LIBRARY OF PRINCETON
APR 10 1940
THEOLOGICAL SEMINARY

BR
118
.K89
1908
v. 1

Aan [illegible] Dr. Ben. B. [illegible],
te Princeton, [illegible]
[illegible]
[illegible]
's Gravenhage [illegible] 1913 N. Kuyper.

ENCYCLOPAEDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID.

INLEIDEND DEEL.

ENCYCLOPAEDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID

DOOR

Dr. A. KUYPER.

EERSTE DEEL

INLEIDEND DEEL.

TWEEDE, HERZIENE DRUK.

KAMPEN. — J. H. KOK. — 1908.

BOEK-, COURANT- EN STEENDRUKKERIJ G. J. THIEME, ARNHEM.

VOORWOORD VOOR DEN EERSTEN DRUK.

De theologische Encyclopaedie, waarvan hiermee het eerste deel het licht ziet, zal met nog twee deelen van *iets* grooteren omvang compleet zijn.

Het eerste deel geeft de *Inleiding* op de theologische Encyclopaedie; het tweede het *Algemeene* deel; en het derde het *Bijzondere* deel dezer wetenschap. Reeds in den loop van 1894 zullen, zoo de Heere wil, de beide overige deelen volgen.

Deze Encyclopaedie staat op het standpunt der Gereformeerde beginselen, die de schrijver uit volle overtuiging belijdt. Haar uitgangspunt neemt daarom deze Encyclopaedie, in wat Calvijn noemde het *semen religionis*, of den *sensus divinitatis in ipsis medullis et visceribus hominis infixus*. Krachtens het feit der palingenesie, dat, even als de zonde, óók op het leven van ons *bewustzijn* inwerkt, draagt deze *sensus divinitatis* noodzakelijkerwijs een ander karakter bij hen, die reeds op het erf der palingenesie leven, dan bij hen, die er nog buiten of nog tegenover staan, en geeft dus ook aan den wetenschappelijken arbeid op beider terrein een uiteenloopende richting. Bij alle waardeering van de wetenschappelijke werkkracht door hen, die een ander uitgangspunt kozen, aan de theologische Encyclopaedie ten koste gelegd, en zonder het gevoel van dankbaarheid te onderdrukken voor het vele, dat ook hij aan hun geschriften dank weet, kan daarom de schrijver van dit werk zijnerzijds toch *niet* aan hun arbeid aansluiten. Zijn uitgangspunt noodzaakte hem, in menig opzicht een afwijkend pad te volgen.

Mocht dit er toe leiden, dat men, op ander standpunt staande, zijn arbeid woog en te licht bevond, hij maakt op een zachter

oordeel van wat velen thans, schier bij uitsluiting, *de theologische wetenschap* noemen, dan ook geen aanspraak.

Zelf, onder de leiding van Scholten en Kuenen, opgevoed in een geheel andere sfeer van theologische gedachten, en later niet minder sterk geboeid door de *Vermittellungstheologie*, vond hij noch voor zijn hart, noch voor zijn denken rust, dan toen zijn oog openging voor de diepte, den ernst en de schoonheid der Gereformeerde belijdenis, tot ons gekomen uit die geestelijk zoo rijke dagen, toen het Calvinisme niet slechts op theologisch, maar ook op sociaal en politiek gebied, nog een *wereldmacht* was.

Juist dit echter deed hem de sterksprekende behoefte inzien, om de Gereformeerde Theologie, die als zoodanig reeds sinds het midden der vorige eeuw den slaap der tragen sliep, weer wakker te schudden en in rapport te brengen met het menschelijk bewustzijn, gelijk zich dit aan het einde der 19e eeuw ontwikkeld heeft.

Voor wie met hem in de Gereformeerde beginselen de uitdrukking van de diepste overtuiging zijns harten vindt, kan deswege deze Encyclopaedie strekken, om hem op het heilig erf der Godgeleerde wetenschap met een gevoel van herwonnen zelfvertrouwen den arbeid weer te doen opvatten. Voor hen daarentegen, die zijn uitgangspunt verwerpen, kan ze geen anderen dienst doen, dan die een Roomsche of Confessioneel Luthersche Encyclopaedie der Theologie hém zou bewijzen, den dienst namelijk, om een antwoord te geven op de ten deele psychologische vraag, hoe een andersgezind theoloog, *in casu* een Gereformeerde, zich het organisme der Theologie, in verband met zijn beginselen, voorstelt.

Dat dit inleidend deel zulk een uitgebreidheid verkreeg, is te wijten aan het nog steeds ontbreken van een eenigszins volledige geschiedenis der theologische Encyclopaedie. Hoezeer toch ook dankbaar erkend moet, dat Räbiger voor deze geschiedenis eene bijdrage leverde, die al wat zijn voorgangers boden, verre achter zich liet, zoo sneed toch ook zijn verdienstelijke arbeid de behoefte aan een breedere uiteenzetting geenszins af. De *proeve* van zulk een vollediger geschiedenis, gelijk die in dit werk gegeven wordt, nam dan ook ruim 400 bladzijden in beslag; en

nog moest ze, om niet al te breed te dijen, althans voor de latere perioden zeer worden bekort.

Aan het slot van het derde of laatste deel zal een alphabetisch register worden toegevoegd.

KUYPER.

Amsterdam, 20 December 1893.

VOORWOORD VOOR DEN TWEEDEN DRUK.

Toen in het begin van 1905 mij werd medegedeeld, dat een nieuwe druk van dit werk ter perse moest worden gelegd, verbood mijn ambtelijke betrekking mij, zelf de herziening van den eersten druk op mij te nemen. Ik verzocht daarom mijn zoon, die, als hoogleeraar, de lessen over de Encyclopaedie sinds 1901 gegeven had, zich wel met deze taak te willen belasten. Volvaardig heeft hij aan dit verzoek voldaan en niet geringe inspanning aan deze revisie ten koste gelegd. Ook is deze uitgave, wat de geschiedenis der Encyclopaedie betreft, bijgewerkt tot op heden.

Mij blijft de aangename taak, hem voor de zorgvuldige wijze, waarop hij dit verre van aangename werk volbracht, hiermede openlijk mijnen dank te betuigen.

KUYPER.

's Gravenhage, 22 Juni 1908.

Het copij- en vertaalrecht van dit werk is door deponeering, volgens de wet van 28 Juni 1881, Staatsblad No. 124, verzekerd.

ENCYCLOPAEDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID.

DEEL I.

INLEIDEND DEEL.

EERSTE AFDEELING.

DE ENCYCLOPAEDIE.

HOOFDSTUK I.

DE NAAM ENCYCLOPAEDIE.

§ 1. *Gewicht aan den naam te hechten.*

Daar het encyclopaedisch, wetenschappelijk en theologisch standpunt van deze Godgeleerde Encyclopaedie in meer dan één opzicht afwijkt van de thans, ook onder „geloovige" Godgeleerden, meest gangbare denkbeelden, eischt de duidelijkheid, dat van dit verschil aanwijzing geschiede en rekenschap worde gegeven. Hiertoe dient eerst het begrip zelf van „*Godgeleerde Encyclopaedie*" onderzocht, en aan dit onderzoek behoort weer de vaststelling van het algemeene begrip van *Encyclopaedie* vooraf te gaan.

Deze vaststelling gaat uit van de etymologische verklaring van het woord, dat als naam voor dit vak van wetenschap gebezigd wordt. Niet als proeve van etymologie; iets, wat ons bestek uitsluit; maar overmits in de historische keuze van den naam voor

eenig vak niet zelden de aanduiding ligt van de eerste bezigheid in 's menschen geest, die tot het ontstaan van dit vak aanleiding gaf. Dit gaat niet altijd door. Het woord *Algebra* is, hoezeer ook in zijn oorsprong van etymologische duiding, voor ons westersch bewustzijn een dood etiket. *Metaphysica* is door toeval ontstaan. *Anemologie* is een gemaakte kunstterm. Maar in den regel schuilt reeds in den naam eene geschiedenis, die iets te zeggen heeft. En dit is zelfs in bijzonderen zin het geval met den naam Encyclopaedie. Ter uitsluiting van willekeur en om niet verstrikt te raken in ideëele subjectiviteit, moet in zóóverre het conservatieve pad weer opgezocht, dat geen bepaling van eenig begrip worde toegelaten, die geen rekening houdt met wat in 's menschen geest (zij het ook met minder heldere bewustheid) omging, toen de kiem voor dit begrip ontstond. (Zie Dr. GEORG RUNZE, *Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen*, Halle 1886).

§ 2. *Gebruik in de Grieksche Classiciteit.*

Die kiem schuilt, gelijk voor de meeste wetenschappelijke begrippen, zoo ook voor het begrip „Encyclopaedie" bij de Grieken; het volk dat, eenerzijds in tegenstelling met het intuïtief vermogen der Oostersche natiën, en anderzijds in onderscheiding van den gebonden vorm, dien het geestesleven in Rome droeg, van Godswege aanleg, neiging en talent ontving, om zijn denkend bewustzijn uit de wereld der verschijnselen los te wikkelen en er met vrijen vleugelslag over te zweven. Toch was, zoover wij weten, het woord Encyclopaedie in zijn samenstelling hun onbekend. Eerst bij Galenus, die als arts en wijsgeer omstreeks twee honderd jaren na Christus geboorte stierf, is het eerste spoor van deze samenstelling te ontdekken 1). De Griek liet anders de beide deelen in dit

1) In zijn Περὶ διαιτῆς ὀξέων, i. e. *de victus ratione in morbis acutis*, c. XI. — Galenus noemde ik als den eersten Griekschen schrijver. Anders vindt men het ook reeds in Plinius, *Natur. hist.* Praef. § 14: iam omnia attingenda quae Graeci τῆς ἐγκυκλοπαιδείας vocant, et tamen ignota aut incerta ingeniis facta, alia vero ita multis prodita ut in fastidium sint adducta.

woord nog los naast elkaar staan en sprak van *Ἐγκύκλιος παιδεία*.

De zin van *παιδεία* in deze saamvoeging vereischt geen nadere toelichting. *Παιδεία* beteekent onderwijs, opleiding, opvoeding; datgene, waardoor een *παῖς* tot *ἀνήρ* wordt. De moeilijkheid schuilt in de bepaling, die deze *παιδεία* tot *ἐγκύκλιος* stempelt. In zijn eenvoudigsten zin is *ἐγκύκλιος* al datgene, wat zich aan u voordoet als in een *κύκλος*, d. i. kring of cirkel, besloten; maar dit denkbeeld laat allerlei schakeering toe, al naar gelang bedoeld wordt iets, dat zelf een kring *vormt*; iets, dat in een kring, cirkel of binnen zekeren omtrek *rust* en dus besloten is; of wel iets, dat zich in zulk een kring *beweegt*. Zoo heet een *ronde* tempel *ἱερὸν ἐγκύκλιον*, omdat zulk een tempel een cirkel *vormt*. Zoo heeten de *δίκαια*, of gemeene burgerrechten, *ἐγκύκλια*, omdat ze in den kring der burgers rusten en zich even ver uitstrekken als deze kring zich uitstrekt. Evenzoo noemde men in Athene de *λειτουργίαι ἐγκύκλιοι*, sprak men van *ἐγκύκλια ἀναλώματα*, *ἐγκύκλιοι δαπάναι*, *ἐγκύκλια διακονήματα* enz., om aan te duiden diensten ten behoeve van den staat, die bij toerbeurt *omliepen*, uitgaven, die *periodiek terugkeerden*, of bezigheden, die in vasten *kringloop* telkens wisselden. Aristoteles noemt (Polit. II. 9, p. 1269^{b} 35) zelfs *τὰ ἐγκύκλια* zonder meer: den dagelijkschen en dus periodiek terugkeerenden arbeid. Zoo schoof zich onder *ἐγκύκλιος* ongemerkt het denkbeeld van het *alledaagsche*, in zekeren zin *gewone* en *normale* 1); en het was in dezen gedachtengang, dat men *ἐγκύκλιος* nu ook bij *παιδεία* voegde, om dat soort en die hoeveelheid van onderwijs of kennis aan te duiden, die voor een normaal ontwikkeld Atheensch burger onmisbaar wierd geacht. Ten deele dus in denzelfden zin, waarin Demosthenes de rechten, die aan alle burgers gemeen zijn, *ἐγκύκλια δίκαια* noemt (XXV. 74) 2), of, beter nog, zooals Aristoteles zijn *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα*, d. i. populaire philosophie, schreef. Men vergist zich derhalve, zoo men in *ἐγκύκλιος παιδεία* den zin zoekt van eene groep kundigheden,

1) Isocrates verbindt *ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις καὶ τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην γιγνομένοις* (III. 22).

2) *ᾧ γὰρ οὐδὲ τῶν ἴσων οὐδὲ τῶν ἐγκυκλίων δικαίων μετουσίαν διδόασιν οἱ νόμοι, οὗτος τῶν ἀνηκέστων ἑτέροις αἴτιος γίγνεται, οὐκ ὀρθῶς κ. τ. λ.*

die in het afgetrokkene een kring of geheel vormden, maar tast evenzeer mis, zoo men er niets meer in leest dan: „alledaagsche kundigheden", Het denkbeeld van kring of omloop moet wel ter dege vastgehouden; alleen maar de bepaling van hetgeen binnen dezen kring valt, moet ontleend, niet aan den onderlingen samenhang dezer kundigheden als zoodanig, maar aan haar samenhang in verband met de vorming van den jongen Griek.

De toelichting van Quintilianus (Inst. Orat. I. 10. 1): *orbis ille doctrinae, quam Graeci ἐγκυκλον παιδείαν vocant,* berust op misverstand; even als die van Vitruvius l. VI. in prooem. § 4 en I. 1. § 13 *encyclios disciplina uti corpus unum ex his membris est composita* (Teubner ed. 1899), in zooverre beide blijkbaar uit de algemeene beteekenis van het woord ἐγκύκλιος argumenteerden, in plaats van zich af te vragen, hoe het feitelijk door de Grieken in deze verbinding met παιδεία gebruikt werd. Dit gebruik toch wees in hoofdzaak op het *normale*, gelijk Hesychius het dan ook vertolkt door: τὰ ἐγκυκλούμενα τῷ βίῳ καὶ συνήθη, en Strabo I. 22 schrijft, dat men πολιτικόν niet noemen moet τὸν παντάπασιν ἀπαίδευτον, ἀλλὰ τὸν μετασχόντα τής τε ἐγκυκλίου καὶ συνήθους ἀγωγῆς τοῖς ἐλευθέροις. (Cf. A. BOECKH, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, 2e Auflage, Leipzig 1886, p. 34 en v.v.). Wij zouden zeggen: de normale mate van kennis, die een beschaafd burger bezit. Slechts in zooverre mikten Quintilianus en Vitruvius juist, als zij toonden te beseffen, dat er een reden moest zijn, waarom de Atheners niet van συνήθης παιδεία, maar met opzet van ἐγκύκλιος παιδεία spraken. De Grieksche taal was geen gekristalliseerde, gelijk het Latijn. Een Griek verstond en doorzag het woord ἐγκύκλιος, en liet dus, waar hij het in den zin van het *normale* bezigde, de oorspronkelijke beteekenis van κύκλος niet los. Voor wat zijn besef aangaat, spreekt derhalve uit het gebruik van dit woord bij παιδεία drieërlei: 1°. dat hij uit het geheel van de destijds verworven kennis enkele deelen afzonderde; 2°. dat hij deze deelen niet wilkeurig koos, maar schikte naar bepaalden maatstaf; en 3°. dat hij dezen maatstaf aan een kring in het leven ontleende, en, in rapport met dezen kring van het leven, de door hem afgezonderde deelen van menschelijke kennis tot

één geheel groepeerde, Een drievoudige bezigheid van zijn geest, die tevens onderstelde, dat hij min of meer het geheel van menschelijke kundigheden voor zich *geobjectiveerd* had.

§ 3. *Overgang bij de Patres.*

In elke onderscheiding schuilt een tegenstelling. De ἐγκύκλιος παιδεία, ook wel ἐγκύκλια μαθήματα, παιδεύματα of kortweg τὰ ἐγκύκλια genoemd, had tot tegenstelling niet zoozeer wat er beneden stond 1); immers wie de ἐγκ. παιδ. miste, heette kortweg ἀπαίδευτος, als wel de hoogere ontwikkeling van den philosoof. Deze ging boven den gewonen κύκλος van het burgerleven uit. Zoo was ἐγκ. παιδ. het *lagere* en *gewone* in tegenstelling met hetgeen, waartoe *hoogere* kennis inleidde.

Toen nu in Israel de *hoogere* kennis der Christelijke religie de Romeinsch-Grieksche wereld binnentoog, lag het dus voor de hand, dat de Christelijke geleerden *geheel* de heidensch-classieke ontwikkeling tot het *lagere* en *gewone* gingen rekenen, in tegenstelling met de hoogere γνῶσις, die de H. Schrift schonk. Zoo zegt Clemens Alexandrinus in zijn Stromat. I. 5: ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ (cf ook Strom. I. c. 19; III. c. 2). En nog scherper drukt Origenes zich uit, wanneer hij in zijn bekenden brief aan zijn leerling Gregorius Thaumaturgus dezen aanraadt παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα ... ἵν' ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας κ. τ. λ. ὡς συνερίθων φιλοσοφίᾳ, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς Χριστιανισμόν (Migne Patr. Graec. XI p. 87) wat zeggen wil, dat Gregorius datgene uit de philosophie der Grieken moest overnemen, wat als 't ware tot een voorbereidende studie en inleiding voor het Christendom kon dienst doen, opdat, gelijk de philosofen van de geometrie enz. spreken als van hulp-wetenschappen voor de

1) Alleen zou men kunnen zeggen, dat beneden de ἐγκ. παιδ. stonden de gewone handwerken, die als τέχναι βάναυσοι tegenover de ἐγκ. παιδεία als τέχναι λογικαί of σεμναί gesteld werden, cf. Galenus Protrept. c. 14.

philosophie, wij hetzelfde mogen zeggen van de philosophie ten opzichte van het Christendom. De philosophie komt hier dus in dezelfde ondergeschikte verhouding tot de Christelijke religie te staan als vroeger de ἐγκύκλιος παιδεία tegenover de philosophie. Vandaar dat het woord ἐγκύκλιος παιδεία in het Grieksch der kerkelijke letterkunde allengs een gewijzigde beteekenis erlangt en beteekenen gaat: de kennis of wetenschap, die *geheel* den kring van het heidensch-classieke leven dekte; waartegen dan de θεολογία of θεωρία τῶν θείων γραφῶν als hoogere kennis overstond. Dezen overgang van beteekenis ziet men bij Clemens Alexandrinus en Origenes, want, terwijl Clemens de ἐγκ. μαθ. nog van de philosophie onderscheidt, rekent Origenes de φιλοσοφία Ἑλλήνων reeds tot de ἐγκ. μαθ. voor het Christendom. In dien zelfden zin schijnt ook Eusebius de ἐγκ. μαθ. te verstaan, waar hij in zijn Hist. Eccl. VI c. 8. verhaalt, hoe Origenes aan zijn leerlingen onderwijs gaf in τὰ τῆς ἔξωθεν φιλοσοφίας, in de geometrie, arithmetica, enz. omdat deze ἐγκύκλια γράμματα geen geringe winst konden afwerpen voor het recht verstand der H. Schrift. De ἐγκ. μαθ. omvatten dus bij Eusebius, gelijk hij zelf verklaart, al de κοσμικὰ καὶ φιλόσοφα μαθήματα. Niet ten onrechte zegt Suicerus daarom in zijn *Thesaurus Ecclesiasticus* in voce ἐγκύκλιος dat de „Patres omnes disciplinas praeter Theologiam, quia pro exoticis eas habebant, ut τὰ ἔξω appellant, ita et ἐγκύκλια", waarbij hij er op wijst, dat ook Hesychius τὰ ἐγκύκλια μαθήματα door τὰ ἔξω weergeeft. Al is dit beroep op Hesychius niet afdoende, omdat het na de latere onderzoekingen twijfelachtig is, of Hesychius wel een christen was, toch is het feit zelf juist, dat de kerkvaders τὰ ἐγκύκλια en τὰ ἔξω promiscue gebruikten, en ligt daaraan wel de gedachte ten grondslag, dat de ἐγκ. παιδεία voor den *heidenschen* Griek een kring vormde, waarin hij zelf stond en er het middelpunt van uitmaakte, maar dat voor den *Christelijken* Griek τὰ ἔσω de mysteriën der Christelijke religie waren, terwijl de ἐγκ. παιδ. hem ἔξωθεν, d. i. van buiten zijn levenskring, toekwam. Deze overgang, indien hij bij nader onderzoek bevestigd wordt, was dus geleidelijk, maar had dan toch ten gevolge, dat ἐγκ. παιδ. nu niet meer het gewone burgerlijke onderwijs, maar ge-

heel het terrein der wereldsche wetenschap in tegenstelling met de Sancta Theologia te kennen gaf. Gelijk Zonaras zegt: ἁπλῶς πᾶσα τέχνη καὶ ἐπιστήμη.

§ 4. *Gebruik in het tijdperk der Reformatie.*

Met den ondergang der Grieksche beschaving stierf het gebruik van ἐγκύκλιος παιδεία in praegnanten zin weg. In het scholastiek en kerkelijk taalgebruik, dat zich onder Westerschen invloed vormde, drukte men het oorspronkelijk begrip van de ἐγκ. παιδ. uit door *Trivium et Quadrivium;* en het latere begrip van τὰ ἔξω γράμματα door *literae profanae.* Van *Encyclopaedia* leest men in de Middeleeuwen niets. Het woord was in de spreektaal, ook der „Clercken," te loor gegaan, en eerst achter het Humanisme duikt het in de 16e eeuw weer op; maar nu, naar de interpretatie van Quintilianus, als *kring van wetenschappen.* Zoo schrijft Elyot in 1536: „In an oratour is required to be a heape of all maner of lernyng whiche of some is called *the worlde of science,* of other *the circle of doctrine,* whiche is in one worde of greke *Encyclopedia.*" (*The Governour* I. c. 13, aangehaald in de *Encycl. Brittan.* in voce *Encycl.*). Naar het spraakgebruik der Grieken wordt hier blijkbaar niet gevraagd; op den klank af wordt de zin van het woord geduid; en evenals bij Quintilianus, wordt ook bij Elyot onder den κύκλος niet de kring der burgerij verstaan, maar de kring van wetenschappen zelf, de *orbis doctrinae.*

Dit baande den weg voor een nieuwen overgang in beteekenis. Van de *world of science* ging de naam Encyclopaedie in het laatst der 16e en het begin der 17e eeuw over op *het boek*, waarin deze „world of science" was samengevat. In de naïeve onderstelling, alsof de kennis der onderscheidene wetenschappen reeds zoo goed als volledig was, had men in de Middeleeuwen reeds onderscheidene pogingen gewaagd, om de gezamenlijke kennis, in wier bezit men zich dankbaar en voldaan gevoelde, in een enkelen foliant saam te lezen. Men gaf zulk soort boeken den naam van *Speculum*, *Compendium*, *Summa* of *Bibliotheca Mundi*, en slaagde er steeds beter in, aan dit soort handboeken een methodische inrichting te geven. En toen nu de aandacht weer

op het woord Encyclopaedie was gevallen, en dit verstaan werd als *orbis doctrinae*, was het niet dan natuurlijk, dat men Encyclopaedie ook voor zulk een *vademecum* geen ongeschikten naam vond. Ringelberg schijnt de eerste te zijn geweest, die het als zoodanig ten titel koos voor zijn in 1541 te Bazel uitgegeven: *Lucubrationes vel potius absolutissima κυκλοπαιδεία.* Na hem gebruikte de Hongaar Paul Scalichius de Lika (Paulus de Scala) het als titel voor zijn werk: *Encylopaediae s. Orbis disciplinarum tam sacrarum quam profanarum epistemon*, Bas. 1559. En eenmaal gebruikt, scheen Encyclopaedie voor dit soort handboeken zoozeer in den smaak te vallen, dat, toen in 1584 de *Margarita philosophica* van Georg Reisch, die in 1496 te Heidelberg was uitgegeven, een nieuwen druk beleefde, de uitgever ook op den titel van dit werk den naam van *Encyclopaedie* schreef. Sinds ging dit gebruik door. Matthias Martinius, de bekende Bremensche gereformeerde godgeleerde († 1630) volgde terstond de Bazelsche uitgevers na in zijn: *Idea methodicae et brevis Encyclopaediae sive adumbratio universitatis*, 1606. En toen ook de gereformeerde godgeleerde Johannes Henricus Alsted denzelfden naam voor zijn *Cursus philosophicus* koos, wierd, vooral door zijn beroemden kwartijn van meer dan 2000 bladzijden, dit gewijzigd gebruik van het woord Encyclopaedie gevestigd. In kleiner vorm zag dit werk reeds in 1608 het licht, maar in 1620 verscheen het te Herborn in breeder uitwerking, en ontving toen den titel: *Cursus philosophici Encyclopaedia*, waarvan het 3e deel onder den titel: *Septem artes liberales* ook afzonderlijk is uitgegeven. Lange jaren was dit werk van Alsted het standaardwerk voor de algemeene wetenschappelijke studie, zoo zelfs, dat het in 1649 te Leiden in vier octavodeelen wierd overgedrukt. Reeds de uitgave van 1620 was opgedragen aan de Hoog. Mog. Heeren Staten-generaal der Vereenigde Nederlanden.

Om duidelijk te doen inzien, wat men in deze derde beteekenis onder *Encyclopaedie* verstond, volgt hier een korte schets van Alsted's werk. Voorop gaat een *Compendium Encyclopaediae philosophicae*, of catechetische resumtie van het geheele werk. Dan volgt als eerste deel van het eigenlijke werk een verhandeling over

de vier *Praecognita philosophica* t. w.: 1. de *Archelogia* of de leer der beginselen; 2. de *Hexilogia* of de leer van de intellectueele hoedanigheden; 3. de *Technologia* of de leer van de wetenschappen; en 4. de *Didactica* of de leer van de methode. Dit zijn de prolegomena, en nu komen op de rij af de wetenschappen zelve, ingedeeld in *theoretische*, *practische* en *poëtische*. De *theoretische* zijn twaalf in aantal, t. w. de *Metaphysica*, de *Pneumatica*, de *Physica*, de *Arithmetica*, de *Geometria*, de *Cosmographia*, de *Uranoscopia*, de *Geographia*, de *Optica*, de *Musica* en de *Architectonica*. De *practische* wetenschappen zijn deze vijf: de *Ethica*, de *Oeconomica* (de leer van het huisgezin), de *Politica*, de *Scholastica* (de leer van het onderwijs) en de *Historica*. En eindelijk de disciplinae *poeticae*, of de *Kunsten*, zijn zeven in aantal: 1. *Lexica*, 2. *Grammatica*, 3. *Rhethorica*, 4. *Logica*, 5. *Oratoria*, 6. *Poetica*, 7. *Mnemonica*.

Uit deze schets blijkt, dat Alsted onder den naam Encyclopaedie zoo goed als *alle* wetenschappen saamvatte, en er op bedacht was, ze onderling in technisch verband te zetten. Wat hij biedt, is geen mengelmoes noch verward allegaartje, maar een geordend geheel. Toch is dit systematiseeren van de onderscheidene disciplinae hem slechts bijzaak. Zijn eigenlijk doel is, om in korte resumtie den geheelen *inhoud* van deze wetenschappen saam te voegen, zóó zelfs, dat hij in de afdeeling *Lexica* achtereenvolgens u een Hebreeuwsch, een Grieksch en een Latijnsch woordenboek voorlegt; onder de rubriek *Historica* een tamelijk uitgebreide algemeene geschiedenis levert; en onder den titel van *Mathematica*, *Musica* enz. telkens een kort handboek voor deze wetenschappen te boek stelt. Echter levert hij als man van systematisch denken dien saamgevatten inhoud niet slechts in een volgorde, die goed geordend is, maar ook met een inleiding, die over de geaardheid van het vak en over zijn samenhang met andere vakken licht verspreidt. Gaat hij b. v. van de *Ethica* tot de *Oeconomica*, *Politica* en *Scholastica* over, dan wijst hij er op, hoe deze laatste drie saam de *Symbiotica* vormen, d. i. de disciplinae der saamleving, en hoe ze uit de beginselen der Ethica voortvloeien. En overmits bij de uitgebreidheid van het boek zelfs zóó nog de indruk van den samenhang der onderscheidene deelen eenigszins te loor ging, deed hij

aan zijn eigenlijk werk nog zijn *Compendium Encyclopaediae* voorafgaan, waarin hij uitsluitend den onderlingen samenhang van het geheel en de deelen bespreekt. Hierdoor staat Alsted's Encyclopaedie voor zijn tijd werkelijk hoog. Zijn doel is blijkbaar om het *corpus scientiarum*, d. i. het lichaam der wetenschappen, als één samenhangend geheel voor oogen te stellen; en dit doel tracht hij te bereiken door ons eenerzijds de enkele lichaamsdeelen te beschrijven, maar ook anderzijds, door ons stil te doen staan bij het skelet, het zenuw- en aderweefsel, dat deze deelen vereenigt.

Toch heeft het woord *Encyclopaedie* als zoodanig ook bij Alsted nog geen praegnante beteekenis ontvangen. Hij zegt er zelf in zijn voorrede van, dat zijn Encyclopaedie hetzelfde bedoelt, quod ante me fecisse videbam Petrum Ramum in Professione regia, Gregorium Tholozanum in Syntaxi artis mirabilis, Jacobum Lothardum in Heptade philosophica, Wowerium in Polymathia etc. *Encyclopaedie* is hem dus slechts een bruikbare naam voor wat anderen reeds voor hem boden. Encyclopaedie ziet bij Alsted nog meer op den *volledigen omvang* dan op den *organischen samenhang* van zijn werk; wat Martinius noemde: *adumbratio universitatis*. Iets, wat echter niet belette, dat hij, ook zonder het te bedoelen, een dubbele gedachte aan dien naam onderschoof; 1°. van een boek, dat in het kort de resultaten van de meest bekende wetenschappen samenvatte, en 2°. van een studie over het onderling verband der wetenschappen. Alsted had een systematische natuur, en zijn organische opvatting van de wetenschap blijkt reeds uit zijne aankondiging, dat zijn doel is *delineare uno syntagmate latifundium regni philosophici*. Methodisch te werk gaan was hem eene uitgesprokene behoefte. Zoo zegt hij in zijn voorrede: *ut fundamenta totius philosophiae velut in synopsi exhiberem ingeniis methodicis et discendi cupidis*.

§ 5. *Gebruik sedert de zeventiende eeuw.*

In de tweede helft der 17e en in den loop der 18e eeuw treedt het systematische begrip bij het gebruik van het woord Encyclopaedie nog sterker dan bij Alsted op den achtergrond. Wel wordt het nog gebezigd als titel voor min of meer syste-

matische overzichten van den inhoud van afzonderlijke wetenschappen, en zien medische en jurische compendia onder den naam van Encyclopaedieën het licht, maar op algemeen terrein erlangt de Encyclopaedie steeds meer het stempel der Polyhistorie. Ten slotte wordt het denkbeeld van een systematische samenvatting der wetenschappen zelfs geheel losgelaten, en neemt men, om de steeds aangroeiende hoeveelheid stof in bruikbaren vorm saam te persen, zijn toevlucht tot den lexicographischen vorm. Voor het organische systeem treedt, eenigszins in den geest van Suidas, het alphabet in de plaats en de dusgenaamde alphabetische Real-encyclopaedie houdt haar intocht.

Voorop gingen Jablonski met zijn *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*, Lpz. 1721, en Zedler met zijn *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste* 1732—1750 in 68 dl.; later gevolgd door de *Deutsche Encyklopädie, oder allgemeines Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, in 23 dl.; en ten slotte door het nog altoos onvoltooide werk van *Ersch und Gruber*, dat in 1818 zijn loop begon. Vooral echter kwam de naam Encyclopaedie voor dit soort Real-lexica in gebruik door de *Encyclopédie* van Diderot en d'Alembert, en door de *Cyclopaedia Brittanica or a universal dictionary of arts and sciences*. Tot eindelijk Pierer, Meyer en Brockhaus het ondernamen, deze soort Real-lexica steeds te laten doorloopen, en voor lagen prijs een *Conversationslexicon* of *Real-encyclopaedie* te leveren, die het publiek op de hoogte hield van den stand der wetenschappelijke onderzoekingen. Deze algemeene Real-lexica vonden bovendien navolging op het terrein der afzonderlijke wetenschappen, zoodat zulke alphabetische Encyclopaedieën thans schier voor alle vakken en wetenschappen bestaan, deels voor geleerden, deels voor het volk. En in dezen zin beteekent Encyclopaedie dus thans: een werk, dat, naar de orde van het alphabet gerangschikt, kort samenvat het voornaamste, dat over elk der onderwerpen, die òf tot een enkel vak van wetenschap òf tot het algemeen gebied der wetenschap behooren, dusver te zeggen valt. De onderscheiding tusschen de niet-theologische en theologische wetenschappen, verdween hier spoorloos. Paulus de Scala had deze

tegenstelling reeds in 1559 opgeheven, Martinius en Alsted hadden ze nog geëerbiedigd. Maar toen eenmaal de Polyhistorie alle systeem uit de Encyclopaedie verdrong, viel ook deze tegenstelling van zelf weg.

§ 6. *In onze eeuw.*

De opvatting van Encyclopaedie als korte samenvatting van de resultaten eener wetenschap hield zelfs in onze eeuw nog in zoo principieelen zin stand, dat Boeckh in de Inleiding op zijn *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* 2e Aufl. Lpz. 1886 p. 36 nog schrijven kon, dat het begrip van Encyclopaedie ligt in de *allgemeine Darstellung*, en er dan bijvoegt: „Der Zusammenhang ist nicht nothwendig damit verbunden, daher man auch ganz wohl alphabetische Encyklopädien aufstellen kan. Ich will damit nicht sagen, dass eine Encyklopädie keinen Zusammenhang haben könne; *nur als Encyklopädie hat sie ihn nicht*". Elk denkbeeld van het systematische wordt door Boeckh dus van het begrip, door hem aan den naam Encyclopaedie gehecht, uitgesloten. Ze is hem geen *orbis* doctrinae, zooals voor Elyot, noch ook een *delineatio latifundii regni scientiarum* zooals voor Alsted. Uit de idee van Encyclopaedie volgt voor hem het systematische *niet*. Ze behoeft uit haar aard slechts agglomeraat te zijn; en heeft ze toch samenhang, dan vloeit dit uit haar *algemeen* karakter voort, niet uit haar wezen als Encyclopaedie.

Lijnrecht hiertegenover echter kwam het gebruik van het woord Encyclopaedie onder den invloed der moderne philosophie te staan, met name sinds Hegel den naam van Encyclopaedie tot titel voor zijn systematisch overzicht van de wijsbegeerte koos. (*Encyklopädie der phil. Wissenschaft*, Heidelb. 1817, 1827, 1830, Berlin 1840 en 1843. *Sämmtl. Werke*. Bd. 6, 7a en 7b). Wel hadden reeds G. S. Klügel, G. F. Reuss, J. G. Buhle, K. Rüf, W. J. G. Krug, E. Schmidt e. a. vóór Hegel den naam van Encyclopaedie voor hunne uiteenzetting van den samenhang der wetenschappen of van de vakken eener zelfde wetenschap gekozen. Mursinna en Clarisse deden evenzoo op godgeleerd, J. S. Pütter op juridisch, Metzger op medisch gebied. Maar toch drong het systematische in het begrip

van Encyclopaedie eerst met volle bewustheid op den voorgrond, toen Fichte de wetenschap zelve tot een object van wetenschap stempelde, en Hegel, in dit voetspoor tredende, den naam van Encyclopaedie met dit denkbeeld huwde. De wetenschap als zoodanig werd nu een voorwerp van wetenschappelijk onderzoek; het systematische in de Encyclopaedie hoofddoel; en uit de stof van elke wetenschap wierd slechts zóóveel opgenomen, als voor het recht verstand van haar organisch leven noodig was.

Dit denkbeeld, dat zoo geheel aan de behoefte van onzen tijd beantwoordde, plantte zich, zij het ook langzaam, van de algemeene wetenschap van zelf naar de afzonderlijke wetenschappen voort. Ook de speciale Encyclopaedieën hielden op compendia te zijn, en namen al meer den vorm aan van een wijsgeerig onderzoek naar het wezen dezer bijzondere wetenschappen. Wel verschilde de verhouding tusschen den omvang, dien men aan de behandeling van het formeele en van het materieele zijner wetenschap gaf. In tal van Encyclopaedieën bleef de resumtie van de algemeene gegevens eener wetenschap nog zeer uitgebreid, terwijl ze uit andere Encyclopaedieën schier geheel verdween. Maar ook bij dit niet gering verschil werd toch het denkbeeld van het *systematische* door schier allen steeds meer als het onderscheidend kenmerk van de encyclopaedische behandeling beschouwd. Zoo wierd Encyclopaedie, bij Alsted nog de naam van een *boek*, almeer de naam van een afzonderlijke *wetenschap*.

§ 7. *Conclusie.*

Dit kort overzicht omtrent het gebruik van het woord Encyclopaedie leidt ons derhalve tot het volgende resultaat. Het gebruik van dit woord doorliep vijf tijdperken. 1°. Oorspronkelijk hecht de Griek er de beteekenis aan van zekere groep van kundigheden, wier omvang bepaald wierd door den kring van het Atheensche burgerleven. 2°. De opkomst van de Christelijke Godgeleerdheid breidt deze beteekenis uit tot het geheel der heidensch-classieke wetenschap in haar tegenstelling met de *Θεολόγια*. 3°. Het weer opkomend Humanisme gebruikt het in den zin van *Compendium* en vat er, met een zwakke poging tot systematische uiteenzetting, het geheel der

humanistische kennis onder saam. 4⁰. In den bloeitijd der Polyhistorie wierd Encyclopaedie, met terzijzetting van schier alle systematische begrip, de naam voor een alphabetisch agglomeraat van het algemeen wetenswaardige over elk onderwerp. En eindelijk 5⁰. wierd door de opkomst der nieuwere philosophie het woord Encyclopaedie tot den naam van een zelfstandige wetenschap gestempeld, die zich alle overige wetenschap zelve als voorwerp van onderzoek zag aangewezen.

Het woord Encyclopaedie doet dus achtereenvolgens dienst als aanduiding voor *een deel der menschelijke kennis;* als aanwijzing van *de profane wetenschap;* als naam van *een boek,* deels als *compendium,* deels als alphabetisch *agglomeraat* gedacht; en eindelijk als naam van een *zelfstandige wetenschap.*

Toch gaat, hoe uiteenloopend deze vijf verschillende beteekenissen ook schijnen, de grondbeteekenis, die tot de vorming van het woord Encyclopaedie leidde, niet te loor. Door zijn ἐγκύκλιος παιδεία deelde de Griek het geheel van de menschelijke kennis in; d. w. z. hij objectiveerde het, ontleedde het, en bracht er zekere orde in, terwijl hij door zijn ἐγκύκλιος het afgezonderde deel aan zekeren kring bond. Geheel ditzelfde deden de Christelijke schrijvers; slechts met dit verschil, dat het door hen afgezonderde deel grooter was, dat er uitgebreider kring werd verbonden, en deze kring door een ander beginsel als middelpunt bepaald werd. De Humanisten stelden den *inhoud* van dit deel der menschelijke kennis voor het afgetrokken *begrip* ervan in de plaats, en zochten de bepaling voor den kring, waarin dit deel der kennis zich bewoog, niet in de personen, waarbij ze paste, maar in den organischen samenhang dezer kennis zelve. De Polyhistorie en de Real-encyclopaedie in alphabetischen vorm leverden evenals de compendia der Humanisten den *inhoud* der kennis zelve, maar onder de tweeledige bepaling, dat alleen werd opgenomen, wat òf voor den kring der geleerden, òf voor het groote publiek van belang was, en dat de kring, waarin men zich bewoog, dus niet aan de wetenschap zelve, maar, evenals bij den Griek, aan het „geleerd" of beschaafd publiek gebonden was. En de jongste opvatting eindelijk, die den naam van *Encyclopaedie* aan een eigen weten-

schap geeft, die alle overige wetenschappen tot voorwerp van haar onderzoek kiest, keert van den *inhoud* der Humanisten en der Polyhistorie tot het ordenend *begrip* der Grieken, d. i. tot een *norma* voor de groepeering terug; slechts met dit verschil, dat ze deze ordening, normeering en groepeering *organisch* opvat, en dus eenerzijds tot het *geheele* gebied der wetenschap uitbreidt, en anderzijds door *het beginsel zelf* der wetenschap laat beheerschen.

De beweegreden, die er toe leidde telkens het woord *Encyclopaedie* weer op te vatten, en er ten slotte dezen organischen zin in te leggen, schuilt in het begrip van den κύκλος. Dat de Griek dit woord koos, om de παιδεία te bepalen, toont dat in zijn geest het denkbeeld leefde van hetgeen op het gebied der menschelijke kennis bijeen hoorde en zich om een zelfde middenpunt groepeerde. De polyhistor en de alphabetische real-encyclopaedist verzwakten dit begrip, de schrijvers der oude *compendia* en zij die thans in de Encyclopaedie bovenal het denkbeeld van organischen samenhang zoeken, doen dit oorspronkelijk motief der Grieken weer tot zijn recht komen en breiden het uit. Reeds Quintilianus gevoelde iets van de rijke ontwikkeling, waarvoor dit motief van den κύκλος vatbaar was, toen hij Encyclopaedie door „*orbis* doctrinae" overzette.

Dit motief zal dan ook steeds in den klank van dit woord den boventoon behouden, ook al leeft voor ons de rijke zin niet meer, dien de Griek aan den κύκλος, vooral in verband met de σφαῖρα (zie Plato de Legibus. X. p. 898 *a*, *b*.) hechtte. Kan de wetenschap niet anders dan één zijn, heeft ze eene innerlijke aandrift, die haar loop bepaalt, en is ze bij dien loop aan een vast punt, gelijk de cirkel aan zijn middelpunt, gebonden, dan is niet in te zien, wat er af zou zijn te dingen op het rechtmatige van de ontwikkeling, die de beteekenis van dit woord „Encyclopaedie" doorliep, nu ze uitkwam bij het onderzoek naar het *organisme* van het wezen der wetenschap. Ter vermijding van spraakverwarring zou het daarom strekken kunnen, zoo de alphabetische verzameling van losse artikelen zich voortaan nooit anders dan *Lexicon* noemde, hetzij *Real-lexicon* in algemeen, of *Lexicon voor Kunsten en Wetenschappen* in bijzonderen zin, en aldus *Encyclo-*

paedie uitsluitend de naam bleef voor die wetenschap, die *de wetenschap zelve* tot voorwerp van onderzoek kiest.

HOOFDSTUK II.

DE IDEE VAN DE ENCYCLOPAEDIE.

§ 8. *Eerste opkomen dezer idee.*

Het geschiedkundig verloop van het denkbeeld of de idee der Encyclopaedie is een ander dan dat van den *naam*. Veel toch wat onder die idee valt, droeg een *anderen* naam, terwijl omgekeerd de naam Encyclopaedie herhaaldelijk gebruikt is voor wat de idee er van geheel losliet. De idee van Encyclopaedie ligt in het denkbeeld, dat er samenhang tusschen de onderscheidene deelen der menschelijke kennis bestaat, en dat het voor onzen geest mogelijk en plichtmatig is, in dezen samenhang in te dringen en dezen samenhang te doen uitkomen. Als een groep van verschijnselen zich in een spiegel weerkaatst, voelt de mensch drang, niet enkel om die *verschijnselen*, maar ook om, door de Optica, het afgekaatste beeld te onderzoeken; en wat de *Optica* voor het gezichtsbeeld najaagt, bedoelt de *Encyclopaedie* voor de weerkaatsing van het bestaande in onze wetenschap. In den menschelijken geest ligt de majesteit, dat hij niet rusten kan, eer hij in zijn denkwereld tot volkomen *heerschappij* is gekomen. De gedachte, dat er nog iets in die denkwereld zou zijn, dat zich aan de macht van zijn schepter onttrok, is hem ondragelijk. Dit dwingt hem, niet alleen geheel den horizon der verschijnselen met zijn kennis, maar ook dat veld zelf van kennis met zijn denken te doordringen. Een atomistische wetenschap beleedigt het eenheidsbesef van zijn eigen geest, of ontneemt aan dien geest door pulveriseering van den Kosmos de vastheid van tred bij zijn gang. En daarom *moet* hij samenhang ook tusschen de *deelen* zijner kennis vermoeden, en *kan* hij niet aflaten, eer hij dien samenhang *organisch* doorzien heeft, omdat de wetenschap zóó alleen, èn op de organische eenheid van

zijn eigen *denken*, èn tegelijk op de organische eenheid van den *Kosmos* past.

Toch volbrengt de menschelijke geest de onderwerping aan zijn hoogheid ook van *dit* veld der kennis niet op eens. Zulk een proces schrijdt veeleer uiterst langzaam voort. Van Plato tot Fichte's *Wissenschaftslehre* en Hegel's *Encyklopädie* ligt reeds een afstand van 23 eeuwen, en nog altoos staat de eigenlijke Encyclopaedie eerst aan het begin van haar klaarder ontwikkeling. Mag men Diogenes Laërtius (IV. 2,5) gelooven, dan zou Plato in een verloren geschrift *Διάλογοι τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων* reeds een poging tot een eenigszins systematische bijeenvoeging van onderscheidene deelen onzer kennis gewaagd hebben. Van Speusippus, Plato's neef, wordt beweerd, dat hij in zijn *Ὅροι* en van Aristoteles, dat hij in zijn *Περὶ ἐπιστήμων* hetzelfde gedaan heeft; maar overmits ons deze beide schriften niet bewaard zijn, valt over de strekking dezer studiën niet te oordeelen. Slechts zooveel staat vast, dat in deze kringen het *nadenken* over de *παιδεία* in het algemeen, en over de *ἐπιστήμαι* als zoodanig, reeds begonnen was, maar aanstonds een meer practischen weg insloeg; bij Aristoteles door de grens en de taak der onderscheidene wetenschappen te bepalen, en bij Varro en Plinius door feitelijk den inhoud van onderscheidene deelen der kennis bij elkander te voegen. Tot het *organisme* zelf van de plant dringt men nog niet door; men plukt bloemen en bindt die tot een bouquet bijeen; maar zóó, dat de samenhang vooreerst nog bijna alleen in een koord om den bundel stelen wordt gevonden, en er nog nauwelijks van een harmonische rangschikking der bloemsoorten sprake is. Ook Varro's *Rerum humanarum et divinarum antiquitates*, evenals zijn *Disciplinarum libri IX*, gingen te loor, en alleen Plinius' *Historia naturalis* stelt ons nog in staat, ons over het gebrekkige van deze pogingen een oordeel te vormen.

Eerst bij Hugo van St. Victor († 1141) en Vincentius van Beauvais († 1264?) gaat het oog voor deze harmonie in de rangschikking open. Want wat Martianus Capella (omstreeks 470) in zijn *Satyricon*, Cassiodorus (gest. ± 570) in zijn *Institutio divinarum litterarum*, Isidorus van Sevilla († 636) in zijn *Origines*, en Hra-

banus Maurus († 856) in zijn *De universo libri XXII* gaven, streeft wel naar eenheid, gelijk reeds uit Hrabanus' titel blijkt, maar komt toch niet verder dan tot het leveren van een smakeloozen, tamelijk overladen ruiker. Hugo van S^t^. Victor daarentegen toont een oog voor den innerlijken samenhang der wetenschappen te hebben, als hij in zijn *Eruditio didascalica* een *descriptio et partitio artium* opstelt, en daarin zoekt aan te toonen, *quomodo unaquaeque contineat aliam vel contineatur ab alia* (lib. I. c 1, Migne Patrol. CLXXVI p. 741). Toch reikte ook zijn systematisch talent nog niet ver. Hij deelt toch de disciplinae in vier groepen in: 1. de *theorica contra ignorantiam* (t. w. theologie, physica en wiskunde) 2. de *practica contra vitium* (t. w. ethica, oeconomica en politica) en 3. de *mechanica contra infirmitatem* (t. w. de handwerken), waarbij dan als 4^e^ de *logica* of het trivium komt. Vincentius volgde in hoofdzaak de indeeling van Hugo, die (alleen met omzetting van de mechanica in poetica) tot in de 17^e^ eeuw stand hield, maar drukte er een vaster stempel op door de indeeling van zijn reuzenwerk in *speculum naturale*, *doctrinale* en *historiale*, waaraan later een *speculum morale* door een zijner volgelingen werd toegevoegd. Reeds iets dieper wordt het onderling verband der wetenschappen opgevat door Bonaventura († 1274), Thomas van Aquino († 1274) en Raymundus Lullus († 1315). Kostelijke wenken geeft Joh. Lud. Vives († 1540) in zijn groot encyclopaedisch werk *De disciplinis* l. XX, waarin hij afzonderlijk de *causis corruptarum artium*, *de tradendis disciplinis* etc. handelt, maar als *organisch* wierd dit verband toch eerst door Francis Bacon van Verulam († 1626) gegrepen, die in zijn *De dignitate et augmentis scientiarum* (Lond. ed. alt. 1623) meer nog dan in zijn *Novum organon scientiarum* (1620) de wetenschappen *organisch* indeelde, zij het dan ook naar een psychologisch principe. Omdat, volgens hem, de denkende mensch zich de wereld voorstelt door zijn geheugen, zijn verbeeldingskracht en zijn verstand, deelt hij diensvolgens de wetenschappen in in historische (memorie), poetische (fantasie) en philosophische wetenschappen (intellect). Tot ontwikkeling echter kon dit denkbeeld eerst komen, toen men zich losmaakte van de

verzameling zelve der voorhanden kennis, en tot nadenken over den samenhang van het verzamelde overging. Want wel konden alleen zij, die Alsted's Encyclopaedie nooit inzagen, aan dezen machtigen systematicus systematiseerend talent betwisten; maar toch werd de te verzamelen stof allengs te machtig, om èn de bearbeiding van al deze stof èn het dieper nadenken over haren samenhang onder het bereik van één enkel geleerde te stellen.

