschouwing van het schoone, inzonderheid bij affectvolle naturen, terstond en onmiddellijk eene genieting van het schoone meebrengt.

Deze genieting kan vanzelf weer zeer verschillend zijn, alnaarmate de indruk sterker en de persoon, die hem ontvangt, gevoeliger is. Soms geeft het schoone ons niet meer dan een rustig, aangenaam, vredig gevoel; eene andere maal roert het ons zoo diep, dat wij er stil onder worden en slechts zacht tot onszelven weten te zeggen: wat is dat mooi, wat is dat mooi!; en een derden keer grijpt het ons zoo aan en brengt het ons in zulk eene verrukking, dat wij er uiting aan moeten geven in kreten van vreugde en bewondering. En altijd wekt het voorstellingen, stemmingen en aandoeningen in ons op, die anders wellicht in haar sluimering zouden hebben volhard en ons zelf onbekend zouden gebleven zijn. Het schoone ontdekt ons dus aan ons zelf en gunt ons tevens een anderen, nieuwen blik in natuur en menschheid. Het verdiept, verbreedt, verrijkt ons innerlijk leven, heft ons voor een oogenblik op boven de gelijkvloersche, zondige en droeve werkelijkheid, en werkt alzoo reinigend, bevrijdend, verlossend op onze neergebogen en mistroostige harten in.

Het valt in geene woorden uit te spreken, welke kostelijke gave de Schepper aller dingen in de schoonheid aan zijne menschenkinderen schonk. Hij is de Heer der heerlijkheid en spreidt Zijne schoonheid met kwistige hand in al Zijne werken voor onze oogen uit. Zijn naam is heerlijk over de gansche aarde, en wijl Hij zich ons niet onbetuigd liet, vervult Hij ook door het aanschouwen dier heerlijkheid onze harten met vroolijkheid. Schoonheid en schoonheidszin beantwoorden dus aan elkaar, als het kenbare object aan ket kennende subject, als de religio objectiva aan de religio subjectiva. Neen waarlijk, de schoonheidszin gaat in „Einfühlung" niet op; het is bij het waarnemen en genieten van het waarachtig schoon niet de mensch, die zijne aandoeningen en stemmingen in het aanschouwde object verlegt, maar het is de heerlijkheid Gods, die hem in werken van natuur en kunst tegemoet treedt

en instraalt in zijn ontvankelijk gemoed. Mensch en wereld zijn elkander verwant, omdat zij beide verwant zijn aan God; in beide woont dezelfde rede, dezelfde geest, dezelfde orde. Schoonheid is de harmonie, die nog door het chaotische in de wereld henenschijnt; door de kunstenaars bij Gods genade aanschouwd, gevoeld, vertolkt wordt; die profetie en onderpand is, dat deze wereld niet voor het verderf, maar voor de heerlijkheid is bestemd, en waarnaar het heimwee diep in iederen menschelijken boezem woont.

Wijl het schoone zoo rijke, goddelijke gave is, heeft het op onze liefde aanspraak. Wel treedt het niet met zulk een verplichtend karakter als het ware en het goede voor ons op; want juist omdat het geen eigen inhoud heeft, de verschijning betreft en eene zaak der aanschouwing is, is het veel nauwer dan het ware en het goede met de weelde des levens verbonden, en is het veel later tot vrijheid en zelfstandigheid gekomen. De theïstische wereldbeschouwing blijft daarom als de religieus-ethische tegen de pantheïstische als de æsthetische overstaan. De kunst kan den cultus, het theater kan de kerk, en Lessings Nathan kan den Bijbel niet vervangen; schoonheid kan van het beloofde land profeteeren en er uit de verte, als van den berg Nebo, iets van laten zien, maar het is alleen de religie, de verzoening en de vrede met God, die ons in het Kanaän der ruste binnenleidt.

Desniettemin, ook de schoonheid heeft haar recht en haar waarde. Als uit reactie tegen het intellectualisme bij onderwijs en opvoeding ook „æsthetische cultuur" weder eene bescheiden plaats gaat innemen, als ambachtsonderwijs aan herstel van het kunsthandwerk wordt dienstbaar gemaakt, als bij woningbouw en stedenaanleg met æsthetische eischen rekening wordt gehouden, als heemschut tegen ontsiering van het landschap waakt, als zoovele pogingen worden ondernomen, om ons volk ook æsthetisch een weinig op te voeden, dan verdient dat alles, op zichzelf en afgezien van altijd schadelijke overdrijving, onze hartelijke sympathie.

Vooral de laatstgenoemde pogingen hebben aanspraak op onzen steun. Want welke deugden ons volk ook sieren mogen, het mist de gratie der Fransche en de welopgevoedheid der Engelsche natie. Het kenmerkt zich al te vaak eenerzijds door eene ruwheid, die met alle beschaving spot, en anderzijds door eene stijfheid, die aan alle bevalligheid is gespeend. In hoeverre het Calvinisme daar schuld aan draagt, het volkslied en de volkskunst heeft verwoest en „ein totes verrohtes Volk" heeft achtergelaten — gelijk menigmaal en nog onlangs werd beweerd — zij hier in het midden gelaten. Maar in elk geval moet zulk eene ernstige aanklacht ons prikkelen, om haar te logenstraffen met de daad. Naast de waarheid en de goedheid komt ook aan de schoonheid hulde toe.

XV.

ETHIEK EN POLITIEK.

Het onderwerp dezer bijdrage is, ik erken het, onder invloed der tijdsomstandigheden gekozen en zou dus de vrees kunnen wekken, dat ik in deze vreedzame vergadering [1]) den oorlog binnenleiden en een hartstochtelijk debat uitlokken wilde. Maar al is het onderwerp hoogst actueel, het was en het blijft steeds aan de orde en kan daarom zoo objectief en zakelijk behandeld worden, dat het in dezen kring eer overeenstemming van inzicht dan diep meeningsverschil aan den dag zal doen treden.

Aan de bespreking van het onderwerp zijn echter eigenaardige moeilijkheden verbonden. Deze rijzen eerst van den kant der ethiek. De meermalen uitgesproken verwachting, dat bij het wegvallen van den religieuzen grondslag de zedelijke beginselen onaangetast zouden blijven, is zeker niet in alle deelen vervuld. Want de verdeeldheid is grootelijks toegenomen, zoozeer zelfs, dat over geen enkel zedelijk gebod, bijv. inzake gezag, leven, huwelijk, eigendom, gelijk wordt gedacht, en over oorsprong en grondslag, methode en criterium van het zedelijk-goede de gevoelens zeer ver uiteenloopen. Ook al laat men het amoralisme buiten rekening, dan blijft nog de verdeeldheid groot. Heeft het zedelijke zijn oorsprong in behoeften en neigingen, die op zichzelve nog niet zedelijk zijn, of is het een oorspronkelijk gegeven der menschelijke natuur? Wordt de waarde ervan door zijn nut of door zijn eigen innerlijk gehalte bepaald? Heeft Plato of Darwin, Kant of Comte gelijk?

Deze vragen zijn uiterst belangrijk, en indien ze beantwoord moesten worden voordat wij tot de bespreking van het verband tusschen ethiek en politiek mochten overgaan, kwamen we daar in geen uren en dagen

[1]) Dit opstel werd voorgedragen in de vergadering van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeeling Letterkunde, en opgenomen in de verslagen en Mededeelingen 1915.

aan toe. Gelukkig, dat wij een practisch standpunt mogen innemen, en van een onweersprekelijk feit kunnen uitgaan, van het feit n.l., dat, welke ook de oorsprong en de grondslag van het zedelijke zij, het thans een onverwoestbaar element uitmaakt van de menschelijke natuur. Laat de soorten vroeger anders ontstaan zijn, thans zijn ze constant. In overeenstemming met Virchow en Ammon verklaarde Prof. Hugo de Vries: Der Mensch ist ein Dauertypus, hij blijft wat hij is. En wij mogen erbij voegen, hij is en hij blijft een redelijk en een zedelijk wezen.

We mogen zelfs nog een schrede verder gaan. Het zedelijke, dat thans een wezenlijk bestanddeel uitmaakt van de menschelijke natuur, bestaat niet louter in een vorm zonder inhoud, in den kategorischen imperatief van het: gij zult, zonder meer; maar het sluit van huis uit ook eene bepaalde richting in en brengt een zekeren, schoon niet starren en onbewegelijken inhoud mee. Victor Cathrein heeft ten vorigen jare bij Herder te Freiburg, als vrucht van jarenlange en uitgebreide studie, een werk in drie deelen het licht doen zien over die Einheit des sittlichen Bewusstseins in der Menschheit en daarin het bewijs trachten te leveren, dat het zedelijk denken en handelen der menschheid overal en ten allen tijde op een gelijken „Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen" rust, en dat er dus eene eeuwige, onveranderlijke zedewet is, die over de gansche wereld heerscht. Ook deze quæstie is voor de eenheid en volstrektheid, voor de waarheid en de waarde der zedewet van het hoogste belang.