§ 9. *Ontwikkeling der organische idee.*

Werkte alzoo reeds sinds Plato het besef, dat de onderscheidene deelen onzer kennis één σῶμα vormen; had men voorts op allerlei wijze gepoogd aan dit besef uitdrukking te geven door feitelijk de verschillende brokstukken dezer ééne kennis dan ook in één werk saam te vatten, of juister gezegd in één speculum af te kaatsen; en had de schikking van deze *rudis indigestaque moles* vanzelf genoopt, om zich rekenschap te geven van de wijze, waarop deze μέλη van het ééne σῶμα samenhingen, toch moest de steeds aangroeiende last van de voorhanden kennis van de schouders geworpen, eer de geest genoegzaam vrijheid van beweging erlangde, om den samenhang telkens meer opzettelijk tot voorwerp van onderzoek te kiezen. Twee verschijnselen bespoedigden dit proces. Eenerzijds het optreden der alphabetici, die om hun werken bruikbaar te maken opzettelijk het systematisch spoor verlieten, en den Ariadne-draad voor den doolhof hunner artikelen reeds vroeg in het a b c zochten; en anderzijds het weeropkomen van den wijsgeerigen zin, die de tweede helft der 18e eeuw kenmerkte. Nu de alphabetici het systematisch vraagstuk over boord wierpen, was het natuurlijk, dat anderen dit opvischten, en toen wijsgeerige zin op elk gebied langs den stam naar den wortel afdaalde, lag het voor de hand, dat ook voor de wetenschappen zelve naar een *beginsel* zou worden gezocht, dat haar indeeling kon beheerschen. Een tijdlang echter viel hierbij de gedachte aan het woord Encyclopaedie geheel uit. Gewend aan materieele Encyclopaedie, waande men het encyclopaedisch terrein te verlaten, zoodra men de toko uittrad, om uitsluitend den catalogus der voorhanden goederen te bestudeeren. De real-lexicographen, die de ency-

clopaedische idee prijsgaven, golden als nog alleen tot den titel van encyclopaedist gerechtigd, terwijl de echte encyclopaedisten, die zich tot de studie van het organisme der wetenschappen zetten, er niet aan dachten van hun titel bezit te nemen.

Johann August Ernesti schreef dan ook onder den titel van *Initia doctrinae solidioris* (1736), en zijn vriend J. M. Gesner behandelde zijn onderwerp als *Primae lineae isagoges in eruditionem universam* (1756), aldus wezenlijke encyclopaedie leverende, zonder aan den naam van Encyclopaedie te denken. Sulzer in zijn *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (1745), die in hoofdzaak door Reimarus, Klügel, Büsch en Buhle gevolgd werd, gaf evenals zijn navolgers óók wel systeem, maar toch met korte resumtie van den inhoud voor elk vak van wetenschap. De formeele Encyclopaedie trad bij hen niet, gelijk bij Ernesti en Gesner, zelfstandig op. Ook Eschenburg, die in zijn *Lehrbuch der Wissenschaftskunde*, 1792 Kant's denkbeeld belichaamde, bleef evenals zijn volgelingen Heffter, Burdach en Kraus het formeele nog steeds als het kader beschouwen, waarin de materie geschikt werd; en eerst in Erhard Schmidt's *Grundriss der allgemeinen Encyklopädie und Methodologie* (1811), in Schaller's *Encyklopädie und Methodologie der Wissenschaften* (1812), en ten deele in Jäsche's *Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften* (1818), wordt aan den draad van Ernesti en Gesner verder gesponnen en keert het bewustzijn terug, dat deze bestudeering van de wetenschap als wetenschap in eigenlijken zin *Encyclopaedie* is.

§ 10. *De zegepraal der organische idee.*

En toch stonden ook deze mannen nog slechts in den voorhof; den tempel zelf heeft ons eerst Johann Gottlieb Fichte ontsloten door zijn geschriften *Ueber die Bestimmung des Gelehrten* (1794) en *Das Wesen des Gelehrten* (1806); maar vooral in zijn hoofdwerk over de *Wissenschaftslehre*, dat hij sedert 1794 te Jena voor zijne colleges gereed maakte, en later herhaaldelijk omwerkte, toelichtte en verdedigde. Niet alsof Fichte ons in deze studiën eene eigenlijke Encyclopaedie had geleverd. Integendeel, hiervan is nauwelijks in zijne *Wissenschaftslehre* het spoor te ontdekken.

Maar *dit* deed Fichte, dat hij het *weten* zelf tot object eener zelfstandige wetenschap stempelde, en alzoo het besef wekte, dat het encyclopaedisch inzicht in het organisme der wetenschappen, niet slechts een hulpmiddel was, om orde in den chaos te scheppen, noch enkel strekte om voldoening te geven aan de systematische neiging en de zucht naar orde, die in den man van wetenschap leeft, maar dat het inzicht in het wezen en in den organischen samenhang der wetenschappen een doel was, dat *an und für sich* als onmisbaar bestanddeel van onze kennis moest worden nagestreefd. „Das Wissen vom Wissen", gelijk Fichte het met voorliefde noemde, is de wortel, waarop voorts alle principieele Encyclopaedie ontluikt. Door dit parool toch was de waarheid in het licht getreden, dat het „weten" des menschen een κόσμος op zichzelf vormt; dat deze wereld van ons weten zonder eenheid van beginsel onverstaanbaar bleef; en dat het noodzakelijk rapport tusschen den mensch, *die weten zal*, het *weten* als zoodanig, en het gewetene of de dusver erlangde *wetenschap*, organisch uit dit ééne beginsel moesten verklaard. Eerst toen dit met eenige helderheid werd ingezien, was de *wetenschap der Encyclopaedie* geboren. Niet, alsof zij alleen de geroepene was, om het probleem in al zijn deelen op te lossen. Veeleer wordt slechts een dezer drie deelen haar als taak toegewezen. De *Wissenschaftslehre* heeft het *weten zelf* tot object; de *Logica* kiest den *wetenden mensch* tot voorwerp van onderzoek; en de *Encyclopaedie* bepaalt zich tot het onderzoek der *wetenschap* als zelfstandig geheel. Maar toch is eerst door Fichte's principieel optreden op het terrein der *Wissenschaftslehre* ook het zelfstandig karakter der Encyclopaedie tot het besef van onzen tijd doorgedrongen. Nu toch werd eerst gevoeld, dat het geheel der wetenschap één afgerond geheel vormde; dat een inwendig drijvende kracht den cirkelloop van haar kring bepaalde; en dat de plaats voor elk harer deelen door den aard van haar organisme bepaald was. De Encyclopaedie was van *technick*, wat ze dusver was, in een wijsgeerig begrip omgezet, en toen Schelling, door deze gedachte bezield, zijn *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803 uitgaf, en na hem Tittmann en Beneke

in gelijken trant de mechanische opvatting der studie door de organische verdrongen, wachtte het proces slechts op Hegel's denkkracht, om ons de eerste Encyclopaedie in hoogeren zin, niet van alle, maar dan toch van de philosophische wetenschap te geven.

§ 11. *Storing van het proces.*

Juist echter dit optreden van de Encyclopaedie, als eene wijsgeerige wetenschap, die de wetenschap zelve tot voorwerp heeft, noodzaakte om de Encyclopaedie der algemeene wetenschap voorloopig te laten rusten, en de ontwikkeling van deze nieuwgeboren wetenschap allereerst op het terrein der bijzondere wetenschappen te zoeken. Ook hier moest van het bijzondere tot het algemeene worden opgeklommen. En zoo zag dan vooral de tweede helft der vorige eeuw in niet gering aantal eene reeks van speciale Encyclopaedieën in het licht verschijnen, die meest de indeeling van het groote veld der wetenschap in een theologische, philosophische, philologische, juridische, medische en natuurkundige wetenschap volgden. Tot dezen gang van het proces werkten vooral twee factoren saam. Vooreerst toch deed zich de moeilijkheid voor, dat alleen wie zelf in eenige wetenschap doorkneed was, met hoop op goed gevolg haar Encyclopaedie kon schrijven, en dat, bij de reusachtige uitbreiding van de detailkennis en de literatuur voor elke bijzondere wetenschap, de man steeds ondenkbaarder werd, die over deze genoegzame kennis voor alle vakken van wetenschap zou beschikken. Hoezeer dus ook de Encyclopaedie ongetwijfeld een deel der wijsgeerige wetenschap was, viel toch de mogelijkheid weg, dat één enkel philosoof geheel de stof voor de wetenschap der Encyclopaedie beheerschen zou. Er schoot dus niets anders over, dan dat de theologische Encyclopaedie door theologen, de historische door historici, de medische door medici enz., d. i. door een ieder voor zijn eigen vak, tot ontwikkeling werd gebracht; en eerst als elk dezer bijzondere Encyclopaedieën tot genoegzame ontwikkeling zou zijn gebracht, kon de man opstaan, die de resultaten dezer onderdeelen tot één wijsgeerig geheel vereenigen zou. En ten andere, slechts zelden zette men

zich tot het schrijven van eene Encyclopaedie zonder tevens het practisch doel voor oogen te houden, de studenten eener bepaalde faculteit in hun wetenschap in te leiden. Voor elke Encyclopaedie toch is zekere κύκλος noodig, en deze lag in de historische deeling der faculteiten gegeven. Alleen bij de philosophische faculteit week men hiervan door deeling van de taak af, en splitste in philosophische, philologische, historische en natuurkundige groepen; of waar, gelijk ten onzent, de natuurkundige en letterkundige faculteiten ook als faculteiten gesplitst zijn, onderscheidde men toch nog tusschen de philologische en philosophische taak der laatste. Aan dezen gang der encyclopaedische studie was een onmiskenbaar nadeel verbonden. In de eerste plaats toch schiet een jurist, een theoloog, een medicus, een philoloog allicht in wijsgeerige eenheid en kracht van denken te kort. Ten tweede werd de historische indeeling der faculteiten in plaats van het beginsel der wetenschap zelve motief van indeeling. Ten derde verlokte het practisch doel niet zelden om meer op de levering van een bruikbaar handboek, dan op het schrijven van eene wetenschappelijke Encyclopaedie bedacht te zijn. En ten vierde (een kwaad waar reeds Fichte en Gruber op wezen) raakte de vroegere gewoonte, de studeerende jongelingschap behalve in hun eigen vak ook in de universitas scientiarum in te leiden, al meer in onbruik. De academie werd een agglomeraat van faculteitsscholen, en de universiteitsidee in haar latere opvatting verloor iets van haar innerlijke waarheid.

§ 12. *Voorloopig resultaat.*

Het resultaat, waartoe ons dit overzicht van de ontwikkeling der encyclopaedische gedachte, in verband met de historie van den naam van Encyclopaedie leidt, kan aldus saamgevat: De encyclopaedische idee ontsproot uit het besef, dat we ook over de ons ten dienste staande kennis kunnen nadenken, en dat dit nadenken er toe leidt, haar stof groepsgewijze te ordenen. Dit besef vond aanvankelijk nog slechts een practische uitdrukking, zoo in het kiezen van den naam ἐγκύκλιος, als in de onderscheiding tusschen een hoogere en lagere, heilige of profane

groep van kennis. Van daar schreed men voort tot objectiveering van het lichaam of σῶμα dezer kennis in groote compendia, die alle beschikbare wetenschap bijeenvoegden en dus als eenheid voorstelden. In deze compendia was de samenvoeging eerst bloot willekeurig of toevallig, tot allengs de behoefte zich gevoelen deed, in de rangschikking *systeem* te brengen. Naarmate allengs de saam te voegen stof steeds aanzwol, werd het steeds moeilijker dit systematische tot zijn recht te doen komen, tot eindelijk beide motieven uit elkaar gingen, en eenerzijds de stof, met terzijdezetting van alle systema, alphabetisch gerangschikt werd, terwijl anderzijds de rangschikking en samenhang zelfstandig bestudeerd werd. Toch bleef deze laatste studie aanvankelijk nog bijna uitsluitend technisch, tot Fichte den stoot gaf, om een onderzoek naar het organisch systema van alle wetenschap zelf als noodzakelijke en zelfstandige wetenschap te postuleeren. Hierbij deed zich aanvankelijk het misverstand voor, dat de naam Encyclopaedie in bezit werd gehouden door hen, die bij het saamstouwen der stof elk encyclopaedisch denkbeeld lieten varen; terwijl zij, die de eigenlijke Encyclopaedie beoefenden, den naam glippen lieten. Eerst in de laatste decenniën is de Encyclopaedie ook als naam tot haar eigenlijke studie teruggekeerd, en gaan de Real-lexica als compendia der stof, en de Encyclopaedieën als studiën over het organisch verband van deze stof weer uit elkaar. Aanvankelijk zijn deze encyclopaedische studiën in engeren zin nog meer van specialen aard; en eerst zoo deze speciale studiën een rustpunt bereikt hebben en elkander de hand reiken, komt de tijd, dat de *algemeene* Encyclopaedie weer met vrucht zal kunnen beoefend worden.

HOOFDSTUK III.

HET BEGRIP DER ENCYCLOPAEDIE.

§ 13. *Vorming van het begrip.*

Het woord, de idee en het begrip van *Encyclopaedie* hangen genetisch saam. Ook bij de Encyclopaedie kan dus de oude strijd ver-

nieuwd worden, of het *begrip* aan het *begin* of aan het *einde* ligt van de ontwikkeling, die de encyclopaedische gedachte doorloopt. Ter voorkoming van misverstand worde hier dus uitgesproken, dat deze paragraaf „begrip" in laatstgemelden zin bedoelt. De rekenschap van deze keuze in het gebruik van dit woord valt niet moeilijk. Het gaat ook in ons denken niet mechanisch, maar organisch toe. Het denkproces, dat in den menschelijken geest plaats grijpt, bestaat volstrekt niet alleen in de ineenschakeling van die reeks gedachten, die gij zelf hebt *willen* denken en door denkarbeid hebt voortgebracht. Veeleer is dit nog slechts de arbeid, dien gij als boomkweeker in den tuin van uw denken verricht hebt. Maar, gelijk in den boomgaard de arbeid van den boomkweeker slechts mogelijk wordt, doordien er in dien hof iets groeien kan, en dit groeien in zijn hof hem tot arbeid uitlokt, en hij dien arbeid bestuurt, zoo ook bestaat en leeft er in den menschelijken geest een denkwereld, waarin het groeit en tiert, onafhankelijk van 's menschen wil en toeleg; en het is uit deze levende denkwereld, dat hij zijn aandrift om zelf te denken ontvangt, en het is door dien drang, dat zijn eigen denkarbeid gericht en bepaald wordt. Verliest ge dit uit het oog, dan zijn er wel denkende personen, maar er is geen ontwikkeling van gedachte in den menschelijken geest. Dan ontbreekt het gemeenschappelijke in ons denken, waardoor het verstaan van elkander eerst mogelijk wordt. Alle denken zou op die wijs aphoristisch dilettantisme worden, en de menschelijke taal ware ondenkbaar. Passen we dit nu op het „begrip" toe, dan volgt hieruit, dat ook het begrip niet een denkvorm is, dien wij gieten, maar dat ook het begrip ontkiemt, groeit en rijpt, en door ons slechts geplukt wordt. Gelijk de bloem reeds school in den zaadkorrel en er door wettige ontwikkeling uit ontlook, zoo ook komt het heldere begrip allengs op uit een werking in onze denkwereld, die aanvankelijk geheel buiten ons bewustzijn omging. Toch oefent ook die onbewuste werking reeds invloed op onze handeling. Een zuigeling zoekt de moederborst en drinkt, zonder zelfs nog het zwakste besef te hebben van wat òf die borst òf die moeder òf die melk is. Uit dien onbewusten ondergrond van ons leven ontkiemt dan eerst *het besef*. Dit besef erlangt zijn eerste bepaling

door *het woord*, waarmee we dit besef uitdrukken. Uit dit besef komt eerst van lieverlee *de idee* of het denkbeeld op, dat ons drijft. En eerst waar deze idee ons bezielt en tot handelen aangedreven heeft, zet zich allengs de knop, en ontluikt; tot ten leste, als vrucht van empirische kennis, inzicht ook in de structuur van de bloem voor ons mogelijk wordt, en ons *begrip* zich vormt.

Spreekt men dus in organischen zin, dan was dit „begrip" reeds *in kiem* aanwezig bij de eerste aandrift, die uit de onbewuste wereld der gedachten in ons werkte; *ontkiemde* dit begrip in het besef; *schoot het op* in de idee; leidde het ons bij onze practische bezigheid; en trad het ten slotte in onze vorming van het begrip naar buiten. Bedoelt ge daarentegen het „begrip", gelijk het in dien *voltooiden* vorm door u gegrepen werd, dan natuurlijk werd het eerst aan het eind van dit denkproces waarneembaar, en ontstond het voor u eerst op het oogenblik, dat gij het geplukt hebt.

Dit op de Encyclopaedie toepassende, vinden we derhalve, dat ook het begrip der Encyclopaedie niet naar willekeur door ons gegoten werd, maar met noodzakelijkheid ontkiemde en zich zelf bepaald heeft. Ook dit begrip is niet een product van onze fantasie, maar dwong ons denken, het in zich op te nemen. Als zoodanig lag het dus in kiem reeds gereed, toen in den menschelijken geest de eerste prikkel begon te werken, waaruit alle encyclopaedische studie voortkwam. Maar neemt ge, gelijk hier geschieden moet, dit begrip in onderscheiding van de idee, van het woord en van het besef, dan begon het als zoodanig voor u eerst te bestaan, van het oogenblik af, dat gij de gedachte, die u dreef, met helder inzicht gegrepen hebt. Genetisch staan we derhalve voor dit proces, dat oorspronkelijk in den menschelijken geest de behoefte werkte, om in den chaos van zijn kennis *zekere orde aan te brengen*; niet naar willekeur, maar overeenkomstig een onderscheidend beginsel, dat zich aan hem opdrong. Voorts, dat deze behoefte het *besef* wekte, dat er in hetgeen zich als chaos aan hem voordeed, zekere orde *verborgen* lag, en dat hij ook voor dit besef een voorstelling zocht in de figuur en de activiteit van den cyclos, en aldus het *woord* Encyclopaedie formeerde. Dat onder den drang van dit in het *woord* verhelderd *besef* encyclopaedische *arbeid* door hem verricht wierd.

Dat bij dezen arbeid de encyclopaedische *idee* hem eerst met minder, straks met meerdere helderheid leidde. En dat eerst daarna deze encyclopaedische gedachte op haar beurt zelve door hem wierd ingedacht, tot hij zich ten leste ook *rekenschap* kon geven van wat hij bij dezen encyclopaedischen arbeid verrichtte en beoogde. Op die wijze eerst *greep* hij de encyclopaedische gedachte met zijn helder bewustzijn, en formeerde hij haar *begrip*.

§ 14. *Critische eisch.*

Bij deze begripsbepaling moet *critisch* te werk gegaan. Eenvoudig uit al wat zich als encyclopaedischen arbeid aandiende, het begrip te construeeren, is reeds daarom onmogelijk, omdat onder dit ééne etiket zoo onderscheidene waar wordt uitgestald, dat dit mengelmoes geen eenheid van begrip toelaat. Juist doordien de encyclopaedische arbeiders langen tijd nog slechts door het *besef* gedreven, door het *woord* geleid, of door het *denkbeeld* bezield werden, maar de contrôle van het heldere begrip misten, kon het niet anders, of velerlei, dat op minderen of verderen afstand aan de Encyclopaedie verwant was, moest met haar naam getooid worden; veel, dat onder haar hoorde, verkeerd worden opgevat; en ook veel, dat onafscheidelijk van haar wezen is, verwaarloosd worden. De bepaling van het begrip der Encyclopaedie eischt dus, dat hier critisch geschift worde, en dat eenerzijds uit wat zich onder dien naam aanbiedt, de idee worde gegrepen, maar ook anderzijds naar den eisch van deze idee de historische inhoud gekeurd worde. Juist door het gemis van zuivere begripsbepaling ontstond er veel verwarring en afdwaling, en het is de roeping van de begripsbepaling, ons van deze doolpaden naar het rechte spoor en uit deze verwarring naar heldere onderscheiding terug te leiden. Daarom begon ons onderzoek met het *woord* en zijn oorspronkelijke beteekenis, om de wortelgedachte te grijpen, die in Encyclopaedie als zoodanig schuilt; gingen we daarna het *empirisch gebruik* van dit woord onder de leiding der idee na; maar moet thans dialectisch *het begrip* uit deze wortelgedachte gegrepen en vastgesteld. Die wortelgedachte was, dat de menschelijke geest in den chaos

van onze menschelijke kennis zekere onderscheiding en orde aanbracht, niet naar wilkeur, maar in overeenstemming met een vaste orde, die men vermoedde, dat er in school. Practisch, onder de leiding der algemeene encyclopaedische idee had dit zoeken naar orde in den chaos nu op allerlei wijs plaats. Het was *eerst* een ordenen van zijn menschelijke kennis door te onderscheiden tusschen zekere groepen, die bij een bepaalde levenssfeer of levenskring hoorden. *Toen* een ordenen door den voorhanden schat van kennis gerangschikt bijeen te voegen. *Daarna* een ordenen door de onderscheidene vakken van kennis in zeker logisch verband te zetten. En *eindelijk* een ordenen door in te dringen in het organisme zelf, dat de wetenschap, als één geheel gedacht, ons aanbood. Nu mag men natuurlijk niet willekeurig één dezer vier beteekenissen tot het begrip van Encyclopaedie ijken, maar er dient onderzocht, langs welke van deze lijnen de wettige ontwikkeling van deze encyclopaedische gedachte tot haar begrip komt.

§ 15. *Encyclopaedische noodwendigheid.*

Dit onderzoek wordt beheerscht door de tegenstelling van den chaos en de orde. Zijn wij het, die naar believen orde in den chaos van onze kennis aanbrengen, dan is er geen encyclopaedisch begrip mogelijk, omdat elke tijd en elk geleerde dan vrij is, dit te doen gelijk hij wil. Maar bestaat die vrijheid niet, dan is er ook iets dat ons bindt; en moet gevraagd, wát ons logisch dwingt, deze orde zóó en niet anders te nemen, en dus ook met welk recht een volgend geslacht de opvatting van een vorig geslacht ten deele afkeurt en verbetert. Deze dwang nu spruit ter eerste instantie voort uit de logische noodzakelijkheid, die in ons denken heerscht. Maar hiermee zijn we er nog niet. Dan toch rijst de vraag, of deze logische noodzakelijkheid voor ons denken ten deze haar grond alleen in ons denken zelf heeft, of wel voortkomt uit een gegeven buiten ons denken. Of wil men, op de Encyclopaedie toegepast, zoo staan we voor de vraag, of de noodzakelijkheid, om zoo en niet anders encyclopaedische orde in dezen chaos van onze kennis aan te brengen, alleen daaruit

geboren wordt, dat wij door ons denken zelf deze kennis in die en in geen andere orde saamvoegen, of wel, dat deze encyclopaedische orde door iets, dat buiten den denker in het voorwerp zelf ligt, aan dat denken wordt opgelegd. Op wat grond het laatste te stellen zij, zal in het tweede Deel worden uiteengezet bij het onderzoek naar het begrip van *wetenschap*. Hier constateeren we dus slechts, dat een dwingende orde, die van ons denken onafhankelijk is, ons in tweeërlei opzicht bij het aanbrengen van encyclopaedische orde in den chaotischen schat van onze kennis beheerscht. Vooreerst, doordien de schat van kennis, waartoe wij met ons denken ingaan, niet eerst door ons denken ontstaat, maar er is, eer wij denken; en ten andere, omdat de te ordenen kennis in verband staat met een wereld van verschijnselen, die onafhankelijk van ons denken bestaat. Overmits nu èn die wereld onzer kennis èn die wereld der verschijnselen, niet chaotisch is, maar *organisch* bestaat, zoo kan ons denken niet rusten, eer het in den schat van onze kennis eene zoodanige encyclopaedische orde heeft blootgelegd, als met den organischen samenhang èn van die wereld onzer kennis èn van die wereld der verschijnselen overeenstemt. Wat onze menschelijke geest heeft te doen, is niet een zekere orde voor onze kennis te verzinnen, maar de orde die er in schuilt, te zoeken en aan te wijzen.

§ 16. *Wetenschappelijk karakter.*

Eerst deze noodzakelijkheid leent aan de encyclopaedische studie haar *wetenschappelijk* karakter. Bij elke andere opvatting moge ze *fantasie*, moge ze *kunst* zijn, maar *wetenschap* is ze dan niet. En wetenschap *moet* ze zijn. Immers, er blijft een leemte in ons wetenschappelijk bewustzijn gapen, zoolang de geest des menschen wel geheel den overigen κόσμος, maar niet ook zijn indenken van dien κόσμος met zijn denken doorvorscht heeft. Ontspruit hieruit nu voor den mensch de noodzakelijkheid, om een wetenschappelijk onderzoek in te stellen naar *zich zelf als denkend wezen* en naar *de wet, waaraan zijn denken gehoorzaamt*, dan vloeit hieruit tevens de eisch voort, dat hij ook *de wetenschap* zelve tot een voorwerp van onderzoek

make, en het *organisme* der wetenschap blootlegge voor zijn bewustzijn. Rekende dus de mensch bij het eerste opkomen van de encyclopaedische aandrift met den *schat van bruto-kennis*, die als een chaos te zijner beschikking bestond, nu treedt hiervoor *de wetenschap* zelve als object in stede. Wetenschap is toch juist daarin van bruto-kennis onderscheiden, dat wetenschap op de orde in die kennis den nadruk legt. Wetenschap is *systematisch*, d. i. geordend kennen. De inlandsche arts onder de negers van Afrika heeft slechts vleesch en been voor zich, maar de wetenschappelijke Europeesche of Amerikaansche arts heeft te doen met *een lichaam*, en juist op dit organisch bestaan van het lichaam berust zijn medische wetenschap. En zoo ook vraagt de dilettant-encyclopaedist nog slechts naar voorhanden kennis, maar de encyclopaedist als man van wetenschap vat die kennis als *systema* op en verstaat ze dus als *wetenschap*. Maar hiermede is dan ook de vraag beslist, welke der vier zoo straks in § 15 genoemde opvattingen van encyclopaedische ordening de alleen wetenschappelijk juiste is.

Breng in een magazijn een tamelijk volledig stel saam van alle u bekende medicijnen, dan liggen die daar als een chaos, en nu wordt ge geroepen, dezen chaos van medicijnen wetenschappelijk te ordenen. Hoe zal dit nu geschieden? Zult ge sorteeren naar de onderscheidene patiënten, die de één dit, de ander dat behoeven? Zult ge sorteeren naar de wijze van verpakking, flesschen bij flesschen, poeders bij poeders? Of wel zult ge sorteeren, zooals de drogist of apotheker doet, door ze zoo te zetten, dat ze bij verkoop het gemakkelijkst bij de hand staan? Volstrekt niet. De eerste sorteering, naar de patiënten, is goed voor den looper, die de medicijnen rond moet brengen; de tweede sorteering bewijst goede diensten, als ge medicijnen in het groot verzenden moet; en de derde sorteering is ten deele noodzakelijk bij het schikken van de potjes en fleschjes in den opstal van de apotheek. Maar ook al wordt bij die drie sorteeringen zekere rekening gehouden met den aard, de uitwerking en het gebruik van de geneesmiddelen, *wetenschappelijk* zijn deze sorteeringen niet. Om wetenschappelijk te ordenen moet de artsenijkundige

in den organischen samenhang van deze wereld der medicijnen indringen, en dááraan den regel ontleenen, die hem bij zijn ordenen leiden zal. Brengen we dit nu op den schat van voorhanden kennis over, dan sorteerden de Grieken oorspronkelijk naar de behoefte der patiënten, d. w. z. van hen, die door de παιδεία moesten geholpen worden; sorteerden de vullers van de groote compendia naar de potjes en fleschjes, en letten slechts op de eischen der verpakking; sorteerden Alsted en de zijnen evenals de apotheker naar de logische rangschikking in verband met het gebruik in de scholen; en zijn het alleen de wetenschappelijke encyclopaedisten, die rekening hielden met het organisme der wetenschap zelve. Er was ook in die drie eerste sorteeringen wel een leidende gedachte, maar die leidende gedachte was niet inhaerent aan den schat van kennis zelf. Ze kon nu zóó dan zus genomen worden, en miste het merk van noodzakelijkheid, of liever nog, ze rekende niet genoeg met het feit, dat onze kennis in zich zelve een inwonende ordening bezit. Men zag, evenals de negerarts, vleesch en been, maar men zag in dat vleesch en been nog het *lichaam* niet, en kon zich daarom geen rekenschap geven van het skelet, het aderenweefsel, het spier- en zenuwstelsel, waardoor het geheel samenhing. Zoodra echter wierd ingezien, dat wij in onze kennis geen orde hebben in te dragen, maar slechts de orde, die er in schuilt, hebben op te sporen, werd de Encyclopaedie wetenschappelijk. Nu toch werd ze een onderzoek, niet naar een mechanische rangschikking, maar naar een organisch levensverband. Men kreeg te doen met een heerschend beginsel, dat naar vaste wet, met noodzakelijkheid, den organischen samenhang teweegbracht, en eerst alzoo ontstond het streven, om dezen samenhang niet slechts aan te wijzen, maar ook dat beginsel en die werking na te speuren.

§ 17. *Beperking van het begrip.*

Hieruit volgt derhalve, dat het saamvatten van den schat onzer kennis in een alphabetisch of systematisch handboek, zoo het alphabetisch toegaat, *niets* met de Encyclopaedie gemeen heeft, en zoo het systematisch al kon geschieden, wel de *toepassing* der

Encyclopaedie op het uitstallen van onze kennis, maar volstrekt niet de Encyclopaedie *zelve* zou zijn. Volgt evenzoo, dat de resumtie van de voornaamste gegevens onzer kennis in een handboek wel met de resultaten der Encyclopaedie te rekenen heeft, maar zelve in geen enkel opzicht den naam van Encyclopaedie mag dragen. En volgt evenzeer, dat de bijeenvoeging van de historia literaria voor eenig vak en het aanwijzen van de hulpmiddelen er voor, op zichzelf niets met de wetenschap der Encyclopaedie gemeen heeft. De encyclopaedische wetenschap werpt ongetwijfeld vrucht ook voor zulke compendia en handboeken af, en heeft er recht op, dat de schrijver van zulke boeken rekening met haar resultaten houde, maar moet als wetenschap om zichzelve beoefend worden. Haar doel moet zijn, het innerlijk organisme der wetenschap als zoodanig te leeren begrijpen. Al is het dan ook, dat, gelijk bij alle andere wetenschappen, het practisch belang den stoot gaf, en eerst daarna de theorie wierd opgespoord, om eerst zoo tot wetenschappelijke studie te komen, toch geeft dit geen recht, aan dit eerste tasten en beproeven het begrip van de Encyclopaedie te ontleenen. Het begrìp rijpt ook hier eerst, waar de Encyclopaedie zich bewust wordt van het doel, dat ze beoogt, en den weg vindt, om dit doel te bereiken. Al wat dus in de vele bestaande Encyclopaedieën nog dienst doet om bouwstof aan te dragen, of hulpmiddelen aan te wijzen, of door resumtie het overzicht te vergemakkelijken, behoort niet tot de eigenlijke Encyclopaedie. Het is òf overtollige en hinderlijke *ballast*, òf wel *toepassing* van een resultaat der Encyclopaedie. Zij zelve daarentegen is slechts dáár aan het woord, waar de wetenschap zelve, in haar organisch bestaan, voorwerp van onderzoek is geworden, en er dus geen orde in den chaos wordt aangebracht, maar uitkomt, hoe hetgeen op ons aanvankelijk den indruk van het chaotische maakte, bij dieper onderzoek kosmisch of organisch blijkt te bestaan.

§ 18. *Onderdeel der wijsbegeerte.*

Voor het begrip van de Encyclopaedie is hiermede reeds zooveel gewonnen, dat ze een wetenschap is, die het organisme zelf der wetenschap tot voorwerp van onderzoek heeft. Dit beslist

tevens over de vraag, waar deze wetenschap zelve haar plaats in het geheel der wetenschappen inneemt. Er blijkt toch uit, dat de medische Encyclopaedie niet tot de medische wetenschappen, de theologische Encyclopaedie niet tot de theologische wetenschappen enz. behoort, maar dat alle encyclopaedische studie *wijsgeerig* is, en een onderdeel vormt van de philosophie. Dit bleef nevelachtig, zoolang men onder Encyclopaedie een real-lexicon of een handboek voor eerstbeginnenden verstond. In die soort geschriften toch was de speciale inhoud van elk vak hoofdzaak, en gluurde de encyclopaedische gedachte slechts nu en dan door de kieren. Zoo bleef men de theologische Encyclopaedie als een theologisch, de juridische Encyclopaedie als een juridisch vak beschouwen, en drong tot het eigenlijk wezen der Encyclopaedie niet door. Maar staat eenmaal vast, dat de speciale stof slechts dienst doet, om den daarin verborgen samenhang te ontdekken, en dus op zij wordt geworpen, zoodra deze gevonden is, om nu alleen dezen samenhang zelf over te houden, als het voorwerp, waarmee men zich bezig houdt, dan is het wijsgeerig karakter der Encyclopaedie hiermee vastgesteld. Dan toch hoort de Encyclopaedie tot die wetenschappen, waarmee de mensch als denkend wezen zich rekenschap van de wereld zijner gedachten poogt te geven, en is ze dus een onderdeel der philosophie. Dit zou dadelijk en duidelijk uit zijn gekomen, zoo de encyclopaedische wetenschap zich terstond met heel het veld van haar onderzoek had kunnen bezighouden. Aan de algemeene Encyclopaedie toch ware door niemand haar plaats elders aangewezen. En slechts de bijkomstige omstandigheid, dat de beoefening van deze wetenschap van de *speciale* vakken beginnen moest, benevelde den blik. Toch lijdt het wel geen tegenspraak, dat de onderdeelen van elke wetenschap tot die wetenschap zelve behooren, en dat dus het onloochenbaar wijsgeerig karakter der *algemeene* Encyclopaedie *eo ipso* alle speciale encyclopaedische studie voor de philosophie opeischt.

§ 19. *Methodologie en Hodegetiek.*

Verwant met het begrip der *Encyclopaedie* is dat der *Methodologie* en der *Hodegetiek*, die, hoewel niet zelden verward, toch

scherp te onderscheiden zijn. *Hodegetiek* wijst den weg aan voor hem, wien die weg nog vreemd is. De postbode, die dagelijks den weg langs komt en hem op zijn duimpje kent, neemt van den handwijzer op den driesprong geen notitie meer. En zoo nu gaat ook de taak der Hodegetiek niet verder, dan om dengene, die zich aan de studie van eenig vak *begint* te wijden, in dat vak den weg te wijzen. Daartoe stelt ze hem op de hoogte van de algemeene ligging van het terrein, zegt hem, welke hulpmiddelen noodig zijn, om vooruit te komen, en wijst hem de richting aan, waarin hij loopen moet. Bij haar hoort dus thuis een korte resumtie van hetgeen voor elk vak de primitieve gegevens zijn; een aanwijzing van de hoofdliteratuur; een kort overzicht der historie; een opgave der requisita; en een aanwijzing van den studiegang. Hodegetiek leert de theorie van het studeeren aan wie zelf nog niet studeeren kan.

Heel iets anders daarentegen is de *Methodologie*. Heeft de Hodegetiek slechts het practische doel, den nog onbeholpen reiziger den weg te wijzen, die reeds gevonden en gebaand werd, de Methodologie daarentegen is de theoretische wetenschap, die rekenschap geeft van de reden, waarom deze weg zóó en niet anders gelegd werd, en de vraag beslist, of er ook oorzaak zij om den weg te verleggen. Wel is deze onderscheiding niet altoos in het oog gehouden, maar feitelijk bestaat dit onderscheid toch. De Hodegetiek onderstelt, dat de weg er ligt en reeds betreden wierd, en wijst dien aan. De Methodologie daarentegen is de wetenschap, die uitmaakt, *hoe* de weg gelegd moet worden, en die den weg, die gelegd is, *keurt*. Nu kan hierbij onder „weg" tweeërlei verstaan worden, òf de weg, waarlangs ons denken in formeelen zin loopt, òf de weg, waarlangs ons denken zich bewegen moet, om bij waarheid uit te komen. In eerstgemelden zin vormt de Methodologie een onderdeel van de Logica; in laatstbedoelden zin is ze een zelfstandige wetenschap, die het resultaat der Logica met het organisch weefsel van de onderscheidene vakken van wetenschap in verband zet. Wie met een stoombarkas een onbekend stroomgebied in Afrika wil onderzoeken, staat voor tweeërlei quaestie van methode: 1° voor de

quaestie, hoe hij zijn stoombarkas daarheen brengen en in elkaar zal zetten; en 2° voor de quaestie, hoe hij met deze stoombarkas de juiste vertakkingen van het stroomgebied zal opvaren, om tot de bergen, vanwaar deze stroom neerdaalt, door te dringen. Bij wetenschappelijken arbeid nu is ons denken die stoombarkas, die ons vooruit moet brengen, en wijst de loop van dit stroomgebied de methode aan, waarnaar we ons met ons denken hebben te bewegen. Elke wetenschap toch is zulk een afhankelijk stroomgebied, dat door den loop van den hoofdstroom en zijn vertakkingen bepaalt, op wat wijze wij ons te bewegen hebben, om het te leeren kennen.

De naam *methode*, waaraan het begrip ten grondslag ligt van *μετέρχομαι*, d. i. nagaan, onderstelt hierbij, dat hetgeen wij met ons denken zoeken te weten te komen, gedacht is, eer het ontstond, en dat het alsnu ons streven is, deze oorspronkelijke gedachte *na te denken*. Als een Pruisisch generaal het fortificatiestelsel van Frankrijks hoofdstad bestudeert, dan gaat hij uit van de onderstelling, dat de Fransche krijgskundigen, die dit fortificatiestelsel hebben aangelegd, dit stelsel eerst hebben *gedacht*, en het daarna overeenkomstig dit uitgedachte plan hebben gebouwd. Zijn toeleg is derhalve, achter dit plan te komen, en dan eerst is zijn doel bereikt, als hij doorziet, wat de Fransche vestingbouwkundige oorspronkelijk gedacht heeft, eer hij bouwen ging. Eerst als hij dit oorspronkelijke plan in zijn samenhang doorziet, kent hij de vesting Parijs. Hier is dus tweeërlei methode in het spel. Vooreerst de methode, waarnaar de Fransche ingenieur de vesting gebouwd heeft, en ten tweede de methode van den Pruisischen generaal, om achter het plan van de vesting te komen. Beide verschillen. De methode van hem, die de vesting bouwde, ontwikkelde zich uit de hoofdgedachte, die hij bij het ontwerpen van zijn plan opvatte. De methode van den verkenner daarentegen begint met de forten en bastions van de buitenlinie te bezien, dringt van daar tot de tweede en derde linie door, en poogt eerst daarna uit den samenhang dezer onderscheidene verdedigingsmiddelen tot het plan van de vesting door te dringen. Doch is dit plan eenmaal door den verkenner gegrepen, dan slaat hij met zijn denken in de methode van den vestingbouw-

kundige over, en neemt nu de proef op de som, of van de gevonden hoofdgedachte uit de ligging, de vorm en de bewapening der afzonderlijke bastions in elk der liniën zich verklaren laten.

Mutatis mutandis nu is deze onderscheiding tusschen de methode, die in het object van onderzoek schuilt, en de methode, waarlangs wij tot kennis van dit object pogen te geraken, op elk wetenschappelijk onderzoek van toepassing. In elk object, dat door ons wetenschappelijk zal kunnen gegrepen worden, moet een plan verwezenlijkt zijn. Er beweegt zich in elk object, geheel onafhankelijk van ons denken, een denkend motief, en dit motief drijft in dit object de gedachte, die er in schuilt, in een vast spoor. Dit is de methode, die in het object zelf schuilt, en om wier kennis het ons eigenlijk te doen is. Maar wij, die nog eerst van den omtrek naar het centrum van dit object moeten doordringen, hebben eerst een methode te zoeken, om van wat we zien, naar de schuilende gedachte door te dringen; en eerst zoo die gevonden is, beweegt ook ons denken zich van het centrum naar den omtrek, en denkt metterdaad de gedachte, die zich in het te onderzoeken object belichaamd heeft, na (μετέρχεται). In hoofdzaak loopen we dus eerst van buiten naar binnen en dan van binnen naar buiten terug, en beide malen zijn we gebonden aan den weg, die in het object zelf gegeven is. Vandaar dat de Methodologie ons zoowel den weg afbakent, waarlangs we tot het innerlijk bestaan van het object doordringen, als den weg, waarlangs we het ontstaan van dit object doorzien kunnen.

Lagen er nu op den weg, waarlangs we van de verschijnselen tot het innerlijk bestand van het object doordringen, geen slagboomen, zoo zou deze tweeërlei taak van de Methodologie op tweemaal hetzelfde, slechts de ééne maal in omgekeerde richting van de andere, neerkomen. Nu echter aan het indringen in het object allerlei hindernissen in den weg staan, die deels van den waarnemer, deels van het waar te nemen object komen, rust op de Methodologie de taak, ons aan te wijzen, hoe we deze hindernissen overwinnen kunnen, of hoe we, zoo ze onoverkomelijk blijken, langs een zijweg toch tot ons doel kunnen geraken. Deze hindernissen, die bij de onderscheidene objecten verschillend zijn,

dwingen de Methodologie, om voor de onderscheidene vakken van studie een eigene methode aan te wijzen, die bij elk dezer vakken tot het doel kan leiden. Aan een algemeene Methodologie der wetenschappen hebben we dus niet genoeg. Ook de Methodologie moet zich specialiseeren, en overmits de bijzondere methode voor elk vak en elk onderdeel van een vak geheel beheerscht wordt door den encyclopaedischen samenhang van de deelen met het geheel, wordt deze speciale Methodologie door de Encyclopaedie in zich opgenomen. Want wel is ze voor de geheele groep van vakken uit deze omarming los te maken, om als een der vertakkingen van de algemeene Methodologie dienst te doen; maar overmits de quaestie van methode bij elk onderdeel van elk vak wederkeert, zou een speciale Methodologie toch weer de geheele Encyclopaedie van het vak in zich moeten opnemen, om verstaanbaar te zijn en zich te rechtvaardigen. Het zou dus de ééne maal worden: encyclopaedische inslag met methodologische schering, en de andere maal Methodologie op encyclopaedisch stramien geborduurd. En hoezeer tusschen beide metterdaad verschil bestaat, is dit verschil toch te gering, om de moeite van een afzonderlijke behandeling te loonen.

§ 20. „*Wissenschaftslehre*".

Ten onrechte is de Encyclopaedie met de *Allgemeine Wissenschaftslehre* verward. Fichte's titel heeft hier schuld aan. Hij omschrijft zelf toch de „Wissenschaftslehre" als een „Wissen vom *Wissen*" en dus niet „von der *Wissenschaft*". „Allgemeine lehre vom *Wissen*" zou dus juister naam zijn geweest en misverstand hebben voorkomen. Het „weten" en de „wetenschap" toch zijn twee. Het *weten* zelf is een verschijnsel in den menschelijken geest. Stel, dat in een academiestad de geheele bevolking wierd uitgemoord, dan zou er in die stad geen *weten* meer zijn; want elk weten onderstelt een levenden denkenden persoon, die weet. Maar was de bibliotheek gespaard, dan zou, wie in deze uitgemoorde stad binnentrad, er nog wel *wetenschap* vinden, want heel een schat van wetenschap lag immers in boeken gedeponeerd. Het is dus geheel iets anders, of ik een onderzoek instel

naar het formeele verschijnsel van het *weten* als zoodanig, dan wel of ik de wetenschap zelve, gelijk die organisch in al haar vertakkingen bestaat, in haar inwendig wezen en samenstel begluur. In zooverre hebben dus algemeene Encyclopaedie en „allgemeine Wissenschaftslehre" zelfs niets met elkander gemeen. Wat Fichte bedoelde was de bestudeering van een verschijnsel *in ons bewustzijn*, wat de Encyclopaedie op het oog heeft, is een analyse en synthese van alle wetenschappen saam, als één organisch geheel genomen. Toch mag hierom het verband niet voorbijgezien, dat beide saam verbindt, en gelegen is in het algemeene begrip van wetenschap, dat aan alle afzonderlijke wetenschappen ten grondslag ligt. Het lichaam is nog iets anders en iets meer dan zijn ledematen, en ook de algemeene Encyclopaedie kan dus niet volstaan met de afzonderlijke deelen van het lichaam der wetenschap te onderzoeken; ze heeft ook te rekenen met *de* wetenschap, die in de onderscheidene speciale wetenschappen haar vertakkingen vindt. En hier nu aan toe gekomen raakt ze noodwendig aan de „Allgemeine Wissenschaftslehre", daar deze haar het „weten" in zijn algemeensten vorm leert kennen en aldus het middel biedt, om het karakter van de wetenschap in algemeenen zin te bepalen.

§ 21. *Organisch karakter.*

Is het de taak der Encyclopaedie, ons kennis te verschaffen omtrent de wetenschap als organisch geheel, dan dient voor een juist inzicht in de roeping der Encyclopaedie tusschen drieërlei organisch bestand der wetenschap te worden onderscheiden. De botanie b.v. is een organische wetenschap 1°. omdat ze in den spiegel van ons denken een groep verschijnselen overbrengt, die als „het plantenrijk" organisch bestaat; 2°. omdat ze dit „plantenrijk" weerkaatst in een gedachtenwereld, die ook op haar beurt organisch ineensluit; en 3°. omdat ze dit organische „plantenrijk" in deze organische „gedachtenwereld" niet absoluut inbrengt, maar in organisch verband met het leven van mensch en dier. Zoo nu heeft elke wetenschap te doen met een phaenomenon, dat èn organisch in zichzelf bestaat, èn organisch met andere

phaenomena samenhangt, èn ze heeft tevens de kennis van dit phaenomenon in organischen samenhang voor te dragen. Leggen we nu in onze gedachte een reeks van vakken van wetenschap naast elkander, dan bestaat er ook tusschen deze onderscheidene vakken weer drieërlei samenhang: 1°. doordien de objecten, met wier bestudeering deze vakken zich bezighouden (Botanie, Zoölogie enz.), in het leven zelf organisch verbonden zijn; 2°. doordien de reflexen van deze objecten in onzen geest niet los naast elkander liggen, maar ook in de wereld van ons denken organisch verband met elkaar houden; en 3°. doordien de werkingen, die van deze objecten op het leven uitgaan, organisch op elkaar inwerken. Bestond er nu tusschen dezen drieërlei organischen samenhang geen verband, dan zou er drieërlei organische opvatting van de wetenschap bestaan: de eerste naar den samenhang der verschijnselen, de tweede naar den samenhang van onze gedachten, en de derde naar den samenhang van de onderscheidene doeleinden, die we met onze studie beoogen, korter gezegd een phaenomenale, een logische en een practische. Maar dit is niet zoo. Immers de organische samenhang der phaenomena kan door ons niet begrepen worden dan als uitvloeisel van een organische gedachte; de organische samenhang van het gekende in onze gedachte komt niet tot zijn recht, eer die overeenstemt met den organischen samenhang der phaenomena; en de werkingen van deze kennis op ons leven staan op haar beurt weer met den samenhang der phaenomena en met onze kennis van die phaenomena in verband. De geschiedenis toont dan ook, dat de empirische verdeeling der studie (de phaenomenale), waarmee alle wetenschap begon, en de theoretische (de logische), die eerst daarna volgde, evenals de universitaire (die der faculteiten), die met de laatste gelijken tred hield, hoewel in de bijzonderheden van elkaar afwijkend, toch „im grossen Ganzen" op een gelijksoortige indeeling der wetenschappen neerkwamen.

Toch behoort de Encyclopaedie ook op dit punt tot zelfbewustheid te komen, en zich duidelijk rekenschap te geven van de vraag, wat zij onder het organisme der wetenscbap verstaat. En dan spreekt het vanzelf, dat zij zich niet door de practisch-

universitaire indeeling van de faculteiten mag laten beheerschen, maar die veeleer te beoordeelen en critisch te verbeteren heeft; en ligt het evenzeer voor de hand, dat niet het phaenomenon op zichzelf haar indeeling mag beheerschen, daar het juist de wetenschap is, die eerst het organisch verband der phaenomena in het licht stelt. De Encyclopaedie mag derhalve niet anders rekenen dan met het organisch verband, waarin de deelen van het geheel onzer kennis met elkander staan. De wetenschap in absoluten zin is de zuivere en volledige weerkaatsing van den kosmos in het menschelijk bewustzijn. Zooals de deelen van het werkelijk bestaande in hun samenhang liggen, zoo moeten dus ook de deelen van onze kennis in ons bewustzijn verbonden zijn. Gelijk men een land in kaart brengt, en hoe verder de Cartographie voortschrijdt, er te beter in slaagt, het land, gelijk het er ligt, op de kaart af te schetsen, zoo ook moet de wetenschap den werkelijk bestaanden kosmos in logischen vorm converteeren. Hoe verder dus de wetenschap voortschrijdt, des te beter slaagt ze er in, den kosmos logisch te kopieeren, en al zijn deelen, met de verbindingen dezer deelen, zuiver te doen uitkomen. Hierdoor nu deelt de wetenschap zich zelve in, omdat ze, wat organisch bestaat, naar gelang de logische kopie al juister wordt, ook op meer organische wijze in beeld zal brengen. En zoo begint dus van lieverlee de wetenschap zich aan onzen blik te vertoonen als één onafzienbaar veld, waarin allerlei deelen en onderdeelen moeten onderscheiden worden, en waarop de samenhang tusschen deze deelen onderling, en met het leven, steeds duidelijker uitkomt. Welnu, het is deze organische samenhang, waarmee de Encyclopaedie zich heeft bezig te houden. Het veld onzer kennis zelve treedt in zijn organischen samenhang als het te onderzoeken voorwerp voor haar op.

§ 22. *Nog ongereed.*

Uit het feit, dat haar voorwerp nog niet gereed is, vloeit noodzakelijk het nog ongereede der Encyclopaedie voort. Het veld der wetenschap is deels nog niet ontgonnen, deels nog slechts op gebrekkige wijze bekend. Toch kan de Encyclopaedie

niet wachten, tot haar voorwerp volledig gereed zij, daar de wetenschap mede haar voorlichting behoeft om gereed te komen. Ze moet dus haar valsche schaamte overwinnen en voor den dag durven komen, gelijk ze is, mits ze haar eigen gebrekkigheid slechts erkenne en niet de pretentie make van reeds *de* Encyclopaedie te zijn. Dit brengt met zich, dat elke poging om een Encyclopaedie te leveren voorshands een indivueeel karakter moet dragen. Kon de Encyclopaedie wachten, tot vooraf elke strijd over de psychologie, den weg der kennis, en het weten als zoodanig ware uitgestreden, en in elk afzonderlijk vak de tegenstellingen der inzichten waren weggevallen, zoo kon er sprake komen van een Encyclopaedie, die elk denker tot instemming dwong. Nu echter het veld der wetenschap nog slechts ten deele gekend is, de psychologische wetenschappen nog in geschil zijn, en in elk vak de meeningen en scholen nog met elkaar worstelen, kan de schrijver eener Encyclopaedie niet anders argumenteeren, dan van het standpunt uit, waarop hij zelf staat, en uitgaande van de onderstellingen, waarop zijn algemeene voorstelling rust. Hierin steekt dan ook geen kwaad, daar immers feitelijk ook elke andere wetenschap alzoo te werk gaat; mits men zich slechts rekenschap van dit zijn standpunt geve, en het doel, om tot de absolute Encyclopaedie te geraken, niet uit het oog verlieze. Anders toch verkrijgt men wel een encyclopaedische fantasie, maar geen bijdrage tot de encyclopaedische wetenschap.

Zoo lang echter het logisch in kaart brengen van den kosmos nog slechts ten deele gelukt is, zal het organisch verband, dat wij in onze wetenschap naspeuren, nog altoos verschillen van het organisch verband, dat feitelijk in den kosmos bestaat, en moet dus de Encyclopaedie zich op het eerste en kan ze zich niet op het laatste richten. Om diezelfde reden mag ze dan ook niet den eisch stellen, dat de universitaire indeeling der faculteiten zich aanstonds op haar aanwijzing reformeeren zal. Dit zou zeer zeker moeten geschieden, als ze reeds Encyclopaedie in absoluten zin ware, maar kan *niet* geëischt, zoolang ze nog in zoo gebrekkigen en individueel getinten vorm optreedt. In het leven ligt

ook een logica; en voorts evenzoo een logica in de historie; uit welke beide de universitaire indeeling is voortgekomen. Slaagt nu de Encyclopaedie er in, op dit leven zelf in te werken, zoodat het van lieverlee zijne behoeften op een andere wijze regelt, dan zal ze hierdoor zijdelings ook op de universitaire indeeling invloed oefenen en haar corrigeeren. Maar dan heeft ze ook de vuurproef doorstaan en heeft ze mitsdien op dezen invloed recht. Wilde men daarentegen door de Encyclopaedie rechtstreeks op den bouwmeester der Universiteit werken en dezen bewegen, den band tusschen de Universiteit en het leven te verbreken, dan behaalde men òf slechts een schijnoverwinning, òf men maakte van de Universiteit een afgetrokken schematismus. Dit was de fout der Nederlandsche Regeering, toen ze in 1878 de theologische faculteit aan de Overheidshoogescholen, op de aanwijzing eener eenzijdige Encyclopaedie, van haar historisch karakter beroofde en feitelijk omzette in een school van godsdienstwetenschap. Daar toch zúlk een faculteit uiteraard geen practisch doel voor het leven had, en ze dus als zoodanig geen levensvatbaarheid bezat, heeft men door de „gedienstigheid der praktijk" toen toch weer tegen de bedoeling van den wetgever moeten reageeren, en slechts in schijn aan de eischen dezer eenzijdige Encyclopaedie kunnen voldoen. Ze triomfeerde naar de letter in het schema, maar feitelijk en practisch behield het recht der historie de overhand.

§ 23. *Drieërlei taak.*

Onder dit voorbehoud is het de taak der Encyclopaedie het organisme der wetenschap physiologisch, anatomisch en pathologisch te onderzoeken. *Physiologisch*, om in den aard van het leven van elke wetenschap in te dringen en de functie van elk lidmaat in het corpus scientiarum na te gaan en vast te stellen. *Anatomisch*, om de juiste grenzen, indeelingen en verbindingen van de onderscheidene vakken en onderdeelen van vakken in het licht te stellen. En *pathologisch*, om het gebrekkige in de functie van elke wetenschap te doen inzien, op het onjuiste van velerlei gemaakte verbindingen te wijzen, en toe te zien, dat noch door

hypertrophie noch door atrophie de goede evenredigheid tusschen de ontwikkeling der deelen te loor ga. Physiologisch verheldert ze aldus voor een iegelijk in zijn vak het besef dat hem inspireeren moet en zuivert ze den algemeen wetenschappelijken zin. Anatomisch brengt ze orde in elke studie, en bakent ze de grenzen af tusschen de onderscheidene studiën. En pathologisch-medisch stuit ze elke afdoling, onjuiste verbinding en onnatuurlijke ontwikkeling, die met den eisch van het organisch leven eener wetenschap en van elk harer deelen in strijd is.

§ 24. *Methode der Encyclopaedie.*

De methode der algemeene Encyclopaedie kan geen andere zijn, dan dat ze beginne met van de historische ontwikkeling der afzonderlijke wetenschappen, gelijk deze thans feitelijk bestaan, kennis te nemen, en hieruit zich een beeld trachte te vormen van de ontwikkeling der wetenschap in het algemeen. Dat ze voorts in deze historische verschijning indringe, om het motief der wetenschap als zoodanig en het bijzonder motief van haar afzonderlijke deelen te leeren inzien; en na aldus het denkbeeld der wetenschap, en van haar afzonderlijke deelen, te hebben vastgesteld, historisch onderzoeke, op wat wijs ze vooruitkwam en wat omgekeerd haar tegenhield of bedierf. Is de Encyclopaedie er op die wijs in geslaagd, historisch èn het wezen van haar object èn de levenswet van dit object te ontdekken, dan ga ze er toe over, elk der deelen op gelijke wijze te onderzoeken en het organisch verband tusschen deze deelen vast te stellen. En gewon ze zoodoende een heldere voorstelling van wat het organisme der wetenschap is, hoe haar functiën werken en haar deelen samenhangen, dan oefent ze met dit verkregen resultaat critiek op de studie der wetenschap, gelijk die feitelijk bestaat. Historisch zij haar uitgangspunt. Uit het historisch gevondene ontwikkele zij het ideale denkbeeld. En met dezen maatstaf in handen trede ze critisch en medisch op.

§ 25. *Bloot formeel.*

De vraag, in hoeverre de Encyclopaedie zich met de stof of

materie van elke wetenschap heeft in te laten, is hiermede vanzelve beantwoord. Haar taak is, niet het lichaam zelf der wetenschap te leveren, maar in dit lichaam den organischen samenhang aan te wijzen, te verklaren, en bij misstand weer in het lid te zetten. Zij bouwt het lichaam der wetenschap niet, noch reproduceert dit, maar begint met dit lichaam der wetenschap als *gegeven* te beschouwen; en haar taak is slechts aan te toonen, *dat* het een lichaam is, en *hoe* het als lichaam bestaat. De physioloog onder de medici brengt het bloed niet in het lichaam aan, noch reproduceert het, en heeft evenmin de roeping heel de bloedmassa te onderzoeken. Zijn roeping bepaalt zich tot het onderzoek van het bloed als zoodanig in zijn bestand, oorsprong, functie en pathologische deformatie. Voor zooveel er dus variatiën in deze bloedmassa voorkomen, heeft hij zich van elk van deze variatiën rekenschap te geven; maar voor wat gelijksoortig is, gaat alleen de gesteldheid van ééne dezer gelijksoortige verschijnselen hem aan. En zoo nu ook is het met den encyclopaedist. De stof der wetenschap onderstelt hij als bekend. Die schept hij dus niet, noch reproduceert ze, noch voegt er bij. Maar in die vele stof zoekt hij het weefsel op, dat de groepen van gelijksoortige deelen aan elkander verbindt. Zoover nu dit weefsel in de breedte of in de diepte reikt, zoover reikt ook zijn naspeuring, maar daar, waar het weefsel in de gewone stof uitloopt, eindigt zijn onderzoek. Er kan dus in de wetenschappelijke stof geen deel of onderdeel zoo klein zijn, of zoolang het een eigen groep of lid in het organisme vormt, moet het door hem nagespeurd. Maar zoodra het beginsel organisch heeft uitgewerkt, en hij toekomt aan de stof, die organisch beheerscht wordt, neemt zijn taak een einde. Alleen de actieve werking van het organisme op de stof heeft hij te onderzoeken, niet het resultaat, dat door deze organische functie verkregen wordt. Er is dus in de wetenschappelijke Encyclopaedie, die dezen naam naar waarheid dragen zal, geen plaats voor den inhoud zelve der afzonderlijke wetenschappen, en zelfs niet voor een summiere opgave van haar resultaten. De materie moet er ganschelijk buiten blijven, en alleen het formeele van elke wetenschap moet in het licht gesteld.

§ 26. *Resultaat.*

Resultaat van het ingestelde onderzoek is derhalve, dat onder Encyclopaedie te verstaan zij die wijsgeerige wetenschap, die in het geheel van den schat onzer dusver verworven wetenschappelijke kennis het organisch bestaan van de wetenschap en haar onderscheidene deelen bloot legt en verklaart. Dit historisch, dialectisch en door onderscheiding van de correlate begrippen verkregen begrip „Encyclopaedie" sluit derhalve alle realistische behandeling der stof uit, en concentreert de Encyclopaedie op de formeele zijde der wetenschap. Realistische Encyclopaedie is geen Encyclopaedie. Alleen de formeele Encyclopaedie kan in wetenschappelijken zin dien naam dragen. In dien zin nu geldt het gevonden begrip zoowel voor de *algemeene* Encyclopaedie als voor de Encyclopaedie der *speciale* vakken, al ligt het in den aard der zaak, dat de algemeene Encyclopaedie, omdat ze algemeen is, zich bepaalt tot de hoofdvertakkingen van het organisme der wetenschap, en de gedetailleerde vertakkingen van elke groep en haar onderdeelen aan de speciale Encyclopaedie ter bestudeering overlaat. De algemeene botanie heeft met de variatiën van de species *rosa* in theeroos, bourbonroos, noisetroos of remontantroos niets te maken.

TWEEDE AFDEELING.

DE THEOLOGISCHE ENCYCLOPAEDIE.

HOOFDSTUK I.

HET BEGRIP DER THEOLOGISCHE ENCYCLOPAEDIE.

§ 27. *Twee bezwaren.*

Alsnu komende tot het begrip van die speciale Encyclopaedie, die men de theologische noemt, kan men niet volstaan met de

eenvoudige toepassing op deze Encyclopaedie van wat voor het begrip der algemeene Encyclopaedie gewonnen wierd. Hiertegen zou geen bedenking rijzen bij de Encyclopaedie der juridische of philologische wetenschap, maar wel bij die der Theologie. De oorzaak hiervan ligt in de tweeërlei omstandigheid, ten eerste, dat het wetenschappelijk karakter der Theologie door velen betwist wordt; en ten andere hierin, dat zij, die dit niet betwisten, het oneens zijn over hetgeen onder Theologie zij te verstaan. Dr. Räbiger, die in zijne *Theologik oder Enc. der Theol.* Lpz. 1880 p. 94 op deze moeilijkheid reeds wees, leidt hieruit echter ten onrechte af, dat uit dien hoofde de Encyclopaedie der wetenschap, alvorens ze haar voorwerp gereed hebbe, zelve uit deze onderscheidene Theologieën zich een algemeen begrip van Theologie te scheppen heeft, om nu voorts dit algemeene begrip van Theologie wetenschappelijk in te denken. Dit kan reeds daarom niet, overmits op die wijs de Encyclopaedie recht zou hebben te spreken tusschen de onderscheidene Theologieën; om dit oordeel te staven volledig bewijs zou moeten leveren; en dus feitelijk alle formeele en materieele quaestiën, die op theologisch gebied in geschil zijn, zelfstandig zou hebben te onderzoeken. Dit doende zou ze derhalve zelve de hoofdvakken der Theologie principieel moeten behandelen, en zoodoende in dogmatiek, apologetiek, kerkhistorie enz. verloopen, en dus ophouden Encyclopaedie te zijn. Ze zou haar eigen voorwerp eerst zelve voortbrengen, in plaats van een gegeven voorwerp in te denken. En wat nog bedenkelijker is, hij die zulk een Encyclopaedie schreef, zou zich toch niet los kunnen maken van zijn eigen persoonlijkheid en het door hem zelf ingenomen standpunt. Zijn critiek zou dus hierop neer komen, dat gelijk kreeg, wie het met hem eens was, ongelijk, wie van hem verschilde, en het resultaat zou dus zijn, dat de eerenaam van *algemeene* Theologie door hem geroofd wierd voor die bijzondere Theologie, die hijzelf was toegedaan. Er zou gepronkt worden met een *algemeene* Theologie, en achter dezen schoonen schijn, zou het subjectieve standpunt, dat men voorgaf te mijden, toch geheel de uiteenzetting beheerschen.

§ 28. *Het eerste bezwaar.*

Ziet men nu de beide moeielijkheden, die zich hier voordoen, rechtstreeks onder de oogen, dan moet voetstoots toegegeven, dat de theologische Encyclopaedie, eer zij zich aan haar eigenlijke taak kan zetten, het wetenschappelijk karakter der Theologie te vindiceeren heeft. Dit toch is niet zijn voorwerp eerst zelf scheppen, maar het bewijs voeren, dat het een voorwerp van encyclopaedisch onderzoek zijn kan. Is toch alle Encyclopaedie het onderzoek van het geheel of van een deel van het organisme der wetenschap, dan kan er bij de Theologie geen sprake van Encyclopaedie zijn, zoolang ik nog in het onzekere verkeer, of de Theologie wel een deel van dit organisme uitmaakt. Daar nu deze twijfel omtrent het wetenschappelijk karakter der Theologie niet voortkomt uit de nog gebrekkige ontwikkeling dezer wetenschap, maar zijn oorsprong vindt in het eigenaardig karakter, dat ze in onderscheiding van alle overige wetenschappen draagt, rust derhalve op den schrijver van eene Encyclopaedie dezer wetenschap de taak aan te toonen, op wat gronden hij aan dezen twijfel het recht van bestaan betwist. Dit bewijs nu moet op tweeërlei wijs geleverd. Vooreerst door zoodanige bepaling van het begrip „wetenschap" en van het begrip „Theologie", dat het tweede blijkt aan het eerste gesubordineerd te zijn. En ten andere door de aanwijzing, dat de deelen der Theologie organisch onderling samenhangen, en, als geheel genomen, in organisch verband staan met het overige organisme der wetenschap. Ook dit geschrift zal een poging wagen, dit dubbel bewijs te leveren.

Met dit tweeërlei bewijs nu staat het zóó, dat alleen het eerste door het eigenaardig karakter der Theologie gevorderd wordt. Het tweede bewijs toch, dat de deelen eener speciale wetenschap onderling, en saam met het geheel der wetenschap, organisch samenhangen, voert elke speciale Encyclopaedie van wat wetenschap ook. Maar het eerste bewijs, dat het begrip der speciale wetenschap gesubordineerd is aan het begrip der algemeene wetenschap, komt daarom in andere speciale Ency-

clopaedieën niet voor, omdat deze subordineering bij de overige wetenschappen vanzelf in het oog springt en door niemand ontkend wordt.

§ 29. *Het tweede bezwaar.*

Uitvoeriger dient de tweede moeilijkheid besproken, daarin gelegen, dat zich allerlei Theologieën als voorwerp van onderzoek aan den schrijver van een theologische Encyclopaedie aanbieden. Er is een Grieksche Theologie, er is een Roomsche Theologie, een Luthersche, een Gereformeerde, en voorts eene Moderne Theologie, een Vermittelungstheologie, zelfs spreekt men in individueelen zin van een Schleiermacheriaansche, Ritschliaansche Theologie enz. In dezen chaos dient dus orde te worden aangebracht. Eenvoudig een keuze te doen onder de vele, die zich aanbieden, zou toch onwetenschappelijk zijn. Ook waar keuze geschiedt, moet de noodzakelijkheid dezer keuze bewezen. Zelfs de Roomsche theoloog, die in elke andere Theologie dan die zijner eigen kerk slechts uiteenzetting der dwaling ziet, kan zich als theoloog niet aan het wetenschappelijk bewijs voor deze stelling onttrekken. Gold het hier nu slechts een verschil tusschen onderscheidene „scholen", zoo zou men recht hebben, uit deze onderscheidene opvattingen van de Theologie het aan alle gemeenschappelijke uit te lichten en aldus tot het bestaan van eene algemeene Theologie te besluiten. Doch dit is zoo niet. Het verschil toch spruit hier voort niet uit verschil van methode bij het onderzoek van een zelfde voorwerp, maar uit verschil over de vraag, wat het voorwerp der Theologie zij. De ééne Theologie onderzoekt een ander voorwerp dan de andere. De ééne Theologie ontkent, dat het voorwerp, dat de andere Theologie onderzoekt, wezenlijk bestaat. Ook al kon men het eens worden over de methode van onderzoek, dit zou u niet redden, want al wierd dan de onberispelijkheid van uw methode erkend, toch zou de tegenwerping standhouden, dat ge deze methode toepast op een schijnvoorwerp, dat slechts in uwe verbeelding bestaat. Dit komt daarvandaan, dat het voorwerp der Theologie zoo sterk ingeweven ligt in onze subjectiviteit, en dus onvatbaar

is voor volstrekte objectiveering. Zoomin een blinde in staat is een wetenschappelijke studie van het verschijnsel der kleuren te leveren, of een doove de theorie der muziek ontwikkelen kan, evenmin kan een geleerde, wiens orgaan voor de wereld van het goddelijke verminkt of werkeloos wierd, theologische studie leveren, eenvoudig, omdat het voorwerp, dat door de Theologie onderzocht wordt, hem niet anders dan van hooren zeggen bekend is. Aan de straalbreking der subjectiviteit is hier dus niet te ontkomen. Iets, waarmee te ernstiger rekening dient gehouden, naardien deze straalbreking niet slechts uit den omtrek van ons subjectief bestaan voorkomt, maar organisch samenhangt met den diepsten wortel van ons leven en den grond zelf van ons bewustzijn. Of deze onmogelijkheid, om het object der Theologie volkomen te objectiveeren, al dan niet het wetenschappelijk karakter der Theologie opheft, kan eerst later onderzocht; thans hebben we niet met het voorwerp der Theologie, maar met de Theologie zelve als voorwerp der theologische Encyclopaedie te doen; en daarvan nu blijkt, dat de Theologie zelve niet als een absoluut en constant voorwerp *kan* optreden, omdat haar eigen voorwerp niet aan de straalbreking onzer subjectiviteit is te onttrekken. Kon nu een wetenschappelijk onderzoeker, en *in casu* de schrijver van eene Encyclopaedie, zijn voorwerp onderzoeken, zonder dat hijzelf aan het bestaan van zijn voorwerp gelooft, dan ware het mogelijk, dat de encyclopaedist althans zelf buiten dit geschil bleef. Maar ook dit kan niet. Geloof aan het bestaan van het voorwerp, dat ge onderzoeken zult, is de *conditio sine qua non* van elk wetenschappelijk onderzoek. Een theologisch encyclopaedist is dus ondenkbaar, tenzij er Theologie voor hem besta, en Theologie kan niet voor hem bestaan, tenzij deze Theologie een voorwerp hebbe, aan welks realiteit hij eveneens gelooft. Feitelijk ziet men dan ook, dat alle schrijvers van theologische Encyclopaedieën datgene als voorwerp van onderzoek nemen, wat voor henzelf als Theologie geldt, en eveneens dat elk theoloog als voorwerp der Theologie iets onderstelt, dat voor hemzelf reëel bestaat. De ééne schakel grijpt hier dus in de andere. Om een Encyclopaedie van *de* Theologie te kunnen schrijven, moet vooraf

vaststaan, wat voor u als Theologie geldt; en om te weten, welke der zich aanbiedende Theologiën voor u de Theologie zal zijn, moet zijn uitgemaakt, wat het voorwerp is, dat ge aan de Theologie te onderzoeken voorlegt. Zoo blijkt dan, dat de theologische encyclopaedist onmogelijk anders dan een Encyclopaedie van *zijn* Theologie geven *kan*. Want al ontkent men dit, en stelt men zich aan, als gaf men een theologische Encyclopaedie in algemeenen zin, dan toont de uitkomst steeds, hoe de schrijver toch eigenlijk niet anders doet, dan voor *zijne* Theologie *algemeene* geldigheid vorderen.

§ 30. *Geen eenzijdigheid.*

Dit nu is eene zelfmisleiding, waarin niettemin een kern van waarheid schuilt. Moet men, om theoloog te zijn, aan het bestaan van het voorwerp zijner Theologie gelooven, dan ligt hier vanzelf de eisch in, dat hetgeen voor hem geldt, ook voor allen zal gelden. Dit is geen aanmatiging, maar rechtstreeksch gevolg van de vastheid der overtuiging, die hem motief voor zijn wetenschappelijk onderzoek is. Alle scepticisme doet de wetenschap verdorren. Doch hieruit vloeit dan ook eene verplichting voort. De verplichting namelijk, in de overige Theologieën het *onhoudbare* en *inconsequente* aan te wijzen, en het betrekkelijk *ware* te waardeeren, ja tot op zekere hoogte de *noodzakelijkheid* van haar bestaan aan te toonen. Geen enkele Theologie kan beweren alzijdig en volledig ontwikkeld te zijn. Ze kan dit niet, omdat alle Theologie te doen heeft met een voorwerp, dat onvatbaar is voor afgetrokken intellectueele bewerking, en dus alleen in verband met de historische ontwikkeling in het leven gekend kan worden. Hierbij nu komen zeer stellig aberratiën voor, die voor de kennis van het voorwerp der Theologie slechts negatieve of reageerende vrucht opleveren, en derhalve slechts bestreden kunnen worden. Maar ook zijn er elementen in dit voorwerp der Theologie, die niet bij elk individu, bij elk volk en in elken tijd een even goeden bodem voor hun ontwikkeling vinden. Elk theoloog weet dus, dat noch hij persoonlijk, noch de stroom der historie waarin hij zich beweegt, in staat is, het voorwerp van zijn onderzoek alzijdig en volledig aan het licht te brengen.

Er bestaan dus voor hem ook Theologieën, die niet eenvoudig aberratiën, maar slechts eenzijdige ontwikkelingen zijn, wier betrekkelijk recht hij waardeert en met wier vrucht hij zich verrijkt. Maar ook dit betrekkelijk ware en aanvullende in andere Theologieën mag hij niet los naast zijn eigene Theologie laten staan, maar moet hij organisch in zijn eigen Theologie opnemen, steeds overtuigd, dat deze andere Theologieën, in weerwil van haar betrekkelijk recht en aanvullende waardij, toch het wezen der Theologie verkeerd verstaan en eenzijdig opvatten. Het streven blijft dus altijd, op wetenschappelijke wijze aan te toonen, dat de Theologie die *zijn* hart heeft, *aller* hart moet hebben, en juist daarom corrigeert en verrijkt hij zijn eigen Theologie naar en met wat anderen boden, ten einde juist daardoor de algemeene geldigheid van wat hem het voorwerp der Theologie is, te krachtiger te vindiceeren. Geen nivelleeren dus van de onderscheidene Theologieën, om alleen het aan alle gemeenschappelijke encyclopaedisch te onderzoeken, maar integendeel het uitgaan van een eigen overtuiging, maar om met een open oog voor eigen beperktheid, anderer arbeid en streven oprechtelijk te waardeeren, en op assimileering van hun vrucht bedacht te zijn.

§ 31. *Standpunt hier ingenomen.*

Ook deze proeve van theologische Encyclopaedie vermijdt daarom opzettelijk allen schijn van een toch onware neutraliteit, en maakt geen geheim van wat toch bij de bewerking op elke bladzijde uitkomt, dat de Gereformeerde Theologie haar als *de* Theologie in haar zuiverste verschijning geldt. Iets, waarmee natuurlijk niet bedoeld is, dat de Gereformeerde theologen voor haar als de beste theologen gelden, doch waarmee alleen is uitgesproken, dat de Gereformeerde Theologie, 1°. het voorwerp der Theologie het zuiverst gevat heeft, en 2°. ons het best den weg wees, om tot kennis van dit voorwerp te geraken. Niemand vatte deze verklaring dus op, als ware hier ook maar iets mee te kort gedaan aan den eerbied, die ook aan den schrijver van deze Encyclopaedie door den reuzenarbeid van Luthersche, Roomsche of andere theologen wordt afgedwongen. Zijn ver-

klaring bedoelt alleen duidelijk te maken, dat hijzelf niet indifferent tegenover zijn persoonlijk geloof, en zijn daarmede samenhangende belijdenis omtrent het *voorwerp der Theologie*, kan staan, en deswege niet mag aarzelen voor zijn overtuiging uit te komen, dat de Gereformeerde Theologie ten deze de waarheid het zuiverst greep.

Drukt dit nu op deze Encyclopaedie een *confessioneel* stempel? Dit kan niet, dewijl „Confessioneel" en „wetenschappelijk" heterogene begrippen zijn. „Confessioneel" is de naam, die bij de onderscheidene stroomingen in het historisch leven der kerk thuis behoort, en niet een onderscheidend kenmerk voor uw wijze van wetenschappelijke behandeling der theologische stof. Het geschil ligt dan ook geheel anders. De zaak is, dat tot in het midden der 18e eeuw de Theologie haar impuls van de kerk ontving, en dat dientengevolge de Theologie zich in groepen deelde, die met de groepeering der kerken naar haar confessie verband hielden. Sinds dien tijd daarentegen heeft de Theologie zich laten beheerschen niet door het leven der kerk, maar door de machtige ontwikkeling der wijsbegeerte, en dienvolgens spreekt men thans nauwelijks meer van een Luthersche, Roomsche of Gereformeerde theologie, maar van een moderne, vermittelende en orthodoxe. En hierin nu gaat deze Encyclopaedie niet mede. Zij oordeelt, dat de medische, juridische en philologische wetenschappen, zoo ook de theologische gebonden is aan haar voorwerp, gelijk zich dit in haar eigen levenskring d. i. *in casu* de Kerk, vertoont. Elke andere groepeering der theologische scholen berust op een wijsgeerige abstractie, die de Theologie feitelijk onder de wijsbegeerte rangschikt, of onder de geschiedenis en volkenkunde thuis brengt, en dus als zelfstandige wetenschap vernietigt. De toeleg is derhalve, om het voorwerp der Theologie weer in zijn eigen levensbodem op te zoeken; niet een stuk gepolijst cederhout in den wand, maar den cederboom zelf op den Libanon te onderzoeken; en zoo ook het voorwerp der Theologie in de historie der kerk te bestudeeren.

Ook zoo echter zou, wetenschappelijk, het kiezen van het Gereformeerde merk nog niet gerechtvaardigd zijn. Daartoe erlangt

de Encyclopaedie dan eerst het recht, zoo ze aantoont, dat de historische onderscheiding tusschen Roomsche, Gereformeerde Theologie enz., noodzakelijk uit het wezen der Theologie voortvloeit, en dat de thans in zwang zijnde onderscheidingen aan haar wezen vreemd en van buiten af aan haar gehecht zijn. En zoo ook mag en moet wel elk encyclopaedisch schrijver, datgene als Theologie in zijn Encyclopaedie eeren, wat *hemzelven* Theologie is, maar in de Encyclopaedie moet dit aldus uitkomen, dat hij aantoone, hoe het best bij deze opvatting het organisch karakter dezer wetenschap aan het licht treedt.

§ 32. *Omvang van haar taak.*

Onder dit beding is het derhalve de taak der theologische Encyclopaedie: 1°. om het wetenschappelijk karakter der Theologie te vindiceeren; 2°. het verband der theologische wetenschap met de overige wetenschappen toe te lichten; 3°. bij de eigen keuze van het voorwerp der Theologie de fout in de afwijkende keuzen aan te toonen, en het rechtmatige in anderer streven te waardeeren en zich toe te eigenen; en dan voorts 4°. voor de Theologie te doen, wat de algemeene Encyclopaedie voor de wetenschap in het algemeen doet.

Wat het eerste punt betreft, gaat Dr. Räbiger te ver als hij p. 95 zegt: „Die theologische Encyklopädie hat keine andere Aufgabe, als *die Theologie als Wissenschaft darzustellen*". Dat heeft ze wel. Zelfs kan men zeggen, dat eerst, nadat deze taak volvoerd is, haar eigenlijke encyclopaedische taak *begint*. Is toch Encyclopaedie de wetenschap van de wetenschap, dan is al wat verricht wordt, om de wetenschap als voorwerp voor zich te krijgen, nog slechts voorbereidende arbeid. Eerst als de Theologie als wetenschap voor u ligt, vangt uw eigenlijke encyclopaedische studie aan. Het gaat dan ook niet aan, wat hij voorslaat, aan de theologische Encyclopaedie den naam van *Theologik* te geven. „Theologik" isoleert de Theologie van het organisme der wetenschappen, en waar het op aankomt is juist, de wetenschap der Theologie als een organisch lidmaat van het lichaam der wetenschap te leeren begrijpen. Dit nu wordt alleen door het woord Encyclopaedie uit-

gedrukt, en reeds daarom moet de naam van theologische *Encyclopaedie* onvoorwaardelijk behouden. Vandaar dan ook het tweede punt, waarop gewezen werd. De theologische Encyclopaedie moet de Theologie organisch in het lichaam der wetenschappen inzetten; een roeping, die maar al te veel in de speciale Encyclopaedieën niet enkel der Theologie, maar van bijna alle speciale wetenschappen, verzuimd wordt. Het derde punt volgt van zelf uit § 31, en eischt dus geen nadere toelichting. En wat het vierde aangaat, dit vloeit rechtstreeks voort uit de subordineering van het begrip der theologische Encyclopaedie onder dat der algemeene.

§ 33. *Haar verhouding tegenover de Methodologie.*

In deze taak ligt vanzelf opgesloten, dat zij tegelijk de methode der Theologie, en van haar onderdeelen, wetenschappelijk beschrijft en in organisch verband met haar voorwerp zet. Ze behoeft daartoe niet eerst een algemeene Methodologie te geven, maar mag deze als bekend onderstellen. Maar wel moet ze aantoonen, langs welke paden der kennis, die door de algemeene Methodologie in kaart zijn gebracht, de Theologie te wandelen heeft, om haar doel te bereiken. Voorts moet ze aantoonen, welke wijzigingen in deze algemeene methode door het eigenaardig karakter der Theologie worden gebracht. En eindelijk welke nadere methode hieruit voor de onderdeelen der Theologie voortvloeit. Voor een afzonderlijke behandeling van deze theologische Methodologie bestaat geen oorzaak. Wie ze als afzonderlijke studie buiten zijn Encyclopaedie plaatst, moet ze toch in die Encyclopaedie telkens te hulp roepen, en kan evenmin zijn Methodologie leveren, zonder het grooter deel van den inhoud zijner Encyclopaedie te herhalen. Juist om het sterk subjectief karakter, dat van alle Theologie onafscheidelijk blijft, is het bedenkelijk, de methode hier te zeer van het voorwerp los te maken, en kan het voorwerp niet behoorlijk toegelicht, zonder dat de methode tevens ter sprake kome. Deswege verdient het voorkeur, de methode der Theologie, als geheel genomen, in het algemeene deel der Encyclopaedie te behandelen, en voorts bij elk onderdeel, voor zooveel noodig, de wijzigingen, die deze methode voor dit onderdeel ondergaat.

§ 34. *Haar doel.*

Het doel der theologische Encyclopaedie is op zichzelf zuiver wetenschappelijk. Omdat de Theologie tot het organisme der wetenschap behoort, drijft de encyclopaedische aandrift er vanzelf toe aan, ook dit deel van het groote organisme der wetenschap te onderzoeken, ten einde het in zijn organischen samenhang en verband te leeren kennen. Dit is haar wijsgeerig doel. Toch heeft ze evenzeer het doel, de Theologie zelve tot zelfbewustheid te brengen. Zoomin als eenige wetenschap begon de Theologie met te weten, wat ze wilde. Practisch belang, noodzakelijkheid en onbewuste aandrift brachten haar tot ontwikkeling. Hierbij echter kan ook zij niet staan blijven. Ook de Theologie moet, wil ze zichzelve eeren en met vasten tred voortgaan, zichzelve leeren kennen en zich rekenschap geven van haar aard en roeping. Dit is te meer noodzakelijk, waar *de* Theologie thans door niemand meer beoefend wordt, en de onderscheidene theologen zich slechts een deel van de groote taak uitkiezen. Op die wijs toch gaat elk verband te loor en grijpt de schrijver van het eene vak telkens in de rechten van het andere, tenzij het besef van de algemeene taak der Theologie levendig worde en blijve. In de derde plaats heeft de Encyclopaedie der Theologie een defensief of apologetisch doel. Veel toch geeft zich voor Theologie uit, met de pretentie van de eigenlijke Theologie te mogen omzetten in wat geen Theologie is. De strijd hieruit ontstaan nu mag niet aan het geval overgelaten, maar moet wetenschappelijk beslist, en dit kan niet geschieden, tenzij de Theologie haar wetenschappelijk signalement vaststelle. En eindelijk heeft ze in de vierde plaats het practische doel, aan niet-theologen, die toch met de Theologie rekenen moeten, in wetenschappelijken samenhang te zeggen, wat de Theologie is.

§ 25. *Resultaat.*

Als resultaat van het voorafgaande blijkt derhalve, dat het begrip der theologische Encyclopaedie bestaat in *het wetenschappelijk onderzoek naar het organisch bestand en verband van de Theologie in zichzelf en als integreerend deel van het organisme*

der wetenschap. Ze vormt als zoodanig een onderdeel van de algemeene Encyclopaedie, en hoort met deze thuis in de wetenschap der wijsbegeerte. Als zoodanig is ze *formeel*, niet in dien zin, als had ze slechts een dor schema van vakken en namen te leveren, maar wel in den zin, dat ze niet *materieel* mag worden, als had ze den theologischen inhoud in een handboek saam te stouwen. Slechts zoover mag ze in het materieele indringen, als noodig is om het formeele bestand en verband der Theologie bloot te leggen. Van de *Hodegetiek* en *Historia literaria* onderscheiden, is ze niet geroepen een handboek voor pasbeginnenden te leveren; al verbiedt niets, dat een beknopte *Historia literaria* aan haar worde toegevoegd; mits dit slechts niet als een deel der eigenlijke Encyclopaedie voorkome.

HOOFDSTUK II.

HAAR INDEELING.

§ 36. *De indeeling der theologische Encyclopaedie.*

De *indeeling* van de theologische Encyclopaedie wijst zich uit haar begrip vanzelf aan. Immers de Theologie komt in haar voor, ten eerste als organisch onderdeel van het geheel der wetenschappen en ten tweede als hebbende organische onderdeelen onder zich. Hieruit volgt, dat eerst dient gehandeld van de Theologie als organisch deel van het organisme der wetenschap, en daarna van de Theologie als zelve organisch gedeeld. Zoo valt ze dan in twee deelen uiteen: 1°. de Encyclopaedie van de Theologie als geheel, en 2°. de Encyclopaedie van de Theologie in haar deelen. Vooraf dient echter de geschiedenis der theologische Encyclopaedie in schets gebracht. Een schets, die hier op de ontwikkeling van het begrip *volgt*, gelijk ze bij de algemeene Encyclopaedie er aan *voorafging*. Dit verschil in volgorde verklaart zich uit tweeërlei oorzaak. Vooreerst daaruit, dat een gesubordineerd begrip rechtstreeks kan afgeleid uit het begrip.

waaraan het gesubordineerd is, en niet eerst historisch behoeft opgespoord. Nadat dus langs historischen weg het begrip der algemeene Encyclopaedie was gevonden, kon hieruit het speciale begrip der Encyclopaedie rechtstreeks afgeleid. En ten andere is het de roeping der bijzondere Encyclopaedie haar eigen historie op een wijze te schetsen, die eerst mogelijk wordt, als vooruit haar begrip gevonden is.

HOOFDSTUK III.

DE GESCHIEDENIS DER THEOLOGISCHE ENCYCLOPAEDIE.

§ 37. *Haar tijdperken.*

De theologische Encyclopaedie heeft een rijke geschiedenis achter zich; geen andere groep van wetenschap kan zich in dit opzicht met de theologische groep meten. Strijd heeft ook hier leven gewekt; en juist door de gestadige verwikkeling, waarin de Theologie met de philosophie geraakte, is het wijsgeerig nadenken over de Theologie, — ook waar dit nog slechts halfbewust geschiedde — ongemeen bevorderd. Toch dient hier scherp onderscheid gemaakt tusschen hetgeen nog slechts vrucht en uiting van encyclopaedische *aandrift*, en hetgeen encyclopaedische *wetenschap* was. Als wetenschap in engeren zin toch dagteekent de theologische Encyclopaedie nog pas van het begin der vorige eeuw; terwijl ook de wetenschappelijk aangelegde arbeid, die sedert het opkomen van het Humanisme (en de Reformatie der 16e eeuw) ontluikt, meer een hodegetisch en methodologisch karakter draagt, of op het leveren van compendia en historia literaria uit is, dan dat het ons Encyclopaedie in eigenlijken zin zou bieden. Het verloop van de geschiedenis der Encyclopaedie behoort op dien grond in *drie* perioden te worden ingedeeld, die in de *Renaissance* en in het opkomen der *nieuwere wijsbegeerte* hare mijlpalen vinden. De dusver meest gevolgde indeeling beging

de fout, dat ze niet aan de groote ἐποχαί in de geschiedenis der *Wijsbegeerte*, maar der *Theologie* ontleend was. Al wordt toch niet ontkend, dat ook de geschiedenis der Theologie op het verloop van dezen encyclopaedischen arbeid sterken invloed oefende, toch mag nimmer vergeten, dat ook de theologische Encyclopaedie een *wijsgeerige*, en *niet* een theologische wetenschap is, en dus ten principale den gang der Wijsbegeerte volgt en met haar lotgemeen is. De poging om voor de theologische Encyclopaedie nog een afzonderlijke periode in de Middeneeuwen te onderscheiden, is dan ook geheel mislukt; en eerst waar de Renaissance opkomt, vertoont zich een nieuw streven; edoch een streven dat in de dagen der Reformatie dan ook niet wordt afgebroken, maar in dezelfde lijn doorgaat. Al wat achter de Renaissance ligt, vatte men daarom in éénzelfde periode saam; wat na de Renaissance komt, late men in ééne periode doorloopen tot op de Nieuwere Wijsbegeerte; terwijl haar tegenwoordige ontwikkeling als derde periode hierbij komt. Slechts in zooverre kan het betrekkelijk recht der vroegere theologische indeeling erkend worden, als beide malen, èn in de 16e èn in de 19e eeuw, de keer in de theologische Encyclopaedie eerst merkbaar wordt van het oogenblik af, dat de Wijsbegeerte, in haar nieuwe ontwikkeling, invloed begon te oefenen ook op de studie der godgeleerden.

EERSTE SECTIE. — EERSTE TIJDPERK.

Tot op de Renaissance.

§ 38. *Origenes.*

In de eerste dezer drie perioden herhaalt zich op theologisch gebied hetzelfde verschijnsel, dat te Athene het woord Encyclopaedie in het leven riep. Men voelt den drang, om zekere vakken van kennis als theologische vakken bijeen te voegen, maar heeft voor deze bijvoeging nog geen anderen maatstaf dan *de behoefte van den theologisch te vormen persoon*. Er heeft dus groepeering plaats, maar de macht, die groepeert, is de practijk en niet het denken. Van de Theologie als wetenschap, met een eigen beginsel, voorwerp van onderzoek, en methode, ontwaakt eerst van

lieverlee het besef. Niet de wijsgeerige drang om de Theologie te begrijpen, maar de empirie prikkelt tot scheiding en saamvoeging. Men vormt zich eenig denkbeeld, niet van een kring van studiën, maar van studiën voor zekeren kring; dien der theologen. Het groepeerend beginsel wordt ontleend, niet aan den aard der Theologie, maar aan het kerkelijk leven. Het is daarom verkeerd gezien, zoo men de eerste kiem der theologische Encyclopaedie bij Chrysostomus en Ambrosius zoekt, en terecht wees Dr. A. F. L. Pelt (*Theol. Encyklopädie als System*, 1843 p. 47), eer hij deze kerkvaders besprak, op de theologische scholen van Alexandrië, Caesarea, Antiochië, Edessa en Nisibis. Slechts valt te betreuren, dat Pelt het bij deze vingerwijzing liet, en niet op den methodus docendi dezer scholen inging. Juist omdat ook op theologisch gebied de encyclopaedische aandrift aanvankelijk louter *practisch* werkte, kunnen alleen deze scholen ons het rechte licht verschaffen. Nu is van het onderwijs, dat aan deze scholen gegeven werd, ons wel niet veel, maar met name van die te Alexandrië en te Caesarea toch genoeg bekend, om ons verbaasd te doen staan over den grooten omvang, dien reeds in het begin der derde eeuw de theologische studie verkregen had. Wat Eusebius in het VIe boek van zijn *Historia Ecclesiastica* en Gregorius Thaumatargus in zijn lofrede op Origenes c. 7—15 (Migne Patr. Graec. t. X, 1074—1096) desaangaande meedeelen, en niet alleen door onderscheidene brieven van Origenes, maar evenzeer door de theologische werken zelve, zoo van hem als van Clemens Alexandrinus, bevestigd wordt, toont, dat reeds destijds voor degelijke theologische opleiding noodig wierd geacht: 1°. hetgeen men later onder trivium et quadrivium verstond; 2°. de studie der philosophie; 3°. critiek van den tekst der H. Schrift; 4°. exegetische studie met de daarbij behoorende hermeneutiek; 5°. dogmatiek; 6°. ethiek; 7°. polemiek en apologetiek; 8°. practische vorming, en dit laatste zoowel formeel als ascetisch. Alleen het historische element blijft nog schuil, hoewel ook daarvan de aanvang reeds zichtbaar is. Vooral te Caesarea was Origenes vrij, zijn school naar zijn eigen denkbeelden in te richten, zoodat eerst in deze school zijn eigen methode

uitkomt; en dienaangaande nu blijkt uit de mededeeling van Gregorius, dat hij begon met zijn studenten in de dialectiek en de gewone classieke studiën te oefenen; dat hij ze daarna liet overgaan tot de studie der zedeleer; op deze volgde dan de bestudeering der heidensche wijsgeeren en van de Grieksche tragici; en, eerst na dezen cursus doorloopen te hebben, gingen zijne kweekelingen over tot de theologische vakken in engeren zin, waarbij de exegetische en dogmatische behandeling van de H. Schrift op den voorgrond trad, en ascetische oefening alle studie verzelde. Reeds hieruit blijkt, dat de scheiding tusschen de theologische en niet-theologische studiën nog niet ten einde toe was doorgetrokken. Juist doordien de te vormen theoloog, en niet het wezen der Theologie, de groepeering beheerschte, moest er vermenging blijven bestaan; iets, waarbij het echter opmerking verdient, dat Origenes ook de voorbereidende studiën steeds op het doel der Theologie richtte, en aldus het organisch verband tusschen beide, en daarin in kiem het wetenschappelijk karakter der Theologie handhaafde. Toch schijnt Origenes van den anderen kant ook op de tegenstelling tusschen beide groepen van studiën allengs meer nadruk te hebben gelegd; en encyclopaedisch hoogst belangrijk is, wat Eusebius ons dienaangaande mededeelt in *Hist. Eccl.* VI. 3, waar hij van Origenes zegt: *Ἐπειδὴ δὲ ἑώρα φοιτητὰς ἤδη πλείους προσιόντας, αὐτῷ μόνῳ τῆς τοῦ κατηχεῖν διατριβῆς ὑπὸ Δημητρίου τοῦ τῆς ἐκκλησίας προεστῶτος ἐπιτετραμμένης, ἀσύμφωνον ἡγησάμενος τὴν τῶν γραμματικῶν λόγων διδασκαλίαν τῇ πρὸς τὰ θεῖα παιδεύματα ἀσκήσει, μὴ μελλήσας, ἀπορρήγνυσιν ἅτε ἀνωφελῆ καὶ τοῖς ἱεροῖς μαθήμασιν ἐναντίαν τὴν τῶν γραμματικῶν λόγων διατριβήν;* d. i. „toen Origenes het aantal zijner kweekelingen steeds zag toenemen, terwijl aan hem alleen het onderwijs der school door bisschop Demetrius was opgedragen, heeft hij, daar z. i. de studie der classieke letteren niet samenging met de oefening in de heilige studiën, niet geaarzeld, zijn colleges over de classieke studie, als onnut en strijdig met de heilige studie, af te breken". Dat hiermee niet is bedoeld een methodistisch verachten van alle classieke studie, blijkt genoegzaam uit wat Origenes zelf in zijn brief aan Gregorius en in een anderen brief,

dien Eusebius *Hist. Eccl.* VI. 19 ons bewaard heeft, schrijft. Ook laat Eusebius nadrukkelijk uitkomen, dat vooral tijdsgebrek (πόλλους φοιτητὰς προσιόντας) Origenes tot deze inkrimping van zijn colleges bewoog. Toch neemt dit niet weg, dat in de aangehaalde woorden de tegenstelling tusschen de profane en de theologische studie helder uitkomt, en dat de tegenstelling tusschen beide reeds diep tot Origenes' besef was doorgedrongen. De ἱερὰ μαθήματα vormen voor hem een eigen groep, die tegen de γραμματικοὶ λόγοι over staan. Immers hij noemt ze ἀσύμφωνον en ἐναντίον, de ééne aan de andere. Iets wat te meer weegt, nu Eusebius er bij voegt, dat het staken van deze classieke colleges Origenes in niet geringe geldverlegenheid bracht. Zijn opgeven van deze colleges sproot dus ten deele uit tijdgebrek, maar ook ten deele uit overtuiging voort, en zoo mag dus geconstateerd, dat we reeds bij Origenes deze encyclopaedische gegevens vinden: 1°. het besef, dat er zeker organisch *verband* ligt tusschen de Theologie en de overige wetenschappen; 2°, dat niettemin tusschen beide een *tegenstelling* bestaat, die ze in twee groepen uiteenwerpt; 3°. dat in de groep der heilige studiën critiek, exegese en dogmatiek tot haar recht moeten komen; en 4°. dat de studie bij hem samengevlochten is met de ascese. Voegt men nu hierbij, dat de geschriften, zoo van Clemens Alexandrinus als van Origenes, voor het meerendeel verband houden met het gegeven onderricht, en let men er op, hoe ook in deze schriften ongeveer dezelfde gedachtengang uitkomt, dan wordt het inzicht in de eerste ontkieming der theologisch-encyclopaedische idee metterdaad veel rijker, dan men, louter op Chrysostomus en Ambrosius afgaande, dusver vermoedde.