Maar voor het hier gestelde doel kan ze buiten behandeling blijven, en mag ik mij wederom baseeren op een vaststaand en onomstootelijk gegeven. Immers, welke factoren er ook toe hebben medegewerkt en langs welken weg het resultaat ook verkregen moge zijn; onder alle cultuurvolken — om er ter wille der vereenvoudiging de z.g.n. natuurvolken buiten te laten — bestaat er thans inderdaad een vrij sterke gemeenschap van zedelijke overtuigingen. In de toepassing op bepaalde personen en handelingen zullen de zedelijke beoordeelingen zeker dikwerf van elkander afwijken, maar die beoordeelingen worden bij de beschaafde volken naar vrij gelijke normen geveld. Ongeveer op dezelfde wijze maken wij allen onderscheid tusschen het gebied van het zedelijk-goede en het zedelijk-slechte, tusschen recht en onrecht, deugd en ondeugd. Zelfs zij, die in de fundeering der moraal grootelijks verschillen, krijgen toch als resultaat eene lijst van deugden en ondeugden, die eene onverwachte en des te merkwaardiger overeenkomst vertoonen. Het is inderdaad, naar de vergelijking van Prof. Heymans, met de ethiek als met de logica gesteld; het denken komt tengevolge van allerlei

oorzaken bij de beoefenaars der wetenschap tot zeer verschillende resultaten, maar het gaat toch bij hen allen van dezelfde overtuiging aangaande het onderscheid van waarheid en valschheid uit en acht zich bij allen aan dezelfde wetten gebonden. Op dezelfde wijze staan in het menschelijk bewustzijn zekere algemeene zedelijke normen vast, waarnaar wij onszelven, en vooral gaarne anderen beoordeelen. Wij betoonen ermede, dat het werk der wet in onze harten geschreven staat.

Indien wij op deze wijze de moeilijkheden, die van den kant der ethiek tegen de behandeling van dit onderwerp zich opdoen, ter zijde hebben kunnen schuiven, dan komen er aanstonds van de zijde der politiek niet minder gewichtige bezwaren te berde. Immers het begrip der politiek heeft eene lange geschiedenis doorgemaakt, is in den loop der tijden zeer verschillend gedefinieerd en wordt nog altijd in onderscheidene beteekenissen gebezigd. Bescheidenheid gebiedt, aan de juristen over te laten, om ten dezen tot meerdere eenheid en klaarheid te komen. Ter wille eener practische en duidelijke behandeling van het onderwerp dezer voordracht mogen mij de volgende onderscheidingen veroorloofd zijn.

Politiek beteekende bij de Grieken eerst burgerrecht, dan uitoefening van dat burgerrecht door deelneming aan het stads-(staats)bestuur, en vervolgens dat staatsbestuur zelf met de beginselen, waarnaar, en de vormen (monarchie, republiek, democratie enz.), waarin het uitgeoefend werd. De werken, waarin dit staatsbestuur beschreven en ontwikkeld werd, droegen den naam van politeia, politikè, politikos, nomoi, in het Latijn dien van: de republica, de civitate, de legibus. Wijl de wijsbegeerte, dat is de toenmalige wetenschap, door Aristoteles zakelijk in theoretische en practische philosophie, en deze laatste weer in ethica, oeconomica en politica verdeeld werd, kwam de laatste naam vooral voor de wetenschap of de leer van den staat in gebruik.

Hare plaatsing in het practisch deel der wijsbegeerte bewijst echter reeds, dat zij niet als eene zuivere wetenschap beschouwd werd, zooals bijv. de physica en de metaphysica. Er was dan ook van ouds verschil over, of het adjectief politica met scientia of met ars moest worden aangevuld. En de geschiedenis heeft de beteekenis van het woord steeds meer van de theoretische naar de practische zijde doen omloopen. In elk geval is politiek niet meer *de*, doch slechts eene van de wetenschappen van den staat, en omvat ze op zijn minst twee vakken van studie. Als algemeene staatsleer, staatsphilosophie, wetenschap van den staat, stelt zij een onderzoek in naar oorsprong, wezen, doel, taak, bevoegdheden, vormen van den staat. Maar van deze is in vele opzichten de politiek als staatskunst onderscheiden, welke de leer van den staat toepast op de gegeven toestanden en verhoudingen en met het staats-

belang, als voorwaarde voor de staatswelvaart, rekening houdt. Terwijl gene dus aanwijst, wat het wezen en de roeping van den staat is, welke zijne rechten en grenzen zijn, verschaft deze ons het inzicht, wat de staat in bepaalde gevallen tot vervulling van zijne taak en tot bereiking van zijn doel te doen heeft. Eerstgenoemde berust voornamelijk op wijsgeerige, laatstgenoemde op historische studie. Gene is vooral theoretisch, scientia, deze practisch van aard, prudentia.

Van beide is nog weer de politiek als praxis te onderscheiden, waarbij het niet in de eerste plaats op wetenschap of kunsttheorie, maar op den tact van den staatsman aankomt, om op een gegeven oogenblik te spreken of te doen, wat door het staatsbelang geëischt wordt. Een beoefenaar van de theoretische politiek, van de wetenschap of wijsbegeerte van den staat kan in zekeren zin het heden verwaarloozen, en toch diep van inzicht, zijn tijd eeuwen vooruit of ook wel eeuwen ten achteren zijn. Wie de practische politiek bestudeert, moet echter midden in de historie staan, uit het verleden het heden doen kennen en het verleden in het licht van het heden bezien, en kan dan regelen aangeven, die voor de leiding van den staat van groot belang en rijke leering zijn. Maar beide blijven daarmede toch nog buiten de practijk van het leven staan. Daartegenover moet de staatsman niet alleen het verleden en het heden verstaan, maar hij moet bovendien den tact, de geschiktheid, de vaardigheid, het politieke genie bezitten, om in een concreet geval van de omstandigheden gebruik te maken en het rechte te treffen. Bismarck vergeleek daarom den bekwamen staatsman bij een goeden jager of visscher; zooals het bij visschen en jagen ongeveer alles afhangt van het geduldig wachten, het juiste waarnemen en het dan plotseling benutten van het rechte oogenblik, zoo gaat het ook in de politieke praxis toe. In dezen zin moet elk staatsman een Realpolitiker zijn. Het komt bij hem niet op woorden, maar op daden aan, hoewel ook het woord eene daad kan zijn.

In alle drie beteekenissen, waarin het woord hier gebruikt werd, is politiek eene hooge, edele en schier heilige zaak. Indien zij vooral in de practijk zoo schrikkelijk ontaarden kan, dan is dat slechts bevestiging van het optimi corruptio pessima. Als wetenschap, als kunst en als praxis houdt de politiek zich toch bezig met dien vorm van gemeenschapsleven onder de menschen, die voor het welzijn van een volk, voor de bewaring zijner zelfstandigheid en vrijheid, voor de ontplooiing van al zijne gaven en krachten en alzoo voor het vervullen zijner roeping in de geschiedenis der menschheid de onmisbare voorwaarde en de onontbeerlijke grondslag is. Schoon zij alle drie van elkander onderscheiden zijn, kunnen zij toch de eene de andere niet missen.

Want zonder inzicht in het wezen en de roeping van den staat, valt politiek aan beginselloos opportunisme, aan utilisme en egoïsme ten prooi. Zonder kennis van het verleden en heden, van de eischen, die thans aan den staat worden gesteld, en van de regelen, waarnaar die eischen moeten vervuld worden, ontaardt zij licht in Prinzipienreiterei of gevoelspolitiek. En zonder den genialen tact van den staatsman in de practijk blijft ze onvruchtbaar met al haar geleerdheid, verspeelt zij de goede kansen en laat de gunstige gelegenheden ongebruikt voorbijgaan.

Maar indien de politiek als wetenschap, als kunst en als praxis een drievoudig snoer vormen, dat niet verbroken mag worden, dan leidt deze bewering vanzelve heen naar, en grijpt zij ook reeds vooruit op het verband, dat tusschen ethiek en politiek bestaat. Dit verband staat echter lang niet in aller overtuiging vast, maar is vroeger en later, inzonderheid ook in de vorige eeuw, door velen ontkend.