De gedachtengang van Clemens in zijn drie hoofdwerken ging uit van het verband, dat tusschen de heilige studie en het paganistische streven, in de schepping zelve, door den Logos gegeven was, en vindiceert dus feitelijk de organische saamhoorigheid van de Theologie met het corpus der overige wetenschappen. Zijn Προτρεπτικός striemt de onzedelijkheid en de innerlijke koelheid van het paganistische leven, maar vernietigt het niet. Veeleer levert hij op grond van de heidensche aspiratiën een pleidooi voor het Christendom. Niet alsof het Christendom een soort vol-

tooid paganisme ware, maar in dien zin, dat het paganisme ten toon wordt gesteld, als *afwijking* van de *oorspronkelijke openbaring*, die het Christendom hergeeft en voleindt. Daarop gaat hij in zijn *Παιδαγωγός* positief te werk, om de zedelijke beginselen van het Christendom tegenover die der heidenwereld te plaatsen. En na aldus negatief en positief den grondslag voor zijn systeem gelegd te hebben, levert hij ten slotte in zijn *Στρωματεῖς* dogmatisch, exegetisch en apologetisch de Christelijke levens- en wereldbeschouwing, gelijk hij die tegen de paganistische overstelt. Geheel deze zelfde opvatting nu van de taak der Theologie vinden we bij Origenes, en dat wel op veel breeder schaal. Langs vier lijnen toch opereert deze geniale Theoloog. Vooreerst dringt hij van het centrum van het Christendom uit in het hart der paganistische wereld binnen, om èn het organisch verband èn de principieele tegenstelling tusschen beide schier op elk punt aan te toonen. In de tweede plaats poogt hij den *thesaurus cognitionis*, dien de Kerk in de H. Schrift bezit, door critiek en exegese vast te stellen. In de derde plaats is hij er op bedacht, het doolgeraakt streven der heidensche wijsbegeerte, nu op grond van deze vastgestelde kennis, in Christelijken zin te verbeteren en verder te brengen. En eindelijk dringt hij met deze Christelijke wereldbeschouwing het leven in, om practisch op dit leven te reageeren. Voortgezet onderzoek naar de methode van onderwijs op de oude bisschoppelijke school in verband met de geschriften van hen, die er onderwijs gaven, zal dan ook steeds meer de overtuiging vestigen, dat de Theologie wel eerst allengs ontkiemde, maar toch reeds bij haar eerste optreden in die kiem geheel haar latere ontwikkeling met zich omdroeg; en met name, dat ze bij haar geboorte veel sterker dan in de eeuw, die daarna volgde, als *wetenschap* op het zoeken van organisch verband met de toen bestaande wetenschap bedacht was.

§ 39. *Chrysostomus.*

CHRYSOSTOMUS' geschrift *Περὶ ἱερωσύνης* stelt voor het encyclopaedisch onderzoek te leur, in zooverre hij zich over de opleiding van de geestelijken niet uitlaat, en hun alleen de eischen voor-

houdt, waaraan zij hebben te beantwoorden. Toch geeft hij in het IVe boek iets. Hierin toch drukt hij zijn geestelijken op het hart, dat vroomheid niet genoeg is, maar dat deze vroomheid ook gesteund moet door heldere ontwikkeling van het oordeel, door het verzamelen van veelzijdige kennis, en door gestadige oefening in de dialectiek en rhetoriek. Den aandrang daartoe ontleent hij vooral aan de ongelegenheid, waarin zij anders tegenover de heidenen, de ketters en hun eigen gehoor komen. Hij ontkent daarom niet, dat ook de empirisch gevormden (de ἀμαθέστεροι) nut kunnen stichten, maar toch doen dezen soms meer kwaad dan ze zelve weten. Door toch eenzijdig, en zonder genoegzame kennis van zaken, de ééne ketterij te bestrijden, voeden ze de ketterij, die er tegenover staat. Hierom dringt hij er op aan, dat ze in het wezen der heilige waarheid zullen indringen, zoowel door studie der H. Schrift als door ontleding der dogmata, en door onderzoek naar het wezen der ketterijen. Doch ook op hun formeele ontwikkeling legt hij nadruk, en stelt hun, vooral met het voorbeeld van Paulus, den eisch, dat ze ervaren zullen zijn in de dialectiek, omdat ze anders buiten staat zijn zich te verweren. Hij stelt ze voor als soldaten, die een vijandelijk leger tegen zich over hebben, en die, ook al is hun zaak deugdelijk, en al zijn ze uitnemend gewapend, toch geslagen worden, zoo ze de kunst niet verstaan, hun wapenen te hanteeren. Wat hun eigen gehoor aanbelangt, eischt hij daarom voor hun predikatiën niet slechts zorgvuldige voorbereiding, maar ook ernstige toepassing van de regelen der rhetorica en der oratorie. Hun taak is niet afgeloopen, indien ze slechts de waarheid uitspreken, ze moeten ook boeien en de onwilligen tot luisteren dwingen. En hiertoe nu is, behalve veelzijdige ontwikkeling en degelijke kennis van de H. Schrift, en de daaruit *afgeleide* belijdenis, wel ter dege ook uitwendige vorming noodig. Er moet studie gemaakt ook van de wijze, waarop men de waarheid voordraagt. In het vijfde hoofdstuk van het Ve Boek komt hij hier nogmaals op terug, en stelt aan hen, die groote gaven ontvingen, den eisch zich te ernstiger te oefenen, daar anders juist van deze geniale personen te grooter gevaar voor de Kerk te duchten zou zijn.

Reeds uit dit korte overzicht blijkt, hoe Chrysostomus de wetenschappelijke theologische ontwikkeling bijna geheel op de welsprekendheid richt. Iets wat nogmaals in hoofdstuk 3 van het VIe boek terugkeert, waar hij de moeilijkheden der kerkregeering bespreekt; slechts met dit onderscheid, dat hij hier ook op kennis van de maatschappelijke aangelegenheden aandringt, overmits de geestelijke hiermee gedurig in contact komt. Toch is ook zoo uit Chrysostomus' geschriften voor de Encyclopaedie weinig meer af te leiden, dan 1°. dat hij de wetenschappelijke vorming bepleit tegenover het spiritualisme en empirisme; 2°. dat hij onderrichting verlangt niet alleen in de positieve gegevens der Schriften, maar ook in de ketterijen, die er tegenover staan; en 3°. dat hij voor het optreden van een Dienaar in het heilige een oefening eischt, die goede dialectiek, rhetoriek en oratorie omvat en hem geen vreemdeling laat in het maatschappelijk leven. Het wetenschappelijk karakter moet dus èn tegenover het empirisme èn tegenover het spiritualisme gehandhaafd, en de samenhang met de *niet*-theologische wereld mag volgens Chrysostomus nimmer verloochend.

§ 40. *Ambrosius.*

Nog minder dan Chrysostomus in zijn *Περὶ ἱερωσύνης* geeft AMBROSIUS in zijn *Libri tres de officiis ministrorum*, dan in zooverre ook hij door *na te denken* over de vorming van den theoloog *eo ipso* in het encyclopaedische spoor trad. Dit geschrift van Ambrosius biedt ons in navolging van Cicero's *De officiis* een soort Christelijke ethiek met bijzondere toepassing op den geestelijken stand. Hij heeft dus niet den *nog te vormen* theoloog, maar den *reeds gevormden* theoloog, die alreede in het ambt staat, op het oog, en mist daardoor de aanleiding om de wetenschappelijke opleiding te bespreken. Toch is in tweeërlei opzicht ook uit Ambrosius te leeren. Vooreerst, in zooverre hij zijn ethische voorschriften niet eenvoudig uit de Schrift toelicht, maar aanhecht aan de ethische studiën der heidensche wijsgeeren, en het verband met het ethisch leven van den natuurlijken mensch geen oogenblik uit het oog verliest. Dit komt vooral uit bij wat hij over hun *officia* als zoodanig zegt. Hij zegt wel, dat hij de aandrift,

om *de officiis* te schrijven ontleent aan Psalm 38, maar dan gaat hij (lib. I. cap. 7) aldus voort: „Ofschoon nu sommige wijsgeeren over de *officia* geschreven hebben, zoo als Panaetius, en zijn zoon bij de Grieken, en Tullius bij de Romeinen, zoo heb ik het toch daarom niet in strijd met ons ambt geacht, ook op mijn beurt *de officiis* te handelen. En gelijk Tullius schreef om zijn zoon te vormen, zoo schrijf ik, om u als mijn geestelijke kinderen te onderrichten." En daarop stelt hij in cap. 8 de vraag, of het wel goed is, dit woord *officia* uit de scholen ook in de heilige wetenschap over te brengen, en hij antwoordt, dat Zacharias in Luc. I : 23 evenzoo van de *offica* van het priesterambt spreekt, zoodat dit denkbeeld aan de philosophie en aan de Schrift gemeen is; en om de eenheid tusschen beide aan te toonen, voegt hij er dan bij: „Nec ratio ipsa abhorret, quandoquidem *officium* ab *efficiendo* dictum putamus, quasi *efficium;* sed propter decorem sermonis una immutata littera *officium* nuncupari; vel certe ut ea agas, quae nulli officiant, prosint omnibus" (cap. 8.). Nu late men vrij het gemaniereerde in deze bewijsvoering voor wat het is, maar er blijkt dan toch uit, hoe ook Ambrosius nog den samenhang tusschen de bestaande en de nieuwe, theologische, wetenschap handhaaft, en hoe hij in de rede beider band zoekt.

En in de tweede plaats zij er op gewezen, hoe Ambrosius in cap. 13 van het IIe boek de *sapientia* hoog verheft. Gansch verwonderlijk noemt hij de schoonheid der sapientia, en gaat dan dus voort: „Est enim haec speciosior sole et super omnem stellarum dispositionem luci comparata invenitur prior. Lucem etenim hanc suscipit nox, sapientiam autem non vincit malitia." Zij dus al toegegeven, dat *sapientia* bij Ambrosius meer *prudentia* dan *scientia* bedoelt, zoo blijkt toch ook uit het verband met den *consiliarius*, waarin hij dit thema behandelt, dat rijpe ontwikkeling van ons bewustzijn ons volgens Ambrosius onmisbaar is; en evenzoo, dat hij zich die rijpe ontwikkeling van ons bewustzijn nooit afgescheiden denkt van den persoonlijken wasdom in Christus. Hiermee overeenkomstig oefent hij dan ook gedurig critiek met de Schrift over de placita der heidensche wijsgeeren. Zoo b. v. in lib. I. c. 28, waar hij tegen de definitie der *iustitia*, als bestond ze in het *nemini nocere*, op-

komt, en zegt: „Primum ipsum, quod putant philosophi iustitiae munus, apud nos excluditur. Dicunt enim illi, eam primam esse iustitiae formam, ut nemini quis noceat, nisi lacessitus iniuria; quod Euangelii auctoritate vacuatur. Vult enim scriptura, ut sit in nobis spiritus filii hominis, qui venit conferre gratiam, non inferre iniuriam." Waarbij ten slotte nog zij opgemerkt, dat Ambrosius den samenhang tusschen het ware in de philosophie en in de Theologie reeds niet meer in *den Logos* zoekt, maar daaruit verklaart, dat de heidensche wijsgeeren dit ware bestanddeel aan de Schriften van Mozes en David ontleend hebben (cap. 28).

§ 41. *Augustinus.*

Belangrijker voor de historie der theologische Encyclopaedie is het bekende geschrift van AUGUSTINUS, dat tot titel draagt: *De doctrina christiana,* een werk, dat eerst uit slechts drie boeken bestond, maar waaraan hij later nog een *vierde* boek heeft toegevoegd. In dit geschrift is het niet Augustinus' doel, de opleiding van de geestelijken uiteen te zetten, maar op zichzelf de vraag te beantwoorden, hoe de kennis van de Christelijke waarheid verkregen wordt, en op wat wijze ze ingang kan erlangen. Daarom heet het dan ook: *De doctrina christiana.* Hier ligt dus metterdaad encyclopaedische arbeid voor ons. Want wel onderzocht Augustinus de wetenschap der Theologie nog niet als zoodanig, maar dan toch als instrument ten dienste der waarheid. Tweeërlei onderzocht hij daartoe: 1°. quomodo doctrina christiana inveniatur en 2°. quomodo proferatur. Bij dit onderzoek kwam hij in boek II cap. 7, aan de vraag toe, hoe ook hier „de vreeze des Heeren het beginsel van alle wijsheid" moet zijn, en stelt nu aan den beoefenaar dezer heilige studie een proces in zeven gradatiën voor. De eerste is, dat de vreeze Gods hem prikkele, om zijn wil te leeren kennen. De tweede, dat deze vreeze Gods hem nope, alleen uit Gods Woord te putten. De derde, dat hij uit vreeze Gods in de H. Schrift zoeke, hoe hij God en zijn naaste zal liefhebben. De vierde, dat er dorst en honger in hem kome naar de gerechtigheid. De vijfde, dat hij zich door gebeden en oefeningen reinige van zonde. De zesde, dat zijn oog geopend worde, om met een

rein hart God te zien. En de zevende, dat hij alzoo opklimme tot „wijsheid".

Alle theologische studie ligt dus bij de derde van deze zeven gradatiën, die tot het onderzoek der H. Schrift brengt. Daarvoor nu is noodig: 1°. het onderscheiden tusschen wat Canoniek en niet Canoniek is (cap. 8); 2°. dat men het Hebreeuwsch en Grieksch aanleere (cap. 11); 3°. dat men kennis neme van de vertalingen, vooral van de Septuaginta (cap. 15); 4°. dat men de antiquiteiten bestudeere en ook de flora en de fauna van het Heilige land (cap. 16); 5°. dat men, mits met critiek, kennis neme van de *doctrina gentilium*, met name van de sterrekunde, de mathesis, de logica en dialectiek, enz. (cap. 18 v. v.); en 6°. dat men bij de uitlegging der H. Schrift vaste regelen volge, waarvoor hij zelf een korte hermeneutiek in het derde boek aanbiedt. En op deze schets van wat noodig is, om de waarheid uit de H. Schrift ordelijk voort te brengen, laat Augustinus dan in zijn vierde boek een korte studie volgen over de beste wijze, om de gevonden waarheid schriftelijk en mondeling te prediken en te verdedigen. Zijn doel hiermede is niet een Christelijke rhetorica te leveren (cap. 1); maar, met de regelen der rhetorica voor oogen, de vraag te beantwoorden, hoe deze op zoo heilige materie moeten toegepast. Het *docere*, *delectare* en *flectere* is hem daarbij hoofdzaak (cap. 17), en hij ontlokt voor dit drieërlei streven den grondtoon, èn aan de *eloquentia* der H. Schrift zelve (cap. 7), èn aan die der beroemdste kerkelijke redenaars en schrijvers (cap. 21). En moet ongetwijfeld het gebed voor dezen arbeid toerusten, toch maakt zulk bidden het nadenken en de oefening allerminst overbodig (cap. 15, 16), Anders, zoo zegt hij, kan ook uw gebed veilig achterwege blijven, „want ook eer gij bidt, weet uw Vader, dat gij al deze dingen behoeft."

De encyclopaedische beteekenis van dit geschrift ligt dus in de poging van Augustinus, om zich rekenschap te geven van de roeping en de methode van den Theoloog. Beter philosoof dan philoloog, meer systematicus dan exegeet, voelde hij zich gedrongen, om, nog wel niet de Theologie zelve, maar dan toch de theologische studie in te denken, en haar het spoor te wijzen.

Daardoor geraakte hij tot een voor zijn tijd helder inzicht in de tegenstelling tusschen de heilige en de profane wetenschap, zonder daarom de waardij der laatste te miskennen. Opzettelijk zelfs onderscheidt hij bij de profane studie datgene, wat de mensch waarneemt, en wat hij zelf institueert, en spreekt dan uit, dat hetgeen „quod est secundum institutiones hominum, partim superstitiosum est, partim superstitiosum non est" (lib. II. c. 19). Hij verlaat den algemeenen menschelijken bodem onzer kennis dus niet, maar zoekt er voor de Theologie een eigen plaats. Scherp is de lijn getrokken, waardoor hij de wetenschap en de kunst op theologisch terrein van een scheidt, en voor beide eischt hij een eigenaardig Christelijk karakter. En wat ten slotte de wetenschap der Theologie zelve aangaat, deze plaatst hij niet als intellectueele abstractie naast de godsvrucht, maar laat ze uit den wortel der godsvrucht opkomen, om haar voorts in critische, exegetische en dogmatische studie haar eigenlijke roeping aan te wijzen. Had Augustinus zijn taak nog in strenger zin formeel opgevat, en ware hij nog ééne schrede verder gegaan, dan ware bij dezen grootsten denker onder de Vaders der Christelijke kerk ook het encyclopaedisch begrip reeds tot ontluiking gekomen. Maar zóó ver kwam Augustinus niet.

§ 42. *Tichonius.*

Van Augustinus' *De doctrina Christiana* sprong men dusver in de geschiedenis der theologische Encyclopaedie terstond op Cassiodorus' *Institutio divinarum litterarum* over; doch ten onrechte. Cassiodorus zelf noemt onder de *introductores* (gelijk hij ze noemt), die hem voorafgingen, behalve Augustinus, nog Tichonius, Eucherius en Junilius, wier geschriften, voor zoover ze tot deze rubriek hooren, aanwezig zijn. (Zie CASSIODORUS, *Opera Omnia*, ed. Garretii. a. 1679 tom. II. p. 545). Het wordt dus tijd deze leemte aan te vullen. Beginnen we met Ticonius, gelijk Cassiodorus, of Tichonius, zooals Augustinus hem noemt. Hij was een Afrikaan van geboorte, tijdgenoot van Augustinus, en Donatist. Een geleerde jurist en theoloog beide, van wien hier alleen ter sprake komt zijn: *Liber de septem regulis*, te vinden in de *Maxima*

Bibliotheca Veterum Patrum. (Lugd. 1677) tom. VI. p. 49. De hoofdgedachte, die Tichonius in dit geschrift leidde, was de overtuiging, dat de H. Schrift niet kan verstaan worden, zoolang men de enkele plaatsen op zichzelf beziet. De H. Schrift is hem geen atomistische bijeenvoeging van losse uitspraken, maar een organisch geheel. Dientengevolge vindt hij in de H. Schrift enkele grondgedachten, die het geheel van haar Openbaring beheerschen, en alzoo een soort „Principienlehre" der Schriftuur vormen. Heeft men voor deze grondgedachten geen geopend oog, dan is een klaar inzicht in de voortgaande Openbaring onmogelijk. Zoo geeft dus het recht verstand van deze grondgedachten zekere regelen aan de hand, die alle uitlegging der Schriftuur beheerschen, en het is in dien zin, dat hij, deze grondgedachten in een zevental saamvattende, zijn *Liber de septem regulis* schreef, waarin hij achtereenvolgens behandelt: 1°. de Domino et corpore eius; 2°. de Domini corpore bipartito; 3°. de promissis et lege; 4°. de specie et genere; 5°. de temporibus; 6°. de recapitulatione; en 7°. de diabolo et eius corpore.

Reeds in de opvatting van dit geschrift ligt derhalve het denkbeeld uitgesproken, dat het de roeping van den theoloog is, den inhoud der H. Schrift in zijn bewustzijn over te dragen, en, naar den eisch van ons menschelijk bewustzijn, d. i. op wetenschappelijke wijze, in te denken. Dit spreekt hij dan ook zelf uit, waar hij in de regula prima zegt (p. 49): „Dominum eiusque corpus, id est Ecclesiam, Scriptura loquitur, *sola ratio discernit:* dum quid cuique conveniat, persuadet; sed quia tanta est vis veritatis, extorquet"; en iets verder: „qua re manifestum est, *sola ratione videri posse,* quando a capite ad corpus transitum faciat." Hij dringt dus met de *ratio* in de H. Schrift in, maar rust niet, eer hij het aldus gevondene van achteren weer met de autoriteit der H. Schrift dekken kan. „Nec sola ratione monstratur corpus non caput crescere, sed etiam Apostolica authoritate firmatur" (p. 50). Dit is hem de proef op de som. Reeds bij Tichonius draagt de wetenschappelijke arbeid dus een eenigszins ander karakter dan bij zijn voorgangers en tijdgenooten; iets wat ongetwijfeld met zijn Donatistisch en dus dualistisch standpunt

saamhing. De profane wetenschap doet bij hem nog wel dienst, maar verliest haar zelfstandige beteekenis. Ze strekt alleen om den theoloog tot kruk te dienen. Vandaar dat Tichonius er dan ook geen bezwaar in ziet, de gewone categorieën van ons denken op heilig terrein over te brengen. Dit blijkt uit zijn vierde regula *de specie et genere*, waarop hij zeer ten onrechte het zeggen van Paulus toepast, dat we niet spreken moeten „naar menschelijke wijsheid" (p. 56), wat er dus feitelijk bij hem op neerkomt, dat de onderscheiding tusschen *genus* en *species* in de H. Schrift, zoo al niet wegvalt, dan toch derwijze verzwakt wordt, dat genus en species over en weer in elkander overvloeien. In zijn vijfde regula *over de tijden* wordt op niet minder willekeurige wijze te werk gegaan. Reeds hier wordt dus het bedenkelijke standpunt ingenomen, dat de Theologie zich uit den kring der overige wetenschappen terugtrekt; en wel op eigen terrein aan de ratio de taak oplegt, den inhoud der H. Schrift te doorgluren; maar bij dezen arbeid zich ontslaat van de dwingende kracht der logica, en deze naar haar hand zet.

§ 43. *Eucherius.*

Duidelijker dan Tichonius spreekt zich de bisschop van Lyon EUCHERIUS uit, die, insgelijks ten deele tijdgenoot van Augustinus, hem tot 454 (volgens anderen 449) overleefde. Van Eucherius komen hier vooral twee geschriften in aanmerking, ten eerste zijn *Liber Formularum spiritalis intelligentiae ad Veranium filium*, ook wel korter *de forma spiritalis intellectus* genoemd (te vinden Max. Bibl. Vet. Patrum, tom. VI. p. 821 v. v.); en ten andere zijn *Instructionum libri II ad Salonium filium* (ib. p. 839 en v. v). In de voorrede op het eerstgenoemde werk waagt hij een poging, om de allegorische Schriftuitlegging met het kader der Grieksche philosophie in overeenstemming te brengen. De profane wetenschap noemt hij de *sapientia huius mundi*, en zegt, dat deze gewoon is, haar inhoud in drie deelen in te deelen: de *physica*, de *ethica* en de *logica*, en laat dan volgen: „quam tripartitam doctrinae disputationem non adeo abhorret illa nostrorum in disputatione distinctio, qua docti quique hanc coelestem scriptu-

rarum philosophiam secundum *historiam*, secundum *tropologiam*, secundum *anagogen* disserendam putarunt" (ib. p. 824). Toch dringt zijn systematische geest hem tot een meer zelfstandige indeeling, waarbij hij tot deze conclusie komt: „Omnis disciplina nostrae religionis ex illo duplicis scientiae fonte manavit, cuius primam practicen, secundam theoricen vocaverunt: i. e. *actualem*, et *contemplativam*. Unam, quae actualem vitam morum emendatione consummet; aliam, quae in contemplatione coelestium et divinarum scripturarum disputatione versetur. Ergo actualis scientia in diversa studia diffunditur, contemplativa in duas derivatur partes, i. e. in historica disputatione, et spiritalis intelligentiae interpretatione consistit." En na deze inleiding geeft hij in zijn werk zelf dan een korten catalogus, in elf hoofdstukken ingedeeld, over de figuurlijke beteekenis van allerlei namen, woorden en cijfers, gelijk die in de H. Schrift voorkomen. Zijn tweede geschrift getiteld: *Instructionum libri II ad Salonium*, biedt in het tweede boek een soort van real-lexicon voor de uitlegging der Schrift en voor kerkelijk gebruik. Het eerste boek geeft in vragen en antwoorden een korte toelichting op de *cruces interpretum* en is dus, als louter exegetisch, voor ons doel van minder belang. Maar in het tweede boek is voor den omvang van Eucherius' studie rijker stof. Hierin toch biedt hij studie van het Hebreeuwsch en van het Grieksch, een korte geographia sacra, een chronologia sacra, een korte oudheidkunde, en zelfs een soort fauna. Toch is ook bij Eucherius van den samenhang der *scientia huius mundi* en de *sancta doctrina* geen ander dan het schematisch spoor in zijn inleiding te ontdekken. De *Logos* als schakel, die beide verbindt, komt niet ter sprake. En ook bij hem sluit de Theologie zich in zichzelve op, en roept de profane wetenschap slechts in zooverre te hulp, als ze formeel of materieel licht kan spreiden over den inhoud der H. Schrift.

§ 44. *Junilius.*

JUNILIUS, evenals Tichonius een Afrikaan, was geen Theoloog, maar een hooggeplaatst staatsbeambte, die, ongeveer een eeuw na Eucherius, te Constantinopel onder keizer Justinianus diende.

Zijn geschrift: *Instituta regularia divinae legis,* dat hier ter sprake komt, dagteekent van 551. Hoewel slechts kort, gaat toch Junilius reeds dieper dan Eucherius op de verhouding tusschen het *geloof* en de *rede* in. Het geloof, zegt hij, gaat wel boven de ratio, maar toch gaat het geloof niet *temerarie* noch *irrationabiliter* te werk. Wat de *ratio* leert, verstaat het geloof in zijn dieperen zin, en waar de ratio ons begeeft, wijst het geloof ons den weg. „Non enim utcunque audita credimus, sed ea, quae ratio non improbat" (Lib. II. c. 30). Hiermee overeenkomstig onderscheidt Junilius reeds tusschen een natuurlijke en bovennatuurlijke Godgeleerdheid. De *rationalium doctrina* toch valt voor hem in twee deelen, uiteen, voor zooverre ze op wordt gemaakt: 1⁰. ex intelligentia rerum factarum, en 2⁰, ex divinis Scripturis, quae in quatuor species dividuntur, historicam, Propheticam, Proverbialem et simpliciter docentem (Lib. II. c. 27). Zelfs laat Junilius het gezag der H. Schrift niet op de autoriteit der Kerk rusten, maar op ons rationeel inzicht in haar goddelijk karakter. Op de vraag toch: „Unde probamus libros religionis nostrae divina esse inspiratione conscriptos?" antwoordt hij in c. 29: „Ex multis, quorum primum est, ipsius scripturae veritas; deindo ordo rerum; consonantia praeceptorum; modus locutionis sine ambitu; puritasque verborum." In zijn canonisch onderzoek volgt Junilius de zienswijze der toenmalige Syrische Kerk, en naar de drieledige onderscheiding van *libri perfectae, mediae et nullius authoritatis* (lib. 1. c. 7) acht hij, dat meer dan één der canonieke Schriften van twijfelachtig gezag is, en herinnert er aan, dat over de Apocalypse „apud Orientales admodum dubitatur", c. 4. Als man van systematischen zin, deelt hij den inhoud der H. Schrift in drie groepen: 1⁰. quae de Deo loquitur, 2⁰. wat betrekking heeft op het seculum praesens, 3⁰. wat doelt op het seculum futurum; en waagt hij bij de ontleding hiervan een poging, om zekere orde te brengen in de dogmatische stof. Bij den locus *de Deo* bespreekt hij achtereenvolgens zijn essentia, personae, operatio en collatio ad creaturam. In den locus *de praesenti seculo* brengt hij vijf punten ter sprake: 1⁰. de creatio, de gubernatio, de accidentia naturae, de accidentia voluntatis en

de subsequentia voluntatis. En eindelijk in den derden locus de *futuro seculo* behandelt hij vier onderwerpen: 1°. de acceptatio (bedoeld is de praedestinatio), 2°. de figura, 3°. de praedictio en 4°. de effectus praedictorum. Organisch zit dit nog niet in elkander. De locus *de praesenti seculo* staat daarvoor te mechanisch naast den locus de Deo; de beteekenis der zonde komt niet tot haar recht; dientengevolge komt ook het soteriologisch karakter van het Evangelie niet uit; en de locus de *futuro seculo* ontneemt aan de heilsgeschiedenis te zeer haar realiteit. Dit laatste voelde Junilius zelf, waarom hij de vraag stelde: „Si omnia quae in praesenti seculo gesta sunt, ad futurum respiciebant, quid opus erat, ut a Deo praesens seculum fieret?" (I. c. 26), een vraag waarop hij dan geen ander antwoord heeft, dan dat door worsteling en strijd eerst de smaak voor het hoogere kon geoefend worden. Uit het bovenstaande blijkt, hoe Junilius metterdaad de noodzakelijkheid gevoelde, ook de Theologie in verband met de overige wetenschap te zetten, en op haar eigen erf systematisch door te denken; maar tevens, dat het wezen der Theologie als eigen wetenschap nog niet gevat is, en dat hierdoor het gevaar ontstaat, eensdeels voor scholastiek, en anderdeels voor rationalisme.

§ 45. *Cassiodorus.*

Evenals Junilius was ook zijn tijdgenoot MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS (gest. omstr. 570) een staatsman, die als dillettant-theoloog optrad. Hij leefde en schreef te Rome; en gaf reeds daardoor een blijk van zijn encyclopaedische opvatting der Theologie, dat hij omstreeeks 536 bij Paus Agapitus pogingen aanwendde, om te Rome eene of meerdere scholen voor theologische studie op te richten, en zulks uit vreeze, dat de gedurige invallen der barbaren de particuliere studie, die dusver ook te Rome bloeide, zouden doen ondergaan. Zelf meldt hij hiervan in zijn voorrede op zijn *Libri de institutione divinarum litterarum*, dat hij, in navolging der scholen van Alexandrië en Nisibis, uit vrije bijdragen (collatis expensis) ook te Rome zulk een school wilde openen, en wel een „*Schola Christiana,* quae professos acciperet doctores, unde et anima susciperet aeternam salutem, et casto

atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur" (Op. Omnia ed Garretii, p. 537). Een plan, dat, toen mislukt, later ten deele is verwezenlijkt door de stichting van het *Monasterium Vivariense*, voor welks geleerde monniken hij dan ook zijn bovengemeld, min of meer encyclopaedisch geschrift *De institutione divinarum litterarum* vervaardigd heeft. Opmerkelijk is het motief, waarvan hij hierbij uitgaat. Het was toch de ongemeene bloei der *studia saecularium litterarum*, die het hem deed betreuren, dat er niet even geleerde *magistri publici in scripturis sacris* tegen de heidensche geleerden overstonden. — Als wetenschappelijk ontwikkeld rechtsgeleerde heeft Cassiodorus op de studie, waartoe hij zijn monniken opwekt, een helderen blik. Eerst moet gezorgd, dat ze de zuivere teksten van de H. Schrift erlangen en de fouten der librarii er uithalen. Ook de orthographie moet hersteld. De aldus gezuiverde codices moeten dan zoolang bestudeerd, tot de monniken in den inhoud thuis zijn; en daarom is het goed, codices met indeelingen en leesteekens te gebruiken. Op deze lezing moet volgen het gebruik van de *expositores* of exegeten, zoo Grieksche als Latijnsche, vooral van de ouden, om niet te vervreemden van de historische uitlegging. Heel een reeks exegeten geeft hij dan ook voor de onderscheidene boeken van den Bijbel op. Teneinde nog beter den zin te verstaan, moeten ook de *introductores* ter hand genomen, die de goede hermeneutiek bevorderen. Aldus voorbereid moeten zij tot de dogmatische geschriften overgaan (de Catholici Magistri). Uit de gezamenlijke Patres moeten dan voorts excerpten gemaakt over allerlei speciale quaestiën. En eindelijk moeten zijn monniken veel den omgang van kundige grijsaards zoeken, in wier gesprekken een levende traditie van mond tot mond gaat. Een studie, die bovendien steeds gebonden moet blijven aan de besluiten der groote Conciliën, opdat de eenheid van belijdenis in de Kerk niet te loor ga. Voorts beveelt hij de lezing der Kerkelijke historie aan. Studie van het Hebreeuwsch acht hij, na den arbeid van Hieronymus (lib. I. § 21), minder noodig; maar wel de studie der Cosmographici en der Antiquarii. Toch kunnen ze ook hiermee niet volstaan. Immers, „quoniam tam in sacris litteris, quam in expositoribus (de exegeten) multa per schemata,

multa per definitiones, multa per artem Grammaticam, multa per artem Rhetoricam, multa per Dialecticam, multa per disciplinam Arithmeticam, multa per Mussicam, multa per Geometriam, multa per Astronomiam intelligere possumus," moeten ook deze vakken in hun studie opgenomen. Toch staan ze slechts los naast de Schriftstudie en hebben slechts in zooverre waardij, als ze haar dienen (§ 27). Zelfs acht hij deze studie niet volstrekt noodig: „Sciamus tamen non in solis litteris positam esse prudentiam, sed perfectam sapientiam dare Deum unicuique prout vult. Nam si tanta in litteris esset scientia rerum bonarum, qui litteras nesciunt, utique rectam sapientiam non haberent" (§ 28). Slechts komt hij op tegen de geringschatting dezer studiën. „Nec illud Patres sanctissimi decreverunt, ut saecularium litterarium studia respuantur, quia exinde non minimum ad sacras scripturas intelligendas sensus noster instruitur" (§ 28). Dientengevolge levert hij in zijn tweede boek dan ook een kort overzicht van deze studiën, en bespreekt achtereenvolgens de Grammatica, de Rhetorica, de Dialectica, de Arithmetica, de Musica, de Geometria en de Astronomia. Al deze „studia saecularia" vormen echter slechts een doorgang (per quae transeuntes). Op zichzelf kunnen ze ook nooit tot waarheid brengen, wat uitkomt bij de oude wijsgeeren, die er wonderlijk ervaren in waren en toch de waarheid niet hebben gevonden (§ 28).

Dit saamvattende, komen we dus tot het resultaat, dat Cassiodorus het hoog belang van wetenschappelijke theologische studie inzag, deels om front te maken tegenover de heidensche geleerden, deels om tot beter verstand van de H. Schrift te geraken. Hiertoe ontwikkelt hij een theologisch leerplan, dat op ordelijke wijze Critiek, Hermeneutiek, Exegese, Dogmatiek, Historie, en studie der realia in zich sluit. Als voorbereidend voor deze studie vraagt hij een degelijk zich oefenen in wat destijds de gewone classieke studiën waren. Genetisch verband ziet hij echter tusschen deze beide niet, dan in zoo verre de classieke studie als hulpstudie bruikbaar is, en dieper Schriftonderzoek zal leeren, hoe de kiemen van al deze wetenschappen reeds in de H. Schrift inliggen (quando eam sc. cognitionem in

litteris sacris tamquam in origine generalis perfectaeque sapientiae ubique reperis esse diffusam; lib. I. c. 27.) Iets wat blijkbaar een nagalm is van de traditie der Grieksche vaderen, dat de groote Grieksche wijsgeeren veel van hun wijsheid aan Mozes en Salomo ontleend hebben. De Ethiek behandelt Cassiodorus niet afzonderlijk. Deze vat hij meer practisch op, en drukt het zijn monniken in roerende taal, later zelfs in een keurig gebed overgaande (lib. I. c. 33), op het hart, hoe alle studie tot niets nut, zoo ze niet wortelt in de vreeze des Heeren. Hierbij zij ten slotte nog opgemerkt, dat Cassiodorus, die geen Hebreeuwsch kende, de Hebraïsmen in de Latijnsche overzetting uit een soort heilige of goddelijke grammatica verklaart, die op allerlei punten afwijkt van de gewone. „Imprimis igitur idiomata scripturae divinae nulla praesumptione temeretis, ne cum ad *intellectum communem*, quae dicta sunt, trahere cupitis (quod absit), coelestium verborum puritas dissipetur . . . Regulas igitur elocutionem latinarum, id est, Quadrigam Messii, omnimodis non sequaris . . . Expedit enim interdum praetermittere humanarum formulas dictionum et divini magis eloquii custodire mensuram" (lib. I. c. 15). Hieruit toch blijkt, dat deze Hebraïsmen voor hem niet uit het verschil van twee verschillende menschelijke talen vloeiden, maar als een *goddelijk* taaleigen tegen de eigenschappen der menschelijke taal overstonden; iets waarmee encyclopaedisch het wetenschappelijk karakter der Theologie is opgeheven. Over het algemeen wordt het dualisme tusschen het Christelijke en Heidensche (de paganitas) door hem te absoluut genomen, zooals uitkomt in dezen uitroep: „o inaestimabilis pietas virtusque Creatoris, aperti sunt coeli, sancta Trinitas cordibus fidelium patefacta resplenduit, et paganitas, quae honorem occupaverat alienum, a vero Domino confutata discessit" (lib. I. c. 16.)

§ 46. *Isidorus van Sevilla.*

ISIDORUS VAN SEVILLA († 636) heeft in zijne *Etymologiarum sive Originum libri II* de vrucht saamgevat van een vijftigjarige studie, die vooraf in een breede reeks geschriften over speciale onderwerpen van godgeleerden, geschiedkundigen, wijsgeerigen, letter-

kundigen en natuurkundigen aard was uitgewerkt. Hij schreef het in zijn laatste levensjaren en liet het onvoltooid achter. Bisschop Braulio van Saragossa heeft het afgewerkt en in 20 boeken ingedeeld. Men gaat te ver, zoo men aan dit werk een algemeene encyclopaedische gedachte toeschrijft. Dit geldt slechts in zóóverre, als het verwezenlijking gaf aan het denkbeeld, in één werk summierlijk al den schat onzer menschelijkelijke kennis, voor zooveel deze destijds beschikbaar was, saam te vatten. Doch de formeele encyclopaedische gedachte komt hierbij toch in zooverre tot haar recht, als de aanleg van het werk zekere rangschikking noodzakelijk maakte. Voorop gaat het *Trivium et Quadrivium* in 3 boeken; maar dan komt er zeer zonderling de medische wetenschap tusschen in (IV), en wordt uiterst kort in boek V iets over de iurisprudentia geleverd. Daarop volgt de Theologie in boek VI—VIII, en geeft hij voorts in boek IX—XX allerlei philologische en natuurkundige realia. Van doorzicht in den organischen samenhang der wetenschappen is dus geen sprake. Eer bespeurt men, dat de schrijver een theoloog is, die in de eerste acht boeken de theologische studie met de voorbereidende vakken wilde behandelen, en daarna de disciplinae saeculares; maar gemakshalve de medicijnen en de iurisprudentia tusschen de artes liberales en de Theologie inschoof. Ook in de drie boeken, die hij aan de eigenlijke Theologie wijdt, is de formeele Encyclopaedie ternauwernood in kiem aanwezig. In boek VI bespreekt hij de H. Schrift en doet deze in één hoofdstuk af, en handelt in de achttien volgende over bibliotheken, perkamenten, schrijfmateriaal en kerkelijke decreten. In boek VII over God, de engelen, de organen der Openbaring, de martelaren, de clerici en de geloovigen. In boek VIII over de Kerk en de secten, over de wijsgeeren, de magi, de heidenen en de afgoden. Wat nu is dit anders dan een hoogst gebrekkige sorteering, niet eens van vakken, maar van onderwerpen. Eerst alles wat op Schrift en Schrijver betrekking heeft in boek VI; dan in Boek VII wat de drie Personen der H. Drievuldigheid en de personen in de Engelenwereld en in de Kerk aangaat: en daarna in Boek VIII al wat op de Kerk en de schijnkerken doelt. Gemeenlijk heeft

men aan deze schikking van de stof bij Isidorus veel te hooge waarde toegekend. Zekere rangschikking is ongetwijfeld in zijn *Etymologiae* aanwezig; maar reeds het feit, dat Braulio de uitgave eerst na Isidorus' dood tot stand bracht, toont dat ze weinig meer dan een uitwendige sorteering zijn kan. Van meer beteekenis dan deze rangschikking is dan ook het feit, dat Isidorus de strenge scheiding tusschen de profane en de heilige studiën verzwakt door ook in de profane studiën een heilig element te mengen; ook daar, waar men dit het minste verwacht. Zoo wijst hij er b. v. op in Lib. I. c. 3. § 9 (ed. Lipsiae. a. 1832 p. 16) bij de uiteenzetting van het alphabet, en dus midden in het *Trivium*, dat de letter T het kruis van Christus afbeeldt, en dat de *A* en *Ω* mystieke letters zijn, die op den Middelaar duiden. In Lib. I. c. 41. § 1. p. 67 plaatst hij Mozes als eersten geschiedschrijver naast Dares Phrygius en Herodotus. En waar hij midden in het *Quadrivium* (Lib. II. c. 24. § 8. p. 87) de drie soorten van philosophie ter sprake brengt, zegt hij: „In his quippe tribus generibus Philosophiae etiam eloquia divina consistunt. Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et Ecclesiaste; aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris; aut de Logica, pro qua nostri Theoreticam sibi vendicant, ut in Cantico canticorum et in Evangeliis." En om niet meer te noemen, motiveert hij de noodzakelijkheid der Muziek uit het feit, dat „ipse mundus quadam harmonia sonorum fertur esse compositus et coelum ipsum sub harmoniae modulatione revolvitur" (Lib. III. c. 16. § 1. p. 116); een zinsnee, die uit een paganistische voorstelling over de schepping der aarde met een Bijbelsche voorstelling over het bestand der hemelen is saamgevoegd. Dit een en ander nu is in zooverre opmerkelijk, als er uit blijkt, hoe voor Isidorus de paganistische studie haar zelfstandigheid verloren had en nog slechts dienst deed als hulpwetenschap; zoo zelfs, dat hij ze door de Schrift vervolledigde en verbeterde. Drang naar eenheid van opvatting spreekt hier zeer zeker uit, en de poging om de Logica in de *Theoria* der H. Schrift terug te vinden, toont op verrassende wijs, wat sterke behoefte Isidorus gevoelde, om het dualisme tusschen de profane

en de heilige studiën te overbruggen. Toch ontbreekt bij Isidorus alle diepte; en wanneer men zijn real-lexicon over de kerkelijke verrichtingen (*De ecclesiasticis officiis libri duo*, Magna Bibl. Vet. Patrum. Parisiis 1654. Tom. X. p. 181) met zijn nomenclatuur der theologische onderwerpen in zijn Etymologiae vergelijkt, gevoelt men terstond, hoe de uiterlijk-liturgische dressuur der geestelijken hem nader aan het hart lag dan hun theologische vorming.

§ 47. *Hrabanus Maurus.*

Hooger beteekenis dan Isidorus heeft HRABANUS MAURUS († 4 Febr. 856), èn omdat hij persoonlijk hooger stond èn doordien hij arbeidde op het terrein der toekomst. Met Hrabanus toch treedt de theologische studie uit de Romaansche in de Germaansche sfeer over. Hoewel minder universeel dan Isidorus ontwikkeld, stond hij daarentegen verre boven hem als theoloog en stichter van de eerste Germaansche theologische school, die onder zijn invloed en dank zij het hem eigen organiseerend talent uit de kloosterschool van Fulda voortkwam. De inrichting dezer school dwong hem tot nadenken over de beste wijs, om deze studiën te doen slagen, en het is hieraan, dat we het ontstaan danken van zijn drie boeken *De institutione clericorum,* die hij aan den Aartsbisschop Haistulph opdroeg. Ten deele valt ook in deze categorie zijn real-encylopaedie in 22 boeken, getiteld *De universo,* die echter weinig meer dan een nabootsing van Isidorus' *Origines* was. Zijn *Excerptio de arte grammatica Prisciani* en zijn *Liber de computo*, een korte chronologie, waren ook wel als handboeken voor zijn clerici bestemd, maar zeggen ons toch minder van zijn encyclopaedische opvatting. Die moet hoofdzakelijk gekend uit zijn *Libri III de institutione clericorum.* Dit werk nu heeft Hrabanus zóó ingedeeld, dat hij onderscheidenlijk handelt ten eerste over de *personen* der clerici, ten tweede over hun *dienst* in het heiligdom, en ten derde over hun *theologische studie.* Reeds dit toont, dat Hrabanus aan de wetenschap geen zelfstandig karakter toekent, maar uitgaat van het feitelijk bestaan der Kerk met haar ambten en inrichtingen en diensten, en alsnu

de theologische studie invoert als hulpmiddel, om voor dien dienst te bekwamen. Het is de studie van het Seminarie, nog niet de studie in den tempel der wetenschap. Hij treedt dan ook minder op als zelfstandig denker, dan wel als orgaan der kerkelijke traditie, en zegt uitdrukkelijk in zijn opdracht aan Haistulph: „Confido .... quod fidem et sensum catholicum in omnibus tenuerim, nec per me quasi ex me ea protuli, sed auctoritati innitens Maiorum, per omnia illorum vestigia sum secutus: Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Ioannem Damascenum, Cassiodorum atque Isidorum." (*Magna Bibl. Vet. Patr.* Tom. X. p. 560). Feitelijk volgt hij dan ook in zijn twee eerste boeken het werk *De ecclesiasticis officiis* van Isidorus bijna op den voet, en toont zich in het derde boek een trouw volgeling van Augustinus in zijn *De doctrina christiana.*

Toch lag juist in die toevoeging van dit derde boek iets degelijks. Hij had er geen vrede mee, dat zijn clerici goede canonici en goede liturgen waren, ze moesten óók theologen zijn; en het drukte van stonden aan op de Germaansche geestelijkheid een hooger stempel, dat Hrabanus niet, gelijk Isidorus, de kerkelijke vorming als desnoods voldoende beschouwde, maar op Augustinus terugging, om de theologische studie, formeel althans, in het classieke spoor terug te leiden. Van dit derde boek zegt hij dan ook in zijn voorrede: „Tertius liber edocet, quomodo omnia quae in divinis libris scripta sunt, investiganda atque discenda sunt; nec non et ea quae in gentilium studiis et artibus ecclesiastico viro scrutari utilia sunt" (p. 560). Een standpunt, waaruit blijkt, hoe scherp hij de lijn weer trok tusschen de theologische en letterkundige studiën, hoe de theologische studiën zich voor hem concentreerden in de H. Schrift, en hoe hij, evenals Augustinus, de kunst om den inhoud der Schrift tot het gemeengoed der leeken te maken, hoog stelt. Dit kon niet door de liturgie, maar moest door de prediking geschieden, en daarvoor was wetenschappelijke voorbereiding noodig. „Periculosum est, eum magisterii pondus subire, qui non scientiae praesidio suffultus, potens est illud sufferre" (p. 627). Dit derde boek nu valt feitelijk in drie deelen uiteen,

waarin achtereenvolgens over de Schriftstudie (c. 1—15), de classieke studie (c. 16—26) en de rhetorische studie gehandeld wordt (c. 28—39), terwijl in c. 27 en 38 de kiem aanwezig is van een ethiek.

Reeds uit deze indeeling blijkt, dat er van een overzien van den omvang der Theologie bij Hrabanus nog geen sprake is. Immers geheel de *locus de Ecclesia* en haar liturgie is voor Hrabanus afgedaan, eer hij toekomt aan hetgeen „eos scire conveniat, qui sacrum ordinem accedere volunt" (p. 627), en ligt er dus voor zijn besef buiten; terwijl in den kring der studiën, voor zooveel zij de Theologie betreffen, noch de historie der Kerk, noch haar dogmatiek een eigen plaats ontvangt, en de ethiek nog slechts kiemsgewijze opkomt. Alleen de Schriftstudie en de rhetorieke studiën worden uitvoeriger ontwikkeld, en aan de propadeuse een breede plaats ingeruimd. Toch is het in hooge mate opmerkelijk, wat helder inzicht Hrabanus heeft in den organischen samenhang tusschen de heilige en profane studiën; want hoe hoog hij de H. Schrift ook stelt, toch leidt hij ook de kennis, die de heidenen verwierven, rechtstreeks uit God af. Hij zegt toch: „Indien er ook buiten de H. Schrift iets gevonden wordt, dat den naam van sapientia dragen mag, zoo is dit ab uno sapientiae fonte derivatum" (p. 628). En zoo er in de boeken van de wijzen dezer eeuw ware en wijze stukken voorkomen, zoo mogen die aan niemand anders dan aan de eeuwige Wijsheid worden toegeschreven, omdat ze niet door hen, die ze schreven, uitgevonden of uitgedacht, maar, uit den Eeuwige vloeiend, door hen slechts opgespoord zijn, „ab aeterno manentia magis investigata sunt." En dit niet bij toeval, maar „quantum ipsa doctrix et illuminatrix omnium veritas et sapientia eis investigare posse concessit." En dan gaat hij aldus voort: *„ac ideo ad unum terminum cuncta referenda sunt et quae in libris gentilium utilia et quae in scripturis sacris salubria inveniuntur"* (p. 629); een inzicht, dat goud waard was, vooral daar Hrabanus Maurus deze gedachte niet, zooals Origenes, uit de Alexandrijnsche Logosleer, noch, zooals Ambrosius, uit de traditie afleidde, maar voor de logische eenheid van beide takken der wetenschap den oorsprong aanwees in de ééne wijsheid Gods.

Juist dit vrijwaart hem dan ook voor het gevaar van in scholastieke abstractie te vervallen, want deze fons sapientia is tevens de fons charitatis en vandaar dat „nemo perfecte sapit, nisi is qui perfecte diligit" (p. 631). Een practische opvatting der studie, waarvan hij geen minder schoon blijk gaf, toen hij van den kunstenaar of werkman schreef: „Nullus artifex membra movet in operando, nisi praeteritorum memoriam cum futurorum expectatione contexat" (p. 640).

Zijn waardeering van de scientiae gentilium is daarom ook niet zonder critiek. Al aanstonds moet scherp onderscheiden, tusschen hetgeen de Deo erat institutum in het natuurlijk leven, en hetgeen institutum est ab hominibus. Dit laatste is meest uitvloeisel van superstitie; maar het eerste geldt ook voor ons, en wel in drieërlei opzicht: de historie, de studie van het lichaam en de studie van den geest (p. 639). Al wat uit de onheilige bron van hun superstitie vloeide, moet derhalve door een Christen verfoeid en gemeden worden als „simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum, duce Christo, societatem gentilium exiens, debet abominari atque devitare" (p. 648). Maar hieruit volgt niet, dat we hun echte studiën, al zijn ze met superstitie bevlekt, deswege ongebruikt mogen laten. „Het is hiermee", zegt hij, dit bekende beeld van Origenes overnemende, „als met het gouden en zilveren vaatwerk, dat de Egyptenaren door allerlei afgodischen dienst ontheiligd hadden, maar dat Israel bij zijn tocht door de Roode zee toch mee naar Kanaän moest nemen". Op gelijke wijze toch moeten wij met de *artes liberales* doen, een soort „aurum et argentum, quod non ipsi (pagani) instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt" (p. 648). En al is het nu, dat zij deze gaven „perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur," toch ontslaat dit ons niet van den plicht, om, als we de heidensche maatschappij uittreden, en naar het Kanaän der Kerk van Christus overgaan, dit alles van hen mede te nemen en nu aan te wenden voor het van God verordende doel (p. 648). Reeds aan deze organische voorstelling, die ver boven Augustinus uitgaat, ontdekt men den Germaanschen geest, en in dit sprekende beeld

ligt een encyclopaedische gedachte, waar ook onze tijd nog zijn winste mee kan doen. Dezelfde organische zin komt ook uit in zijn opvatting van de Ethiek. „Er zijn", zegt hij, „in de virtutes zekere soorten, die uit andere soorten, gelijk de takken uit den stam van een boom opschieten, quae quia ab una virtutis radice generantur, in uno eiusdem radicis stipite frondes pulcherrimi gestantur" (p. 656). En niet alleen, dat hij zoodoende organischen samenhang tusschen de verschillende deugden bespeurt, maar hij vindt dien ook bij tegenstelling in de *vitia*. „Sunt et e contrario in vitiis quaedam virulenta germina, de quibus omnis illa multidudo pestifera nequitiarum generatur; et sicut in virtutibus aliae ex aliis procedunt, quasi ex genetricibus proles preciosae, sic et in istis quaedam quasi nequissimae soboles, ex spurcissimis matribus prodeunt" (p. 656, 657). En na aldus èn op den organischen samenhang van het deugdenleven, èn op den organischen samenhang van het zondenleven gewezen te hebben, verbindt hij nu beide, stelt ze parallel en zegt, dat elke zonde een eigenaardige giftige pijl is, waar een eigenaardige deugd, als schild om dien pijl op te vangen, tegenover staat. Resultaat is derhalve, dat Hrabanus, wat den inhoud zijner *Institutio clericorum* betreft, weinig nieuws biedt, en feitelijk slechts Augustinus' boek *De doctrina christiana* in korte resumtie saamvoegt met Isidorus' geschrift *De ecclesiasticorum officiis*; en dat hij evenzoo, wat den omvang der theologische wetenschap aangaat, blijft staan, waar Augustinus stond, en achter Cassiodorus teruggaat. Maar wat in Hrabanus een uitnemende verdienste blijft, is dat hij, bij het binnenleiden der theologische studie in de Germaansche wereld, van Isidorus' kerkelijk standpunt op het meer universeele van Augustinus terugging, en bovenal, dat hij van meetaf een samenhang tusschen de scientiae gentilium en de Theologie in engeren zin aanwees, die encyclopaedisch hooger staat, dan wat zijn beste voorgangers boden.

§ 48. *Hugo van St. Victor.*

Van Hrabanus ligt HUGO VAN ST. VICTOR († 11 Febr. 1141) door een verloop van twee eeuwen gescheiden, toen reeds een

geheel ander en veel rijker theologisch leven in de Westersche Kerk begon te ontluiken. De wereldsche wetenschap staat nu niet langer met zekere pretentie van zelfstandigheid naast de kerkelijke, maar is geheel in het kerkelijk kader ingelijfd; en welk een eerbied ook Hugo nog voor de Ouden bezielt, toch voelt hij zich als Christen reeds sterk genoeg, om eigen paden te kiezen, dáárin vooral uitkomend, dat hij de mystieke kennisse Gods in het kader onzer kennisse opnam. Het is bij hem niet meer een *scientia*, die haar eigen terrein in de sfeer van het wereldsche vindt, en daarnaast een gevoelsleven, dat iets heel anders en veel hoogers najaagt; maar de mystiek zelf wordt als middel, om kennisse te erlangen, in vaste verhouding tot den arbeid van het intellect gebracht. Op kennisse Gods doelt hier *alle* bezigheid van onzen geest, maar om tot die kennisse in volstrekten zin te geraken, moet telkens een hooger liggend plateau beklommen. De bezigheid van onzen geest begint met op het terrein der *cogitatio* te arbeiden. Hierdoor dringt onze geest in het schema der dingen. Aldus gewapend klimt hij op het hooger terrein der *meditatio*, dat den mensch doet inkeeren in zichzelf en zijn kennis subjectief in zijn wezen laat indringen. En eerst na aldus geoefend te zijn, bereikt hij eindelijk het hoogste plateau, dat der *contemplatio*, waaruit zijn geest zich rechtstreeks op God zelf kan richten. Reeds hierin ligt niet alleen een methodologische, maar evenzeer een encyclopaedische gedachte, in zooverre aan ons weten nog een ander fundament wordt ondergeschoven, dan de waarneming en de daarop gebouwde logische deductie. Dit bepaalt tevens de verhouding, waarin hij de *fides* tegenover de *ratio* plaatste. Immers de fides wordt niet uit de ratio geboren, maar grijpt haar voorwerp door een eigen kracht der ziel, die op haar bovennatuurlijk voorwerp berekend is. En wat de ratio heeft te doen, is slechts achter de *fides* aan te komen, en te zien, in hoeverre zij het voorwerp des geloofs in zijn noodzakelijkheid en innerlijken samenhang begrijpen kan. Dit nu kan daarom slechts ten deele gelukken, omdat de voorwerpen van het geloof wel deels tot de opera creationis behooren, maar ook deels supra naturam gaan, en daarom ook supra rationem

liggen. Dit stuit daarom den voortgang der kennis niet; alleen maar de ratio wordt dan afgespannen, en de hoogere vorm van ons kenvermogen, die der contemplatio, zet den tocht voort. Er is in den mensch vooreerst een „oculus, quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant, et hic erat *oculus carnis*" (de zintuigen), daarna „alium oculum acceperat (anima), quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant: et hic est *oculus rationis*". Maar dan kwam er nog bij een derde: „alium rursus oculum, quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est *oculus contemplationis*" (De Sacramentis lib. I. c. 2, Mign. Patrol. Tom. CLXXVI p. 329). Slechts verzuimt hij den samenhang en het organisch verband tusschen dit tweede en derde oog toe te lichten, en laat beide los naast elkaar staan.

Meer nog dan Hrabanus is Victor systematisch van aanleg. Hij is, ook bij de onzekerheid, die nog steeds over zijn geboorteplaats heerscht, een vertegenwoordiger van den Gallischen geest. Dit komt het sterkst uit in zijn encyclopaedisch hoofdwerk, zijn *Libri VII Eruditionis didascalicae*, waarin ons meer dan een hodegetiek wordt geboden, en dat feitelijk den toeleg verraadt, het terrein onzer menschelijke kennis zelf te onderzoeken en er zich op te oriënteeren. Dit blijkt al aanstonds uit het beloop van dit werk. Victor gaat toch uit van de scientia in haar algemeensten zin en haar samenhang met de *anima*, en deinst niet terug voor de bedenkelijke conclusie, dat eigenlijk alle scientia tot de philosophie behoort, die hij (lib. I. c. 5, ib. p. 745) aldus definiëert: „Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans". Dit leidt hem tot de bekende indeeling der scientiae in vier categorieën: „*theorica*, quae in speculatione veritatis laborat; *practica*, quae morum disciplinam considerat; *mechanica*, quae hujus vitae actiones dispensat; et *logica*, quae recte loquendi et acute disputandi scientiam praestat" (lib. I. cap. 13, p. 750). Nu splitst hij de *theorica* nogmaals in drieën, t. w. 1°. de *theologia*, 2°. de *mathematica* en 3°. de *physica*. Hierin het voetspoor van Boëthius volgend, bedoelt hij, dat de theoretische wetenschap òf tot het wezen der dingen doordringt (theologie), òf tot den abstracten vorm zich bepaalt (mathematica),

òf zich tot de concrete natuur wendt (physica) (lib. II. c. 2). Dan laat hij de Theologie voorloopig rusten en splitst nu de *mathematica* in vier onderdeelen (het quadrivium): 1°. de arithmetica, 2°. de musica, 3°. de geometria, en 4°. de astronomia (lib. II. c. 7). Van de physica geeft hij geen indeeling, maar zegt van haar alleen: „Physica aliquando large accipitur aequipollens theoricae, secundum quam acceptationem philosophiam quidam in tres partes dividunt id est physicam, ethicam, logicam" (lib. II. c. 17). Dan komt hij tot de *practica*. die hij indeelt in de ethica, oeconomica en politica (lib. II. c. 20); en ten slotte tot de *mechanica* (onze handwerken), die hij in zeven onderdeelen splitst; 1°. het weven, 2°. de wapenhandel, 3°. de scheepvaart, 4°. de landbouw, 5°. de jacht, 6°. de geneeskunst, en 7°. de tooneelkunst (lib. II. c. 22—28). En na uiteenzetting van dit schema keert hij dan ten slotte tot de *logica* terug, die in de grammatica, dialectica en rhetorica (het trivium) wordt onderscheiden (lib. II. c. 29—31). Een minder organisch dan schematisch verband, waarop hij in echt encyclopaedischen zin nochtans zulk een nadruk legt, dat hij (lib. III. c. 5), opzettelijk deze cohaerentia besprekende, zegt: „Mihi errare videntur, qui non attendentes talem in artibus cohaerentiam, quasdam sibi ex ipsis eligunt, et caeteris intactis, his se posse fieri perfectos putant" (p. 769). Juist daarom dringt hij er dan ook op aan, dat men de grenzen dezer onderscheidene disciplinae eerbiedigen zal en ze niet verwarre. „Est rursum alius error . . . quem summopere vitare oportet. Sunt enim quidam, qui licet ex iis quae legenda sunt nihil praetermittant, nulli tamen arti quod suum est tribuere norunt, sed in singulis legunt omnes" (lib. III. c. 46, p. 769).

Alsnu een lijst willende geven van de voornaamste leermeesters van elk vak, maakt hij een zonderlingen indruk, als hij schrijft (lib. III. c. 2, p. 765): „Theologus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro; et nostri temporis Joannes Scotus"; een bijeenvoeging, die bijna komisch klinkt, en duidelijk toont, dat hij onder Theologie iets anders verstaat, dan er later mee bedoeld werd. Ze is hem hoogstens een theologia naturalis, en de samenhang tusschen deze en de heilige studiën school toen nog zóózeer

in het duister, dat hij, hoe sterk ook anders in het schematiseeren, dit punt onbesproken laat. Wat wij Theologie noemen, maar bij hem dezen naam nog niet draagt, gaat in het vierde boek uit van de *Schriftstudie*. In dit vierde boek bespreekt hij de schrijvers, den canon en de schijngestalten der Schrift (de apocrypha). Daarop, in het vijfde boek, het recht verstand der H. Schrift, waarbij hij op drieërlei lezers wijst, lezers, die kennis der Schrift begeeren, om ambten en eere en tractement te zoeken; dezen veracht hij diep. In de tweede plaats lezers, die enkel naar kennis dorsten en den inhoud der Schrift bewonderen; dezen beklaagt hij. En eindelijk lezers, die de Schrift onderzoeken, om de dwaling te bestrijden, onkundigen te onderrichten en zelf heiliger te worden; dezen alleen prijst hij. Hierop gaat hij, in het zesde boek, over tot het bespreken van den onderscheiden zin der Schrift, waarbij de historische zin op den voorgrond staat. En eindelijk geeft het zevende boek, dat er los aangehecht is, een ontleding van de *meditatio*. Uit dit overzicht blijkt, hoe ten onrechte men Victor's *Didascalion* als gewichtig voor de theologische Encyclopaedie heeft voorgesteld. Dit kon niet, overmits zijn Didascalion niet de opleiding van aanstaande theologen schetst, maar een poging is, om de *cohaerentia scientiarum* in het licht te stellen. In dit laatste ligt dan ook Victor's hoofdverdienste, al kan het niet genoeg betreurd, dat hij in zijn systematisch overzicht bijna geheel het oude spoor drukt, en, hoe zelfstandig ook in zijn via cognitionis, in zijn schema der wetenschappen slechts een weinig origineel kopiïst is. Vooral wekt het hierbij verwondering, hoe alle nadenken ontbreekt over den samenhang niet van de *fides* en de *ratio*, maar van de Sancta Theologia met de theologie, als onderdeel der philosophie. Zijn theologisch schema is dan ook armer dan dat van Cassiodorus en Hrabanus, en laat zelfs het verband met de propaedeuse niet tot haar recht komen; en noch van dogmatiek, noch van kerkhistorie is sprake. Natuurlijk niet in dien zin, alsof Victor deze studiën licht zou geteld hebben. Dat bewijst zijn *Schema sententiarum*, en vooral zijn prachtig werk *De sacramentis* wel anders; maar over den samenhang van deze studiën met het lichaam der

Theologie is niet nagedacht. Ook voor Victor's bewustzijn is de Theologie als eigen complex van wetenschappen nog niet geboren; en daar hij toch te veel Kerkvader was, om de artes liberales als een vrucht der heidensche ontwikkeling te aanvaarden, beschikt hij eenvoudig over de profane studiën, als ware het overbodig naar hun etiket van oorsprong te vragen, en poogt ze alsnu wel met zijn eigen Schriftstudie tot één geheel saam te voegen, maar zonder het besef, dat zijn eigen theologische arbeid slechts voor een deel in dit schema een plaats vindt. Opmerkelijk is het, dat de definitie, die hij van de Theologie geeft, dan ook geheel van de Schrift zwijgt: „Theologia est, quando aut ineffabilem naturam Dei aut speciales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus" (Erud. didasc. lib. II. c. 3, p. 752). Als methodoloog zijn tijd vooruit, staat Victor als theologisch encyclopaedist zelfs bij Hrabanus verre ten achter.

§ 49. *Johannes Damascenus.*

Hugo van St. Victor noopt tot een teruggaan op JOHANNES DAMASCENUS († vóór 754), in wiens lijn hij ligt, en die blijkbaar niet alleen Hugo, maar geheel de periode der Scholastiek beheerscht. Zijn *Πηγὴ γνώσεως* steekt reeds daardoor boven andere gelijksoortige werken uit, dat ze geen hodegetiek noch proeve van methodologie biedt, maar een systeem van hoogere wetenschap. Johannes van Damascus is dan ook niet begrepen door hen, die zijn werk een *dogmatiek* noemden. Want wel levert hij in aansluiting aan Nemesius, Gregorius van Nyssa en Theodoretus dogmatische studiën van echt kaliber, maar zijn doel strekt verder. Reeds de indeeling van zijn hoofdwerk toont dit. Hij deelt toch zijn *Πηγὴ γνώσεως* in drie deelen in, waarin hij achtereenvolgens behandelt de *dialectiek*, de *heresieën*, en de *dogmatiek*; en vat deze drie als één organisch geheel saam. Dit had te minder uit het oog mogen verloren zijn, daar Johannes zelf in cap. 2 van zijn eerste boek de vraag *τίς ὁ σκοπός* beantwoordt (Opera Omnia ed. Par. 1712, t. I p. 9), en desaangaande verklaart: „Mijn doel is over de philosophie te handelen, en dusdoende de alsoortige wetenschap (*παντοδαπὴν γνῶσιν*) in dit boek saam te

vatten, dat ik daarom niet ten onrechte als *Πηγὴ γνώσεως* betitel." Dat desniettemin de dogmatiek hem hoofdzaak blijkt te zijn, is alleen daaruit te verklaren, dat de heilige mysteriën voor hem het hoogst in waardij staan. Hierin echter komt zijn encyclopaedische opvatting uit, dat hij niet, gelijk Augustinus e. a., de studia gentilium en de theologische studie, in den vorm van Schriftstudie, als heterogeen naast elkander stelt, maar beide ophaalt uit de algemeene behoefte aan kennis, die ons is ingeschapen. Het begrip philosophie is hem deswege als *ἐπιστήμη ἐπιστήμων* (p. 71), het *algemeene* begrip, waaronder èn de profane èn de heilige studiën thuishooren. Deze philosophie is hem deels *practica*, deels *theoretica,* en onder deze theoretica plaatst hij, met de Physica en de Mathesis, ook de *Theologie*. Dit leidt hem tot de definitie, dat onder Theologie te verstaan zij dat deel der philosophie, dat zich bezighoudt met hetgeen noch materie, noch vorm heeft. De physica beschouwt de dingen van hun materieele zijde, de mathesis van hun formeelen kant; maar dan zijn er buitendien nog dingen (hij noemt *Θεὸν, ἀγγέλους καὶ ψυχάς*), die noch materiam noch formam hebben (*τὰ ἀσώματα καὶ ἄϋλα*), en deze zijn het voorwerp van de Theologie. Een opvatting, die ook Hugo heeft, maar minder scherp belijnd. Reeds deze classificeering van de Theologie onder de philosophie toont, dat Johannes ook aan de studiën der heidensche wijsgeeren waarde toekent. Hij zegt desaangaande (p. 4); „Eerst zal ik mededeelen, wat mij in de studiën der gevierde heidensche wijsgeeren het uitstekendste dunkt; omdat het voor mij vaststaat, dat al het waarlijk goede door Gods gunste aan ons, stervelingen, is geopenbaard. Als een bij wil ik daarom saamlezen, al wat aan de waarheid het dichtst nabijkwam, en mij door mijn vijanden laten verkwikken; maar alles wat niet deugt, en den naam van wetenschap niet dragen mag, zal ik uitscheiden" (*ἀποπέμψομαι δὲ πᾶν ὅ, τι φαῦλον, καὶ τῆς ψευδονύμου ἐχόμενον γνώσεως*) p. 4. Ook in de wetenschap bespeurt hij, evenals Gregorius van Nyssa, twee heerschende meesters; eenerzijds God, die ons waarheid openbaart, en anderzijds Satan, die ons leugen opdischt of de geopenbaarde waarheid vervalscht. Diensvolgens moest dan zijn taak ook wel drieërlei

zijn, ten eerste, in de studia gentilium waarheid en leugen te schiften; ten tweede, de vervalsching der waarheid in de heresieën voor te stellen; en ten derde, de rijker en zuiverder waarheid der Kerk uit te stallen. Een gedachtengang, waarvan men dàn vooral de klem zal gevoelen, zoo men er op let, hoe hij ook de heresieën systematisch opzet en reeds in Noach's dagen aanwijst. Er zijn toch, naar zijn zeggen, vier hoofdlijnen, waarlangs de heresieën zich bewegen, en die hij in aansluiting aan Col. 3 : 11 onderscheidt, als *a.* het Barbarisme, *b.* het Scythisme, *c.* het Hellenisme, en *d.* het Judaïsme (p. 76). Ook den Islam telt hij onder de ketterijen.

Naast deze streng encyclopaedische opvatting loopt echter ook bij Johannes de voorstelling, dat de studia gentilium slechts hulpdienst voor de Schriftstudie bewijzen. „Omdat de apostel gezegd heeft: Beproeft alle dingen en behoudt het goede, heb ik lust," zoo schrijft hij in Cap. 1 van zijn Dialectica, „om ook de geschriften der heidensche wijsgeeren te raadplegen. Misschien toch zullen we ook bij hen nog iets bruikbaars vinden, en iets bij hen plukken, dat nuttig voor de ziel is. Gelijk elk kunstenaar gereedschap noodig heeft, *zoo moet ook de koningin maagden hebben, die haar dienen*" (p. 8). En nòg verder doolt hij van de encyclopaedische lijn af, als hij ten slotte uit de philosophia gentilium alleen de dialectica uitkiest, en hiervan zelfs zegt: „Merk er wel op, dat ik begin met dat deel der philosophie, dat meer een harer instrumenten is, dan een deel van haar eigen wezen (*ὄργανον μᾶλλον τῆς φιλοσοφίας ἤπερ μέρος*), en alleen dienst doet voor de bewijsvoering" (p. 10). Blijkbaar worstelen dus in Johannes Damascenus twee strijdige beginselen, eenerzijds het beginsel der wetenschap, om, van den dorst naar kennis uitgaande, het geheel onzer kennis in één stelsel saam te vatten; en anderzijds het kerkelijk beginsel, om de heilige studiën als de eenig wezenlijke op te vatten, en de overige slechts propadeutischen en instrumenteelen dienst te laten verrichten. De eerste der beide lijnen ging alras geheel onder, om eerst in de dagen der Reformatie weer uit te komen; de andere leidde tot de Scholastiek. De worsteling dezer beide motieven komt ook daarin uit, dat Johannes

in zijn voor dien tijd goed ineengezette Dogmatiek het streven verraadt, de mysteriën zich in ons bewustzijn te laten afspiegelen, en dat hij in den locus de Deo niet begint met uit de Schrift, maar uit de natuur het bestaan van God te bewijzen (p. 125); en dat hij van den anderen kant de dialectiek der heidensche scholen juist zóó wijzigt en ombuigt, als hij ze straks voor zijn demonstratio contra Arianum enz. noodig zal hebben. Een poging tot verzoening van deze beide motieven is niet door hem beproefd. Dit blijkt het best daaruit, dat hij de Schrift uitsluitend als *medium gratiae* aan het einde van het 4e boek zijner Dogmatiek behandelt, en zich over het gezag der Schrift, noch in verband met dat der Kerk, noch in verband met de Rede uitlaat. Al wat hij ons hiervan biedt, is het beeld van een bankier, die in de Schrift enkel *echte munt* vindt, en daarentegen bij de lezing der heidensche philosophen altoos op zijn hoede moet zijn, om zich geen *valsche munt* in de handen te laten stoppen (p. 283). Maar overigens staat de openbaring Gods in de natuur hem slechts gradueel beneden die der Schrift. Na toch gewezen te hebben op de ingeschapen Godskennisse en de openbaring in de schepselen, gaat hij aldus voort: *Καὶ διὰ νόμου δὲ καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ . . . κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν* (p. 123). Voor zoover hij dus als man van wetenschap optreedt, is hij in formeelen zin nog rationalist; en voor zoover hij feitelijk theoloog wordt, is zijn Theologie nog een oliedrop, die onvermengd op de wateren onzer kennisse drijft.

§ 50. *Vincentius Bellovacensis.*

Een poging althans, om encyclopaedisch het dualisme tusschen de profane en de heilige studiën te boven te komen, is het eerst door VINCENTIUS BELLOVACENSIS († 1264?) gewaagd. Deze geheimzinnige geleerde toch, omtrent wiens levensbijzonderheden men nog geheel in het onzekere verkeert, deed de machtige greep, om natuur en Schrift, Kerk en wereld, Theologie en philosophie dooreen te vlechten. *Speculum* noemde hij zijn reuzenwerk, dat ongeveer vijftig kleine octavodeelen zou beslaan, zoo het in ons formaat gedrukt wierd; en in dit woord „*Speculum*" ligt de

eenheid van blik uitgedrukt, waarmee hij het geheel der bestaande dingen overziet. Speculum toch noemt hij het, „quod quicquid fere speculatione idest admiratione vel imitatione dignum est, ex his quae in mundo visibili et invisibili ab initio usque ad finem facta, vel dicta sunt, sive etiam adhuc futura sunt... in uno hoc breviter continentur" (Bibl. Mundi sive Vinc. Bellov. Speculum quadruplex, Bened. uitg. Duaci, 1624 p. 1). Zijn *Speculum* moet dus een spiegel zijn, waarin de *imago mundi* wierd opgevangen; en in dien spiegel zal men dit wereldbeeld bewonderen kunnen bij het licht, dat van de Kerk uitstraalt. Bij Vincentius namelijk is de triomf van de Christelijke religie over het paganisme in die mate voltooid, dat het terrein van den vroegeren vijand geheel door de Kerk geannexeerd en ingelijfd is. Sporen van dit overwinningsbewustzijn der Katholieke Kerk vindt men reeds in Johannes Damascenus' *Dialectica*, en voorts bij Hrabanus en Hugo, maar toch eerst bij Vincentius is dit katholieke besef van een gekerstende maatschappij heerschende geworden. Al zijn oogst moet strekken „vel ad fidei nostrae dogmatis astructionem, vel ad morum instructionem, sive ad excitandam charitatis devotionem, aut divinarum scripturarum mysticam expositionem, vel ad ipsius veritatis manifestam aut symbolicam declarationem" (p. 1). Van een strijd tusschen wetenschap en Theologie is bij hem dan ook geen sprake meer. Alle wetenschap is theologisch geworden, en juist tengevolge van dezen wijden greep, verliest de Theologie bij hem zelfs nog de weinige zelfstandigheid, die ze aanvankelijk begon te veroveren. Door alle wetenschap te willen omvatten, woont ze op straat en bezit geen eigen huis meer. Dit is reeds kort na zijn dood zóó sterk gevoeld, dat het pseudo-epigraphische geschrift, dat onder den titel van *Speculum morale* aan zijn *Speculum triplex* is toegevoegd, zijn ontstaan alleen dankte aan deze versmelting der Theologie in de algemeene wetenschap. Dit toch scheen al te kras, en vandaar de poging, om de onderstelde leemte aan te vullen.

Toch bestond die leemte voor Vincentius' besef niet. Hij deelde zijn *Speculum* in drie deelen in, en noemde die het *Speculum naturale, doctrinale* en *historiale;* waar geen *morale* bij *kon* komen,

overmits de *ethica* opzettelijk onder de *doctrinalia* was opgenomen. *Natura*, *doctrina* en *historia* maken voor Vincentius het encyclopaedische geheel uit. Hij legde het namelijk zóó aan, dat hij in zijn *Speculum naturale* eerst de leer van God, zijn Wezen en zijn Drievuldigheid behandelde, om op die wijs tot de *Natura* als zijn Schepping te komen. Die Schepping bespreekt hij dan evenzoo theologisch, door het *Hexaëmeron* ten grondslag leggen, en, bij het Scheppingswerk van elk der zes dagen, die vakken der natuurkundige wetenschap te bespreken, die daarbij hooren. De physica, optica, astronomie, chronologie, zoölogie, botanie enz. worden aldus opgenomen in het theologisch kader. En zoozeer is het hem hiermee ernst, dat hij aan het slot van het *Hexaëmeron* den Sabbat Gods aan de orde stelt, en hieruit de leer der providentia et gubernatio mundi afleidt, om er tevens den val en zijn gevolgen, en hierbij dan weer de voortteling en de verloskunde in te lasschen. En naardien deze Sabbat Gods eerst een einde neemt met de Parousie, besluit hij dit *Speculum naturale* met de eschatologische quaestie van den Antichrist, het laatste oordeel en de vernieuwing dezer wereld. Nu, dit ging nog; hoewel op gedrongene wijze liet zich in het eerste deel der Dogmatiek de studie der naturalia nog invlechten. Maar spaak liep dit, toen Vincentius aan zijn *Speculum doctrinale* kwam. Hierbij toch kwam de doctrina gentilium met de doctrina Christiana in conflict en was het niet mogelijk beide dooreen te strengelen. Dit voelt men terstond aan de wijze, waarop hij zijn *Speculum doctrinale* opzet. De doctrina is noodzakelijk om de zonde, en haar tegengif. Reeds hiermee is de bodem van het natuurlijk leven verlaten en kan slechts de *doctrina de gratia* worden binnengeleid. Toch doet Vincentius dit niet, maar zoekt het medicijn tegen de gevolgen der zonde in de *sapientia*, de *virtus* en de *necessitas* (de nooden des levens). Nu handelt van deze *sapientia* z. i. de theoretische kennis, van de *virtus* de practische, en van de *necessitas* de mechanische, of korter de theorie, de kunst en het handwerk. Doch wel verre van nu bij de *sapientia* dieper door te dringen, verstaat hij onder de *sapientia* alleen het trivium; onder *virtus* alleen de ethiek, de oeconomica en de politica; terwijl de mecha-

nische wetenschappen, die uit de *necessitas* voortvloeien, het oude *quadrivium* vormen, onder bijvoeging van de medische wetenschap, waarvan het anatomische en physiologische deel reeds in het Speculum naturale was afgehandeld. Maar, natuurlijk, dit sloot niet. Immers het ging eenerzijds niet aan, de grammatica, de muziek, de meetkunde enz. uit den val in zonde te willen verklaren; en anderzijds liep het op miskenning van de genade uit, zoo in deze natuurlijke gegevens het tegengif tegen de zonde wierd gezocht. Alleen de politica en de medicijnen kunnen onder dit gezichtspunt tot hun recht komen. Vandaar dat Vincentius, aan het einde van dit *Speculum doctrinale* gekomen, de behoefte gevoelde, nu ook de heilsleer te behandelen, en hiermee ook een aanvang maakte, maar het even spoedig opgaf, en plotseling afbrak. Psychologisch is dit hieruit te verklaren, dat hij inzag, hoe hij hier toch weer op de klip van het dualisme stiet, en door een afzonderlijke behandeling van de heilsleer *naast* die van de algemeene genade den geheelen aanleg van zijn werk zou veroordeeld hebben. Beter liep natuurlijk zijn derde deel, het *Speculum historiale*, waarin een dooreengevlochten wereldlijke en kerkelijke geschiedenis wierd geleverd: in zes boeken over de geschiedenis *vóór* Christus, in twee boeken over de geschiedenis *van* Christus, en in 23 boeken over de geschiedenis *na* Christus tot 1254, terwijl het geheel door een apocalyptische schets de ultimis temporibus wordt besloten.

Hoe uitlokkend echter dit encyclopaedisch denkbeeld, om alle wetenschap te theologiseeren, ook schijnen mocht, toch was het te hoog gemikt. Vincentius overwon het dualisme slechts schijnbaar, en toen het toch den kop weer opstak, wondde het zijn geheele werk; wat het duidelijkst daarin uitkomt, dat in zijn Speculum doctrinale de Christus niet alleen geen middelpunt is, maar zelfs geen plaats vindt. Hij stuitte op de tegenstelling tusschen de sapientia naturalis en de sapientia divina, en beleed natuurlijk dat de sapientia divina uit de H. Schrift moest gekend, maar in zijn theologische kosmologie was voor de Schrift als zoodanig geen ratio sufficiens. Door alles theologisch te willen maken, ontglipte de Theologie zelve hem, en hoewel er blijkbaar

een theologia naturalis, een dogmatiek, een ethiek en een kerkhistorie voor hem bestonden, is hij buiten staat deze als een eigen groep van wetenschap te verstaan en te ordenen. Toch had dit pogen van Vincentius, ook al is het blijkbaar mislukt, hooge beteekenis. Had aanvankelijk de Theologie tegenover en naast de toen nog heidensche wetenschap gestaan; had ze daarna, als hoogste wetenschap, in de overige studiën slechts hulpwetenschappen erkend; de proef moest ook gewaagd, deze studiën in de Theologie zelve op te nemen. Immers, eerst nadat dit mislukt was, konden beide weder een eigen pad kiezen, doordien eenerzijds de profane studiën haar zelfstandigheid herwonnen in het Humanisme en anderzijds de Theologie als zelfstandige wetenschap optrad in de Reformatie. Tot zoolang konden de heilige en profane studiën slechts in mechanisch verband gezet, en dit deed de Scholastiek.

§ 51. *De Scholastiek.*

De Scholastiek heeft geen real-encyclopaedieën geleverd, noch in hodegetischen leiddraad denkbeelden over den samenhang der onderscheidene theologische vakken ten beste gegeven, en heeft toch desniettemin voor de encyclopaedische ontwikkeling der Theologie meer gedaan dan al de Institutiones clericorum en Specula saam. Reeds door *in schola* op te treden en het denkbeeld van een *Schola Theologiae* te doen opkomen, bewees ze uitnemenden dienst. Zulke scholae, waar de studiën beoefend wierden om de studiën, had Griekenland en Rome bezeten, en ook de schola, die onder Clemens en Origenes te Alexandrië bloeide, had oorspronkelijk volstrekt niet uitsluitend de opleiding van leeraars ten doel. Doch sinds was de eigenlijke schola ondergegaan in het seminarium, ook al droeg het dien naam niet. Als propaedeuse werd het trivium et quadrivium gegeven, doch wat men verder onderwees, doelde schier uitsluitend op theologische opleiding. Voor de sobere kennis, die ook buiten het erf der Kerk in eere bleef, waren toch meest clerici schatbewaarders; en voor zoover er ook in de rechten en medicijnen wierd gestudeerd, droeg deze studie schier eeniglijk het karakter van dressuur. Bij

dien stand van zaken konden slechts twee soorten van werken op encyclopaedisch terrein treden; ten eerste de geschriften, die een leiddraad boden voor kerkelijke opleiding, en ten andere groote collectanea, waarin allerlei kennis in zekere orde was saamgevoegd. En wel beproefde Vincentius, dezen schat van voorhanden kennis in een theologisch kader te organiseeren, maar zijn poging mislukte en liep uit op een theologiseeren van de profane wetenschappen, d. i. op een vernietiging van de Theologie als zelfstandige studie. Zoodra echter het denkbeeld van de schola Theologiae opkwam, stond men voor een geheel andere orde van zaken. Vooral het terugvinden van de belangrijkste geschriften van Aristoteles gaf hier den stoot toe. Zoolang men toch van Aristoteles weinig meer ter beschikking had, dan hetgeen in Boëthius' commentaren over enkele zijner geschriften, die op het terrein der logica thuishooren, te vinden was, verkeerde men onder den indruk, dat de studiën der oude philosophen schier uitsluitend formeele beteekenis hadden; liet ze voor de formeele vorming dienst doen; en had geen vermoeden, dat er in deze studiën ook een materieele wereldbeschouwing school, die antithetisch tegen de Christelijke overstond. Wel wist men van de heidensche mythologieën en had een vaag begrip van enkele wijsgeerige stelsels, maar men schoof beide als ongerijmd op zij. Maar heel anders werd dit, toen men in de 13e eeuw ook de Physica, de Metaphysica, de Psychologia en de Ethica van Aristoteles, eerst door de Arabische geleerden, en straks door rechtstreeksche vertalingen, kennen leerde. Toch toen wierd het voor den genialen Christen duidelijk, dat er nog een geheel veld voor het denken openlag, dat verwant was aan de problemen, waarvoor het Christendom een oplossing boód, maar dat door Aristoteles reeds veel verder en dieper ontgonnen was, dan de Christelijke theologen het dusver beproefd hadden. Dit prikkelde de nieuwsgierigheid; overblufte de Middeleeuwsche denkers, die in Aristoteles hun meerdere voelden; en deed met noodzakelijkheid de vraag rijzen, in welke verhouding het aan het licht gekomen systema van Aristoteles tot het systema van de Christelijke religie stond. Reeds hierdoor verbreedde zich het vergezicht der studiën derwijs,

dat de eigenlijke *institutio clericorum* er geheel door in de schaduw wierd gesteld; en de vraag was nu niet meer, hoeveel kennis volstaan kon, om den leeraar te vormen, maar hoever het onderzoek moest doordringen, om de positie van het Christendom als absolute waarheid voor den denkenden geest te handhaven. Zoo ontstond de schola; en bleef de studie dezer schola al feitelijk de Kerk dienen, toch maakte ze de wetenschappelijke studie uit de windselen van de opleiding der geestelijken los. Ze dreef tot studie om de studie zelve, uit dorst naar kennis en behoefte aan wetenschap.

Oppositie tegen Aristoteles voerde men daarbij nog niet. Een Christen-theoloog voelde zich destijds in de Katholieke wereld te sterk, om vreeze te koesteren. Veeleer zag men naar den stelregel: *alles is het uwe*, in Aristoteles een welkomen gids, om dieper dan dusver in de theologische studie door te dringen. Ongemerkt wierd de theoloog philosoof, en waande door het gebruik van Aristoteles' analyse zich zóó sterk in zijn Christelijke veste te kunnen maken, dat die veste onaantastbaar wierd. Wel verontrustte een oogenblik het optreden van mannen als Amalrich van Bena, David van Dinant en Simon van Tournay, die hun twijfelingen of ketterijen met behulp van Aristoteles verdedigden; traden enkele bisschoppen, en zelfs Paus Johannes XXI, een oogenblik waarschuwend tegen de Aristoteliaansche nieuwigheid op; en namen practische en gemoedelijke schrijvers als Johannes van Salisbury en Gualtherus van St. Victor de pen op, om de invoering van Aristoteles op theologisch gebied te bestrijden; maar het inzicht in het profijt, dat van Aristoteles te trekken was, bracht deze oppositie spoedig tot zwijgen, en eerlang werd Aristoteles zelfs als de *praecursor Christi in naturalibus* verheerlijkt. Aristoteles wist meer dan men zelf wist; met dit meerdere poogde men zich te verrijken; en juist het analytisch karakter van Aristoteles' philosophie was oorzaak, dat de principieele tegenstelling tusschen hem en de Christelijke Theologie minder gevoeld werd.

Dit bepaalde den vorm, dien de scholastieke Theologie, of om het juister te zeggen, de Theologie in deze schola zou aannemen. Immers drie elementen traden nu met elkander in uitwendige

aanraking: de Christelijke dogmatiek, de formeele studiën en de heidensch-philosophische wereldbeschouwing; en hieruit wierd de drang geboren, eenerzijds, om de evidentie van de Christelijke religie ook voor ons denkend bewustzijn te doen uitkomen, en anderzijds, om de dogmatische ontwikkeling van de Christelijke religie te verrijken. Natuurlijk golden daarbij de Christelijke dogmata, gelijk de toenmalige Kerk die beleed, als vaststaande. Van critiek op die dogmata kon nog geen sprake zijn. Maar wel moest men met behulp van Aristoteles die dogmata uitwerken; dialectisch er indringen; ze aanvullen, waar ze leemten overlieten; alzoo uit deze dogmata een volledig systeem saamstellen; en ze bij analyse tegen de bedenkingen van de rede verdedigen. Zoodoende ontwaakte het besef, dat de Theologie wetenschappelijk moest beoefend worden, in zooverre ze zich voor het denken zocht te rechtvaardigen, en rees tevens het vermoeden, dat er ook buiten de Theologie in engeren zin een veld van kennis open lag, waarop de Christen geen vreemdeling mocht zijn. Had dit nu aanstonds tot een principieele onderscheiding tusschen de eigenlijke Theologie en deze op Christelijken grondslag rustende philosophie geleid, zoo ware de schaduwzijde van de Scholastiek gemeden. Maar deze onderscheiding bleef uit, en zoo kon het niet anders, of de philosophie moest in de dogmatiek indringen, en in de *Summae* de vermenging bieden van eene philosophie, die machteloos tegenover het dogma stond en dus niet principieel kon zijn; en anderzijds van eene Theologie, die van het leven werd afgesneden en hing aan een philosopisch rag. Iets wat te bedenkelijker was, daar men zich door de latere dogmatische ontwikkeling den pas had afgesneden, om op de Schrift terug te gaan, en zoo in haar, als in den wortel van het leven der wedergeboorte, verband met de realiteit te zoeken. Want wel zag de latere Scholastiek dit gebrek in, en verzuimt Thomas nooit om op de Schrift en de groote kerkvaders, met name op Augustinus, terug te gaan; maar toch is dit niet het eigenlijke steunpunt, dat de Scholastiek zoekt. Haar object is altoos de belijdenis der Kerk, gelijk ze destijds gold, en van deze belijdenis poogt men aan te toonen, dat de rede ze deels steunt, deels er niets redelijks

tegen in te brengen heeft, deels onbevoegd is, om er over te oordeelen. Nu staat dit pogen op zichzelf zeer hoog, in zooverre het een streven verraadt, den tweestrijd tusschen ons denkend en belijdend bewustzijn op te heffen, maar toch blijft het te veel denkgymnastiek en wortelt het niet genoeg in de geestelijke realiteit.

§ 52. *Anselmus.*

ANSELMUS VAN CANTERBURY, Petrus Lombardus en Thomas van Aquino zijn de drie machtige *Doctores ecclesiae*, die dit scholastisch gebouw optrokken. Niet alsof niet, ook reeds vóór Anselmus, de dialectiek in het heiligdom was binnengeleid. maar zelfs bij Lanfrank, Anselmus' leermeester, geschiedt dit nog enkel als verweermiddel. Omdat Berengarius hem met het wapen der *ratio* aanviel, moest hij zich, hoezeer ook tegen zijn zin, met hulp der *ratio* verdedigen. Eerst echter, toen juist in Lanfrank gebleken was, met wat ongehoopt succes zulk een pleit te voeren was, ontwaakte in Anselmus de lust, om ook ter bevrediging van eigen behoefte dezen intellectueelen arbeid ter hand te nemen. Anselmus zette zich het eerst tot deze studie om haarzelfs wille, en wierd juist daardoor de *vader der Scholastiek*. Dit komt duidelijk uit, in wat hij zelf zegt omtrent de beweegreden, die hem zijn: *Cur Deus homo?* deed schrijven. „Saepe", zegt hij, „et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et literis, quatenus cuiusdam quaestionis de fide nostra rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem; dicunt enim sibi *placere* eas et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione *delectentur*" (ed. Berol. 1857. p. 1). Reeds hieruit spreekt de toeleg, om niet zoozeer apologetisch op te treden, als wel bevrediging te zoeken voor eigen weetzucht. Hij erkent namelijk, dat de vragen en bedenkingen, die de ongeloovigen nu en dan met vijandelijke bedoeling te berde brengen, ook ongemerkt in het hart van den geloovige oprijzen, en dat het den geloovige sterkt, zoo hij deze bedenkingen, die uit de ratio opkomen, met het eigen wapen der ratio, ter nederwerpt. „Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam

quasi fatuam deridentes obiicere, *et fideles multi in corde versare:* qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit . . . De qua quaestione non solum literati, *sed etiam illiterati multi* quaerunt et rationem eius desiderant" (p. 2). En deze vraag gaat hij nu beantwoorden als: „propter utilitatem *rationisque pulchritudinem amabilis.*" Eene studie, waarbij het besef van zijn kracht zoo hoog gespannen is, dat hij, blijkens zijn *praefatio,* in het tweede boek van dit werk een oogenblik geheel den inhoud van zijn geloof wegdenkt, om het dogma daarna, als noodzakelijk, uit de ratio op te bouwen. „In secundo autem libro . . . , *quasi nihil sciatur de Christo*, monstratur non minus aperta ratione et veritate, naturam humanam ad hoc institutam esse cet . . . . atque *ex necessitate omnia,* quae de Christo credimus, *fieri oportere.*" Dit nu is hetzelfde standpunt, dat hij in bijna al zijn dogmatische monographieën inneemt. Wel rekent hij ook met de *infideles.* Zelfs kenteekent hij het eerste boek van zijn *Cur Deus homo?* als tegen hen gekeerd: „quorum prior quidem infidelium respuentium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, continet obiectiones et fidelium responsiones; ac tandem, remoto Christo — quasi numquam aliquid fuerit de illo — probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari posse sine illo" (praef. p. 1); maar toch schuilt deze infidelis voor Anselmus meer in het hart van den geloovige zelven, dan dat hij hem in het vijandelijk legerkamp zoekt. *Boso* noemt hij dezen infidelis, die in dialoog met *Anselmus* als den fidelis kampen gaat, maar deze *Boso* is zoo weinig een vijand, en zoo in vollen zin een echte scholasticus, dat hij zegt: „Sicut rectus ordo exigit, ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur, si *postquam confirmati sumus in fide.* non studemus, quod credimus, intelligere" (p. 2). En zoo diep was Anselmus van deze behoefte, zich rekenschap van zijn geloof te geven, doordrongen, dat hij zelfs in zijn *Meditationes*, die meest in gebedsvorm zijn ingekleed, ditzelfde *cur* herhaalt, en aldus peinst: „Cur bone Domine, pie Redemptor, potens Salvator, cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate?" (ed. Col. 1637, p. 252), en dan aldus zichzelf de zaak uitlegt: „Res per se occultata fuit;

non studio occulta; non sic est facta ut absconderetur, sed ut suo ordine perficeretur; nec aliquem deciperet, sed ut, *quemadmodum oportebat*, fieret. Et si dicitur occultata, non est aliud, quam *non est omnibus revelata*" (p. 253). Iets wat hem in zijn praefatio op zijn monographie *De fide trinitatis* zelfs verleidt, het rationeele inzicht in de waarheid als een hoogeren vorm van ons bewustzijn, een soort gnosis, tusschen de fides en de contemplatio in te schuiven. Zonder aarzelen mag dus gezegd, dat reeds terstond bij Anselmus de Scholastiek den dubbelen karaktertrek droeg èn van *uit innerlijken aandrang* op een wetenschappelijk begrijpen van het dogma uit te gaan, èn van dit te doen in de vaste overtuiging, dat de *veritas divina* van dezen denkarbeid niets te duchten, eer er alles bij te winnen had. Hiermee nu werd encyclopaedisch deze reuzenschrede gedaan, dat de Theologie voor het eerst *als wetenschap om haarzelve* begon beoefend te worden, en het dualisme tusschen ons geloof en ons redelijk bewustzijn voor onhoudbaar wierd verklaard.

§ 53. *Petrus Lombardus.*

Tusschen Anselmus en PETRUS LOMBARDUS is het verschil dan ook van formeelen aard. Beiden staan op hetzelfde standpunt, maar Petrus Lombardus' oog is reeds opengegaan voor het verre van onschuldig karakter dezer studiën. Het *Sic et non* van Abaelardus begon zijn werking reeds te doen. Lombardus gaat daarom opzettelijk omzichtiger te werk en toont een meer conservatieven geest. En van den anderen kant dragen zijne studiën een meer systematisch karakter. Voor Anselmus' monograhieën biedt hij eene, heel de doctrina Christiana omvattende, dogmatiek. Zijn beduchtheid voor het misbruik, dat van de philosophische studiën te duchten viel, spreekt hij in den *Prologus* op zijn *Libri IV Sententiarum* in deze woorden uit: „Er zijn," zegt hij, „diffidentiae filii, qui non rationi voluntatem subiiciunt, nec doctrinae studium impendunt; sed his, quae somniarunt, sapientiae verba coaptare nituntur, non veri sed placiti rationem sectantes" (ed. Venet. 1563. p. 1*b*). En spreekt reeds hieruit zijn diepgevoelde afkeer van deze vrijgeesten, nog sterker geeft hij aan zijn toorn lucht, als hij schrijft, dat het

lieden zijn: „quos *iniqua voluntas* non ad intelligentiam veritatis, sed ad defensionem placentium incitat, non desiderantes doceri veritatem, sed ab ea ad fabulas convertentes auditum". En dan gaat hij aldus voort: „Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax, ut sit in verbis pietas, quam amiserit conscientia; .... falsae doctrinae institutis fidei sanctitatem corrumpere molientes; auriumque pruriginem sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes; qui contentioni studentes contra veritatem sine foedere bellant" (p. 1*b*). Tegen deze vrijgeesten is dan ook zijn dogmatiek gericht. Om hun Godgevloekte bent (Deo odibilem) uiteen te slaan en hun den mond te stoppen (ora oppilare) en tevens „lucernam veritatis in candelabro exaltare volens", heeft hij „labore multo ac sudore" dit boekdeel vervaardigd (p. 1*b*).

De jeugdige geestdrift, waarmee Anselmus dit pad opliep, heeft bij Lombardus dus reeds plaats gemaakt voor den ernst van den geharnasten strijder, die zijn vijand niet licht telt, en dien hij daarom niet spelenderwijs door een proef van zijn vernuft, maar door het optrekken van een bolwerk, om heel de veste der waarheid, poogt af te weren. Encyclopaedisch lag hierin de kiem voor het opkomen der eigenlijk gezegde Dogmatiek; die ook wel reeds in de libri Sententiarum van Hugo St. Victor en Robbert Pulleyn lag, maar eerst door Lombardus' *Sententiae* gedijde. Het denkbeeld, dat de dogmata organisch samenhingen en eigenlijk slechts één dogma vormden, dat in zijn samenhang diende toegelicht te worden, kwam eerst door zijn arbeid tot heerschappij. Toch gelukte het Lombardus nog in het minst niet, om dit besef van het organisch bestand der Dogmatiek ook in de wijze van behandeling te doen uitkomen. Alleen de volgorde, waarin hij de onderscheidene quaestiën te berde brengt, toont, dat hij dit besef bezat; maar overigens staat hijzelf als scholasticus nog geheel buiten dit organisch dogma. Zijn trant is mechanisch dialectisch, bijna juridisch. De waarheid wordt op allerlei wijs aangeklaagd, in verdenking gebracht en belasterd, en nu is hij de advocaat, die *con amore* de waarheid tegen deze aanvallen verdedigt. Dit brengt dus vanzelf mee, dat hij naar de rij af de punten van aanklacht ter sprake brengt; veel liggen laat, wat anders toelichting zou

hebben vereischt; en hierdoor zijn dogmatiek aphoristisch in den vorm van *distinctiones* schrijft. De vorm en de inhoud van zijn dogmatiek dekken elkaar dan ook niet. Tusschen dien vorm en dien inhoud bestaat geen noodzakelijk verband. De vorm is aan de skepsis der ratio ontleend, en de inhoud komt slechts voor, naar gelang de ratio een deel er van ter verantwoording roept. Iets, wat niet zóó verstaan zij, alsof hij een doorloopende apologie leverde, die telkens op een opzettelijk geformuleerde aanklacht sloeg; maar toch zoo, dat de *distinctio*, die hij onder handen neemt, altoos wordt opgezet, om een moeilijkheid of een gerezen bedenking te rescontreeren.