In de oudheid waren het de Sophisten, die het recht van den sterkste voor het eenige natuurlijke recht hielden en alle andere recht en zedelijkheid lieten rusten op willekeurige bepalingen, welke de machthebbers in hun eigen voordeel hadden vastgesteld. In de nieuwere philosophie werden soortgelijke gedachten door Machiavelli, Spinoza en Hobbes voorgedragen; en politici, die in theorie of practijk het belang of de macht boven het recht verheffen, komen er in alle tijden en in alle landen voor. Toch ligt er wel waarheid in het betoog van Fouillée, dat de Engelsche geest meer neigt, om het recht aan het nut, de Duitsche, om het recht aan de macht ten offer te brengen. Gene toont sterker verwantschap met de richting der achttiende, deze met die der negentiende eeuw; en tusschen beide is het onderscheid groot.

De achttiende eeuw toch verklaarde den staat uit verdrag, uit den vrijen wil der contractanten en dus uit toeval en willekeur. Uit reactie tegen dit individualisme nam de negentiende eeuw onder Hegels leiding haar positie in de Alheid en zag in de gansche wereld een onafgebroken proces van de absolute idee. In dat proces had ook de staat zijne plaats, en wel de hoogste plaats, want hij was de eenheid van familie en maatschappij, de voltooide werkelijkheid der vrijheid, „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille". Of de mensch het weten wil of niet, in het proces, waardoor het wezen des zelfbewustzijns tot den staat wil komen, zijn de individuën slechts momenten; „es is der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft". Hierbij merkt Hegel echter uitdrukkelijk op, dat men bij deze idee van den staat zich niet bijzondere staten voor oogen moet stellen, maar veelmeer „die Idee,

diesen wirklichen Gott, für sich betrachten muss". Daarom doorloopt ook deze staatsidee hare geschiedenis, zij realiseert zich langzamerhand door oorlogen en gerichten heen, want de wereldgeschiedenis is wereldgericht, totdat zij de waarachtige verzoening bereikt, waarin de staat ten volle tot beeld en werkelijkheid der rede ontvouwd is.

In deze philosophie van Hegel ligt nu wel de schoone gedachte uitgedrukt, dat de staat, met zijn recht en zijne macht, niet op toeval en willekeur, maar ter laatste instantie op rede berust. Maar het valt toch niet te ontkennen, dat hij daarbij het onderscheid tusschen het „Seinsollende" en het „Dasein" al te zeer uitwischte, en alzoo restauratie en conservatisme op bedenkelijke wijze in de hand werkte. Want als het Absolute zichzelf realiseert en er zorg voor draagt, dat alles op zijne plaats en in zijn tijd redelijk en zedelijk is, wat blijft er voor den staatsburger aan recht en vrijheid anders over, dan om zich bij het bestaande neer te leggen, aan den geapotheoseerden staat zich willoos te onderwerpen, en hoogstens ernaar te streven, dat hij wat bestaat in zijne redelijkheid begrijpe.

Voorts, als Hegel van natuur en daarin van eene ontwikkeling sprak, zoo geschiedde dit in geheel anderen zin, dan straks na hem plaats hebben zou. De natuur stond bij Hegel evenmin als bij Goethe tegenover den geest, maar deze had de logische prioriteit en kwam in de natuur, in heel de wereld met hare verschillende rijken, tot altijd hooger en rijker openbaring. Hierin kwam het Duitsche idealisme met de leeraars van het natuurrecht overeen, wier gebruik van dit woord herinnert aan den tijd, toen natuur nog de gansche wereld, niet alleen de physische maar ook de psychische omsloot.

Maar na Hegel kwam, door de „Umstülpung" zijner philosophie bij Feuerbach, door het historisch materialisme van Marx en Engels, door den invloed der nieuwere natuurwetenschap, door het positivisme van Comte, door de selectieleer van Darwin met haar „struggle for life" en „survival of the fittest", in de beteekenis van het woord natuur eene gewichtige verandering. Het werd nu de benaming voor de materieele wereld met hare stoffelijke atomen en mechanisch-chemische werkingen, uit welke men ook de verschijnselen van leven, ziel en geest trachtte te begrijpen. Zoo werd de verhouding totaal omgekeerd en werd de stof niet uit den geest, maar de geest uit de stof, het denken uit de hersens, alle ideologie uit œconomische verhoudingen en verder terug uit materieele atomen en mechanische krachten verklaard.

Wanneer nu in dezen gedachtengang de staat een natuurproduct wordt genoemd, heeft dit een geheel anderen zin, dan in vorige tijden.

Thans wordt er in de materialistische en de sociologische school door uitgedrukt, dat de staat te beschouwen is als een physisch wezen, dat te zijner tijd met noodwendigheid uit de economische structuur der maatschappij is voortgekomen, evenals deze op dezelfde wijze uit biologische, en deze op hun beurt uit mechanische processen te verklaren zijn. Want overal heerschen dezelfde wetten en werken, dezelfde krachten; alles loopt in mensch, maatschappij en staat met dezelfde mechanische noodwendigheid als bij de sterren aan het firmament; wat bijv. de zwaartekracht is in de natuur, is de onderlinge afhankelijkheid in de maatschappij. Geen aprioristische theorieën, geen metaphysische speculaties, geen abstracte ideeën en waardeeringsoordeelen, maar alleen feiten moeten de grondslag van alle wetenschappen, ook van die van staat en recht zijn; ook deze behooren positief te worden en de sociologie tot grondslag te nemen. Dan zullen ze eenmaal even exacte wetenschappen worden als de astronomie; natuurwetenschappen van den staat en van het recht, sociale physica.

Zooals nu in de natuur de strijd om het bestaan de machtigste factor van ontwikkeling en vooruitgang is en daarom heerscht en heerschen moet, zoo is hij even onmisbaar en noodzakelijk tusschen de klassen in de maatschappij en in de menschheid tusschen de volken. De oorlog is volgens Bagehot de voornaamste drijfveer tot volmaking der volken, en de oorlogskunst het prachtigste verschijnsel in de geschiedenis der menschheid. Bij dien strijd komt het uitsluitend op de macht, op de sterkte aan. Moraal komt er niet bij te pas. De staat is wezenlijk macht; hij staat boven en buiten het recht en is zelf het hoogste recht; voor zijne instandhouding mag hij alles eischen en alles doen; toewijding aan den staat is hoogste plicht van den burger. En die staatsmacht is tevens de moeder van het recht. Van natuurlijke of aangeboren rechten valt geen sprake; recht wordt altijd geboren uit strijd van ongelijke groepen, stammen, volken, en komt alleen in eene verbinding van zulke groepen door eene machtsorganisatie tot stand; in elk recht steekt een stuk staat en staatsmacht; buiten den staat is er geen recht; justitie volgt steeds op politie. Wel kweekt de staat door dit recht op zijne beurt ook eene moraal, maar deze moraal is eene gansch andere, dan die weleer door gewoonte, conventie enz. in eene groep zich gevormd had; zij staat veel hooger en leeft er mee in voortdurenden strijd. Maar zoo komt het juist weer tot verdere rechtsontwikkeling, waarbij altijddoor in den strijd tusschen groepen, klassen, volken, de macht den doorslag geeft.

Politiek en ethiek vormen dus de denkbaar grootste tegenstellingen. Politiek is staats*machts*leer, en kan in de practijk nooit anders wezen dan Realpolitik. Met klare bewustheid werd dit standpunt in de vorige eeuw ingenomen in het in 1853 anoniem verschenen werk „Grundsätze

der Realpolitik", waarin de auteur, Gustav Diezel, den onmiddellijken samenhang van macht en heerschappij de grondwaarheid van alle politiek en den sleutel der gansche geschiedenis noemde. En sedert werd dit Evangelie der macht door vele staatslieden van het woord en van de daad als hoogste wijsheid aan de volken voorgesteld.