§ 54. *Thomas van Aquino.*

Door deze wijze van behandeling vormde Lombardus den overgang van Anselmus op THOMAS VAN AQUINO, in wiens *Summa Theologiae* de Scholastiek haar rijpste en zuiverste vrucht geteeld heeft. Thomas is *de „Doctor"*, gelijk Augustinus *de „Pater* ecclesiae", op wien nog steeds alle afdeelingen der Christelijke Kerk zich beroepen, en wiens oecumenische beteekenis geen theoloog, van welke richting ook, ooit straffeloos voorbijziet. De Dogmatiek als organisch geheel, die bij Lombardus als postulaat optreedt, is in de *Summa* van Thomas reeds tot wetenschappelijk zelfbesef gerijpt, en ook thans nog is het Thomas, die ten deele de ontwikkeling dezer wetenschap beheerscht. Hij was er zich bewust van, dat hij iets anders dan zijn voorgangers leverde. Zijn doel toch is niet, als bij Anselmus, om in het begrijpen der waarheid te genieten; noch om als bij Lombardus, „fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum . . . munire" (Lombardus' prologus op op zijn l. IV Sent. p. 1*a*); maar om een *leerboek* te leveren; en wel, hoe vreemd het klinke, een leerboek voor *eerstbeginnenden*. Hij zegt toch duidelijk: „propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem *incipientium*" (ed. Neapoli 1762. P. I. Tom. I. p. 1). Hij erkent, dat een catholicus doctor ook de „provectos debet instruere", maar ditmaal zet hij zich nu, om aan de incipientes melk toe te dienen. Juist om

hunnentwil kiest hij dan ook een anderen vorm, en wil hij zijn onderricht geven „eo modo secundum quod congruit ad eruditionem incipientium." Hun stond bij de vroegere behandelingswijze in den weg: 1°. de multiplicatio inutilium quaestionum, articulorum, et argumentorum; 2°. de verkeerde methode (non traduntur secundum ordinem disciplinae sed secundum quod requirebat librorum expositio vel... disputandi occasio); en 3°. de eindelooze herhaling, die zeeziek maakte, frequens repetitio (quae) fastidium... generabat (p. 1). In hoeverre Thomas er in geslaagd is, dit program te verwezenlijken, blijve hier in het midden gelaten; in elk geval streeft hij er met bewustheid naar, den vorm meer met den inhoud in overeenstemming te brengen, ook al koos hij den *onderwijzenden* vorm, die derhalve nog slechts ten deele door den inhoud, en in hoofdzaak door de behoefte van den leerling bepaald wierd. Zijn *Quaestiones* maken zijn werk dan ook tot één machtigen Catechismus, en de eigenaardigheid van zijn antwoorden bestaan hierin, dat hij in den geest van zijn leerling den tweesprong, waarop deze zich telkens geplaatst ziet, vooruit merkt, hem het betrekkelijk ware van beide wegen voorhoudt, en eerst daarna zijn keuze bepaalt.

Dit wat zijn methode betreft, maar Thomas gaf voor de ontwikkeling der theologische Encyclopaedie veel meer. Niet alleen toch dat hij aan de Dogmatiek als zelfstandig vak voor goed burgerrecht verleende, en voor haar de endoctrineerende methode koos, maar ook over de scientia divina of doctrina sacra liet hij zich in beginsel uit. Hij gaat hierbij uit van het feit, dat er een *doctrina philosophica* bestaat, en stelt nu de vraag, of het wel noodzakelijk is, daarnaast nog een *doctrina sacra* te plaatsen. De tegenstelling aanvaardt hij dus, en zoekt die hierin, dat de doctrina philosophica door de *ratio investigatur*, terwijl de doctrina sacra secundum *revelationem divinam* est; en hij concludeert, dat de noodzakelijkheid dezer laatste in tweeërlei opzicht blijkt: 1°. voor wat de rede zelve óók kon vinden, omdat dit slechts door weinigen, na lang verloop van tijd en op onzuivere wijze geschiedt, en toch elke tijd en elk mensch zekere kennis aangaande deze dingen noodig heeft; en 2°. voor wat de rede *niet*

kan vinden, omdat de mensch „als tot God geschapen" zijn doel kennen moet, om zijn leven te richten. „Homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem . . . Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones ordinare debent in finem" (I. p. 2).

Hiermee echter komt hij voor de tweede vraag te staan, of namelijk deze doctrina sacra ook metterdaad een *wetenschap* zij. *Utrum sacra doctrina sit scientia?* Hierbij stelt hij, voor hetgeen wetenschap zijn zal, twee kenmerken: 1°. scientia procedit ex principiis per se notis; en 2°. scientia non est singularium sed generalium; en merkt nu op, dat er ook wetenschappen zijn zooals de *Perspectiva*, die niet uitgaan van principia per se nota, maar van de resultaten van andere wetenschappen. Immers de Perspectiefleer onderstelt de Arithmetica. Gelijk nu de Perspectiefleer uitgaat van beginselen, haar door de Arithmetica verstrekt, zoo gaat de Sacra doctrina uit van beginselen, haar door God in zijn openbaring geboden. En wat de singularia aangaat, waarmee de Sacra doctrina zich bezighoudt, deze komen slechts voor als typen van generalia. Dit brengt hem dan tot de derde vraag, of de Sacra doctrina ééne wetenschap, of een verzameling van meerdere is. In elke wetenschap moet één object heerschen (una scientia est quae est unius generis subjecti) 1). Nu wordt in de Theologie niet alleen van God, maar ook van de schepselen gehandeld. Hoe dit te rijmen? Reeds hieruit blijkt, dat Thomas de Theologie en de Dogmatiek als gelijkluidend opvat. Van een Theologische wetenschap, die zich ook inwendig organisch in deelen splitst, heeft hij nog zelfs geen voorgevoel. Sacra doctrina, Theologia, Dogmatica en Scientia divina zijn voor hem termen, om hetzelfde denkbeeld uit te drukken. Toch is het ook zoo goud waard, dat hij de Theologie principieel op de kennisse Gods als haar object, en wel als haar eenig object, terugbrengt. Hij antwoordt namelijk, dat er in de

1) Zoo werd toen het *object* genoemd. Cf. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1867. III. p. 208 noot. Zie ook RUDOLE EUCKEN, *Die Grundbegriffe der Gegenwart*, Subiectiv-obiectiv, p. 25 vgl. En TRENDELENBURG, *Elementa Logices Aristoteleae*, Ed. IX. p. 54, 55.

Doctrina sacra ook wel van de creaturae sprake is, maar dat toch principaliter alleen van God wordt gehandeld, en van de creaturae slechts „*secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem*". Een strikt wetenschappelijke opvatting, die in de latere dogmatische ontwikkeling maar al te zeer teloor ging (p. 6 en 7). Hij verzet er zich dan ook tegen, dat men Christus of de Heilsleer als inhoud van de Sacra doctrina neme. Als echt theoloog vordert hij, dat de Theologie zich uitsluitend *met God* bezighoude, en alles wat zij behandelt uit God afleide en tot Hem terugleide (p. 13). In dien zin opgevat stelt hij de Scientia divina dan ook in *dignitas* boven alle andere wetenschappen: 1°. om haar object, t. w. het Eeuwige Wezen; 2°. om de zekerheid van haar uitgangspunt, t. w. de van God gegeven Openbaring; en 3°. om haar verheven doel als scientia practica, t. w. de beatitudo aeterna (p. 9). En stelt men eindelijk de vraag, welke methode deze scientia volgt, of namelijk ook deze wetenschap door redeneering overtuigen wil (utrum haec doctrina sit argumentativa), dan geeft hij omtrent de roeping der Scholastiek deze bepaling: geen wetenschap bewijst haar principium, maar zij argumenteert uit haar principium ten bewijze van haar verderen inhoud. Het bewijs der principia laten de overige wetenschappen over aan de hoogere wetenschap der Metaphysica. Juist daarom echter kan de Metaphysica tegenover iemand, die haar principia loochent, alleen argumenteeren, zoo hij althans eenig uitgangspunt, welk dan ook, aan haar toegeeft. Doet hij dit niet, dan kan ook de Metaphysica aan zulk een nooit de waarheid van haar principia bewijzen, maar alleen zijn bedenkingen weerleggen. Evenzoo nu handelt de Sacra doctrina. Ook deze bewijst haar principium niet, maar vindt dit in de Sacra Scriptura, en de Sacra Scriptura op haar beurt argumenteert met dengene, die haar loochent, slechts dan, als hij erkent, althans eenig uitgangspunt met haar gemeen te hebben. Doet hij dit niet, dan valt met zulk een ook niets verder aan te vangen. „Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem" (p. 14).

Hiermee nu is voor de encyclopaedische opvatting der Theologie veel gewonnen. Laat al de Theologie voor Thomas nog in de Dogmatiek opgaan, en zelfs elke poging ontbreken, om de overige disciplinae theologisch te onderscheiden en in organisch verband te zetten; door zich met zijn reuzenkracht op de centrale wetenschap der Theologie te werpen, kwam het licht, dat hij over de Dogmatiek verspreidde, dan toch aan heel de Theologie ten goede. En dan is er reeds veel mee gewonnen, dat hij èn de verhouding van de Theologie tot de nu niet meer heidensch genoemde, maar als philosophisch geïntroduceerde disciplinae in het licht stelt, èn een poging waagt, om het deugdelijk recht van de Theologie op den naam van wetenschap te handhaven. Hiermee toch zijn de beide lijnen getrokken, die men slechts behoeft af te loopen, om de pars generalis der theologische Encyclopaedie tot ontwikkeling te brengen. Thomas' terugkeer naar de H. Schrift en naar de Patres ecclesiae, is dan ook niet, gelijk bij velen zijner voorgangers, een ornament, maar uitvloeisel van zijn systeem. Staat toch eenmaal vast, dat de grens tusschen de disciplinae philosophicae en de Theologie daarin ligt, dat de principia der eerste door de rede, maar van de laatste door de revelatio worden geleverd, dan is beroep op de H. Schrift hier onafwendbare noodzakelijkheid; terwijl zijn beroep op de Patres, en met name op Augustinus, steeds onderstelt, dat Augustinus den zin der H. Schrift het zuiverst weergeeft. Zelfs dat Thomas in de formeele quaestiën bijna altoos van Aristoteles uitgaat, kan hem niet tot verwijt strekken. Hierin toch spreekt zich slechts het besef uit, dat over het karakter der wetenschap in formeelen zin niet uit de H. Schrift kan geargumenteerd worden, die zich immers niet tot taak stelt, ons desaangaande openbaring te geven, maar moet geargumenteerd uit de ratio; iets, wat ook nu nog elk gezond theoloog toestemt. En werpt men tegen, dat toch ook hierbij de ratio op doolpaden kan voeren, en de H. Schrift ons desaangaande aanwijzingen biedt, waarop acht is te geven, dan zij opgemerkt, dat Thomas ook nooit verzuimt het correctief der H. Schrift ten deze tot zijn recht te doen komen. Wel verre van dus op de Scholastiek, gelijk haar rijke vrucht in Thomas' *Summa* voor ons

ligt, laatdunkend neer te zien, moet veeleer erkend, dat 1°. de Theologie het eerst door de Scholastiek als wetenschap om haarzelfs wille is beoefend; 2°. dat de Scholastiek het eerst met helderheid de roeping der Theologie heeft ingezien, den inhoud der Openbaring in ons denkend bewustzijn op te nemen; en 3°. dat zij voor het eerst voor de verhouding van de Theologie en de overige wetenschappen het onderscheid en den samenhang heeft aangewezen. Alle Theologie, dien naam waard (voor zoover ze dus niet eene Theologie in den zin van Aristoteles, als onderdeel der philosophie, bedoelt), zal dus steeds aan den draad moeten voortspinnen, dien met name Thomas van Aquino ons in handen gaf. Mits onder dit drievoudig voorbehoud: 1°. dat de formeele wijze van behandeling niet meer de dialectisch-catechetische, maar aan haar inhoud ontleend zij; 2°. dat met de S. Scriptura als principium der Theologie ernst worde gemaakt, en dus niet de Roomsche dogmatiek der 13e eeuw den zin der Schrift beheersche; en 3°. dat wegvalle al wat in de philosophie, en niet in de Theologie, thuis behoort.

Vooral toch op deze laatste klip stoot het scheepken van Thomas slag op slag. Zijn toeleg is telkens, om de Doctrina sacra zich over elk punt te laten uitspreken, waarover de philosophie zich een oordeel pleegt te vormen. Dit komt daar vandaan, dat hij nog geen begrip heeft van een *Christelijke* philosophie, die een eigen plaats en roeping heeft, geheel onderscheiden van de Dogmatiek; maar juist dit verleidt hem ook, telkens een philosophie in plaats van een Dogmatiek te geven, en zijn eigen definitie van de *scientia divina* uit het oog te verliezen. Later zal ons blijken, hoe de Theologie der Reformatie althans ten deele deze fout inzag en verbeterde, maar dit ontheft ons niet van den plicht der waardeering eener richting, die het *in schola theologiam docere* in zwang bracht, en daardoor én aan onze universitaire ontwikkeling èn aan de ontwikkeling der Theologie een stoot gaf, die niet weinig bijdroeg, om de Reformatie in het leven te doen treden, en, toen ze eenmaal doorbrak, haar een standpunt aanwees, waarop ze zich wetenschappelijk kon handhaven. Ook Calvijn's Institutie is van Thomas' geslacht.

§ 55. *De Mystiek.*

De drang, om, ter verrijking en ter schifting van de voorhanden menschelijke kennis, *in schola* op te treden, werkte niet uitsluitend op theologisch gebied. Ook de studie der rechten kreeg haar hoogeschool te Bologna, die der medicijnen de academie van Salerno, terwijl in het midden der 14e eeuw in Praag en Weenen op Duitschen bodem scholen van meer algemeene strekking gesticht werden. Toch behield aanvankelijk de universiteit te Parijs den verst strekkenden invloed door het in schola behandelen der Theologie. Wel bezat deze universiteit (zie haar Statuten in D'ACHERY, *Spicilegium*, ed. Paris. Tom. III p. 735) *vier* faculteiten, een facultas *artium*, *decretorum*, *medicinae et theologiae*, maar schier uitsluitend aan de laatste dankte ze haar ongemeene macht door het tegenwicht, dat ze vormde tegen de suprematie van de Roomsche Curie (cf. Dr. FR. PAULSEN, *Geschichte des Gelehrten Unterrichts auf den Deutschen Schulen und Universitäten*, Lpz. 1885, p. 9. v.v.). Toch was ook deze universiteit onder de auspiciën der Kerk ontstaan. Schier uitsluitend van de Kerk was dusver alle gelegenheid tot het ontvangen van onderwijs uitgegaan; eerst door de stichting der bisschoppelijke scholen; toen door het opkomen der kloosterscholen; sinds het Lateraan-Concilie in 1213 door de opening van een school bij elke Collegiaal-kerk, straks door de oprichting van kinderscholen bij elke kerspelkerk gevolgd; en eindelijk niet het minst door de ijverige bemoeiing der Dominikaner- en andere orden. En toen de herleving van het Humanisme en de studie der natuur nog breeder afmeting voor het schoolwezen eischten, verleende de Kerk ook aan het optreden van zelfstandige universiteiten haar onmisbare sanctie; eerst *tacite*, later bij opzettelijke bul.

Hiermee kon ze echter het gevaar niet bezweren, dat in het optreden van een zelfstandige *Schola* voor haar macht over de geesten dreigde. Dit gevaar kwam van drie kanten tegelijk. Vooreerst van de facultas artium en de facultas medicinae, doordien de meeste professoren in deze Faculteiten de heidensch-naturalistische wereldbeschouwing waren toegedaan, en aan deze

bij hun leerlingen ingang schonken; nog wel met behoud van den kerkelijken vorm, zoodat er ook in deze faculteiten predikatiën werden gehouden; maar juist daarom te verleidelijker. In de tweede plaats, doordien de theologische Faculteit en die der *Decreta*, formeel en materieel op de beginselen van de historie teruggingen, en hierdoor in het licht stelden, hoe het toenmalige Roomsche dogma en het toenmalig streven der Papalisten eerst van jongeren oorsprong was. En eindelijk, niet minder, doordien zich in den kring der Literatoren en Medici al spoedig een meer wereldsche levenswijs vestigde, die met het ascetisch karakter der Roomsche Kerk een scherp contrast vormde. Niet alsof ongebondenheid niet ook den Clerus ontsierde; maar hetgeen bij den Clerus *tegen* den erkenden levensregel streed, werd in deze universitaire kringen als geoorloofd verdedigd, soms zelfs als normaal geprezen. De strijd van Athene tegen Jeruzalem.

In dien strijd nu behaalde het edele drietal d'Ailli, Gerson en de Clémanges zijn onverwelkbre lauweren; mannen, die men wel ten onrechte als principieele tegenstanders der Scholastiek heeft voorgesteld, daar ze hun eigen denkbeelden scholastisch uiteenzetten; maar die dáárom van zoo hooge beteekenis zijn, omdat ze de ongenoegzaamheid van de intellectueele Scholastiek ter afwering van de paganistische beginselen en ter bestrijding van de paganistische levenswijs helder inzagen. Evenals de meer intellectueele Scholastiek is ook hun pogen er op gericht, door vaak kunstige denkgymnastiek de waarheid der Christelijke religie te beveiligen; maar ze zien in, dat de intellectualisten dit te eenzijdig doen, door eenerzijds in hunne distinctiën te overdrijven, en anderzijds de psychologische studie van het gemoedsleven te verwaarloozen. Evenals Lombardus en Thomas komen ze op voor het gezag der Roomsch-Katholieke Kerk en verdedigen ze haar majesteit; maar ze zoeken den grondslag voor dit gezag meer in Christus en in de Schriften, dan in de rechtstreeksche autoriteit van Paus of Concilie. En zoo nu ook bedoelen ze wel, evenals de hiërarchie, de ascetische levensbeschouwing tegenover de humanistische te handhaven, maar hun wapen in dien strijd is meer mystiek dan piëtistisch van aard;

en ze zoeken hun kracht meer in de innigheid van het gemoedsleven, dan in de kerkelijk geijkte goede werken. Door dit drieërlei streven drong in hun conservatisme een reformatorisch element, dat wel niet sterk genoeg de veer spande, om hen theologisch, kerkrechtelijk en ethisch als reformatoren te doen optreden, maar hen toch tot wegbereiders stempelt van Luther, Zwingli en Calvijn. Hiermee was tevens de richting hunner studiën bepaald. Hun tegenstelling met de meer intellectueele Scholastieken dwong hen, de *via cognitionis* tot voorwerp van onderzoek te kiezen; hun strijd met de Papalisten drong hen naar *de historie*; en hun protest tegen den onheiligen toon der opkomende paganistische school richtte hun studie op *de Schrift*; terwijl het althans ten deele bewust besef, dat de Schola iets anders moest worden, dan ze was, hen noopte, zich ook over die studiën zelve tamelijk breed uit te spreken.

§ 56. *Pierre d'Ailli.*

PIERRE D'AILLI († 9 Aug. 1420) staat persoonlijk beneden Gerson en de Clémanges. Het hofleven had schadelijk op zijn karakter gewerkt; zijn vele missiën een te diplomatieken geest in hem ontwikkeld; en zijn hunkeren naar eer en aanzien stond in zonderling contrast met zijn mystisch getinte ethiek. Toch is hij de geestelijke vader van Gerson en de Clémanges geweest. De weg, waarop beiden voortschreden, is door d'Ailli afgebakend. Zij volgden, hij ging voor. Encyclopaedisch is d'Ailli intusschen slechts in zoover belangrijk, als hij de studie van het *Kerkrecht* een hoogere vlucht deed nemen. Reeds op dertigjarigen leeftijd gaf hij hiertoe den eersten stoot door de uitgave van zijn geschrift: *utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse in ecclesiae regno* (Op. Omnia ed. Antv. Tom. I. p. 646. sq.), waardoor het beginsel geponeerd wierd, dat de studie van het Kerkrecht voor den pastor ecclesiae onmisbaar was, en alzoo in den cyclus der theologische studiën wierd opgenomen. Hierbij zij intusschen opgemerkt, dat ook te Parijs het Kerkrecht niet in de Theologische faculteit wierd onderwezen, maar in de *juridische*. Dit moet daaruit verklaard, dat de oudste universiteiten slechts *twee* faculteiten bezaten, t. w. de facultas artium en de

facultas Theologiae, geheel in den geest van wat reeds Alcuin in den proloog op zijn *Trivium* leerde, dat de zeven vrije konsten de zeven zuilen waren, waarop de Theologie rustte, (Migne, Patrologia Tom. C I. p. 853 en verv.). Destijds behoorden dus de juridische studiën tot de Theologische faculteit, waarin men onderwijs gaf in de Sacra pagina, de Sententiae, de Theologia proprie sic dicta, en de Decreta. Toen men nu later tot splitsing van de ééne Theologische in een Theologische en Juridische faculteit overging, behield deze laatste te Parijs den naam van facultas Decretorum, zoodat het *ius ecclesiasticum* op den voorgrond stond en het *ius civile* hier slechts bij kwam. Dit neemt echter niet weg, dat d'Ailli's kerkrechtelijke geschriften, vooral zijn hoofdwerk *De potestate ecclesiae*, feitelijk het Kerkrecht als onderdeel der theologische studie tot ontwikkeling brachten.

§ 57. *Johannes Gerson.*

Veel rijker oogst daarentegen voor de encyclopaedische ontwikkeling der theologische wetenschap biedt ons JOHANNES CHARLIER, naar zijn geboorteplaats gemeenlijk GERSON († 12 Juli 1429) genoemd. Deze toch waagde zich aan min of meer hodegetische studiën, waarvan de vruchten voor ons liggen in vijf kleine geschriften: 1°. zijn *epistola ad studentes collegii Navarrae, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor* (ed. Straatsburg 1488. Tom I. p. 18. T); 2°. *Epistola alia missa iisdem studentibus collegii Navarrae* (ibidem p. 18. Y), *an monachus pro studio possit negligere divina* (ib. p. 19. A); 3°. *De distinctione verarum visionum a falsis* (ib. p. 19 L); 4°. *De examinatione doctrinarum* (ib. 17 I. Z); en 5°. *De probatione spirituum* (ib. 17. R). Gerson stelde de theologische studie zeer hoog. In tegenstelling met de metaphysica noemt hij haar de *suprema scientia.* Zoo zegt hij in zijn *Tractatus tertius super Magnificat* (een dialoog met zijn *discipulus*), na eerst de metaphysica besproken te hebben: „*Sed theologia scrutatur profundius, quae supremam scientiam seipsam asserit*" (Ib. Tom. III. p. 82. L). Hij vat ze op als een scientia *una,* die daarin haar heerlijkheid bezit, dat zij de *veritas* in haar hoogsten zin ontvouwt (Ib. Tom. III. 69. A).

Ze staat deswege aan het hoofd van alle wetenschappen (Tom. I. p. 20. L) en legt aller fundament (Tom. I. p. 33. S). Toch heeft ook zij de andere noodig, en onderstelt de gegevens der philosophie (Tom. III. 55. Y). De Theologie zelve is hem deels intellectiva, deels affectiva; of ook cognoscitiva et mystica. Beide zijn even noodzakelijk, en vullen elkander aan (Tom. III. p. 82. B). Echter moet tegen het overwicht, dat de speculativa allengs kreeg, gewaakt, en mag ze niet door sophismata ontsierd (Tom. II. p. 47. H). „Theologia enim est os et venter in corpore Christi mystico" (Tom. II. p. 44. S), en daarom mag dit *os ecclesiae* niet door opgeworpen stof worden bezoedeld. Men moet daarom vooral met de *scripta gentilium* voorzichtig zijn: „Ceterum scriptis gentilium se non tradere, sed commodare, et ea velut peregrinando percurrere nequaquam improbaverim" (Tom. I. p. 18. U). Ze zijn aanbevelenswaardig „tum pro copia sententiarum moralium, tum pro stilo et ornatu verborum, tum pro poëmatum et historiarum qualicunque peritia; demum pro oblectamento quodam ex varietate lectionis" (Tom. I. p. 18. U). Maar toch is al dit schoon ook bij de Sacri Doctores, met name bij Augustinus te vinden. „Nec minus si non plus utiliter." Men zij daarom vooral tegen den invloed der *Litterati* op zijn hoede: „Credite mihi amarissima est veritas; sed nescio quo pacto apud nullos eorum amplius quam apud litteratos, qui sapientes sunt in oculis suis" (Tom. I. p. 18. Z). Vandaar dat de Universiteit te Parijs, in partijen gedeeld, zich licht in beuzelingen verliest, en dat bij een groot deel van haar cives verachting van het Evangelie den boventoon voert. „Gestibus et obmurmurationibus omnia confundunt et verbum dei cum suo euangelisante probrose spernunt, impediunt, turbant et obrumpunt" (ib.). Juist daarom dringt hij er op aan, dat men niet met de intellectueele Scholastieken te veel naar het spoor van de heidensche philosopphie zal afwijken, maar bedenken, dat de Theologie tot een hoogere „arx felicitatis" opleidt dan de philosophie van Aristoteles (Tom. II. p. 38. L), en liever, op het voetspoor van Augustinus, ook de theologia mystica sive affectiva, die het gemoed treft, weer in eere moet brengen.

Toch mag ook deze mystica Theologia geen onbewust besef

blijven. Ook zij moet psychologisch ontleed en wetenschappelijk beoefend. Ook zij moet *scholastice* onderwezen (zie zijn *Tract. de elucidatione scholastica mysticae Theologiae*. Tom. III. 66. T). Al verviel Gerson dan ook in de fout, Dionysius Areopagita's mystiek als bron voor deze wetenschap te erkennen, toch ligt hierin zijn groote theologische verdienste, dat hij de subjectieve zijde der Theologie wetenschappelijk poogde toe te lichten. De Theologie had niet alleen met haar voorwerp en haar principium, maar ook met haar orgaan te rekenen, en dit orgaan onderzocht hij met voorliefde. Hij was nominalist, en vatte deswege dit orgaan op als één, en slechts *nomine*, *non re* met onderscheidene facultates begiftigd. Er is in ons een vis receptiva, die deels cognitiva is, deels affectiva. De vis cognitiva nu valt in drieën uiteen, in zooverre ze 1°. *intelligentia simplex* is (het aangeboren menschelijk besef); 2°. *ratio* d. i. het nadenkende verstand; en 3°. *vis sensualis*, die door de zintuigen, de verbeelding en het geheugen ons de objecten toevoert. Evenzoo is de *vis affectiva* gedeeld in 1°. de *syneresis*, d. i. het besef van goed en kwaad; 2°. de *appetitus rationalis*, die door wilskeuze werkt; en 3°. de *appetitus sensualis*, die door de zintuigen of de verbeelding wordt opgewekt. Daar nu de harmonie tusschen deze krachten der ziel verbroken is, moet de Theologia mystica deze harmonie zooveel mogelijk herstellen, eenerzijds door cogitatio, meditatio en contemplatio, en anderzijds door libido, devotio en dilectio ecstatica (Tom. III. p. 64. Z). En dan beschrijft hij het verschil tusschen de gewone, destijds gangbare scholastieke Theologie (die hij niet verwerpt, maar temperen wil), en hetgeen hij met zijn *mystica Theologia* bedoelt, aldus: dat de speculativa alleen de *waarheid* vindt, maar de mystica Theologia het *verum bonum*. En formeel: „Speculativa Theologia ratiocinationibus utitur conformiter ad physicas disciplinas. Ideo scholasticam eam vel literatoriam quidam appellant; quamvis non sufficiant istae scholasticae exercitationes, nisi quis studio vehementi nitatur habere conceptus proprios et intimos eorum quae tradita sunt a summis doctoribus. Alioquin tales theologizant solis auribus corporeis, sicut pueri vel picae, neque vere intelligentes de quibus loquuntur... Mystica vero

theologia, sicut non versatur in tali cognitione literatoria, sic non habet necessariam talem scholam, quae schola intellectus dici potest, sed acquiritur per scholam affectus et per exercitium vehemens moralium virtutum, disponentium . . . ad tres gradus hierarchicos qui sunt purgare, illuminare et perficere" (Tom. III. p. 65. G). Hierin nu ligt encyclopaedisch de poging, de Theologie niet slechts in haar principium, de H. Schrift, maar ook door haar rechtstreeksche aansluiting aan het hooger geestelijk leven, een eigen spil te geven, die van de spil der profane wetenschappen onderscheiden is; komt het streven uit, tegenover de Aristoteliaansche psychologie een Christelijke psychologie over te stellen; en spreekt niet minder sterk de zucht, bij de via cognitionis den Christen-theoloog van de banden der philosophie van Aristoteles te ontslaan. Een streven, dat dáárom zoo reformatorisch op de theologische studie inwerkte, omdat het eenerzijds de theologische studie in beginsel vrijmaakte van de rationalistische heerschappij der Aristoteliaansche philosophie, die in de gangbare Scholastiek zich maar al te zeer gevoelen deed; en anderzijds aan de Christelijke Theologie een eenigermate zelfstandige positie schonk tegenover de kerkelijke autoriteit. Er is bij Gerson niet slechts besef, dat de Christelijke religie en het Christelijk leven wetenschappelijk moeten doorgedacht, maar ook leeft bij Gerson de overtuiging, dat deze Christelijke wetenschap op een eigen wortel stoelen moet. Hij begreep, en dit was zijn hoofdverdienste, de rechten van het Christelijk gemoedsleven, om ook op wetenschappelijk gebied mee te spreken, althans waar het op de kennis van des Christens heilsstaat aankwam.

§ 58. *Nicolaas de Clémanges.*

Eenigszins in gelijken geest werkte *Nicolas Poillevillain*, eveneens naar zijn geboorteplaats, gewoonlijk DE CLAMANGIIS of *de Clémanges* († c. 1437) genoemd. Zijn breeder geschrift *De corrupto statu ecclesiae* laten we, als waarschijnlijk onecht (Cf. AD. MÜNTZ, *Nicolas de Clémanges Sa vie et ses écrits,* Straatsb. 1846), buiten bespreking, en bepalen ons tot zijn *Liber de studio theologico*, opgenomen in *d'Achery's Spicilegium*, Parijs, 1723. Tom. I. p. 473—480

Hij dringt in dit geschrift op degelijkheid van studie en echt wetenschappelijken zin aan. „Non cappa quippe Doctorem facit, non biretti magistralis impositio, non cathedra sublimior aut locus superior. Signa ista extrinsecus adhibita, quod quis vita, moribus, fidei integritate, copia eruditionis alios docere idoneus sit demonstrant; sed nemo vere Doctor censendus est, . . . nisi ad artem docendi actus pariter et habitus accesserint" (p. 474*a*). Wetenschappelijke zin en dorst naar waarheid, niet het verkrijgen van een levenspositie moet den studeerende leiden. „Satis, ni fallor, intelligis quam turpe, quamque indignum sit hanc spiritualem et sacro-sanctam sapientiam, non humanitus inventam, sed ad Dei cognitionem aeternamque beatitudinem capessendam divinitus ordinatam ac revelatam, ad quaestum vel ad vanitatem convertere, ... inde lucrum quaerere, opes cumulare" (p. 474*a*). Daarom moet een deugdelijk Theoloog vooral door het leven gevormd worden. „Ad Theologum . . . in primis pertinet bene secundum Deum vivere, in mandatorumque ejus observatione morumque compositione formam caeteris ac speculum se praebere, ut ad Christi imitationem" (p. 474*b*). Zelf geestelijk leven te bezitten en in de liefde te staan, is hem onmisbaar. „Summopere igitur studeat Praedicator, quando ad Verbum Dei dispensandum accédit, ut in charitate et gratia sit" (p. 475*b*). Daarom moet *Schriftstudie* zijn hoofdstudie zijn. „Totum itaque Theologi viri studium Canonis sacri debet invigilare lectioni et in illius intelligentia non de viribus ingenii, quamtumlibet acutus fuerit, presumere, sed ut profunda ejus mysteria possit agnoscere, ex illustratione Spiritus sibi tribui oportere persuasum habeat" (p. 476*a*). Om deze H. Schrift recht te verstaan, wordt studie der Patres vereischt. „Proinde legat diligenter Theologus Sanctorum Patrum libros ac commentarios, qui Spiritu Sancto illustrante edocti conscripserunt" (p. 476*a*). Van beuzelingen over nietigheden late men voorts af, en volge niet het kwade voorbeeld van hen, die „Nescio quarum satis sterilium subtilitatum indagine sua ingenia conterunt... quod Sophistarum est, non Theologorum" (p. 476*b*). De fout der pseudoscholastieke doctoren is, dat zij „Sacrarum inconcussa testimonia litterarum tam tenuis aestimant momenti, ut ratiocinationem ab auctoritate ductam velut inertem et minime acutam

sibilo ac subsannatione irrideant, quasi sint majoris ponderis, quae phantasia humanae imaginationis adinvenit" (p. 476*b*).

Daarom moet de Theologia affectiva *bij* de Theologia speculativa komen. „Illa est vera scientia, quae Theologum decet, quamque omnis debet Theologus expetere, quae non modo *intellectum* instruat, sed infundat simul atque imbuat *affectum*" (p. 476*b*). Alle wetenschap, die alleen het verstand verrijkt en het affect koud laat, is voedsel voor ijdele eerzucht, een lamp zonder olie, die de „dwaze maagden" ten slotte buiten het Koninkrijk Gods laat staan (477*a*). Daarom moet een goed theoloog door de gestadige lezing der H. Schrift zichzelf bewerken laten, opdat de realiteit zijner Theologie in zijn eigen persoon uitkome. Zijn streven moet dan ook zijn, meer in positieven zin de waarheid te doen schitteren, dan slechts op de bestrijding van andersdenkenden bedacht te zijn. Positieve kennis oefent meer kracht dan veel polemiek. „Bonum quidem est insurgentes errores falce argumentationum resecare, sed melius et salubrius esset non esse errores . . . melius esset homini bene valere, quam propter plagam aut febrem necessarium habere medicum" (p. 479*b*). De Theologie is een wetenschap, die de schaapskooi des Heeren dienen en haar voeden moet. „Nihil est aliud studium Theologicum, nisi quaedam, ut ita dicam, *Pastorum* . . . *officina* ex qua evocandi sunt atque eligendi qui artem norunt pastoriam, ut vacuis per scientiam praeficiantur ovilibus" (p. 479*b*). Een theoloog, die de Theologie om haarzelve bestudeeren zou, is hem dan ook een onding. Wie theologisch gevormd is, mag geen anderen lust kennen, dan de kennis, die hij verwierf, door de prediking in de Kerk te brengen. Hij veroordeelt daarom de *schola* niet, maar acht toch, dat een ieder die geroepen wordt, om te prediken, de *schola* daarvoor verlaten moet. „Sed ne scholas videar omni modo velle vacuare, possunt illi in studio legere libereque residere, qui non ad *manus* aliquod officium erudiendarum vocati sunt animarum" (p. 480*a*).

De Clémanges mag dus niet met Gerson op één lijn gesteld. Hij is minder wetenschappelijk man dan man der Kerk; en de wetenschap, althans de theologische, heeft voor hem geen andere beteekenis, dan als middel, om degelijke predikers te vormen.

Toch is ook hij desniettemin uit encyclopaedisch oogpunt belangrijk, omdat hij, sterker nog dan Gerson, tegen de *quisquilia* der toenmalige Universiteit opkwam, en met helderder bewustheid dan Gerson op de H. Schrift, als eenig principium Theologiae, terugging. Het gezag, zelfs der Patres, staat hem niet naast de Schrift, maar zij zijn, gelijk hij het uitdrukt, de *rivuli*, waardoor het goddelijk vocht der waarheid ons uit de fontein der H. Schrift toevloeit. Deze lijn nu trekt hij principieel. Hij wil geen Theologie, die uit de Schrift slechts in schijn put, en er eigenlijk op uit is, de Schriftwaarheid door een rationalistisch bewijs nog eerst waar te maken. Hij *gelooft* aan de H. Schrift, en acht daarom, dat men op de autoriteit der Schrift, als op het hechtste fundament, zonder verdere stutten der ratio bouwen moet. Hiermee nu legde hij den vinger op de wonde der Scholastiek. Juist in dat zoeken toch van een bewijs voor de waarheid der Schrift buiten de Schrift om, lag de verloochening van haar theologisch karakter. Juist daardoor heeft de Scholastiek de waarheid en het geloof aan de waarheid ondermijnd.

Toch mag niet ontkend, dat de Clémanges de Theologie van den anderen kant weer op bedenkelijke wijze op haar schreden liet terugkomen. Immers zijn opvatting leidde er toe, de Theologie wel als een organisch geheel in eigen kring te doorzoeken, maar haar verband met *de* wetenschap door te snijden, en alzoo juist haar wetenschappelijk karakter in te boeten. Gerson beging die fout niet, daar juist het doel van zijn *Theologia mystica* was, op wetenschappelijke wijze de realiteit der Theologie in het wezen van den mensch zelf aan te wijzen. Eerst door d'Ailli, Gerson en de Clémanges saam te nemen, vat men dan ook hun beteekenis als reactie tegen Lombardus en Thomas. En deze beteekenis ligt hierin, niet dat Thomas niet, evenals Augustinus, ook de mystiek zou gewaardeerd hebben, maar dat deze drie mannen protest indienden tegen het verhuizen van de Theologie naar de tente van Aristoteles, en tegen haar fundeeren eenerzijds op de autoriteit der *Kerk* en anderzijds op de autoriteit der *rede*. Zij eischten voor de Theologie een eigen levenskring, een eigen beginsel en een eigen methode; en ook al slaagden zij er niet

in, dien kring, dat beginsel en die methode in onderling verband te zetten, en wetenschappelijk te vindiceeren, reeds dàt zij het probleem als zoodanig gesteld hadden, was encyclopaedisch van het uiterste gewicht.

§ 59. *Resumtie.*

Met de tegenstelling tusschen de intellectueele en mystieke Scholastieken bereikte de ontwikkeling der Theologie haar eersten mijlpaal. De Reformatie gaf aan die ontwikkeling een principieel afwijkende richting, en het initiatief, dat men gemeenlijk aan Roger Bacon toeschrijft, leidde, gelijk ons in § 60 blijken zal, van het pad der Theologie af. Overzien we nu kortelijk den loop, dien de Theologie in dit eerste tijdperk nam, dan komen we tot deze resumtie.

Toen het Christendom, niet als vrucht van menschelijk denken, maar als *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* zijn intrede in de Grieksch-Romeinsche wereld deed, stond het menschelijk denken voor een hopeloos bankroet. Formeel voelde het zich sterk, maar het was volstrekt onmachtig gebleken, de groote problemen van 's menschen innerlijk leven en van zijn maatschappelijk bestaan op te lossen. Te midden van zijn dialectische vormenweelde gevoelde men zich geestelijk arm, en luisterde, met de belangstelling der wanhoop, naar wat Indië en Perzië, Klein-Azië en Egypte uit de traditie van aloude mysteriën in wondere geheimzinnige taal ten gehoore brachten. Die mysteriën dacht men niet in; men wilde ze niet begrijpen; juist in hun onbegrepen vorm moesten ze het ontzaglijk ledig aanvullen, dat het afgebrokkeld denken in het bewustzijn der toenmalige maatschappij achterliet. Tusschen die mysteriën en de heerschende philosophie bestond dus geen gevaar voor botsing. Maar anders stond dit met het Christendom, dat van meet af zich niet alleen tot het *gemoed*, maar ook tot den *denkenden* mensch richtte, en eene *σοφία τοῦ Θεοῦ* tegen de *σοφία τοῦ κόσμου* overstelde. Dit leidde er aanstonds toe, dat de Christendenkers terdege onderscheid moesten maken tusschen de formeele disciplinae, die later in het trivium en quadrivium wierden saamgevat, en de materieele resultaten,

waartoe de philosophie met behulp dezer formeele gegevens gekomen was; en wel met dien verstande, dat zij de formeele gegevens overnamen en tegen de materieele zich te weer stelden. Hierbij echter ontstond nu drieërlei mogelijkheid. Of de Christelijke religie kon zich tevreden stellen met een doordenken van haar eigen inhoud, en los daarnaast de paganistische philosophie op eigen erf laten heerschen. Of wel ze kon zelve haar eigen inhoud pogen te begrijpen, en zich als zoodanig aan de philosophie als object aanbieden. Of eindelijk, de Christelijke religie kon de roeping gevoelen, èn haar eigen inhoud door te denken, èn haar beginselen tot heerschappij ook op dat andere terrein te brengen, waarover dusver de philosophie haar schepter had gezwaaid, om alzoo een Christelijke wetenschap tegen de heidensche over te stellen. Reeds in de twee eerste eeuwen, nadat de Christelijke religie de wereld was ingegaan, wordt elk dezer drie beproefd, maar met het teleurstellend resultaat, dat het Christelijk denken nog te zwak ontwikkeld blijkt, om deze reuzentaak te ondernemen; en dat omgekeerd toch de paganistische philosophie zich onmachtig betoont, het Christendom in zijn vaart te stuiten. Vandaar dat op de eerste overspanning, die in het Gnosticisme haar hoogtepunt bereikte, een tijdperk volgt van betrekkelijke geestesrust. De macht der heresie blijkt reeds meer te duchten te zijn dan de invloed van de philosophie, ook in haar Neo-platonischen vorm, en het Christelijk denken trekt zich van het algemeene terrein naar het enge erf der *Theologie* terug. Vooral het Manicheïsme, dat een oogenblik de Kerk scheen te zullen meesleuren in zijn vaart, dwong tot een rustig indenken van de Christelijke mysteriën zelve.

Gevolg hiervan was, dat de formeele studie der philosophie als hulpmiddel voor intellectueele onderrichting wierd bijgehouden; dat de materieele philosophie deels als petrefact bleef liggen, voor wat ze was, deels met bewustheid terug wierd gedrongen; en dat alle inspanning van den denkenden geest er op gericht wierd, het Christendom zelf door te denken, in zijn samenhang te doorzien, en vooral van zijn practische zijde, voor wat kerkinrichting en missie aanging, te leeren verstaan. Dit is het

karakter, dat het Christelijk denken draagt in het tijdperk der groote Conciliën en der groote Kerkvaders, en gelijk het, voor wat de eigenlijke *studie* aangaat, meer bepaaldelijk aan Augustinus zijn signatuur ontleende. Geestelijken moesten gevormd, de ketterij moest teruggedreven, aan de heidensche philosophie moest het zwijgen opgelegd, en voorts moesten de mysteriën van de Christelijke religie doorgedacht, in verband gezet en in hun sociale strekking begrepen; en al wat uit de classieke studiën hierbij dienst kon bewijzen, werd als hulpmiddel aangewend en gewaardeerd. Feitelijk dus werd het een Theologie, die al het overige òf aan zich cijnsbaar maakte, òf ignoreerde, maar een Theologie die theologischen arbeid verrichtte, zonder te weten dat ze dit deed, en zonder een zweem van besef, dat de Theologie zich in het geheel der wetenschappen, als zelfstandige wetenschap, een eigen plaats te veroveren heeft. Dit gemis aan wetenschappelijk besef wreekte zich, zoodra de nawerking der classieke ontwikkeling had uitgebloeid, en de overwinning, op het Manicheïsme en de heresie in eigen boezem behaald, niet langer tot theologischen strijd dwong. Sedert dien tijd ziet men dan ook de formeele propaedeuse al meer inkrimpen, den wetenschappelijken zin verflauwen, en alle theologische studie in practische africhting ondergaan.

Er stond geen vijand meer voor de poorte, de scheppende dogmatische kracht was uitgeput, de ondergang der Oostersche kerken sneed de Westersche wereld van de classieke ontwikkeling af, de Germaansche en Gallische wereld, die welhaast aan het Christendom haar hechtsten steun zouden bieden, waren nog in haar eerste opkomen; en zoo kon het niet anders, of de standaard van het intellectueele leven *moest* dalen. Men sloot zich in zijn theologische wereld op en voelde zich daarin rijk, zonder ook maar te vermoeden, hoe men, door op dit eens verworven kapitaal te teren, van jaar tot jaar armer werd. Uit deze lauwheid schrikte men eerst op, toen de heidensche philosophie op het onverwachtst weer uit haar graf te voorschijn kwam, en het bekend worden van de werken van Plato en Aristoteles opeens een geheel nieuwe wereld van gedachten ontsloot. De meerdere denkkracht,

die vooral uit Aristoteles sprak, imponeerde; de sceptische geesten, die zich vooral in Italië slechts in schijn aan de Kerk onderworpen hadden, wierpen zich gretig op deze heidensche philosophie, om een tegenwicht tegenover de heerschappij der Christelijke mystiek te bezitten; en de uitnemendsten onder de Christen-theologen gevoelden zich sterk genoeg, om dezen hervonden schat zich toe te eigenen.

Eerlang werd Aristoteles hun vraagbaak. Het besef herleefde, dat er een algemeene wetenschap bestaat, die nog een hoogere roeping had, dan formeelen hulpdienst te verrichten bij de opleiding van aanstaande geestelijken. Deze wetenschap begon door haar eigen schoon te boeien. Men schaamde zich als Christen, dat een heiden als Aristoteles zooveel dieper over de verschijnselen des levens had nagedacht, en nu stelde men alles in het werk en haastte men zich, om de Chistelijke religie met de erfenisse van Aristoteles te verrijken. Nog niet een Christelijke wetenschap bedoelde men, maar dan toch een Theologie, waarvoor zich, als voor het Sanctuarium, een breede voorhof zou uitstrekken van meer algemeene menschelijke wetenschap, die in haar Christelijke ontwikkeling den luister der Christelijke religie verhoogen kon. Mannen als Thomas van Aquino beoogden metterdaad wetenschappelijke ontwikkeling op breeder schaal; ze dorsten die aan in het onwankelbaar besef, dat de Roomsche Kerktheologie zich het resultaat van Aristoteles' denken als buit kon toeeigenen, zonder zelf in haar karakter gedeerd te worden. Wat ze alleen voorbijzagen was, dat deze heidensche philosophie en deze Christelijke Theologie toch in den grond twee *heterogene* bestanddeelen bleven, die onverzoend naast elkander lagen; een dualisme, dat daarom op schade voor de Theologie moest uitloopen, omdat *de gang van hun denken* niet door de Theologen, maar door Aristoteles beheerscht werd. Dit drijft dan mannen als Gerson op den weg van het *mysticisme*, waardoor de Sancta Theologia een gedeeltelijke zelfstandigheid in uitgangspunt en formeele wijze van behandeling herwint, en zoo weer aan de slavernij van Aristoteles ontkomt. Maar toch dit redt ook haar wetenschappelijk karakter niet, daar men verzuimt den samenhang

tusschen het mystieke en intellectueele leven wetenschappelijk vast te stellen; en het resultaat is dan ook, dat mystieken als Gerson met Roscellinus en Occam overeenkomen, dat ook zij het Realisme verwerpen en zich bij het Nominalisme aansluiten. Wat Roscellinus en Occam uitdachten, om intellectueel aan de autoriteit *der Kerk* te ontkomen, grijpen Gerson en de Clémanges aan, om het gemoedsleven aan de autoriteit van *het denken* te onttrekken. En het resultaat van de ontwikkeling der Middeneeuwen is derhalve, dat de Theologie met haar rijken, weldoordachten inhoud toch geen rust voor het hol van haar voet kon vinden, geslingerd als ze werd tusschen de intellectueele macht der philosophie van Aristoteles en de mystieke macht, die gedurig opwerkte uit de realiteit van het gemoedsleven. Ze kon daarom niet anders, dan zich op de autoriteit der Kerk baseeren, en juist deze autoriteit belette haar Theologie in echten zin te zijn.

TWEEDE SECTIE. — TWEEDE TIJDPERK

Van de Renaissance tot op de nieuwere philosophie.

§ 60. *Roger Bacon.*

Voorlooper der tweede periode is ROGER BACON († 1294). De meening echter, dat hij, reeds in de 13de eeuw, aan de Theologie een zuiverder spoor wees, dient tegengesproken. Wel wordt niet betwist, dat deze geniale denker terecht het kleingeestige in menig Scholastiek gispte, en met klem op ernstiger studie van de H. Schrift aandrong, maar zoomin als Erasmus, twee eeuwen later, werd hij daarbij geleid door theologische aandrift. Wat Baco over de Scholastiek en de Schriftstudie opmerkte, werd tot op zekere hoogte reeds door zijn tijdgenoot Thomas van Aquino, en schier nog sterker door Gerson en de Clémanges gevoeld; maar de prikkel, die hiertoe aandreef, is bij beiden niet dezelfde. Thomas en Gerson bleven, ook bij hun soms scherpe critiek, toch naar aanleg en bedoeling middeneeuwsche *theologen*, terwijl Bacon in zijn hart naturalist is, evenals Erasmus later humanist. Bij Gerson en de Clémanges strekt het dringen op Schriftonderzoek, om waarlijk de schatten en rijkdommen der

Schrift aan het licht te brengen, terwijl Bacon's roepen om Schriftonderzoek meer als wapen dienst doet, om de geestelijkheid en de autoriteit der Kerk te bestrijden. Dat hij onderwijl nog Franciskaner monnik blijft, en in onderworpen toon aan Paus Clemens IV schrijft, bewijst hier niets tegen. De mysteriën der Christelijke Religie lieten hem te koud, dan dat hij als heresiarch zou zijn opgetreden; en practisch van zin als hij was, begreep hij uitnemend wel, dat hij geen kostelijker instrument dan den Paus kon vinden, om propaganda voor zijn denkbeelden te maken. Vraagt men daarentegen, waar Bacon's hart naar uitging, wat zijn geestdrift wekte, en waar hij levenslang voor geijverd heeft, dan toont al de rijke schat zijner werken, dat hij voor het eerst met volle teugen uit den stroom van de Renaissance had gedronken, en dat hij geen anderen roem kende, dan den draad van dat *empirisch onderzoek der natuur* weer op te vatten, waardoor Aristoteles nu nog heel de Christenheid verbaasde.

Bacon's grootste grief is, dat hij de menschen zoo dom vindt, en dat ook de geestelijken, die hen leiden, zoo dom, en slecht op den koop toe, zijn. Die lieden *weten* zoo weinig, en wat ze weten, weten ze nog zoo slecht. Daardoor staan ze machteloos tegenover de natuur, machteloos tegenover de demonenwereld, en machteloos tegenover de tyrannie der Clerici. Hij benijdt aan de oude Grieksche wereld de veelheid en juistheid harer kennis. Hij benijdt de rijke intellectueele ontwikkeling, waarop de Arabische wereld roemen mocht. En al zijn dringen strekt eeniglijk, zulk een rijker intellectueel en daardoor ethisch hooger staand leven ook in Europa te kweeken; en daartoe roept hij de hulp van den Paus als hoofd der Christenheid in. Hij aarzelt dan ook geen oogenblik, het zedelijk standpunt der oude philosophen verre boven dat der toenmalige Christenheid te plaatsen. „Sine omni comparatione vita eorum fuit melior et in omni vitae honestate, et in contemptu mundi et omnium deliciarum et divitiarum et honorum; ut quilibet legere potest in libris Aristotelis, Senecae, Tullii, Avicennae, Alfarabii, Platonis, Socratis et aliorum; et propter hoc devenerunt ad secreta sapientiae et invenerunt omnes scientias. Sed nos Christiani nihil dignum invenimus, nec possumus intelligere

sapientiam philosophorum, cujus causa est quia non habemus mores eorum" (*Compend. Studii philosophiae* in : FR. ROGERI BACON, *Opera quaedam hactenus inedita,* p. 401. ed. J. S, Brewer, London 1859.)

Reeds deze ééne zinsnede toont het standpunt, waarop Bacon staat, ook al verzuimt hij nimmer er de orthodoxe belijdenis in te vlechten, gelijk hij ook hier, bijna ironisch, er bijvoegt, dat deze philosophen nochtans „*sine gratia gratificante*" waren, „quae facit hominem dignum vita aeterna". Het *zedelijk* argument weegt bij Bacon dan ook veel zwaarder dan het religieuze. Van „de vreeze des Heeren als beginsel der wijsheid" weet hij in zijn thetische uiteenzetting niets. Alle wetenschap komt hem uit dien natuurlijken drang naar kennis, die tot ons wezen behoort. „Omnes enim homines, ut Aristoteles dicit in principio Methaphysicae: Natura scire desiderant. In hoc enim differt a brutis differentia naturali" (p. 394). Deze natuurlijke aanleg nu wordt ontwikkeld door *de deugd.* „Impossibile est quod sapientia stet cum peccato, sed virtus perfecta requiritur ad eam" (p. 402). Een stelling, die hij elders weer omkeert, als hij in het verspreiden van kennis het groote middel ziet, om het kwaad te bestrijden. „Ratio enim praevia est rectae voluntati et eam dirigit in salutem . . . Et ideo nihil est dignius studio sapientiae, per quam omnis ignorantiae caligo fugatur et mens humana illustratur, ut omnia bona eligat et mala singula detestetur" (*Opus tertium,* ib. p. 10). Dit neemt echter niet weg, dat hij, evenals zijn naamgenoot Baco van Verulam, die drie eeuwen later leefde, een helder begrip had van het organisme der wetenschappen. „Omnes scientiae," zoo toch laat hij zich uit, „sunt connexae et mutuis se fovent auxiliis, sicut partes ejusdem totius, quarum quaelibet opus suum peragit, non solum propter se, sed pro aliis : ut oculus totum corpus dirigit, et pes totum sustentat, et de loco ad locum deducit; et sic de aliis" (ib. p. 18). De *Schola* staat daarom onder alle inrichtingen in zijn schatting bovenaan; dan volgt de Kerk; dan de Staat; daarna de Missie; en eindelijk het civiele recht (*Comp. Stud. phil.* p. 395). En deze uitnemendheid van de *Schola* vindiceert hij op deze wijze: „Considerandum est quod tota potestas sapientiae relucet in studio hac consideratione, videlicet

quod etsi fiant utilitates in ecclesia et aliis, tamen quomodo et qualiter fiant habet sciri et doceri in studio" (p. 396).

In verband hiermede geeft hij dan dit encyclopaedisch schema. Alle scientia is verdeeld in *scientia speculativa* en *scientia practica*. Onder de speculatieve wetenschappen rekent hij de grammatica, de logica, de philosophia naturalia, vulgata metaphysica, en de vijf scientiae mathematicae. Daarentegen noemt hij practische wetenschappen deze negen: de alchymia, de medicina, de philosophia moralis, met inbegrip van het ius civile, de Theologia, met inbegrip van het ius canonicum, enz. (p. 396). De methoden nu, om tot kennis te geraken, zijn drieërlei: per auctoritatem, et rationem, et experientiam (p. 397). Zoo echter dat de auctoritas zonder de ratio geen zekerheid biedt: „auctoritas non sapit nisi detur ejus ratio, nec dat intellectum sed credulitatem". En evenzoo hangt weer de zekerheid der ratio aan de experientia. Immers „nec ratio potest scire an sophisma vel demonstratio, nisi conclusionem sciamus experiri per opera" (p. 397). Vraagt men nu, hoe Bacon deze humanistische, en juister nog gezegd, naturalistische voorstelling rijmt met zijn persoonlijke verkleefdheid aan de belijdenis der toenmalige Kerk, dan ligt ook hierop het antwoord gereed. God heeft zijn wijsheid geopenbaard èn aan de oude heidensche philosophen èn aan Abraham, Mozes en de profeten, zóó zelfs dat de heidensche wijsgeeren ook uit de bijzondere openbaring geput hebben. Zijn uitgangspunt is: „Probo quod tota sapientia philosophis data est a Deo, quia sancti patriarchae et prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo; quibus Deus dedit longitudinem vitae; et haec est valde notanda consideratio" (*Opus tertium* p. 79). En nu zoekt hij, aan de geschriften der wijsgeeren in dezer voege zeker goddelijk gezag toe te kennen: „Hoc ostendit nobis unde habuerunt (sc. philosophi) quod de coelestibus mira dicunt, et de secretis naturae et scientiarum magnalium, et de sectis, et de Deo et de secta Christi et de virtutum pulchritudine et de legum honestate et de vita aeterna gloriosa et poenali, et de resurrectione mortuorum, et de omnibus. Nam philosophi habuerunt haec omnia a sanctis Dei; unde philosophi non invenerunt haec primo, nec homo, sed Deus revelavit suis sanctis" (p. 80). En na op die wijs

zekere goddelijke autoriteit voor de dicta en placita der wijsgeeren te hebben gepostuleerd, keert hij dan straks de rollen om, en zegt, dat dus ook de H. Schrift naar de gegevens der philosophie moet worden uitgelegd. „Tota sapientia concluditur in sacra Scriptura, per ius tamen et philosophiam explicanda est" (p. 81). Zijn toeleg is dus kennelijk deze, dat philosophie en Theologie in één geheel zullen worden opgelost, en dat uit de schriften der philosophen en uit de H. Schriftuur saam één systeem van menschelijke kennis worde opgebouwd; waarbij hij dan gaarne toegeeft, dat de Schrift in menig opzicht biedt, wat de philosophen nog niet wisten. „Quia non habuerunt usum istius Scripturae, ideo non potuerunt omnino venire ad certitudinem veritatis" (p. 83). Geen tweeërlei systeem dus, het ééne philosophisch en het andere Schriftuurlijk, maar één stelsel, geput uit beide bronnen. „Hoc est melius sine comparatione quam facere volumina philosophiae secundum se, et postea iterum dilatare expositionem Scripturae per philosophiam" (p. 83). Iets wat hij ook met opzicht tot het Recht staande houdt. „De eisdem est lex Aristotelis et lex Christiana, licet multa addantur in lege Christiana, quae excellunt omnem humanam scientiam in infinitum. Lex enim Christiana assumit quicquid dignum est in lege civili philosophica, quoniam dedit Deus philosophis omnem veritatem" (*Comp. Stud. phil.* ib. p. 424).

Bacon's beteekenis voor de Encyclopaedie der Theologie ligt dus niet zoozeer daarin, dat hij tegen de *Sententiae* in verzet kwam (*Opus minus* p. 328); de lezing der H. Schrift, zelfs voor kinderen, aanbeval (*Opus tertium* p. 54); op studie van het Hebreeuwsch en Grieksch aandrong (ib. p. 88 en *Comp. Stud. phil.* p. 432—460); en in het algemeen tot degelijke studie aanmaande (p. 425 v. v.); maar veelmeer hierin, dat hij feitelijk de Theologie als zelfstandige wetenschap vernietigde, en haar met de philosophie ineensmolt. Bacon is dan ook geen Theoloog. Hij is de man van het perspectief, van de scheikunde, van de brandglazen, van het buskruit enz., en als hij daarvan aan zijn Paus verhaalt, tintelt elke regel, dien hij schrijft, van leven en bezieling (*Opus tertium* p. 116 enz.) Er heeft zich voor hem door de studie der natuur

een wondere wereld vol geheimenissen ontsloten; hij leeft in de profetische verwachting, dat, zoo de Paus ze maar aanmoedigt, deze soort studie een heerlijke toekomst te gemoet gaat. Zelfs is hij nog niet wars van zekere geheimleer over de natuur, en waarschuwt, dat men toch haar rijke vondsten niet ter kennisse van het groote publiek brenge. „Omnes sapientes contempserunt vias vulgi, nec communicaverunt vulgo arcana sapientiae, quia vulgus haec capere non potest, sed deridet, et abuteretur in sui et sapientium dispendium et gravamen. Quia non sunt margaritae sapientiae spargendae inter porcos... Rerum maiestatem minuit qui vulgat mystica; nam non manent secreta, quorum turba fit conscia" (*Comp. Stud. phil.* p. 416). Zoo was er bij Bacon een eerste verlangen, den invloed der Kerk te vervangen door een hoogeren invloed, dien de geleerden vanzelf zullen uitoefenen, zoo ze slechts in de geheimenissen der natuur indringen. In hem werpt de opkomende „Clerus de Schola" zich als mededinger tegenover den „Clerus de Ecclesia" op. Daarom staat Bacon, wat zijn geestesrichting betreft, buiten de Middeneeuwen, en was hij reeds in de 13de eeuw een voorlooper van die empirisch-rationalistische richting, die straks alle Theologie zou pogen te vernietigen, door ze te versmelten in de philosophie.

§ 61. *Het Humanisme.*

Eerst met de 16de eeuw wordt het streven der nieuwe periode meer algemeen. Tot op Erasmus en Luther had, zóó voor als na Karel den Groote, steeds eenzelfde streven de ontwikkeling der geesten geleid. De Kerk had in het paganisme slechts een historisch verschijnsel gezien, waardoor ze eerst wierd vervolgd; waarop ze door kerstening van Constantijn de overwinning behaalde; en met welks buit ze zich sinds verrijkt had; maar van het bestaan van het paganisme als het noodwendig en telkens weer opdoemend postulaat van de onwedergeboren menschelijke natuur, maakte ze zich dusver geen denkbeeld. Ze zag daarom zonder hartzeer de oude classieke vorming ondergaan; rekende oorspronkelijk alleen met haar eigen practische behoefte aan apologetische en paedagogische vaardigheid; drong daarna

denkend in haar eigen levensschat. om een levens- en wereldbeschouwing uit haar eigen wortel te doen opgroeien; en zag zich door de Renaissance wel een oogenblik in verlegenheid gebracht, maar eindigde toch, met na eenig aarzelen ook Aristoteles, zoo ze waande, met de koorden der Scholastiek, voor de zegekar van den Christus te spannen. Juist dit echter kwam haar duur te staan. Ze had haar ouden vijand niet herkend; het gevaar, dat dreigde, te licht geacht; en, zonder te weten, wat ze deed, het paard van Troje binnengehaald.

Metterdaad was op het eind der 15de eeuw de postie der Kerk dan ook onhoudbaar geworden. Haar assimilatievermogen was te kort geschoten, en toen had ze, om meester van het terrein te blijven, zich ten deele zelve naar het onwedergeboren leven geconformeerd. Hierdoor boette ze haar religieuze veerkracht en geestelijke frischheid in, en moest vergoeding voor dit zedelijk bankroet zoeken in *uitwendige instituten*, en in schuldige toegeeflijkheid, voor wie die instituten niet mee schragen wilde of aanviel. Achter het bolwerk dier instituten zich veilig wanende, zag ze het daarom schier lijdelijk aan, dat de Renaissance haar hoogste kringen paganiseerde; dat de standaard van het zedelijk leven onder haar geestelijken schromelijk daalde; en dat het echte leven der vroomheid zich in mystieke kringen terugtrok. Dit ziekteproces *moest* tot een crisis leiden; en deze crisis kwam in den aanvang der 16de eeuw van twee kanten tegelijk, door het *Humanisme*, dat in Erasmus, en door de *Reformatie*, die in Luther belichaamd werd.

Het Humanisme is de dochter der Renaissance, niet dit verschijnsel zelve. De Renaissance had het oude classieke leven gegalvaniseerd, maar eerst in het Humanisme herleefde het oude paganistische beginsel. Het spel in de 14de eeuw, vooral in Italië, met de reliquiën van oud-Rome en Griekenland gedreven, maakte den indruk van een schitterende maskerade in antiek costuum, maar droeg niet het karakter van een strijdvaardig leger, dat tegen de Kerk onder een eigen vaandel optrekt. Veeleer was het een maskerade in de Kerk zelve gehouden, waarbij de Kerk op haar beurt uit den buit der Renaissance zich den philosophen-

mantel van Aristoteles had toegeëigend. Maar anders werd dit, toen Petrarca's geestelijk kroost aan het woord kwam, en in mannen als Peter Luder, Jacobus Wimpheling, Johannes Agricola, Conrad Celtes, Alexander Hegius en Johannes Reuchlin een keurkorps leverde, dat straks onder den vorstelijken schepter van Desiderius Erasmus een nieuwe aera zou inwijden. Voor deze mannen toch was de wereld van oud-Griekenland en het Rome der Keizers geen historisch blijspel meer, dat uit zucht naar genot wierd opgevoerd, maar een eeuwige realiteit, die ze voor de phantasie van het Christendom in de plaats wilden stellen. Niet, dat ze aanstonds aan de oude pantheïstische philosophie den triomf over het Christelijk Theïsme poogden te verschaffen. Hun neiging was niet philosophisch, veel meer aesthetisch-philologisch. Tegenover de Christelijke religie, die in de mijn had gegraven, neigde hun zin er toe, *den vorm* te verheerlijken, in het juist besef, dat de classieke wereld juist op het stuk van *den vorm* tegenover het Christendom het sterkst stond.

Meer dan Aristoteles' diepzinnige theorieën boeide hen daarom de schoone taal, waarin oud-Griekenland geschreven en gezongen had, en bittere wrevel vervulde hun hart tegen de barbaarsche dictie en den spitsvondigen toon der toenmalige doctores artium et theologiae. Ze voelden in zich de kracht, in schoonheid van taal en uitdrukking de ouden op zij te streven, en waren voor den inhoud van hun gedachte ten deele onverschillig, mits de schoonheid van den vorm maar schitterde en blonk. Dit was het wapen, dat door hen gewet wierd, om het geslacht hunner tijdgenooten weerzin tegen de Christelijke literatuur in te boezemen, en omgekeerd ze te bezielen met verrukking voor de voortbrengselen der classiciteit. Ze lieten daarom de Kerk voor wat ze was, maar deden aan de Christelijke *wereld* den oorlog aan door hun aanval op de Universiteiten. Die moesten in oud classieken zin herschapen, en de eerenaam van wetenschappelijk man voor eens en voor altijd aan den humanistischen leertrant verbonden worden. Bedoelde de Christelijke geest de *Divina*, en drong daarom de Christelijke studie in de diepte van het mysterie Gods, bij hen stonden de *Humana* op den voorgrond.

Immers in *den vorm* lag de rijke schepping van *den mensch.* Want wel striemden ze met den geesel der satyre ook den klimmenden wereldzin der geestelijken, maar toch gold hun dit meer als een *argumentum ad hominem.* Een Christelijk geestelijke behoorde van zijn standpunt de wereld te verzaken; maar zij, als Humanisten, konden die vrijelijk genieten, en genoten die volop. Mannen van zedelijken ernst zijn ze nimmer gebleken; karakter hebben ze nooit ontwikkeld; en in hun zondenregister bleef niet één bladzijde blank. Juist echter door die soepelheid behaalden ze aan de universiteiten een bijna niet betwisten triomf, en slaagden er met groote gemakkelijkheid in, het toenmalige studium onderstboven te keeren en de philologische studiën bijna allerwegen, met name die van het Grieksch, tot den eersten rang te verheffen. En wel werd, naar den geest des tijds, daarbij ook aan de lezing van de H. Schrift in het Hebreeuwsch en Grieksch gedacht, maar toch deed de Schrift hierbij slechts den dienst van locomotief, om den trein der classieke schrijvers binnen het station te rijden. Om die classieken, om hun schoone taal, en hun prachtige versificatie, en hun schitterenden zinbouw was het den Humanisten te doen. Ware dan ook de Reformatie niet storend in dit proces tusschenbeide gekomen, dan ware ongetwijfeld door deze aesthetisch-philologische richting reeds destijds het algemeen besef ongemerkt van de Christelijke religie losgeweekt, en zou de paganiseering van het denkend Europa verhaast zijn. Van Theologie ware geen sprake meer geweest.

§ 62. *De Reformatie.*

Maar 1517 brak aan; de Reformatie kwam; en eer drie jaren over het waagstuk van Wittenberg waren heengegaan, was Erasmus' roem getaand, en klonk de naam van Luther door heel Europa. Want wel reageerden Erasmus en Luther beiden tegen de Christelijke wereld, waarin ze optraden; edoch, waar Erasmus op Demosthenes en Cicero terugging, ging Luther terug op de classiciteit van het eerste Christelijke leven. Erasmus en zijn Humanisten dweepten met het schooonste, wat de Oudheid op aesthetisch gebied had opgeleverd, maar Luther wierd in geestdrift ontstoken

door het religieus en ethisch ideaal, dat in de eerste Christelijke Kerk had geblonken. Bij Erasmus school de kracht in zijn fijnbesneden kop, bij Luther in zijn teedere conscientie en in zijn door den Heiligen Geest wedergeboren hart. Vandaar dat Erasmus de ijdelheid der geletterden, maar Luther de dankbare trouw van het vrome volk op zijn zijde kreeg, en, dank zij die toejuiching van het Christenvolk, overwon. Toch zou Luther's triomf nòg schooner zijn geweest, indien hij van meet af de voetangels en klemmen had ontdekt, die onder het Humanistisch bloembed verscholen lagen. Doch daarvoor ging zijn oog slechts even open; en toen de mystieke dweepzucht van Schwenkfeld hem het gevaar deed inzien, het evenwicht te verliezen, sloot hij in Melanchthon met het Humanisme een altoos bedenkelijken bond. De nood der tijden, waarin hij leefde, en de gedeeltelijke antithese van de Humanisten tegen de Roomsche Kerk verklaart dit. Met hen was Luther aanvankelijk tegen Aristoteles gekant. Met hen zag ook Luther de noodzakelijkheid in, de studie der talen in eere te herstellen. En ook, met hen greep Luther naar de H. Schrift in haar oorspronkelijken vorm. Voegt men hier nu bij, dat Luther, om het lot van Huss te ontgaan, aanvankelijk den steun der Humanisten niet missen kon, en zich sterk genoeg gevoelde, hen te gebruiken, zonder van zijn geestelijk doel te worden afgetrokken, zoo zou het eer onverklaarbaar geweest zijn, indien Reformatie en Humanisme *niet* hand aan hand waren gegaan. Tot op zekere hoogte is Luther's toeleg dan ook gelukt. Het Humanisme heeft aan de Reformatie den uitstekenden dienst bewezen, haar tot beter Schriftverstand en gekuischter levensvorm te brengen; en het is aan de Reformatie metterdaad een oogenblik gelukt, den zedelijk zwakken toon van het Humanisme door haar hoogen Christelijken ernst ook aan de universiteiten te overstemmen. Een tijdlang mocht de nieuw opgekomen Theologie der Reformatie zich zelfs de illusie gunnen, dat ze er, als *regina*, in geslaagd was, de humanistische studie als haar *ancilla* in dienst te nemen. Toch bleek dit slechts schijn. Dank zij het gemis aan philosophisch karakter, kon het toenmalig Humanisme de Theologie der Reformatie ongemoeid

laten, maar ze deed dit zonder het doel, dat het zelf najoeg, uit het oog te verliezen. Feitelijk bleven in de *Facultas Theologiae* en de *Facultas artium* dan ook de Christelijke en paganistische wereldbeschouwing onverzoend naast elkander staan; en kon reeds in Luther's dagen de ure geprofeteerd, waarop deze Facultas artium *haar* systema tegen dat der Christelijke religie in pantheïstischen vorm zou overstellen. Dit wachtte slechts op het oogenblik, dat de geest ook in deze faculteit zich van den *vorm* weer naar het *wezen* der dingen zou keeren, om voort te spinnen aan den draad, die eens aan Aristoteles' vingeren ontglipt was.

Voorshands echter trad dit dualisme nog ternauwernood aan het licht. De golven der Reformatie sloegen zoo machtig over het noorden en westen van Europa, dat het Humanisme spoedig een overwonnen standpunt scheen. Niet de quaestie van den schoonen vorm, maar de zake der Religie nam hart en hoofden in, en de breede schare der in hun rust gestoorde Humanisten achtte zich gelukkig, dat ze aan de nieuw opgerichte Protestantsche universiteiten een plaats vond voor het hol van haar voet. Reeds dat ze, instee van miskend en uitgeworpen te zijn, gezocht en geëerd werd, scheen haar rijke winste; en toen Melanchthon, die de geestelijke vader dezer nieuwe universiteiten werd, de nieuwe Theologie zelve philologisch kleurde en aan dege philologische propaedeuse bond, begreep het Humanisme niet ten onrechte, dat het, ook onder dezen nederiger vorm, van niet geringen invloed verzekerd bleef. Immers ook op de Theologie drukte alzoo het Humanisme het wetenschappelijk stempel, en juist hierin school voor de Theologie een bedenkelijke zwakheid, en voor het Humanisme een wissel op de toekomst, die goud waard was.

In den aanvang echter ging de Theologie met koninklijke eere voorop. Door een eigen kerkelijk leven gesteund, door het Staatsgezag in eere gehouden, en door het Humanisme bewierookt, bestond de Theologie der Reformatie het, een geheel nieuwe baan in te treden. Ze doorbrak de banden, waarin de latere ontwikkeling der Roomsche kerk haar gebonden had; ze wierp de *Sententiae* der Middeneeuwsche Doctores op zij; ze ging van

het Latijn op het Hebreeuwsch en het Grieksch terug; van Thomas op Augustinus; van de dogmatiek der latere conciliën op die der eerste kerkvergaderingen; van de autoriteit der Kerk op die der H. Schrift. Zoodoende herwon ze haar vrijheid van beweging, herwon ze haar historisch karakter, en kon ze weer wetenschap in echten zin zijn. En daar ze aanvankelijk de overige studiën niet in den kring van haar beschouwing trok, konden de juristen en medici, die haar hun eigen vrijheid van beweging dankten, met dankbaarheid tot haar opzien, terwijl de philologen, zoolang ze zich buiten de philosophie hielden, zelfs geen aanleiding vonden, het harnas tegen haar aan te trekken. Juist dit echter was oorzaak, dat deze nieuwe Theologie verzuimde zich zekerheid te verschaffen omtrent haar eigen grenzen. Nu eens voer ze bitter tegen de *ratio* als tegen „*die Bestie*" uit, en vond geen woorden zwart genoeg, om Aristoteles' haarpluizerij naar verdienste op de kaak te stellen, en dan weer riep ze de hulp der Logica en Dialectica in, en liet bij monde van Melanchthon de studie van Aristoteles aanbevelen. Dit was geen speelzieke inconsequentie, maar slechts gevolg van het naïeve van haar standpunt. Ze schepte water uit haar eigen beek, en was aan het onderzoek van de gletschers, waarvan deze wateren waren afgedaald, nog niet toegekomen. Eerst toen met Calvijn de tweede Reformatie onder volkeren van geheel anderen aanleg doordrong, is ook die encyclopaedische quaestie over de afbakening der grenzen meer aan de orde gesteld, en mede hierdoor, naast de Duitsch-Luthersche, een eigenaardig Gereformeerde ontwikkeling der Theologie aan het woord gekomen. En voegt men hier nu bij, dat in het zuiden van Europa de Roomsche Kerk zich allengs herstelde van de haar toegebrachte slagen en de noodzakelijkheid inzag, bij den gewijzigden stand der geesten, ook zelve op theologisch gebied naar een meer houdbare positie om te zien, dan volgt hieruit, dat de Theologie zich van nu aan encyclopaedisch in een drieledig spoor gaat bewegen, tot ze in een Luthersche, een Gereformeerde en een Roomsche Theologie uiteenvalt. Van slechts drie, niet van vier ontwikkelingen spreken we. Niet als zagen we voorbij, dat al spoedig ook van rationa-

listische zijde een poging is gewaagd, de Theologie te ontzielen, of als wierd vergeten, dat ook de mystiek, ten deele vooral in het Anabaptisme, nog telkens het hoofd ophief; maar omdat de ontzieling van de Theologie door het Rationalisme op het terrein der philosophie thuishoort en de mystiek het ook in de 16de eeuw tot geen eigenlijk gezegde wetenschappelijke Theologie gebracht heeft.

§ 63. *Calvijn.*

Het bevreemde niet, dat in deze korte geschiedenis der theologische Encyclopaedie geen breede plaats aan Luther noch aan CALVIJN wordt ingeruimd. Vooral Luther was geen man van het kader, die zich aan scherp getrokken grenzen bond. Innerlijke aandrift dreef hem voort, maar zonder dat hij zich rekenschap placht te geven van de richting, waarin hij zich bewoog, of vooruit het punt zag, waarbij hij zou uitkomen. Calvijn's natuur was ongetwijfeld, meer dan Luther's karakter, in overeenstemming met deze encyclopaedische eischen, maar de nood des levens liet ook hem voor deze formeele studiën geen tijd. Het is dan ook opmerkelijk, dat in Duitschland niet Luther, maar *Melanchthon*, en in Zwitserland niet Calvijn, maar *Bullinger* een korte methodologie schreven, waarop straks nader de aandacht worde gevestigd. Toch nemen Luther en Calvijn in zooverre te dezen opzichte een verschillend standpunt in, dat Luther de verhouding van de Openbaring tot de rede, en dus ook van de Theologie tot de paganistische wetenschap, nimmer scherp in het oog vatte, en de inrichting der nieuwe studiën opzettelijk aan Melanchthon overliet; terwijl Calvijn van meet af de grenzen der Theologie veel juister trok, door zijn leer van de algemeene genade een eigen terrein voor de niet-theologische studiën aanwees, en zelf te Genève regelend optrad. Dit verschil komt tamelijk sterk uit, als men tegenover Luther's krasse uitspraken aangaande „die Bestie", gelijk hij de rede noemde, Calvijn in zijn Commentaar op 1 Cor. 1 : 20 hoort verklaren: „*Quid enim hominis ratione nobilius, qua homo reliquis animantibus praecellit?*" en in verband hiermee hoort vragen: „Doctrinae liberales quantum honoris merentur,

quae hominem ita expoliunt, ut reddant vere *humanum*? Praeterea quantos et quam eximios fructus pariunt?" En dan wijst hij op de Staatskunst als de wetenschap, die hij onder deze humanistische studiën de belangrijkste keurt: „Quis civilem prudentiam, qua respublicae, principatus et regna sustinentur non summis laudibus extollat? ut de reliquis taceam". Het vraagstuk wierd door Calvijn dan ook zuiver gesteld. Hij stuitte eenerzijds op uitnemende humanistische geleerden, die in hun paganistischen trots het licht der Openbaring minachtten, en anderzijds op een streven van mystieke zijde, om laatdunkend op alle classieke studie neer te zien. En nu neemt hij tegenover beide dit standpunt in, dat hij er niet aan denkt, Paulus' sterke uitspraak over de ijdele σοφία τοῦ κόσμου toe te passen op de „naturalis perspicacia hominis aut prudentia usu et experientia collecta aut cultus ingenii literis comparatus", maar wel dit alles ten eenenmale ongenoegzaam keurt „ad percipiendam spiritualem sapientiam." In dier voege veroordeelt hij „exitialis eorum superbia qui in mundi sapientia sic gloriantur, ut Christum et totam salutis doctrinam despiciant", en wordt tegelijk de moeilijkheid voor hem opgelost „quî fiat ut, quidquid est *scientiae extra Christum*, hic Paulus ita prosternat humi et quasi pedibus conculcet, quod constat esse praecipuum in hoc mundo Dei donum", t. w. de ratio. Voor Calvijn namelijk bewegen beide scientiae zich op een eigen terrein, de „scientia extra Christum" heeft dit eigenaardige, dat ze „in mundi elementis subsidat, in coelum autem minime pertingat"; terwijl de „scientia coelestis Christi" ons juist de eeuwige dingen openbaart. Fel kant zich daarom Calvijn tegen de heidensche philosophen. zoodra ze zich inbeelden, uit hun praemissen tot de kennisse der goddelijke dingen te kunnen opklimmen, en hij bespot „eorum supercilium, qui proprio ingenio confisi in coelum penetrare tentant". Zonder hooger licht toch is de wijsgeer, die zich over de eeuwige dingen een oordeel vermeet, „als een blinde die kleuren wil sorteeren", en de mensch „cum toto suo acumine perinde est stupidus ad intelligenda per se Dei mysteria, als een ezel in staat, is om het schoon eener symphonie te verstaan." Vandaar dat juist de philosophen het sterkste bewijs leveren voor onze menschelijke

imbecillitas. „Nemo enim illorum reperietur qui non ex illo cognitionis principio quod dixi, protinus ad vagas et erroneas speculationes delapsus sit; bona autem ex parte plus quam aniliter delirant". Toch bedoelt hij ook weer geen juxtapositie van beide studiën, want ten eerste „verum illud est, sine Christo vanas esse rerum omnium scientias vanumque hominem esse, qui, doctrinis omnibus instructus, Deum ignoret"; en ten andere geldt dit zelfs in objectieven zin: „quin etiam hoc quoque vere dicetur, quodammodo profanari haec praeclara Dei dona, ut sunt ingenii dexteritas, acutum iudicium, doctrinae liberales, linguarum cognitio: quoties in homines impios inciderint" (*Comm. in Ep. ad Cor.* I. vs. 20 et 21. Calv. Opera. ed. Baum, Cunitz, Reuss. XLIX p. 324—327.)

De regeling door Calvijn voor het „Collège de Genève" opgesteld, is in zijn *Ordonnances* onder den titel: *leges Academiae Genevensis* te vinden (Calv. Op. X*a*. p. 65). Mathurin Cordier was zijn raadsman voor het paedagogisch gedeelte van dit leerplan geweest; het draagt dan ook geheel het humanistische stempel. De studie der talen staat sterk op den voorgrond; dialectiek en rhetoriek dalen tot den derden rang; en schier onmiddellijk sluit zich aan deze taalstudie de lezing en uitlegging van de H. Schrift aan, waarin aanvankelijk de geheele theologische studie opging. Eerst later voert Beza de philosophie van Aristoteles weer in; wordt het Kerkrecht van een daarvoor opgerichten juridischen katheder behandeld; en de studie der „wereldsche en kerkelijke geschiedenissen" aan een afzonderlijken hoogleeraar opgedragen. (P. HENRY, *Das leben J. Calvins.* Hamb. 1835, III. p. 386 vv. en Dr. H. H. KUYPER, *De opleiding tot den Dienst des Woords bij de Gereformeerden*, 's-Gravenhage, 1891, I. p. 154—178). Encyclopaedisch is het spoor hier dus nog zeer weifelend getrokken, en het meest in het oog springend verschil is, dat de *Scholastica* door de *Sacra pagina* is vervangen, en de logische vakken in belangrijkheid van plaats omwisselen met de studie der talen. Niet alsof Calvijn allen arbeid der Scholastieken zou gewraakt hebben. Daartoe gewaagt hij te vaak met lof van Thomas van Aquino. Veelmeer keerde zijn toorn zich tegen de dorre splinte-

righeden der Scholastieken van de 16de eeuw, wier onprofijtelijkheid hem gebleken was. „Qualem", zoo vraagt hij, „in scholis doctrinam discebant, qui ad ecclesias erudiendas se comparabant? Scis ipse, meram fuisse sophisticen; sed adeo contortam, implicitam, sinuosam, perplexam, ut merito dici posset scholastica theologia quaedam arcanae magiae species? Quo quisque illic densiores offundebat tenebras, quo se et alios importunis aenigmatibus magis fatigabat, eo maiorem acuminis ac doctrinae referebat palmam" (*Resp. ad Sadol.* Calv. Opera. VI. p. 396.) Noch de Humanist is bij Calvijn in den Christen, noch de Christen in den Humanist ondergegaan, maar als Christelijk theoloog *gebruikt* hij de humanistische studiën, en vindt er eenerzijds een middel tot algemeene ontwikkeling in, en anderzijds een instrument, om met hoop op goed gevolg de studie der Schrift tegen het gezag der Scholastieken en der Kerk over te stellen.

§ 64. *Erasmus.*

Toch komt niet aan Calvijn, maar veelmeer aan DESIDERIUS ERASMUS de eere toe de theologische studie op dit nog onvaste pad geleid te hebben. Erasmus bezat in zijn rustig leven de kalmte, die aan Calvijn ontbrak, en kon zich daarom de weelde gunnen, opzettelijk over dit formeele onderwerp te handelen. Hij deed het in twee geschriften. Het ééne was getiteld: *Paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium;* en het tweede was een *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*, die beide in 1516, als inleiding op zijn uitgave van het *Novum instrumentum omne*, bij Frobenius het eerst het licht zagen. In deze methodologieën, die beide met ongemeen talent, met warme bezieling en in wegslependen stijl geschreven zijn, heeft Erasmus het beste geleverd, dat in de 16de eeuw over dit onderwerp geschreven is. Feitelijk wees de nog altoos getrouwe zoon der Kerk van Rome hierin aan de Kerken der Reformatie den weg, om zegevierend de oude moederkerk te bestrijden. Hoewel hij toch de hiërarchie als zoodanig onaangetast laat, en het Roomsche dogma nergens opzettelijk bestrijdt, maant hij op frisschen toon en met den gloed der

overtuiging tot een breken met de heerschende denkwijze, een op zij werpen van de Scholastiek, en een kloek terugkeeren tot de H. Schrift, als eenig betrouwbare kenbron van de *philosophie van Christus*. In deze ééne gedachte: *de philosophie van Christus* trekt hij dan ook al de kracht van zijn betoog saam, en stelt zich als Christelijk-linguistisch Humanist lijnrecht tegen de philosophie van Aristoteles. De taak der philosophie is, de problemen van het leven op te lossen en den weg te wijzen tot waarachtig geluk. Waartoe dan deze philosophie gezocht bij oude heidensche leeraren, die op elk punt gedwaald hebben, en niet liever alle kracht besteed, om van Christus te vernemen, wat waarheid zij? „Certe solus hic e coelo profectus est doctor; solus certa docere potuit, cum sit aeterna sapientia; solus salutaria docuit unicus humanae salutis auctor; solus absolute praestitit, quidquid umquam docuit; solus exhibere potest, quidquid promisit" (*Paraclesis*, Erasmi Opera Omnia, Lugd. 1704, t. V. p. 139). Hij wil daarom, dat ieder de H. Schrift zal lezen. „Vehementer ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legi Divinas litteras, in vulgi linguam transfusas, quasi Christus tam involuta docuerit, ut vix a pauculis Theologis possint intelligi" (p. 140). Hij gaat zelfs zoover van te zeggen: „Optarem ut omnes mulierculae legant Euangelium, legant Paulinas epistolas" (p. 140). Hij ergert zich er aan, dat zoo menig theoloog in Aristoteles en Averroës beter thuis is dan in de H. Schrift. Dit Evangelie der Schrift is hem zoo rijk en goddelijk, dat hij uitroept: „Quid quaeso simile in Scoto .... quid simile in Thoma?" En van de heilige schrijvers vraagt hij: „Cur non in tantis auctoribus philosophamur omnes? Quin hos sinu circumferimus, hos semper habemus in manibus, quin in his venamur, scrutamur, disquirimus assidue? Cur major vitae portio datur Averroi quam Euangeliis?" (p. 143). Hij verbiedt daarom de studie der andere philosophen niet. „Non quod horum studium damnem, qui in argutiis hujusmodi non sine laude exercuerunt ingenii sui vires; nolim enim offendi quemquam; sed quod existimem et vere, ni fallor, existimo, puram ac germanam illam Christi Philosophiam, non aliunde felicius hauriri, quam ex Euangelicis litteris" (p. 142). Hij acht het daarom den plicht van alle magistraten,

alle geestelijken en alle onderwijzers, dat *zij* vooral deze Schriftuurlijke philosophie zich eigen maken, omdat op hun drieërlei stand de verplichting rust, de Christelijke religie uit haar verval op te beuren en te reformeeren.

Toch is, hoe schoon dit alles ook klinke, hiermee het echte theologische standpunt ongemerkt prijsgegeven. Door namelijk de Theologie tot philosophie en Christus tot den philosoof *κατ' ἐξοχήν* te stempelen, heeft Erasmus het wezen zelf der religie miskend, den persoon en het werk van den Christus achtergesteld bij zijn prediking, in de Schrift zelve het Nieuwe Testament losgemaakt van het Oude, en in het Nieuwe zelf aan de apostolische openbaring een lageren rang aangewezen dan aan de Evangelisten. In Erasmus vat de Humanist heel de goddelijke Openbaring op humanistische wijze op, en beoogt een Christelijke levensbeschouwing, die wel met een edele *puritas morum* gepaard moet gaan (*Ratio*, ed. Io. Sal. Semler, 1782, p. 16, 21 en 144), maar die toch door letterkundige studie uit een letterkundig product van ouden oorsprong moet opgediept. Altoos echter met dit verschil, dat we op den inhoud der *libri humani* vrijelijk critiek mogen oefenen, maar „hic si quid occurrit quod parum congruat in naturam divinam aut quod cum Christi doctrina pugnare videatur, cave calumnieris quod scriptum est; sed te potius crede non assequi quod legis, aut subesse tropum in verbis, aut codicem esse depravatum" (*Ratio* p. 20). Aan het gezag der Kerk stoort Erasmus zich dan ook weinig; van haar kracht als organisch lichaam heeft hij geen begrip. Wel deelt hij in hoofdzaak haar levensbeschouwing, en komt met name voor het *zevental* harer Sacramenten op (*Ratio* p. 67); maar deze overeenstemming is toevallig; en tegen de toen reeds ter bane gebrachte onfeilbaarheid van den Paus komt hij even beslist op (*Ratio* p. 68, 69), als hij den hiërarchischen wereldzin der geestelijken scherp doorstrijkt (*Ratio* p. 110). Zijn standpunt is en blijft intellectualistisch, zij het ook met een ethischen en aesthetischen achtergrond. Allerlei groote denkers zijn opgestaan, wier denkwereld voor ons in hun geschriften geteekend ligt. Verre boven deze allen nu staat de Christus, en de Sacra Scriptura is de heilige codex, waaruit wij de levens- en wereldbeschouwing van

den Christus leeren kennen. In deze H. Schrift moet daarom *gephilosofeerd*. „Ad hunc modum conveniet in singulis mysticorum voluminum locis *philosophari;* praesertim in euangeliis" (*Ratio* p. 147). Schrift moet met Schrift vergeleken (p. 190); en in die Schrift moet gradueel verschil gemaakt tusschen hetgeen rechtstreeks van Christus komt, en slechts zijdelings op hem doelt. In haar geheel biedt zij ons: *tota Christi fabula* (p. 70), en dat wel in organisch-harmonischen samenhang. „Reperies fortassis in Platonis aut Senecae libris, quae non abhorreant a decretis Christi; reperies in vita Socratis, quae utcunque cum vita Christi consentiant; at circulum hunc et omnium rerum inter se congruentium harmoniam in solo Christo reperies. Multa sunt in prophetis et dicta divinitus et gesta pie: multa in Mose caeterisque viris vitae sanctimonia claris; orbem hunc in nullo reperies homine, qui quidem orbis a prophetis exorsus, per apostolorum martyrumque vitam ac doctrinam in sese coit: hi quicquid Christus docuit, expresserunt; quicquid promisit, praestiterunt; eundem hauserant Spiritum; eadem sonant atque docent, quae Christus" (*Ratio* p. 73).

Door dit standpunt was de methode, die hij voor de theologische studiën aangaf, vanzelf bepaald. Richtte zich de theologische studie op het inleven van de philosophie van den Christus, en moest deze uit de H. Schrift gekend, dan was eerste vereischte, dat men door dege taalstudie het Hebreeuwsch en Grieksch meester werd, ten einde de H. Schrift grondig te leeren verstaan (p. 23). „Iam quod ad eas attinet literas, quarum adminiculo commodius ad haec pertingimus, citra controversiam prima cura debetur perdiscendis tribus linguis, Latinae, Graecae et Hebraicae: quod constet, omnem scripturam mysticam hisce proditam esse". Voorts komt van het *Trivium* en *Quadrivium* slechts zooveel in aanmerking, als strekken kan, den rhetorischen en overdrachtelijken zin der H. Schrift te leeren doorzien (p. 29—32); met met name op de kennis der tropen legt Erasmus nadruk (p. 156). De studie der *res naturales*, voor zoover deze voor het recht verstand der H. Schrift onmisbaar zijn, stipt hij slechts even aan (p. 170); maar een derde gedeelte van heel zijn geschrift is er op uit, aan te toonen, hoe men door een juist inzicht in de

natuur der tropen alle schijnbare tegenspraak oplost. Als handleiding voor deze exegetische studie verwijst hij naar de *oude;* minder naar de *jongere* Kerkvaders (p. 37). „Tantum illud dicam in genere, si quis huius rei promptum aliquod argumentum requirat, *veteres illos* theologos Origenem, Basilium, Chrysostomum, Hieronymum cum hisce recentioribus componat conferatque: videbit illic aureum quoddam ire flumen: hic tenues quosdam rivulos, eosque nec puros admodum, nec suo fonti respondentes"; een uitspraak, die vooral door de inlassching van Origenes' naam den humanist verraadt, die meer op eigen critiek afgaat dan op het gezag der Kerk.

Verder dan de exegese verzelt hem deze patristische voorlichting dan ook niet. Welke philosophia Christi alsnu uit den dus verklaarden tekst zij af te leiden, moet de humanistische theoloog zelf weten. Zelfs tegenover de H. Schrift stelt Erasmus den theoloog als den deskundige, die zelf uitmaakt, welk gewicht aan hare uitspraken te hechten zij. „Nec fortassis absurdum fuerit, in sacris quoque voluminibus *ordinem auctoritatis* aliquem constituere... Apud me certe plus habet ponderis Esaias quam Iudith aut Hester; plus euangelium Mathaei quam Apocalypsis inscripta Ioanni; plus epstola Pauli ad Romanos et Corinthios, quam epistola scripta ad Hebraeos" (p. 73). Doch ook den inhoud moet de theoloog op eigen gelegenheid verwerken, waartoe Erasmus den raad geeft, dien we na hem een tijdlang in alle Protestantsche methodologieën terugvinden, een Bijbelsch adversarium aan te leggen, ingedeeld naar de loci der Dogmatiek: „ut locos aliquot theologicos aut tibi pares ipse, aut ab alio quopiam traditos accipias; ad quos omnia quae legeris, velut in nidulos quosdam digeras, quo promptius sit, ubi videbitur, quod voles vel promere vel recondere, velut... de fide, de ieiunio, de ferendis malis.. atque aliis id genus; nam innumerabiles fingi possunt. His in ordinem compositis iuxta rerum pugnantiam aut affinitatem,... quicquid usque insigne est, in omnibus. Veteris instrumenti libris in Euangeliis, in Actis, in litteris apostolorum, quod conveniat, vel dissonet, ad hos erit redigendum" (p. 189). Op die wijs moet elk theoloog zijn eigen dogmatiek saamstellen

en zich losmaken van het gezag der heerschende Scholastiek. Aristoteles moet uitgebannen, en, zoo men aansluiting zoekt aan een der oude philosophen, moet liever op Plato teruggegaan (p. 43). „Augustinus sibi gratulabatur, quod cum variis erroribus adhuc circumferretur, in Platonem potissimum incidisset, quod huius dogmata propius accedant ad Christi doctrinam. Et a finitimis cognatisque proclivior est transitus" (p. 41). Prijsstelling op de historie ontbreekt in Erasmus' methodologie dan ook geheel, gelijk ook de studie van het kerkrecht en de pastoraal niet genoemd wordt. De theoloog, gelijk Erasmus zich dien voorstelt, is een vroom, deugdzaam Humanist, die als geoefend letterkundige de H. Schrift in handen neemt, en daaruit, los van elk historisch of kerkelijk verband, geheel *suo marte* de levens- en wereldbeschouwing van den Christus poogt te leeren kennen, en aldus den strijdt aanbindt tegen de farizeesche schoolgeleerden zijner dagen. „Habent enim et nostra tempora suos phariseos ac rabbinos, habent suos hypocritas, habent sua phylacteria, quibus se commendent stultae plebeculae. Orandus igitur Christus, ut hoc pharisaicum genus aut mutet in melius aut abigat a grege suo" (p. 212).

Uit dit overzicht van Erasmus' compendium blijkt duidelijk, dat zijn uitgangspunt niet theologisch, maar *rationalistisch* was, en dat dienvolgens, hetgeen hij als Theologie aanprijst, welbezien buiten het theologisch kader valt. Aan zijn methode behoeft door de verst afgedoolde Rationalisten, die alle wezenlijke Theologie over boord wierpen, in den grond der zaak niets veranderd te worden, om ze nog steeds te volgen. Zijn *schijnbare* hoogstelling van den Christus leidt er toe, het gezag der H. Schrift te ondermijnen, aan het organisme der Kerk alle waardij te ontzeggen, en aan den literator-humanist den sleutel van het heiligdom der der Theologie in handen te geven. Bij al den lof, dien we aan het negatieve zijner uiteenzetting toekennen, en de warme waardeering, die aan den gloed zijner persoonlijke overtuiging toekomt, kan het dan ook niet genoeg betreurd, dat de Protestantsche Theologie geen scherper kritiek op zijn methodologie heeft uitoefend. Immers reeds het feit, dat Erasmus, die zoo bezield schreef

over de nieuwere methode, die hij aanprees, zelf tot zijn dood toe met de machthebbers der Roomsche Kerk op goeden voet bleef, en daarentegen aan de Protestanten, die juist naar zijn methode te werk gingen, den handschoen toewierp, toont genoegzaam, hoe ook in deze methodologie bij Erasmus meer de keurige stylist en humanistische philoloog aan het woord kwam, dan de warme strijder voor de eere van zijn God. Voor Erasmus bestaat er welbezien geen afzonderlijk gebied van theologische wetenschap. De Theologie is door dezen vorst onder de Humanisten in de oeconomia literaria ingelijfd. Christus als philosoof in den eldelsten en hoogsten zin te kennen, is het ideaal, dat voortaan de studie der geestelijken moet leiden. De *Schola* verdringt bij Erasmus de *Kerk*.