In deze machtstheorie ligt nu wel, gelijk later blijken zal, een element van waarheid, maar in haar geheel genomen, lijdt ze toch aan zeer ernstige gebreken. Er geldt reeds aanstonds het bezwaar tegen, dat zij, ofschoon protesteerend tegen alle apriorisme, zelve al te zeer onder den invloed van tijdelijk heerschende geestesrichtingen is ontstaan. Bij de Sophisten kwam zij uit een alle waarheid en zekerheid, en dus ook alle wetenschap ondermijnend scepticisme op; bij Machiavelli en Hobbes diende ze, om door de absolute macht van den vorst aan de verdeeldheid des vaderlands een einde te maken; en in den nieuweren tijd hing ze ten nauwste samen met de materialistische geestesrichting en de mechanische evolutieleer. Maar deze heeft haar tijd reeds gehad; allerwege maakte in de toonaangevende kringen het realisme voor het idealisme plaats; naast selectie, strijd om het bestaan, overerving van verworven eigenschappen, en overleven van de geschiktsten worden thans nog geheel andere factoren in het ontwikkelingsproces aangenomen, nl. mutatie, regenereerende krachten, psychische en ideëele werkingen. Zooals prins Kropotkin het al jaren geleden opmerkte en later meermalen herhaalde: het Darwinisme, volgens hetwelk het leven één strijd is, waarin alle zwakken omkomen en alleen de sterken overblijven, is hoogst eenzijdig.

Naast strijd treffen wij in dieren- en menschenwereld ook overal bewijzen aan van sympathie, liefde en wederkeerigen steun, welke levende wezens van dezelfde soort aan elkander bewijzen, die de zwakken tegen de sterken beschermen en een machtigen factor vormen in het evolutieproces. En deze factor bestond en werkte van den aanvang af in de sociale instincten, in de moederliefde bovenal, waardoor de leden van eene familie, geslacht en stam ten innigste aan elkander verbonden werden.

Daarachter terug te gaan en met Rousseau of Hobbes een voor-historischen, idyllischen of barbaarschen natuurtoestand aan te nemen, is zoolang willekeur, „als wir" gelijk Prof. Dr. S. Bril te Breslau opmerkt, „über den Ursprung des Menschen keine sicherere Kunde besitzen." Want dit staat vast, dat wij, zoover wij in het verleden aan de hand der geschiedenis terug kunnen gaan, overal eene samenleving aantreffen, die op eene of andere wijze niet door den staat, maar door zeden, gewoonte, conventie, traditie uitwendig geregeld is.

Er is daarom met Stammler onderscheid te maken tusschen een louter physisch en een sociaal samenleven, tusschen natuurwet en uitwendige regeling, en verder, in samenhang daarmede, tusschen natuur- en geschiedwetenschap. De mensch met zijn eigene, redelijke en zedelijke natuur, staat tusschen beide. Zoodra er dus menschen zijn, draagt hunne samenleving, in weerwil van alle overeenkomst met wat wij dienaangaande bij sommige dieren aantreffen en ondanks hare dikwerf zeer primitieve vormen, een ander, dat is een *menschelijk* karakter; zij is niet louter physisch, maar van huis uit ook psychisch, religieus, cultisch, ethisch, juridisch van aard. Terecht brengt Mr. Treub, evenals Stammler, dan ook tegen het historisch materialisme het bezwaar in, dat de economische structuur der maatschappij nooit geheel stoffelijk was, maar steeds van den beginne af allerlei andere, psychische, religieuze, philanthropische, ethische, juridische betrekkingen in zich sloot. Er is in de maatschappij geen juridische bovenbouw over een economischen grondslag heen; de economische grondslag is zelf reeds grootendeels juridisch.

Zelfs draagt in zulk een primitieve maatschappij het samenleven een veel sterker religieus, cultisch, ethisch karakter, dan bij de volken, die rijk zijn aan cultuur. Want alles ligt daar nog ongedifferenciëerd in de Sitte besloten; eerst later treedt langzamerhand tusschen godsdienst, zedelijkheid, recht, kunst, wetenschap een duidelijk onderscheid in. Maar ook, als de samenleving zich zoover ontwikkeld heeft, blijft er tusschen al deze levensuitingen een innig verband en eene wederkeerige inwerking bestaan. In de tien geboden der zedelijke wet vormt de godsdienst den inhoud der eerste tafel; in de Christelijke theologie werd de religio langen tijd onder de zedelijke deugden, met name onder de gerechtigheid behandeld; het Hebreeuwsche woord voor gerechtigheid duidt zoowel de zedelijkheid als het recht aan; beider verwantschap werd zoo innig gevoeld, dat nu eens alle recht tot de zedelijkheid, dan weer alle zedelijkheid tot het recht werd herleid. Het zedelijk-goede toch is een recht, dat de zedelijke wereldorde in den kategorischen imperatief op iederen mensch en op den ganschen mensch onvoorwaardelijk gelden doet, en recht, jus, is eene toepassing van het justum op bepaalde vormen van samenleving. Beide ontwikkelen zich en ontaarden ook met elkaar; er blijft ook in den modernsten staat tusschen hen beide, evenals verder tusschen alle cultuurfactoren, eene onmiskenbare en onverbreekbare „Wechselwirkung" bestaan, wijl zij samen hun oorsprong en wortel hebben in de eene, ondeelbare menschelijke natuur, met hare veelzijdige gaven en krachten.

Indien wij dan ook met de historie, niet van een enkele of van eene

halve eeuw, maar met die van alle eeuwen te rade gaan, zien wij, dat dit verband van zedelijkheid en recht, van ethiek en politiek ten allen tijde en door alle mannen van naam is erkend.

Bij de Grieken was de politiek een deel der ethiek. Plato en Aristoteles leidden den staat niet af uit toeval of willekeur, maar uit eene ethische noodzakelijkheid; in logischen zin is hij zelfs eerder dan de enkeling, want het geheel gaat aan de deelen, het doel aan het middel vooraf. De mensch, van natuur een gezellig wezen, kan toch zijne zedelijke bestemming niet bereiken dan in en door den staat; hij kan niet volmaakt en gelukkig worden dan in de gemeenschap; de staat is onmisbare voorwaarde voor het ontstaan en het bestaan van wetenschap, kunst, onderwijs, verstandelijke en zedelijke opvoeding, in één woord voor den triumf van het goede over het kwade. Taak en doel van den staat is dus de genezing der ziel, een gelukkig en deugdzaam leven, en de politica is daarom onderdeel der practische philosophie, toepassing van de ethiek op den vrijen staatsburger.

Deze gedachte over de verhouding van ethiek en politiek kreeg spoedig een vasten vorm in de leer van het z.g.n. natuurrecht. Om dit wel te verstaan, moet men tot de oude volken teruggaan. Dezen kennen, gelijk de la Saussaye zegt, geen onderscheid tusschen de zedelijke en de natuurorde; de wet van het heelal is natuurlijk, religieus, ritueel, zedelijk en politiek tegelijk. Eén naam dient, om ze in al hare verschillende toepassingen aan te duiden: tao in China, rta in Indië, asha in Perzië, māat in Egypte; hemel, aarde, familie, volk, rijk worden door dezelfde wet beheerscht; de staatkundige orde is gegrond in de natuurlijke, de kosmische, de goddelijke orde. Zoo was het ook van ouds bij de Grieken; vóór het optreden der Sophisten was bij volk en wijzen de overtuiging algemeen, dat het, zooals het in de polis gold, ook alles goed, redelijk, natuurlijk, goddelijk was; mensch en denker, religie en philosophie, mystiek en physica waren als het ware nog een; de ziel in den mensch voelde zich aan die in de wereld verwant. Maar toen men later met andere volken in aanraking kwam en andere gewoonten en zeden, rechten en wetten leerde kennen, rees twijfel en onzekerheid, en de Sophisten trokken de conclusie, dat alle recht en zede historisch geworden, positief, conventioneel waren. Om aan dit scepticisme te ontkomen, hebben toen Socrates en Plato een uitweg gezocht in de onderscheiding tusschen het wezenlijke en het toevallige, begrip en voorstelling, denken en waarneming, idee en werkelijkheid. Aristoteles paste in zijne Ethica deze onderscheiding ook toe op het recht, nam naast een recht, dat op wettelijke vaststelling berust, een recht aan, hetwelk van nature en voor allen geldt, en werd alzoo de vader van de leer van het natuurrecht.

Deze leer werd later belangrijk uitgebreid. De Stoa zette het natuurrecht in verband met de kosmische rede en met de rede in den mensch, de rechte rede, waarin het als algemeene en aangeboren begrippen opgesloten lag. Cicero leidde het tot eene ingeschapene, aangeborene, blijkens den consensus gentium aan alle menschen eigene lex naturæ terug. Posidonius, Seneca en anderen zagen er eene erfenis in, welke de menschheid uit de gouden eeuw had bewaard. Allerlei onderscheidingen werden aangebracht; men sprak niet alleen van eene eeuwige wet die, zooals Cicero zegt, gelijk met den goddelijken geest geboren is, maar voorts van eene natuurwet, een natuurrecht en een volkerenrecht en eindelijk nog van een burgerlijk, het bestaande, positieve recht.

Al deze termen aangaande een natuurrecht werden langzamerhand door de Christenen overgenomen, met Bijbelteksten zooals Matth. 7 : 21, Rom. 2 : 14, 15, Rom. 13 : 1 enz. in verband gebracht en naar hun inhoud met den dekaloog vereenzelvigd. Maar de veelheid der uitdrukkingen is oorzaak van veel misverstand geweest. Evenals wie de civitas terrena van Augustinus met onzen staat vereenzelvigt aan dezen kerkvader onrecht doet, zoo loopt, wie den zin van bovengenoemde termen bij patres en scholastici, bij Roomsche en Protestantsche geleerden niet duidelijk onderscheidt, groot gevaar, om hun inzake oorsprong en recht van staat, overheid, privaat eigendom, slavernij eene meening toe te schrijven, die de hunne niet is.

Doch, hoe dit zij, uit alles blijkt ten duidelijkste, dat Hugo de Groot niet de vader van het natuurrecht is; hij heeft er slechts eenige veranderingen in aangebracht, die weldra bleken geene verbeteringen te zijn. Want ten eerste heeft hij, evenals de Spaansche theoloog Gabriel Vasquez in zekeren zin reeds vóór hem gedaan had, het natuurrecht, althans hypothetisch, van God onafhankelijk gemaakt, en ten tweede heeft hij het, door eene eenzijdige afleiding uit de rede, in een jus rationale veranderd. Dit had tengevolge, dat het natuurrecht hoe langer hoe meer werd opgevat als een stel wetten en regels, die buiten alle historie om vast stonden en in eene verklaring der rechten van den mensch konden worden neergelegd, en bracht voorts nog dit ergere euvel mede, dat, wanneer werkelijk rede en vrije wil de grondslag waren van het recht, de hypothese moest worden opgesteld van een voorhistorischen, hetzij idyllischen hetzij barbaarschen, maar in elk geval rechtloozen natuurtoestand. Op deze wijze werd het natuurrecht zoo gehypostaseerd en gemechaniseerd, dat het alle leven verloor en onder de scherpe critiek der historische en der sociologische school zeer spoedig bezweek. Jaren lang gold het natuurrecht toen voor eene antiquiteit, die veilig in een historisch museum kon worden opgeborgen, of als een

onkruid, dat, hier en daar nog opschietend, zonder sparen, en met wortel en al, moest worden uitgeroeid.

Des te opmerkelijker is, dat het in den laatsten tijd weer krachtig herleeft, niet in den onhistorischen, rationalistischen vorm, dien het sedert Grotius verkreeg, maar in zijn ideëel gehalte en onverwoestbaar beginsel. Deze herleving is in het algemeen te danken aan de reactie, welke tegen het materialisme in het idealisme opstond, maar heeft zijne bijzondere oorzaken in het Neokantianisme, dat in theologie, philosophie en ook in de rechtswetenschap eene nieuwe richting insloeg; voorts in het herstel van het apriori, dat is van de door historisch onderzoek bevestigde overtuiging, dat godsdienst, zedelijkheid, recht, schoonheidsgevoel niet uit andersoortige factoren te verklaren maar constant zijn en op een oorspronkelijk gegeven in de menschelijke natuur berusten; en eindelijk nog in de psychologie van het onbewuste, die aanwees, dat 's menschen zieleleven veel verder teruggaat en veel rijker is dan verstand en rede en wil.

De diepe gedachte, die aan het natuurrecht ten grondslag ligt, is toch naar het woord van Emil Lask geene andere dan de vraag naar den absoluten zin van recht en gerechtigheid. Daardoor is het geworden tot een wereldhistorisch principe, dat door geen critiek omvergestooten kan worden; zijne onsterfelijke verdienste bestaat daarin, dat het geloofd en vastgehouden heeft aan „übergeschichtliche zeitlose Normen". Inderdaad kunnen wij bij het recht zulke normen niet missen, evenmin als bij religie, moraal en æsthetica. Er is toch een onmiskenbaar onderscheid tusschen zijn en behooren, werkelijkheid en waarde, feit en norm; tusschen het recht, dat positief krachtens de wet geldt en het recht, dat „sein soll", „das richtige Recht", gelijk Stammler het noemt. Deze onderscheiding doet in het minst niet te kort aan de groote verdiensten der historische en der sociologische school, die de oogen hebben geopend voor de ontwikkeling van het recht en voor den machtigen invloed, dien daarbij de maatschappelijke groepen en verhoudingen hebben uitgeoefend. Maar de noodzakelijkheid, om bovengenoemde onderscheiding te maken, dringt zich van alle kanten op.

Reeds dit is van belang, dat de wet altijd onvolledig en gebrekkig is en nooit den rijkdom van het leven dekt. Bij de rechtspraak komt dit al bijzonder duidelijk uit, want in de meeste gevallen heeft de rechter aan de letterlijke bepalingen der wet niet genoeg, kan hij met hare interpretatie en toepassing niet volstaan, en bedient zich bewust of onbewust van waardeeringen en normen, die in de wet niet uitgedrukt zijn, maar door hem aan zijn eigen geweten en ervaring ontleend worden. Naast de rechtvaardigheid nam daarom van ouds bij beoor-

deeling van schuld en straf van den overtreder de billijkheid eene plaats in, dat is, de erkentenis, dat de wet, hoe nauwkeurig en volledig ook, nooit ten volle aan den eisch van het recht beantwoordt.

Van meer beteekenis is nog, dat er velerlei recht heerscht in de maatschappij, dat in de wet niet opgenomen is, evenals er omgekeerd velerlei recht in de wet is beschreven, dat in de practijk van het leven allang niet meer geldt. Sterker nog, er is altijd door positief, geldend recht, dat naar hoogeren maatstaf onrecht is of in andere tijden en omstandigheden onrecht worden kan; en er is ideëel recht, dat stellig recht behoorde te zijn en dat daarom uit het volksleven worstelt naar omhoog en naar erkenning streeft. Alle ontwikkeling van het recht komt immers juist daardoor tot stand, dat personen of groepen de overtuiging hebben gekregen van een ander, beter recht, en in naam van dit hoogere recht tegen het bestaande recht den strijd hebben aangebonden.

Maar dit wijst er verder op, dat de rechtsidee een teleologisch karakter draagt. Zoodra wij iets als recht voelen, eischen wij ook dat het heersche. Het Seinsollende is aan het recht inhærent. Maar dit behooren-te-zijn is een zuiver ethisch verschijnsel, het is door en door zedelijk van aard. Het komt aan het recht niet van buitenaf toe; het is niet te verklaren uit nut of belang; het is er niet mede verbonden door den dwang der maatschappij of de macht van den staat. Maar het zit er van huis uit in, doet het recht wortelen in de moraal, en legt tusschen ethiek en politiek een onverbrekelijk verband. De rechtsorde is in de zedelijke orde gegrond en bezit daarin haar sterkte, haar onwankelbare vastigheid.

Bij dit punt aangekomen, kunnen wij nu nog één stap verder gaan. Indien deze zedelijke orde, waarin het recht geworteld is, niet eene menschelijke inbeelding, een droom, een illusie zal zijn, schoon misschien maar bedriegelijk, dan moet zij bestand hebben in de objectieve werkelijkheid; indien ze maar niet eene subjectieve waardeering en eene æsthetische aandoening zal wezen, dan moet het Werturteil, dat zich daarin uitspreekt, op een Seinsurteil gebaseerd zijn. En dan keert vanzelf die diepe gedachte terug, welke wij boven bij alle volken, in alle godsdiensten en alle wijsgeerige stelsels aantreffen: de rechtsorde is gebaseerd op de zedelijke orde en deze staat in verband met de kosmische en de goddelijke orde, die alle dingen beheerscht. Het burgerlijk recht heeft het volkenrecht tot achtergrond, het wijst op een wet der natuur terug, het wortelt in het natuurrecht, en is openbaring van de eeuwige wet, die ontstaan is tegelijk met den goddelijken geest. Daarom gaf Emil Lask van de rechtsphilosophie deze definitie: zij is die Aufsuchung des transzendentalen Ortes oder der typischen Wertbeziehungen

des Rechts, die Frage nach seinem Eingespanntsein in einen Weltanschauungszusammenhang.

Indien zedelijkheid en recht zoo nauw aan elkander verwant zijn, baart het groote moeilijkheid, duidelijk het onderscheid aan te wijzen, dat tusschen beide bestaat. Handhaving van het verband is ook en werd blijkens de historie steeds belangrijker geacht dan aanwijzing van het onderscheid; want afgezien van eene distinctie tusschen den volkomen en den onvolkomen plicht bij de Stoa, kwam de vraag eerst aan de orde, toen sedert Grotius het natuurrecht meer en meer van de ethiek losgemaakt en op den grondslag van een maatschappelijk verdrag opgetrokken werd. Gevolg was daarvan toch, dat dwang in de idee van het recht moest worden opgenomen, wijl een verdrag onder menschen weinig zekerheid bood, als het niet door dwang gehandhaafd werd. Zoo kwamen zedelijkheid en recht los naast elkander te staan; het recht had niets met de zedelijkheid, d. i. met de innerlijke gezindheid te maken, maar alleen met de daad (en deze kon door den sterken arm der Overheid worden afgedwongen), en de zedelijkheid bekwam eene eigene sfeer, totaal gescheiden van die van het recht.

Bij Pufendorf en Thomasius, die deze leer ontwikkelden, bleef er echter toch nog eenig verband tusschen beide bestaan, wijl het recht met den staat en den dwang aan het welzijn der volken ondergeschikt werd gemaakt, en de moraal in dienzelfden tijd op een eudæmonistischen grondslag opgebouwd werd. Maar ook deze band werd verbroken, toen Kant optrad en het eudæmonisme radicaal verbande uit de ethiek. Moraliteit is er voor Kant alleen dan, als het goede enkel en alleen gedaan wordt om zijns zelfswil, uit achting voor den plicht; waarachtig en onvoorwaardelijk goed is alleen de goede wil. Moraliteit heeft het dus alleen met de gezindheid, met het karakter te doen; haar gebod komt van binnen tot den mensch, in den kategorischen imperatief, en beschikt alleen over innerlijken drang. Legaliteit daarentegen let niet op het inwendige en bekommert zich om geen motieven; zij is met de daad, met de uitwendige handeling tevreden, komt met haar gebod van buiten tot den mensch en handhaaft het met uitwendigen dwang. Moraliteit bedoelt, den innerlijken vrede in de ziel, legaliteit, den uitwendigen vrede onder de menschen te bewaren.

Deze onderscheiding oefende sterken invloed uit. Ze ging niet alleen gewijzigd over in de philosophie van Fichte, Schelling, Hegel enz., maar werd niet zelden ook tot eene onverzoenbare tegenstelling uitgewerkt. Aan de eene zijde kwam dan een man als Nietzsche te staan, die de gewone moraal onderstboven keerde, en alleen het recht van den sterkste erkende; aan de andere zijde iemand als Tolstoi, die in naam van de

op de bergrede gebaseerde weerloosheid heel den staat met zijne justitie, politie en militie in den ban verklaarde. Veel grooter is echter het aantal van hen, die, deze uitersten vermijdende, onderscheid maken tusschen individueele en staatsmoraal, en daarmede een allergewichtigst probleem aan de orde stellen.

Dat er nu, hoewel geene scheiding, toch onderscheid bestaat tusschen ethiek en politiek, tusschen zedelijkheid en recht, kan moeilijk worden betwijfeld. Maar het is aan bedenking onderhevig, of het op de genoemde wijze zich aangeven laat. De grens tusschen beide kan immers moeilijk als die tusschen de inwendige gezindheid en de uitwendige daad worden getrokken, want de zedelijkheid heeft niet alleen met den wil en het karakter, maar ook met de handelingen en daden te doen; een goede boom moge vanzelf en natuurlijk goede vruchten voortbrengen, het goede blijft toch eene qualiteit zoowel van de vruchten als van den boom. En omgekeerd is het recht niet met de louter uitwendige opvolging der wet tevreden, maar heeft wel terdege ook bij de motieven belang. Als Stammler zegt, dat de economist den inhoud der sociale betrekkingen onderzoekt en de jurist alleen met haar vorm te doen heeft, merkt Mr. Treub daartegen terecht op, dat rechtsregelen volstrekt niet alleen den vorm betreffen; eene maatschappij zonder eigendoms- en huwelijksrecht bijv. zou er gansch anders uitzien dan eene, waarin deze rechten erkend en gehandhaafd werden. Maar afgezien hiervan, zooals de rechter, om een rechtvaardig vonnis te vellen, met de daad doch ook met den persoon van den misdadiger te rekenen heeft, zoo moet alle recht, om sterk te staan, beantwoorden aan de ideeën van gerechtigheid, die in een volk leven, en in de conscientie geworteld zijn. Wie het recht daarvan losmaakt en de vastigheid ervan zoekt in de macht en den dwang van den staat, maakt het recht niet sterker maar zwakker en ondermijnt er de grondslagen van.

Indien hiertegen de opmerking wordt gemaakt, dat in eene volmaakte maatschappij, waar ieder zijn plicht deed, toch voor recht geen plaats meer zijn zou, dan diene tot antwoord, dat dit in dezelfde mate en op dezelfde wijze ook van de zedewet gezegd zou kunnen worden. Doch in beide gevallen zou men vergeten, dat liefde niet is opheffing, maar vervulling der wet, en dat ze daarom zoo heilig en heerlijk is, wijl zij ten volle aan den eisch der wet beantwoordt.

Al verder kan daarom het kenmerkende van het recht niet in den dwang worden gesteld. Zeker, recht is macht, eene van de sterkste machten, die in de wereld bestaan, bijna zeide ik, sterker nog dan religie en moraal. Maar dit is geene tegenstelling, want de macht van godsdienst en zedelijkheid is juist daarin gelegen, dat zij beide in de

conscientie als het recht eener Hoogere Macht op de toewijding onzer gansche persoonlijkheid worden gevoeld. Maar al deze macht is zedelijk van aard, pouvoir moral, en hemelsbreed verschillend van die physieke, dwingende macht, die ter handhaving van het recht in den staat optreedt. Natuurlijk is ook deze dwingende macht van het hoogste belang en in een maatschappij als de onze volstrekt noodzakelijk. Zij is dus eene „Begleiterscheinung", een onderpand en waarborg van het recht, maar zij is er niet inhærent aan en vormt er geen wezenlijk bestanddeel van.

Immers er is rechtsgemeenschap zonder *staat*, gelijk de samenleving van familiën, geslachten en stammen, en zelfs de organisatie van eene rooversbende bewijst. En er is recht zonder *dwang*, want de kerk bezit een recht, dat althans in de Protestantsche Christenheid dwang uitsluit. Er is recht zonder dwang, want de zedewet sluit de deugd der gerechtigheid in, die gebiedt aan ieder het zijne te geven. Er is recht zonder dwang, want er is velerlei recht in de maatschappij, dat niet of slechts zeer algemeen in de wet is geregeld, en op gebruik en billijkheid, op goede trouw en goede zeden rust. Er is recht zonder dwang, omdat in vele gevallen dwang tot vervulling van rechtsplichten, bijv. tegenover de Kroon, onmogelijk is, wijl er op andere factoren zooals plichtbesef en eergevoel gerekend wordt en de maatschappij juist in de eerste plaats door deze zedelijke machten in stand gehouden wordt. Er is — om niet meer en toch nog het voornaamste te noemen — er is recht zonder dwang, omdat men Gode meer gehoorzamen moet dan den menschen.

Het onderscheid tusschen zedelijkheid en recht en dus ook tusschen ethiek en politiek moet daarom langs een anderen weg worden gezocht. Recht duidt volgens het spraakgebruik in de eerste plaats die subjectieve bevoegdheid aan, welke iemand ergens aanspraak op mag doen maken, en komt in deze beteekenis herhaaldelijk in de taal van het dagelijksch leven voor: recht van spreken, op zijn recht staan, recht op belooning, iets tot zijn recht laten komen. Nog meer algemeen en in verband gezet met het gelijkluidende bijvoeglijk naamwoord is recht de naam voor de innerlijke, zedelijke macht, die toekomt aan al wat recht, niet krom of scheef of schuin, maar recht, eerlijk, goed, waar, schoon is. Al deze qualiteiten hebben eene waarde, die wij er maar niet uit willekeur aan toekennen, maar die er van nature in ligt, en door ons, ondanks onszelven menigmaal, erkend en gehuldigd wordt. Waarheid, deugd, schoonheid hebben geen geweld tot haar dienst; zij kunnen er zelfs de toevlucht niet toe nemen, zonder zichzelve te verloochenen. Ze staan machteloos, weerloos als een lam, tegenover bruut geweld en wreeden dwang. Maar ze hebben één ding boven al hare belagers voor, het blanke kleed der onschuld. En daardoor bezitten zij die wondere, geheimzinnige macht,

welke met den naam van recht wordt aangeduid. Recht is de niet van buiten verworvene, maar op de natuur zelve berustende, uit de natuur zelve voortvloeiende, geestelijke sterkte, die aan al het zijnde, in zoover het waar is en goed en schoon toekomt; het machtig zelfverweer, waarmede de Natuur, die naar het woord van Calvijn godvruchtig God genoemd kan worden, het zijnde, speciaal het heilige heeft toegerust. In dezen ruimen zin en uit dit gezichtspunt bezien, kan men recht en zedelijkheid twee zijden noemen van dezelfde zaak. Wat waar, goed, schoon is, kan zwak en hulpeloos zijn als een kind in de wieg, maar het heeft recht om te zijn en geëerbiedigd te worden. En al wat valsch, slecht, schandelijk is, bestaat wel en neemt dikwerf geweld te baat om te heerschen, maar het heeft geen recht van bestaan, en is daar zelf zoo diep van overtuigd, dat het zich kleedt in het gewaad des lichts, en daarin aan het ware en goede hulde brengt.

Al deze zedelijke qualiteiten concentreeren zich hier op aarde in den mensch; het recht is dus een privilegie, dat bij uitnemendheid toekomt aan de redelijke en zedelijke menschelijke natuur, aan de persoonlijkheid, niet in tegenstelling, maar in samenhang met de gemeenschap. Wijl deze gemeenschap en in haar elk lid in de tegenwoordige wereld aan allerlei schending en onderdrukking bloot staat, wordt een deel van dat recht in de wet neergelegd en onder bescherming der overheid gesteld. Sommige geleerden, zooals wijlen Prof. Hamaker, zoeken derhalve het onderscheid tusschen zedelijkheid en recht daarin, dat recht de naam is voor dat gedeelte der in eene maatschappij geldende zedelijkheid, hetwelk de overheid als het ware aan zich getrokken en plechtig gesanctionneerd heeft, en ook op meer plechtige en officieele wijze, dan de maatschappij dit met haar publieke opinie kan doen, bijv. in hare rechtspraak en straffen handhaaft. De gansche onderscheiding is dus gebaseerd op iets bijkomends en veranderlijks, op de houding, welke de overheid tegenover de gedragsregelen aanneemt. Strekt de overheid er hare beschermende hand over uit, dan zijn ze recht; bemoeit zij er zich niet mede, dan blijven ze moraal. En deze houding van de overheid is in verschillende tijden en plaatsen uitermate verschillend en wisselend.

Er ligt in deze voorstelling dit goede opgesloten, dat recht en moraal ten nauwste verwant zijn en geacht worden reeds lang vóór de overheid te hebben bestaan. Maar zij is overigens toch hoogst eenzijdig, inzoover zij zedelijkheid en recht van gelijken inhoud beschouwt en als recht dat deel der zedelijkheid stempelt, dat vrij toevallig en willekeurig door de overheid wordt gesanctionneerd. Want wel is de taak der overheid niet met scherpe grenzen te bepalen en wisselt zij met de tijden en gelegenheden af. Maar hier wordt toch een staatsabsolutisme

gehuldigd, dat in gezin noch eigendom, in godsdienst noch zedelijkheid eene grens behoeft te eerbiedigen, en, indien het staatsbelang dit te vorderen schijnt, alle zedelijkheid tot recht zou mogen stempelen. Maar al zou de overheid dit *mogen* doen, ze zou het toch nooit *kunnen* doen, omdat zedelijkheid en recht volstrekt niet in inhoud samenvallen, maar dezelfde zaak van verschillend standpunt bezien. Het recht n.l. in objectieven, en nog nader in positieven zin is niet het zedelijke zelf, schoon daarin gegrond, maar een bepaalde kant van het zedelijke, het zedelijke onder dat aspect, waaronder het door de overheid, als handhaafster der gerechtigheid, onder hare bescherming gesteld kan worden, en zelf daarvoor vatbaar en geschikt is. Het positieve recht is daarom terecht dat ethisch minimum genoemd, dat de overheid binnen den kring van hare bevoegdheid staande houden kan en moet, opdat juist het eigenlijke zedelijke en voorts heel het menschelijk leven in al zijn diepte en breedte zich ontwikkelen en heel het volk den rijkdom van zijne krachten en gaven ontplooien kan. Het recht draagt daarom, inzoover het door de overheid onder hare bescherming gesteld is, steeds een dienend karakter. Het volk is er niet om de overheid, maar de overheid om het volk: de staat om de gemeenschap.

Uit deze onderscheiding tusschen zedelijkheid en recht vloeit voort, dat men tot zekere hoogte mag spreken van eene individueele en eene staatsmoraal. Er ligt n.l. waarheid in de omschrijving, dat de staat *macht* is; zelfs, als Berolzheimer de politiek staatsmachtsleer noemt, is deze definitie wel licht voor misverstand vatbaar, maar toch op zichzelf nog niet verkeerd. De fout begint eerst daar, waar de macht van den staat als doel wordt voorgesteld en ophoudt, middel voor de handhaving der gerechtigheid te zijn. Feitelijk zien we dat telkens gebeuren, in de binnenlandsche en in de buitenlandsche, in de groote en in de kleine politiek, in de politiek der partijen en der staten. En wie eenmaal dezen weg inslaat en dan, ongelukkigerwijs, zijn streven met succes bekroond ziet, komt van kwaad tot erger en schrikt ten slotte voor geen leugen en bedrog terug. Reeds Plato klaagde in zijn tijd over die gewone politici, die den staat willen dienstbaar maken aan eigen belang en eer, en hun geslacht is ook heden nog niet uitgestorven. Maar geene overtreding doet het recht der wet te niet. De staatsmacht is en blijft naar haar wezen aan de gerechtigheid dienstbaar.

Deze roeping van den staat brengt eigenaardige verplichtingen mede, maar verplichtingen, die niet vallen buiten, maar binnen de grenzen der ethiek. Over die roeping bestaat groot verschil van gevoelen, maar hetzij men den staat als rechtsstaat of als cultuurstaat of als een combinatie van beide opvat, in al deze gevallen heeft de staat eene eminent

zedelijke taak. De staat is zeker de „Sittlichkeit" zelve niet, zooals Hegel het voorstelde; maar naar binnen en naar buiten vervult hij toch eene zoo edele en verhevene taak, dat deze niet buiten de moraal vallen kan en veeleer opgevat moet worden als vervulling van een harer uitnemendste voorschriften. Is de staat bij de binnenlandsche politiek in zijne wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht ook niet aan het recht en aan de zedelijke beginselen gebonden? Wordt het niet als een groote vooruitgang beschouwd, dat de koloniale politiek meer en meer in eene ethische richting zich beweegt? En zou iemand durven beweren, dat de staat bij de buitenlandsche politiek, bij de regeling van het internationaal privaatrecht, bij het sluiten van verdragen, handelsovereenkomsten en dergelijke om geen moraal zich te bekommeren heeft? Men zou kunnen aarzelen, deze laatste vraag bevestigend te beantwoorden, wanneer men aan een staat in oorlogstijd denkt. Dan worden inderdaad vroeger en later de eerste beginselen der ethiek verloochend en de eenvoudigste rechtsbepalingen met voeten getreden. Maar ook hier blijkt, zooals telkens, dat recht en werkelijkheid twee zijn, zonder dat daarom het recht ophoudt recht te zijn. Alleen maar, er is een recht des vredes doch ook een recht des oorlogs, een recht tot en in en na den oorlog. Het is daarom minder juist, de zaak zoo voor te stellen, alsof met den oorlog, per se, altijd en overal het recht ophoudt. Grotius zag het anders en beter in; terwijl hij in de voorrede van zijn werk de jure belli ac pacis eenerzijds de stelling: niets is onrechtvaardig wat nuttig is, verwerpt, verzet hij er zich anderzijds ten sterkste tegen, dat jus en arma elkander uitsluiten; ook met en in den oorlog houdt het recht niet op, en dus ook de zedelijkheid niet. Zooals de overheid naar binnen met dwang en straf de misdaad, in naam en in het belang van de gerechtigheid, te beteugelen heeft, zoo en niet anders draagt zij ook naar buiten het zwaard niet tevergeefs. Alzoo handelend, volbrengt de staat eene door en door zedelijke roeping, want hij handhaaft de gerechtigheid en deze is met de liefde eene bij uitstek ethische deugd.

Beide deugden zijn niet hetzelfde, maar ze sluiten elkander nog veel minder uit, gelijk Marcion en velen na hem beweren. Want liefde zonder gerechtigheid vervalt tot anarchie, gerechtigheid zonder liefde ontaardt in despotisme. De liefde kan tot de gerechtigheid herleid worden, want de gerechtigheid eischt niet alleen: aan ieder het zijne, maar ook: aan ieder het uwe, uwe deelneming, uwe zorg, uwe liefde. En de gerechtigheid kan tot de liefde teruggebracht worden, want het liefhebben is juist de inhoud van een gebod, dat met: gij zult, begint. En toch zijn ze onderscheiden, zooals alle deugden onderscheiden zijn, conform die velerlei plichten, welke hoe verschillend ook, toch alle

voortvloeien uit de ééne zedewet. Want het is dezelfde zedewet, die tot ouders en kinderen, patroon en arbeider, industrieel en handelsman komt, maar zij legt hun toch allen zeer onderscheidene plichten op. Zoo is het ook dezelfde wet, die voor overheid en voor onderdanen geldt. Maar in overeenstemming met de gansch bijzondere taak, welke de overheid in deze wereld te vervullen heeft, roept zij deze tot plichten, welke geen onderdaan vervullen kan of mag. Want de staat is niet het orgaan der liefde en der barmhartigheid, maar der gerechtigheid; hij is souvereine Rechtsherrschaft. Indien hij met de macht, waarover hij beschikt, deze heerschappij van het recht handhaaft, naar binnen en naar buiten, dan stelt hij zich, naar de mate van zijn wezen en roeping, in dienst van de zedewet, maakt hij de politiek ondergeschikt aan de ethiek, omheint en beschermt hij een terrein, waarbinnen de menschelijke persoonlijkheid tot haar rijkste ontplooiing kan komen en haar hoogste bestemming bereiken kan.

Laat mij dit summiere betoog besluiten mogen met eene korte opmerking over het internationale recht, welke misschien als een proef op de som dienst kan doen. Of er een jus intra gentes is, hangt toch geheel af van de bepaling, welke men geeft van het recht. Indien er geen recht is zonder dwang, kan er van internationaal recht geen sprake zijn, en ziet men misschien niet zonder eenig leedvermaak aan, hoe dat papieren recht bij den tegenwoordigen oorlogsbrand in vlammen opgaat. Metterdaad komen wij allen zeer diep onder den indruk, dat het internationale recht vrij machteloos staat en bij den eersten aanval reeds bezwijkt, zoodat dus ook van alle zijden pogingen worden aangewend, om dit zwakke recht met de macht eener internationale politie te steunen. Men kan eerbied koesteren voor deze pogingen, ook al verwacht men weinig heil van hun uitslag. Maar al zouden ze geen van alle slagen, dan is daarom het volkenrecht nog niet waardeloos noch krachteloos. Want ten eerste is het volkenrecht door Grotius niet uitgedacht, maar is het lang voor hem in de geschiedenis voorbereid en gaat het tot de oudheid terug. De Christelijke gedachte van de eenheid van het menschelijk geslacht in oorsprong en wezen, benevens die van de katholiciteit van het koninkrijk Gods zijn de beide zuilen, waarop het internationale recht stilzwijgend of uitdrukkelijk rust en ook rusten moet. En deze gedachten zijn in den loop der geschiedenis niet ten eenenmale onvruchtbaar geweest; ze hebben als een zuurdeesem gewerkt en gaan voort dat te doen. En voorts maakte Franz von Liszt onlangs de treffende opmerking, dat het volkenrecht nog wel terdege eene toekomst heeft, wijl de historie leert, dat het na elken grooten oorlog met kracht naar voren treedt en een stap

voorwaarts doet. Dat was zoo na den dertigjarigen oorlog, na de Napoleontische oorlogen, na den Krim-oorlog, na den oorlog van '70, en dit zal zeker ook na dezen wereldkrijg het geval zijn. Het valt toch niet te gelooven, dat eene crisis, als de menschheid thans doormaakt, hoe schijnbaar nutteloos en doelloos ook, geene enkele vrucht zou afwerpen, en aan de vredesgedachte in geen enkel opzicht ten goede zou komen. Het is zoo, menschen en volken leeren langzaam, uiterst langzaam; elke les moet tallooze malen worden gerepeteerd. Maar de historie leert toch ook, dat tal van ideeën, zooals die van de humaniteit, van de philanthropie, van de vrijheid van godsdienst, van de emancipatie van den derden en vierden stand, van den constitutioneelen regeeringsvorm enz. langzamerhand en door veel strijd heen zich eene plaats in het bewustzijn der volken hebben veroverd. Natuurlijk, ideeën bieden geen afdoenden waarborg tegen staatsabsolutisme en despotisme aan de eene, tegen revolutie en anarchisme aan de andere zijde, en haar macht is dikwerf overschat. Maar daarom zijn ze toch niet van alle waarde ontbloot; want al hebben zij geen dwingende macht tot hare beschikking, zij wortelen toch in de wet der natuur, welke op de wereldorde is gegrond en op de eeuwige wet terugwijst, en zij liggen in de lijn der ontwikkeling. In die zedelijke orde ligt ook het internationale recht gefundeerd. Het ligt er niet kant en klaar, en voor het grijpen gereed; het is zelfs ieder oogenblik voor schending vatbaar. Maar het bestaat daarom toch wel; wij allen oordeelen ernaar en toetsen er de handelingen der mogendheden aan. En het zal voortgang maken en sterker worden, naarmate het indringt in de conscientie van vorsten en volken en op ethische basis te rusten komt.

Of het dan langs dezen weg of op eenige andere wijze ooit onder de menschen komen zal tot een rijk van liefde en vrede? De wetenschap geeft hier geen antwoord op; maar Kant heeft met zijne „Kritik der reinen Vernunft" ook bedoeld, de wetenschap te beperken, opdat er eene plaats zou overblijven voor het geloof en de hoop.

Van de hand van Prof. Dr. H. BAVINCK verscheen bij den Uitgever dezes:

GEREFORMEERDE DOGMATIEK. — Derde onveranderde uitgave, compleet in 4 deelen . . . . . *f* 30.—
Gebonden in vier heel linnen banden . . . . . - 36.—

WIJSBEGEERTE DER OPENBARING. — Stone-lezingen voor het jaar 1908, gehouden te Princeton N. J. *f* 3.90 geb. - 5.—

HET CHRISTELIJK HUISGEZIN. — Tweede druk *f* 2.90 geb. - 4.—

PAEDAGOGISCHE BEGINSELEN. — Tweede druk *f* 3.50 geb. - 4.75

DE OPVOEDING DER RIJPERE JEUGD . - 3.90 geb. - 5.—

DE NIEUWE OPVOEDING . . . . . - 2.25 geb. - 3.40

BIJBELSCHE EN RELIGIEUSE PSYCHOLOGIE - 3.75 geb. - 5.—

CHRISTELIJKE WERELDBESCHOUWING. — Tweede, herziene druk . . . . . *f* 1.90 geb. - 2.90

HANDLEIDING CHRISTELIJKE GODSDIENST - 2.90 geb. - 3.90

BILDERDIJK ALS DENKER EN DICHTER - 3.25 geb. - 4.50

DE VROUW IN DE HEDENDAAGSCHE MAATSCHAPPIJ . . . . . *f* 3.25 geb. - 4.25

DE OFFERANDE DES LOFS. — Overdenkingen voor en na de toelating tot het Heilige Avondmaal. Zesde druk. (Groote uitgave) . . . . . *f* 1.75 geb. - 3.—

DE OFFERANDE DES LOFS. — Overdenkingen voor en na de toelating tot het Heilige Avondmaal. Tiende druk. *Goedkoope uitgave* (voor het uitreiken door Kerkeraden aan hen die Belijdenis des Geloofs doen) . . . . *f* 0.60 geb. - 1.25

DE ZEKERHEID DES GELOOFS. — Derde herziene druk. *f* 1.60 geb. - 2.50

SCHEPPING OF ONTWIKKELING. — Tweede druk . - 0.90

DE NAVOLGING VAN CHRISTUS EN HET MODERNE LEVEN . . . . . - 0.90

HEDENDAAGSCHE MORAAL . . . . . *f* 1.10 geb. - 1.90

DE WELSPREKENDHEID. — Vierde druk . . . . . - 1.25

HET PROBLEEM VAN DEN OORLOG . . . . . - 0.75

CHRISTENDOM, OORLOG, VOLKENBOND . . . . . - 0.90

Ter perse: de *tweede onveranderde druk* van BEGINSELEN DER PSYCHOLOGIE.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT
3 0000 00650 5956