§ 65. *Melanchthon.*

De geestverwant en vriend van Erasmus, die zijn methode voor de theologische studie, edoch in gewijzigden vorm, aan de Protestantsche universiteiten invoerde, was MELANCHTHON, in wiens onbeslist gemoed de lijnen van het Humanisme en van de Reformatie dooreen lagen gekruist. Alras bespeurde Luther tot zijn niet geringen schrik, dat op den wortel der mystiek wel wilde phantasie, maar geen wetenschappelijke Theologie kon bloeien. Zijn eigen dringen op het lezen van de H. Schrift in de landstaal had den waan teweeggebracht, dat ieder die Duitsch kende, ook zonder studie der grondtalen, tot Schriftverklaring gerechtigd was. In zijn bekend schrijven „*An die Rattsherrn aller Städte deutschen Landes*" (1524) poogt hij daarom, dien waan uit te roeien, door in de meest krasse termen op de beteekenis vooral van de Hebreeuwsche en Grieksche talen aan te dringen, overmits God deze talen voor zijn Openbaring had uitverkoren. „Welche nun Gott nicht verachtet, sondern zu seinem Wort erwählet hat vor allen andern, sollen auch wir dieselben vor allen andern ehren.... Und lasst uns das gesagt sein, das wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheiden, darin dies Messer des Geistes stecht" (Luthers Werke ausg. Buchwald, Braunschweig, 1890, Bd. III. 17). Tegen de

philosophie daarentegen, vooral tegen die van Aristoteles, stond Luther lijnrecht gekant. Zoo schrijft hij in 1516 aan J. Lange, „ita ut nisi caro fuisset Aristoteles, vere diabolum eum fuisse non puderet asserere" (DE WETTE, *Dr. M. Luthers Briefe*, Berlin, 1825, I. p. 16.) Luther zag dan ook de noodwendigheid, om Protestantsche universiteiten op te richten, wel zelf in, maar hij moest de inrichting ervan aan Melanchthon overlaten, wiens program voor zulk een nieuwe universiteit reeds uit zijn inaugureele redevoering, waarmee hij in 1518 zijn lessen te Wittenberg opende, bekend was. In deze oratie toch *De corrigendis adolescentiae studiis* (Corpus Ref. XI. p. 15) had Melanchthon zich bijna geheel op het standpunt van Erasmus geplaatst; den eisch gesteld, dat de taalstudie, vooral die van het Grieksch, op den voorgrond zou treden; dat aan de Scholastiek de deur zou worden gewezen; en dat de studie der H. Schrift voor den theoloog hoofdzaak zou zijn. Slechts hierin week hij reeds toen van Erasmus af, dat hij de lezing van Aristoteles, mits in het oorspronkelijk, eer aanbeval dan bestreed.

Toen nu in 1530—1536 de Academie van Wittenberg op last van den Keurvorst zou gereorganiseerd worden, en straks die te Marburg en elders nieuw werden opgericht, zag Melanchthon zich de schoone gelegenheid geopend, zijn program ook practisch tot uitvoering te brengen. Daarbij kwam zijn humanistisch streven reeds terstond uit in de groote uitbreiding, die hij aan de dusgenaamde philosophische faculteit gaf, maar die in zijn kader veeleer een overwegend philologisch karakter droeg. Zij kreeg niet minder dan *tien* professoren, voor het Hebreeuwsch, het Grieksch, de Poëzie, de Grammatica, de Dialectiek, de Rhetoriek, de Moraal, de Physica en de Mathesis, voor welk laatste vak zelfs twee professoren optraden. Daarentegen bestond de Theologische faculteit uit slechts *drie* katheders, waarop door drie hoogleeraren niets dan de Sacra Pagina wierd behandeld, zoo exegetisch als dogmatisch; terwijl de *Sententiae* van Lombardus geheel wegvielen. Geheel in Erasmus' geest wierd derhalve ook door Melanchthon de theologische Schriftstudie tot die der H. Schrift beperkt, en deze Schriftstudie onder de censuur der philologie geplaatst. Van Kerkgeschiedenis is ook bij Melanchthon

nog geen sprake. Voor de canonieke rechten zorgt de juridische faculteit. En wat vooral opmerkelijk is, zelfs de moraal wordt niet in de Theologische, maar uitsluitend in de philologische faculteit gedoceerd. Op dit laatste leggen wij bijzonderen nadruk, omdat juist hier het punt lag, waarin de systematische geest van Melanchthon van de meer aesthetische richting van Erasmus afweek. Wel was ook Melanchthon een oogenblik met Erasmus en Luther in het veroordeelen van Aristoteles meegegaan, maar reeds in 1536 keerde hij hiervan terug, en drong er in zijne oratie *De philosophia* (Corp. Ref. XI. p. 278) op aan, dat men wel met de Scholastiek breken moest, maar om zich te vaster te klemmen aan de echte Aristotelische philosophie, gelijk die uit zijn schriften gekend wierd. In 1537 hield hij zelfs een opzettelijke redevoering *De Aristotele* (ib. XI. p. 342), waarin hij op Aristoteles wees, als voor ons ter oorzake van zijn systematische opvatting der wetenschappen onmisbaar, en als zoodanig zelfs boven Plato te eeren (ib. p. 348).

Hiermee nu keert de encyclopaedische gedachte terug, die Erasmus op zijn puur literarisch standpunt had laten glippen. Melanchthon, zelf systematicus als weinigen, zag uitnemend wel in, dat de gezuiverde Christelijke religie, om macht te kunnen oefenen op de geesten, ook een eigen denkwereld moest scheppen, en dat ze dit met louter philologische exegese niet kon. Ook de Christelijke belijdenis moest, zou ze niet in atomistische paraenese verloopen, in een eigen systema zichzelve bewust worden; en het formeele kader voor dit systema zijner gedachten ontleende hij aan Aristoteles. Hoe vreemd het dan ook klinke, juist door, in afwijking van Erasmus, Aristoteles weer op te nemen, bood Melanchthon aan de Theologie der Hervorming een schild, waarachter ze een tijdlang tegen het dreigend Rationalisme beveiliging vond. Dank zij dezen averechtschen terugkeer van Melanchthon tot den door Luther onvoorwaardelijk uitgeworpen philosoof van Stagira, ontkwam de Theologie het gevaar van in philologie onder te gaan en wierd het besef gered, dat de Theologie de geopenbaarde waarheid Gods op *systematische* wijze in het bewustzijn der Kerk heeft op te nemen en te reprodu-

ceeren. In tweeërlei opzicht werkte Melanchthon hier zelf, zij het ook onbewust, toe mede; ten eerste door zijn dogmatische, en ten andere door zijn methodologische studiën.

Zijn dogmatiek wierd ongemerkt geboren. Zelf verhaalt hij dit in de voorrede op zijn *Loci praecipui theologici*. Het was hem namelijk bij de reformatie der Wittenbergsche universiteit niet in den zin gekomen, dat er ook een katheder voor Dogmatiek moest worden opgericht. Hij ruimde integendeel den katheder van de *Sententiae* op, en stelde slechts drie hoogleeraren, allen voor de Sacra Pagina, aan. Maar deze puur humanistische regeling voldeed niet aan de behoefte der praktijk; en zoo was Melanchthon in aansluiting aan Erasmus' raad, er toegekomen, voor zichzelf gemakshalve een adversarium aan te leggen, waarin elk der loci een hoofd kreeg. „Ad hunc usum domesticum initio mihi hos locos institui, et cum viderem his turbulentis temporibus interdum aliqua explicatione opus esse, addidi interdum aliquas descriptiones aut partitiones. Haec cum postea circumferrentur in manibus multorum, recognoscenda et augenda fuerunt. Non ambitione . . . haec et institui et collegi, sed primum ut meipsum erudirem, deinde ut aliquorum, qui haec legebant, honesta pia studia adiuvarem" (ed. Wittenb. 1555. p. 3). In aanleg stonden deze *Loci* dus verre beneden de *Institutio* van Calvijn. De rangschikking der *Loci* is zonder perspectief, onevenredig en zonder vaste orde. Er werd geen wetenschappelijke studie, hoogstens een hulpmiddel bij de studie mee bedoeld. Maar dit nam niet weg, dat Melanchthon met zijn *Loci* toch metterdaad de leemte poogde aan te vullen, die door het wat al te haastig op zij zetten van de *Sententiae* en de *Summae* ontstaan was, en in goeden zin den arbeid der Scholastieken weer opnam. Hij verklaart dan ook uitdrukkelijk, dat zijn toeleg niet is, eigen inzichten aan de markt te brengen, maar eeniglijk om de „doctrina Ecclesiae Witebergensis, et coniunctarum, quae sine ulla dubitatione consensus est Ecclesiae catholicae Christi, i. e. omnium eruditorum in Ecclesia Christi" (ed. 1555. p. 4) in zekeren „ordine distributa, velut in tabella" (p. 3) uiteen te zetten. Al klinkt dus in dit „eruditorum" het Humanisme nog na, toch treedt het individualisme terug, en herneemt het

organisme der Kerk zijn geestelijk gezag. Een gezag, dat op de H. Schrift gefundeerd, en als zoodanig met heldere bewustheid tegen de bedenkselen der *ratio* wordt overgesteld. Elk Christen moet zich gevangen geven in gehoorzaamheid aan Gods Woord en de goddelijke Openbaring. Immers „petulantia humanae mentis horrenda est, quae quam audacter fingat opiniones de Deo, et cultus, tota mundi historia inde usque a primis idolorum initiis ostendit. Quaerunt humanae mentes concinnas opiniones, et cum ratione congruentes, et fugiunt absurda, ut Samosatenus, Mahomet et Pelagius fecerunt. Alii alio modo furentes fingunt portentosa, ut qui humanas hostias mactarunt, Aegyptii, qui serpentes et feles coluerunt, Manichaei, qui duo aeterna pugnantia numina finxerunt" (Corp. Ref. XV. p. 1066); een uitspraak, waarin wel de Grieksche philosophie buiten schot blijft, maar die toch den wortel der afgoderij aanwijst in het drijven op de autoriteit der *ratio*. Dit nu was het inzicht, waaruit een beginsel opschoot, toen Melanchthon juist uit dit gebrekkige onzer *ratio* concludeerde tot de noodzakelijkheid der goddelijke Openbaring. „Cum igitur tantae sint tenebrae humanae mentis, agnoscamus ingens beneficium esse, quod Deus sese patefecit ipse clara voce et certis testimoniis, inde usque ab initio post conditum genus humanum, et post conditam Ecclesiam suam, quod tradidit sua voce legem et promissionem reconciliationis et addidit ingentia miracula" (*Loci*. ed. 1555. p. 13). In dezer voege toch herwon Melanchthon voor de Theologie een eigen bestaansrecht en eigen levensbeginsel, en hield hij het pad voor haar encyclopaedische ontwikkeling open.

Schraler, hoewel niet van belang ontbloot, is zijn korte methodologie: *Brevis discendae Theologiae ratio* (Melancht. Opera. Wittenb. 1601, Pars II. p. 35). Methode in de Theologie prijst hij aan met het voorbeeld van Christus en Paulus. Voor Paulus verwijst hij naar den brief aan de Romeinen. „Haec enim propemodum est methodus totius scripturae, quia disputat de Iustificatione, de usu Legis, discrimine Legis et Euangelii, qui sunt praecipui loci doctrinae Christianae." En van den Christus zegt hij: „Quamquam et Christus tradit methodum his verbis, cum iubet praedicare poenitentiam et remisionem peccatorum" (p. 35). Reeds hierdoor

kwam hij het linguistisch gevaar te boven, en sneed het valsche denkbeeld van Erasmus af, alsof de eigenlijke Theologie met den philologischen voorarbeid was uitgeput. Opmerkelijk is het dan ook, dat Melanchthon wel de Schriftstudie op den voorgrond stelt, maar als *middel*, om tot het systeem te komen; en dat de philologische hulpvakken aan het slot van zijn geschrift slechts kort geresumeerd worden. Zijn doel is, dat de theoloog geraken zal tot een *summa doctrinae Christianae*, die een iegelijk door het aanleggen van een adversarium zichzelf scheppen moet. „Instruendus est libellus articulorum fidei, de trinitate, de creatione al. Hic libellus pene similis erit locis communibus. Sed tantum breviter debet tenere sententias, quae probent articulos seu dogmata" (p. 35). Bij de exegese, die tot de samenstelling van deze *loci* leiden moet, beveelt hij het gebruik der oudere Kerkvaders, vooral van Augustinus, aan; terwijl hij de willekeurige Schriftverklaring van Origenes uitdrukkelijk bestrijdt (p. 36 v.). Voorts wijst Melanchthon op de noodzakelijkheid, het canonieke recht, mits onder toetsing aan het Evangelie, te bestudeeren. Ook dringt hij aan op oefening in de polemiek met de ketters. En eindelijk legt hij zeer den nadruk op oefening in de uiterlijke welsprekendheid; welk laatste thema hij nog breeder uitwerkte in zijn *Ratio brevis sacrarum concionum tractandarum* (Mel. Opera. Witt. 1601, Tom. 1. p. 7 vv.). De kring der theologische studiën is hier derhalve door Melanchthon veel breeder getrokken, dan men uit de inrichting der Theologische Faculteit te Wittenberg zou hebben vermoed. En wat nóg opmerkelijker is, de humanistische studiën worden voor den theoloog meer als *bijkomstig* hulpmiddel aangestipt. „Aliquid operae collocandum est in humanis literis, et exercendus stylus, ut, cum opus erit, perspicue explicare possimus controversias religionis . . . Est etiam et ad perfecte intelligendas scripturas et refutandos haereticos, cognitione linguarum opus" (p. 37). En dan prijst hij voorts ook wel de Dialectiek, de Grammatica en de Rhetorika aan; en komt ten slotte op de philosophie, waarvan hij zegt: „Ego tamen optarim Theologos non negligere Philosophiam, quia nonnulli vituperant alias artes, cum non norint, qui, si nossent, pluris facerent", maar altoos

onder de uitdrukkelijke waarschuwing: „Sed hic magnopere opus est cavere, *ne inepte confundatur doctrina Christiana et Philosophia*" (p. 36). Metterdaad is Melanchthon dus, nog niet zoo zeer in zijn academisch leerplan, en veel minder in zijn academische inrichting der Theologische faculteit, maar zeer zeker in de leiding, die hij persoonlijk aan de studie zijner theologen gaf, de eenzijdigheid van Erasmus te boven gekomen. Wel is het bij hem nog niet de „Institutio *religionis* Christianae" van Calvijn, maar tegen de „philosophia Christi" van Erasmus staat toch zijn *doctrina Christiana*, als principieel van de philosophie onderscheiden over.

§ 66. *Bullinger.*

Diende Melanchthon eerst besproken, om den ongemeenen invloed door dezen humanist op de ontwikkeling der theologische studiën uitgeoefend, toch mag niet voorbijgezien, dat Bullinger's methodologie de zijne in rijkdom van stof en in uitwerking van detail verre te boven gaat. HEINRICH BULLINGER schreef zijn *Studiorum Ratio sive hominis addicti studiis institutio ad Wernerum Steinerum*, reeds in 1527, als jongman van 23 jaren. In dit boekske geeft hij eerst eenige regelen over levenswijs en tijdverdeeling, en komt dan aanstonds op de humanistische studiën; daar hij met leede oogen zag, hoe vele geestelijk-gezinden „prophanas literas contemnunt, proscindunt, condemnant, ceu impiorum hominum inventa, et Christianis hominibus indignas nos e diverso ostendemus, bonis et humanis literis nihil esse, quod post sacras diligentius inquisiverit vetustas" (ed. Tiguri, 1594, p. 6, 7). En na dan uit de H. Schrift en uit de oudere Kerkvaders te hebben aangetoond, in wat eere oudtijds de studie der humaniora was, besluit hij aldus: „Quid quod maxima scripturae pars, imo tota, eum fugit, qui in bonis literis doctus non est! . . . Sunt vero bonae literae imprimis studendae et amplexandae, ab eo qui velit aliquid praestare in sacris et humanis. Certe cum ego viderem, sacra aegre posse sine liberalibus scientiis exacte intelligi, prophana sacris hic praeposui: non quod sanctiora putarem gentilium scripta, sed quod sacra ista praecedere putem" (p. 9). De humanistische studiën vat Bullinger philosophisch op, ze indeelende in studiën, die betrekking

hebben op de philosophia *sermocinalis* (grammatica, dialectica et rhetorica), op de philosophia *moralis*, en op de philosophia *naturalis*, die hij echter evenzeer geput wil hebben uit de literatuur der gewone schrijvers, als uit de systematische uiteenzettingen der philosofen (p. 9 v.). Uit dien hoofde beveelt hij voor deze studien achtereenvolgens de *poetae*, *oratores*, *historici*, *mathematici*, *jurisconsulti* en *medici* aan. Aan Plato geeft hij boven Aristoteles de voorkeur (p. 20), al zegt hij van den laatste „quanquam ego in huius quoque libris delectum haberi velim" (p. 20). Aan het slot van welk overzicht hij nogmaals op de uitnemendheid dezer humanistische studiën terugkomt, die de H. Schrift leeren verstaan, beleid in zaken geven, ons met wijze kennis verrijken; „sed et mores instituunt, honestatem inferunt, bonarum rerum amorem plantant, malarum vero odium gignunt, familiares quoque lepidos et humanos efficiunt" (p. 22). Ja, hij gaat zoover van uit te roepen: „Haec si homo non possideat, non video quomodo *homo* dici possit, aut quid hominis, nisi ipsum nomen habeat" (p. 22).

Weinig hiermee strookend is het intusschen, wanneer hij, alsnu tot de S. Scriptura komende, deze, geheel juist, hierin van de profane literatuur onderscheidt, dat de „animalis philosophia, et superciliosi Philosophi sua quaerunt et sese adorari volunt," terwijl de „Christianismus omnem gloriam uni Deo tribuit" (p. 23). Van coördinatie der profane en heilige literatuur is bij Bullinger dan ook geen sprake, want de H. Schrift is hem „Spiritus sancti inspiratio; testimonium Dei Optimi Maximi, eiusdemque voluntatis aeternae et inculpatae expressio; in qua videmus quid pium sit, quid impium" (p. 22*b*). Voor het recht verstand der H. Schrift eischt hij degelijke studie, zoo van de Hebreeuwsche als Griekische talen, alsook van het Latijn, om de commentatoren te kunnen raadplegen (p. 26*b*); en geeft dan een korte hermeneutica (p. 31*b*—35), die, na eerst in het algemeen te zijn aangeduid, voorts op de onderscheidene soorten van boeken wordt toegepast (p. 35—45). Aan de commentatoren hecht hij weinig waarde, en dringt meer aan op vergelijking van Schrift met Schrift en op de analogia fidei (p. 46).

Er kan, na dit overzicht, dus niet wel twijfel bestaan, of ook Bullinger schreef deze Methodologie geheel onder de inspiratie van Erasmus, dien hij in zijn *Thesaurus variae lectionis* of *dispositio locorum communium*, (welk werk hij eveneens in 1527 uitgaf) uitdrukkelijk als zijn model aangeeft (ed. Tiguri, 1594. p. 47). Slechts in zooverre verschilt hij van Erasmus, dat hij niet den Christus als Doctor, maar de S. Scriptura als zoodanig tot uitgangspunt kiest, en bij de humanistische studiën meer nadruk, dan Erasmus deed, op de philosophie legt. Hiertoe dreef Bullinger, evenals kort daarna Melanchthon, het dogmatisch besef. Met louter exegese kwam ook hij als theoloog niet verder. De inhoud der H. Schrift moest saamgevat en tot één geheel verwerkt. Hiervoor gaf hij zekeren regel aan in deze *Dispositio locorum communium* (ed. Tig. 1594. p. 47 seq.) en leverde er zelf een proeve van in zijn *Compendium Christianae religionis*, geschreven in 1556 en uitgegeven te Zurich in 1569.

Slechts in zooverre staat dit *Compendium* in encyclopaedischen zin hooger dan Melanchthon's *Loci*, als het een afzonderlijken locus over de H. Schrift voorop laat gaan, en alzoo het principium der Theologie vaststelt, eer hij tot hare uiteenzetting overgaat; terwijl de titel, evenals Calvijn's Institutie, niet de *doctrina*, maar de *religio* tot onderwerp kiest. De vastheid, die de H. Schrift als zoodanig aan de Theologie geeft, is voor Bullinger absoluut: „A spiritu sancto inspiratae, a sanctis hominibus conscriptae, ad Deum sanctum deducunt, ac nihil nisi sanctum, nihil prophanum nullos errores docent" (p. 2). Twijfel omtrent de waarheid der H. Schrift acht hij daarom goddeloos. „Neque ferendi aut dissimulandi sunt hi sermones, quos quidam cum Dei contumelia frequenter usurpant, dicentes: Quis me certum faciet hos libros veros esse?... Nam si petulantibus et temerariis hominibus non est liberum loqui contra alicuius reipublicae commentaria, contra testamenta, contra tabulas obsignatas, multo minus concedenda est illis libertas contradicendi testamento ac legibus divinis, quod iure testimonium incorruptorum Dei testium, divina veritas et *omnis veri fundamentum nominari potest*" (p. 3*b*, 4). Een grondstelling, waarbij hij er nadruk op legt. dat nooit een menschelijk

oordeel het gezag der H. Schrift bevestigen of verklaren kan. „Per haec omnia confirmatur, auctoritatem Scripturae non ab hominibus sed ab ipsa Scriptura ortum habere" (p. 8*b*). Ja, zoo beslist staat Bullinger hierin, dat hij betuigt: „Quaecunque sacris Biblicis literis adversantur, aut ab his diversa et aliena sunt, nec ex illis concludi et demonstrari possunt, quamvis is, qui sacris literis contraria vel nunc docet et scribit, vel olim docuit, sit sanctus pariter et eruditus, signa et prodigiosas res faciat, visa et revelationes ac oracula habeat, attamen haec omnia, ut nullius momenti neque credi, neque approbari debent, verum abroganda, damnanda et fugienda sunt" (p. 15). Hiermee was encyclopaedisch de zelfstandigheid der Theologie gered en tegen alle vermenging met de profane wetenschap een dam opgeworpen. Hoe gebrekkig dan ook de rangschikking van zijn loci zij, er spreekt toch uit zijn Compendium een toeleg, om in de Christelijke religie systeem te zien, en wereldbeschouwing tegenover wereldbeschouwing te plaatsen. In zijn geschrift: *De Sacrae Scripturae praestantia, dignitate, excellentisimaque authoritate* (ed. Tiguri 1571) heeft hij deze vastigheid der Theologie nog breeder toegelicht, en met name tegen Rome en de Anabaptisten verdedigd.

Reeds in 1549 was Bullinger's jeugdige bezieling voor de glorie van het Humanisme dan ook heel wat geweken. Hij had ingezien, hoe innerlijk hol deze schoone verschijning was, en hij aarzelde dan ook niet in zijn *Commentaar op den eersten Corintherbrief* (ed. Tiguri, 1549. p. 131) te schrijven: „Quis dicere ausit, mundum verborum lenocinio, artibus, rhetorum syllogismis et splendore philosophico in Christianam pellectum esse disciplinam, qui videat authores huiusce disciplinae primarios homines extitisse simplices, idiotas et mentiendi prorsus ignaros?... Quod hactenus nulla potuit in orbe philosophorum eruditio et rhetorum eloquentia, id sine negotio impetravit piscatorum stulta de Christi praedicatio" (p. 131). Zoo zijn dan ook Bullinger ten slotte de humanistische studiën slechts hulpmiddel voor de Theologie geworden; studiën, die op eigen terrein haar onvergankelijke waarde behouden, maar niet, gelijk het Humanisme bedoelde, de Theologie in zich mochten opnemen.

En toch, hoe hoog uit encyclopaedisch oogpunt ook Bullinger's *Compendium* staat, moet aan Calvijn's *Institutio* niet alleen boven Melanchthon's *Loci*, maar ook boven Bullinger's *Compendium* de prijs worden toegekend. Want al staat Calvijn hiermee met Bullinger, die na hem schreef, op hetzelfde standpunt, dat beiden niet de *doctrina*, maar de *religio Christiana* eere geven, en beiden de *H. Schrift* als principium voor de kennisse dezer religie op den voorgrond plaatsen, en in de inleiding op hun dogmatischen arbeid als zoodanig vindiceeren, toch deed Calvijn dáárdoor een veel beduidender stap voorwaarts, dat hij op het *semen religionis* in den natuurlijken mensch terrugging, en meer nadruk op den *consensus ecclesiae* legde. Van het eerste zegt hij: „Quemdam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus; si quidem, ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret, quamdam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit . . . Nulla est etiam, ut ethnicus ille (Cicero) ait, tam barbara natio, nulla gens tam efferata, cui non insideat haec persuasio, Deum esse" (*Inst. Relig. Christ.* ed. 1559, lib. I. c. III. § 1). Door dit gelukkig gekozen uitgangspunt won Calvijn den schakel, die de autoriteit der H. Schrift in verband zette met onze menschelijke natuur. En hieraan nu hechtte hij het *historisch* argument vast, door wat hij van den *consensus ecclesiae* schreef: „Adde quod aliae quoque sunt optimae rationes cur pondere suo non careat ecclesiae consensus. Neque enim pro minimo ducendum est, ex quo scriptura publicata fuit, tot saeculorum voluntates constanter in eius obedientiam consensisse; et utcunque miris modis eam vel opprimere, vel evertere, vel inducere prorsus et ex hominum memoria obliterare satan cum toto mundo conatus sit, semper tamen instar palmae superiorem evasisse, et inexpugnabilem perstitisse. Siquidem nemo fere excellentiore ingenio, vel sophista, vel rhetor olim fuit, qui vim suam adversus ipsam non intenderet; nihil tamen profecerunt omnes" (ibidem c. VIII. § 12). Door deze beide schrander gekozen bewijsvoeringen bereikte Calvijn het hooge encyclopaedische standpunt, dat eenerzijds de zelfstandigheid der Theologie niet leidde tot een anorganisch isolement, en dat anderzijds de organische samenhang der Theologie

met de overige studiën haar zelfstandig karakter niet deed te loor gaan. Een inzicht, dat te meer weegt, omdat dit hoogere standpunt door Calvijn niet uit formeele beweegredenen werd ingenomen, maar omdat zijn geest niet kon rusten, eer hij de waarheid Gods èn in haar geheel eenig karakter begrepen, èn toch met het leven in verband had gezet. Iets, waarop nadruk dient gelegd, niet zoozeer om Calvijn's voortreffelijkheid te doen uitkomen, maar overmits door dit juistere standpunt de grens wordt aangewezen, die van meet af de ontwikkeling der Theologie in de Kerken, die zich naar Luther noemen, onderscheidt van de ontwikkeling der Theologie op het erf der Gereformeerde Kerken.

§ 67. *Andreas Hyperius.*

Zonder aan Bullinger's verdienste te kort te doen, dient toch erkend, dat Hyperius ons de eerste Encyclopaedie der Theologie in den engeren zin des woords leverde. Andreas Gerhard, naar zijn geboorteplaats Yperen, onder den naam van ANDREAS HYPERIUS (1511—1564) bekend, was onder Joachim Ringelberg in Parijs gevormd, en daardoor nog verscherpt in de systematische neiging, die hem van nature eigen was. Sprak deze behoefte, om elke te behandelen stof in ordelijken samenhang te overzien, reeds sterk in zijn *Homiletiek* (De formandis concionibus sacris, seu de interpretatione Scripturarum populari libri II, Marpurgi, 1553), en niet minder in zijne half afgewerkte *Dogmatiek* (Methodi Theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis locorum communium Libri III, Basileae, 1567), toch vierde zijn systematische neiging haar schoonsten triomf in zijne *Encyclopaedie*, die het eerst in 1556 bij Johannes Oporinus te Bazel het licht zag. De titel van dit meesterlijk geschrift luidde aanvankelijk: *De recte formando Theologiae studio libri IV, Andrea Hyperio autore*, doch wierd in de uitgave van 1572, insgelijks bij Oporinus te Bazel uitgekomen, aldus gewijzigd: *De Theologo, seu de ratione studii theologici libri IV, Andrea Hyperio autore.* Deze nieuwe titel was blijkbaar een kleine concessie. Het theologisch publiek was dusver gewend aan een Hodegetiek, die den *theoloog*, niet aan een Encyclopaedie, die de *Theologische studie* zelve, ten onderwerp had; en om hieraan

te gemoet te komen, wierd in den gewijzigden titel *de theoloog* weer op den voorgrond geplaatst, maar zonder dat het karakter van het werk deswege verandering onderging. De vier deelen van dit uitgebreide werk zijn ongelijk van grootte. Het eerste boek, waarin de *propaedeutische* studiën besproken worden, loopt van p. 11—71; het tweede boek, dat van de *Bibliologische* studiën handelt, strekt zich uit van p. 71—393; het derde boek, waarin de *Dogmatische* vakken aan de orde komen, beslaat p. 394—527; terwijl het laatste boek, dat aan de *Ecclesiologische* vakken, Kerkhistorie, Patristiek en Kerkrecht, gewijd is, van daar tot p. 717 doorloopt. (Genomen naar de editie van 1556.) De vakken, die op *het ambt* betrekking hebben, zijn door Hyperius niet, gelijk men elkaar navertelt, vergeten, maar komen ter sprake deels bij de *dialectica*, voor een ander deel bij de *exegesis popularis*, en ten slotte in boek IV bij de *gubernatio ecclesiae*. Althans naar de bedoeling vormt deze Encyclopaedie dus een welgesloten organisch geheel. Eerst wordt de verhouding aangewezen, waarin de profane wetenschappen tot de Theologie staan (Propaedeutica). Daarna wordt aan de Theologie haar eigen *principium* aangewezen in de Heilige Schriftuur (Bibliologica). In het derde deel wordt de kennise Gods, die ons uit dit principium toevloeit, *systematisch* geordend (Dogmatica). En in het vierde boek wordt deze abstracte waarheid bespied, gelijk ze feitelijk in het leven en de inrichting *der Kerk* haar belichaming zocht (Ecclesiologische vakken).

Onderzoekt men nu allereerst, in welke verhouding voor Hyperius de studia profana en sacra tot elkander stonden, dan beschouwt hij ze beide als „eximia Dei dona", maar ongeveer als lichaam en ziel tegenover elkander gesteld. „Conficitur sane ex his, Theologiam tanto intervallo anteponendam cuicunque alii studiorum generi, quanto anima corpori rebusque fortuitis praestat" (p. 38). Wel zou het nephas zijn, „disciplinas ullas contemnere, cum sint eximia Dei dona; sed concedant tamen omnes, velint nolint oportet, si iusta trutina illae examinentur, alteram alteri praeponderare... Ratum igitur in primis esse debet, quantum divina praestant humanis, coelestia terrenis, tantum Theologiam reliquis disciplinis esse anteponendam. Etenim doctrina libris

sacris comprehensa, non est ab hominibus in Graecia aut Italia agentibus prodita, ampliata vel illustrata, sed a Deo ipso edita et e coelo selectis quibusdam viris revelata" (p. 33, 34). Deze uitnemendheid der Theologie berust z. i. evenzoo op haar hoogere oudheid (p. 34), op haar meerdere nuttigheid (p. 35), op haar hooger karakter (p. 35, 36), en niet minder op de vastere zekerheid, die ze biedt. „Si de certitudine quaestio est, sola haec certa appellari meretur... Theologia statim, ut tradi coepit, perfecta fuit exhibita, perpetuo manet eadem, et ubique sui similis, nihil ei additum, nihil in ea variatum, nihil a veritate alienum" (p. 34, 35). Toch mag daarom de beteekenis der profane studiën niet onderschat, en moet protest aangeteekend tegen het valsche spiritualisme, dat, de Schrift zonder meer nemend, de „universam intelligendi atque explicandi sacras literas facultatem" van de ingeving des H. Geestes verwacht, „(ita) ut neutiquam opus sit, nos discendis ullis artibus operam navare" (p. 39).

Zij toch, die aldus oordeelen, geraken in strijd met de goddelijke ordinantiën in onze schepping. „Omnium namque rerum parandarum Deus certa veluti instrumenta ordinavit, quae a nobis negligi non vult" (p. 40). Ook op theologisch gebied wordt geen brood gegeten dan in het zweet onzes aanschijns. Dit is aldus de wille Gods, „qui condidit hominem, qui loqui per sese possit, qua in primis re discernitur a brutis animantibus; at interim linguam, nisi quam eum nutrices docuerint, miser homo nullam sonat" (p. 40). Uit dien hoofde liggen de profane studiën dan ook, evenmin als de sacra, buiten onze religie. Van al hetgeen deze studiën ons schenken en van elk talent, dat we ontvingen, om daarin vorderingen te maken, moet Gode alleen de eere toegebracht. „Numinis bonitati, quicquid illud est, oportet acceptum ferat" (p. 41). Met name geldt dit van de philosophie in haar oud, volledig kader. Ook zij is een „donum Dei", door niemand te genieten, „nisi cui Dominus id ut possit, largitur" (p. 41). Toch geldt ook hierbij de regel, dat ook deze philosophie tot zonde wordt, zoodra ze het perk overschrijdt, dat God haar gesteld heeft. „Minime vero in id philosophia discitur, ut ad eius leges examinentur sacra scripta; multo minus ut ab ea iudicium de religionis nostrae

dogmatibus petatur; sed tantum ad sublevandam nostri captus imbecillitatem, utque illius adminiculo alter alteri possimus clarius certiusque, quae mente conceperimus, exponere" (p. 41) De philosophie heeft dus meer formeele dan materieele beteekenis. Immers „de consumendis aliquot annis in Aristotelicis Metaphysicis, quod nonnullos nostra memoria factitasse in Italia habemus compertum, adolescenti Theologicis studiis destinato in mentem non veniat; sed, iis omissis, cogitet vera absolutaque Metaphysica in sacris literis sibi esse proposita" (p. 52). Het scherpst komt deze tegenstelling uit bij de Ethica. Formeel toch heeft de Ethiek van Aristoteles onbetwistbare waarde, „quae perquam accurate ostendit rationem disquirendi actionum caussas omnes atque circunstantias, quod revera magnum est"; maar als het aankomt op de vraag naar het summum bonum en het zedelijk karakter van onze daden, laat zij ons in den steek en kan alleen de H. Schrift ons leiden (p. 50). Zij toch, „ulterius penetrat ac docet investigare, utrum proficiscantur actiones ex fide in Deum? Utrum impellantur homines ad agendum virtute spiritus sancti, an non? Utrum scopum sibi proponant, gloriae Dei illustrationem et proximi utilitatem?" Vandaar dat de Ethiek op Christelijk terrein een geheel eigen en ander karakter draagt, „et multis parasangis distare honestas actiones credentium, ab honestis actionibus gentilium incredulorum" (p. 51).

Deze opvatting van den samenhang tusschen beide kringen vloeide bij Hyperius voort uit de grondgedachte van zijn stelsel, t. w. dat heel de Schepping er *om de Kerk* is, en de Kerk *om Gods eere*. Zijn formule hiervoor, die tevens het schema voor zijn geheele Dogmatiek leverde, luidde aldus: „Deus condidit mundum et in eo homines, *ut ex his constitueretur Ecclesia*, in qua ipse, iuxta praescriptum verbi sui, fide, charitate, spe, atque usu signorum sive Sacramentorum pure coleretur, ad seculi usque consummationem". Deze formule gaf hij eerst in zijn Encyclopaedie 1) (p. 423), en later in zijn Dogmatiek of *Methodi Theologiae libri III*

1) Alleen met dit verschil, dat de woorden: *iuxta praescriptum verbi sui, fide, charitate, spe atque usu signorum* eerst later in de plaats kwamen van de woorden: *per doctrinam Verbi et signa*.

op p. 11. Ze is hem de korte, wel doordachte stelling, waaruit hij geheel zijn stelsel en geheel zijn Dogmatiek, als op één wortel, op laat schieten; en ze toont ons, hoe Hyperius op stipt Gereformeerde wijze de grondeenheid van het rijk der Natuur en het rijk der Genade handhaafde. Van den toestand na den val handelende, zegt hij dan ook: „res ipsa docet, multos gentiles praeclaram assecutos cognitionem insignium disciplinarum, leges item honestas condidisse; praeterea quorundam virtutes multorum celebratas testimoniis" (*Meth. Theol.* p. 462); maar hij merkt hierbij op: 1°. dat ze nochtans in hoofdzaak van de waarheid zijn afgedwaald, en 2°. dat deze verstandelijke en zedelijke ontwikkeling *een gifte van Gods genade* was. „Si qui excellenti disciplina fuere conspicui, vel laude dignas actiones civiles ediderunt... qualescumque illae artes vel virtutes fuerunt, speciali Dei auxilio oportet eas acceptas ferri. *Sunt enim revera disciplinae et honestae actiones etiam in gentilibus peculiaria Dei dona*" (ib. p. 463). Doel nu van deze genadegiften aan de Heidenen was 1°. „ut perpetuo admonerentur agnoscerentque aliquem esse Deum"; en 2°. „ut quanto minus talibus beneficiis ad colendum verum Deum... movebantur, tanto iustius postea damnarentur" (p. 463).

Wat nu zijn behandeling van de vier door hem gestelde deelen aangaat, zoo eischt hij voor een goede propaedeuse allereerst de *Grammatica*, de *Dialectica* (quae prorsus Aristotelica sit p. 43) en de *Rhetorica*; en ten deele ook de *Arithmetica*, *Geometria*, *Musica* en *Astronomia*. Daarop dient zulk een studie van de *Physica* te volgen, dat de theoloog zich niet verdiepe in al de „subtiles disputationes de principiis, de motu, de infinito, de vacuo... quae ostentationis plus habent quam utilitatis" (p. 48), maar wel zich op de hoogte stelle van het zakelijke, wat over het vuur, water, de lucht enz. verhandeld wordt, over planten, steenen, dieren en zoo ook over de natuur en de vermogens van de ziel. De *Ethica* kan, opgevat als Ethica in den zin van Aristoteles, hem nooit de ware Ethiek leeren; die moet uit de H. Schrift geput; maar moet wel dienst doen, om hem formeel de ware *ratio disquirendi actionum causas* eigen te maken. Ook met dat deel der philosophie, dat men *Oeconomica* noemde, behoeft de

theoloog zich niet te diep in te laten, daar ook de huiselijke en burgerlijke verhoudingen, gelijk ze zijn moeten, alleen uit de H. Schrift worden gekend. „Aliud sapit caro, aliud Spiritus" (pag. 52). Meer belang heeft hij bij de *Politica*, maar toch stelt hij deze studie beter uit tot later leeftijd, als hij ook van de werken der Iurisconsulti kennis kan nemen. Meer aanbeveling verdient een geregelde lezing van Plato, Aristoteles en Cicero, „ut quae bene per hos sunt prodita, ad nostrum usum nostraeque religionis ornamentum convertere assuescant" (p. 56). In de *Historia*, de *Architectonica* en de *Agricultura* behoeft de pas aankomende student zich evenmin te verdiepen. Het *Chronicon* van Johannes Chario is voor de geschiedenis als handboek voldoende (p. 57). Hoofdstudie moet hij daarentegen maken van het *Hebreeuwsch* en *Grieksch*, de twee door God voor zijn Openbaring uitverkoren talen; vooral van het Hebreeuwsch, dat als Paradijstaal en de moeder van alle talen, algemeene linguistische beteekenis heeft (p. 58—63). Zich met vertalingen te behelpen, is den theoloog onwaardig.

Na deze propaedeuse vangt dan de eigenlijke theologische studie aan, die zich in de eerste plaats *op de H. Schriftuur* richt. Hierbij is allereerst zorg te dragen voor *den tekst*, die in vele codices en uitgaven bedorven is; dan is kennis te nemen van het *organisme* der H. Schrift, den samenhang harer deelen en haar hoofdzakelijken inhoud; en eindelijk door goede *hermeneutiek* te streven naar het verstaan van den juisten zin, waarvoor hij een proeve van methode biedt (p. 88—164). Voorts legt hij nadruk op een *zakelijke inleiding* in de H. Schrift, die ons met de *consuetudo S. Scripturae*, gelijk die uit haar geheel eenig karakter voortvloeit, bekend maakt (p. 164—246); en eischt hij niet minder een open oog voor de *onderscheidene natuur* van de historische, profetische, hymnologische, didactische stukken der H. Schrift, die elk hun eigen bijzonderheden met zich brengen. En eindelijk, op de exegese in strengeren zin komende, onderscheidt hij tusschen de exegesis *popularis*, die op den kansel gegeven wordt, en de exegesis *scholastica*, die op de universiteit thuis hoort, en bespreekt naar aanleiding hiervan zoowel de regelen der *homiletiek* (p. 369), als de juiste *methode der uitlegging*

(p. 371—393). Opmerking verdient hierbij zijn verklaring: 1°. dat de redenen der profeten en van Christus ons niet zijn medegedeeld, gelijk die gehouden zijn, maar in resumtie. „Quis enim ambigat, longe uberiores, instructiores et ampliore quadam maiestate, conciones omnes a Christo, itemque a Joanne baptista esse habitas, quam sunt literis mandatae?" (p. 251); 2°. dat de orde, waarin zulke redenen zijn opgeteekend, in den regel *niet* de chronologische is (p. 251); 3°. dat de allegorische uitlegging niet dan met de uiterste behoedzaamheid mag aangewend (p. 333); en 4°. dat alle studie der H. Schrift volgens Hyperius doelloos is, zoo ze niet in godvruchtigen zin wordt ondernomen en niet gericht wordt op de heiliging van het eigen hart (p. 82, 307).

Hierna gaat hij in het derde boek over tot de bespreking der *Dogmatische* vakken, die hij volstrekt onmisbaar keurt, om de deelen der waarheid, die in de H. Schrift als goudkorrels verspreid liggen, onder één klaar gezichtspunt saam te vatten (p. 394). Eerst op die wijs geraakt men tot de kennis van die grondstellingen of loci, die in elke wetenschap, en zoo ook in de Theologie onmisbaar zijn (p. 395). Bij deze *loci* moet gelet op hun volgorde (p. 400), hun Schriftmatigheid (p. 402), het historisch milieu, waarin ze zijn opgekomen (p. 403), en hun meerdere of mindere belangrijkheid (p. 400). Petrus Lombardus wordt nog steeds door hem aanbevolen (p. 399), al geeft hij toe, dat Lombardus aan duchtige critiek moet onderworpen; terwijl hij kennelijk, o. a. met het oog op Melanchthon en Calvijn, schrijft: „Nostra tandem tempestate nonnulli eximii viri, deprehendentes in opere Lombardi multas contineri intricatas, quasdam vero et supervacaneas quaestiones, in quibus extricandis etiam provecti sudant et se frustra fatigant; nonnulla item in eo inveniri doctorum hominum suffragiis, publicarum insuper scholarum censuris explosa damnataque, conati sunt succinctius et non nisi necessariis in medium productis, locos communes Theologicos aperire. De quibus, quandoquidem plures sunt et plerique adhuc superstites atque multis ad publicam utilitatem libris divulgatis de Ecclesia Dei bene meriti, necnon egregiam laudem ipsi sibi promeriti, *satius est nihil dicere*, quam aut supra modum eos extollere, aut non satis pro dignitate prae-

dicare" (p. 398, 399). Blijkbaar een uitvlucht, om geen partij voor den één of tegen den ander te kiezen; en tegelijk een teeken, hoe sterk voor zijn besef de band met de historische Kerk was, zoodat hij in 1556 Lombardus nog bleef aanbevelen. Toch komt het ook Hyperius gewenscht voor, dat elk student zijn eigen *loci* met daarbij behoorende adversaria aanlegge, en bespreekt hij naar aanleiding hiervan breedvoerig het *organisme* der Dogmatiek. Hij doet dit zoowel historisch, door te wijzen op de door Augustinus en anderen gevolgde methode (p. 413—422), als thetisch door zelf een schema te leveren op grond van zijne zoo straks medegedeelde principieele formule (p. 422—470). Dat schema beweegt zich genetisch door de zes instantiën van *Deus*, *Creatura*, *Ecclesia*, *Doctrina*, *Signa* et *Consummatio*. De locus *de S. Scriptura* staat bij hem, als handelende van het *principium* Theologiae, buiten zijn schema en gaat er aan vooraf (p. 432), terwijl de Ethiek bij hem onder de *Doctrina* wordt ingedeeld naar de organische indeeling der Tien Geboden (p. 440—454). Vooral op dit organische stelde hij met bewustheid prijs, wat hij aldus uitdrukt: „Non modica lux accedet, si unicuique e sex capitibus generalissimis suam *classem et veluti tribum et familiam* designemus" (pag. 432). Zijn methode noemt hij de synthetische, die van een *definitio tum nominis*, *tum rei* uitgaat (p. 471). Voor elk der onderdeelen van deze definitie moeten dan de bewijzen uit de H. Schrift geleverd; en voorts omtrent elk der punten, die daarbij in geschil komen, de *patristische* collectanea worden aangevoerd, vooral die van Augustinus (p. 475). Een overzicht, dat besloten wordt door twee verhandelingen, de ééne over de *Polemiek*, en de andere over de *Homiletiek*, voor zooverre deze geroepen is, de kennis der waarheid in de Kerk levende te houden (p. 478—527).

In het vierde boek eindelijk komt Hyperius op de *Ecclesiologische* vakken, die door hem voor het eerst gerubriceerd en met eenige zorg besproken zijn. In hoofdzaak komen ze bij hem neer op de Kerkhistorie, de Patristiek met de Patrologie, en het Kerkrecht. Voor de Kerkhistorie verwijst hij de leerlingen naar de oude historieschrijvers van Eusebius tot Hermannus Contractus. De lectuur moet echter critisch zijn. „Lege igitur scriptorem quicum-

que obvenerit, at memor interim, eum abs te summe contendere, ut omnium dictorum factorumque examen separatim ipse instituas" (p. 537). De behandeling der Kerkhistorie moet chronologisch zijn, zoo zelfs dat men zich van elk geschrift der Patres rekenschap moet geven, in welk jaar, in welke omgeving, en naar aanleiding van welk geschil het geschreven wierd. De politieke historie is van de kerkelijke scherp te onderscheiden, en in de kerkelijke acht te geven, niet alleen op groote gebeurtenissen, die de geheele Kerk aangaan, maar ook op de lotgevallen der *ecclesiae particulares*, op haar belijdenis, haar eeredienst, haar levensusantie en vorm van regeering (p. 538—41). Vooral aan de oudere kerken moet de aandacht van den historicus gewijd, om haar bestaanswijze en levenswijze nauwkeurig te leeren kennen (p. 543); zoo echter dat steeds het oog open blijve voor het verschil, dat uit het onderscheid van landstreken en tijden voortvloeit, opdat men niet vermenge, wat niet saamhoort.

Voor het *Kerkrecht* zoekt hij zijn voornaamste kracht in de bestudeering van de Decreta en Canones der oude Conciliën en Synoden, en in de responsa, door bevoegde deskundigen over tal van ondergeschikte vraagstukken gegeven, mits steeds getoetst aan Gods heilig Woord (p. 563); met behoorlijke uitschifting van het politieke gedeelte „de formis iudiciorum, de mancipiis, de testamentis et similibus" (p. 571); en met critische onderscheiding van de autoriteit, die aan de onderscheidene Conciliën toekomt. Toch wil hij wel terdege, dat ook het canonieke recht, met insluiting van het Decretum Gratiani, zal beoefend worden. Doch dit is niet genoeg. Er moet ook een afzonderlijke studie gemaakt van de onderscheidene geschriften, die in den loop der eeuwen over de plichten der Dienaren, der Opzieners en der Diakenen het licht zagen (p. 619), waarbij hij tevens de *Liturgische* studie ter sprake brengt (p. 631), er zeer op dringende, dat de vrijheid der onderscheidene Kerken op dit punt gehandhaafd blijve.

Het slot van zijn werk is gewijd aan de studie der *Patres*. Ook dit thema bespreekt Hyperius zeer uitvoerig van p. 634—704. Hij wil de studie der Patres alleszins aanmoedigen, en acht ze voor dege kerkelijke ontwikkeling onmisbaar. Toch waarschuwt

hij er tegen, hun geen hooger gezag toe te kennen, dan hun toekomt; en zich geen onechte geschriften der Patres voor goede munt in de hand te laten stoppen. Ook dringt hij er op aan, onderscheid tusschen Patres en Patres te maken; wel te letten op het verschil van tijden en omstandigheden, waaronder ze schreven; en naar den toetssteen van Gods Woord het ware en valsche in hun geschriften te schiften. Vooral echter moet men op zijn hoede zijn tegen het gebruik, door de Patres van de geschriften der philosofen gemaakt, en waardoor zoo licht heidensche denkbeelden insluipen. „Caveat (theologus) modis omnibus, ne lubricis opinionibus Philosophicis, quae specie recti frequenter imponunt etiam sapientibus, in animo locum det et prae his negligat certam ac solidam doctrinam in sacra scriptura expositam" (p. 685).

Doch ook hieruit zou men van Hyperius' arbeid nog geen volledigen indruk ontvangen, en daarom komen we ten slotte op het begin terug, waar Hyperius op ernstigen toon zijne mede-theologen vermaant, zich nooit „illotis manibus" tot deze heilige studie te zetten. Alleen de geestdrift, die het waarachtig geloof in het hart ontvonkt, maakt tot deze studie bekwaam, en steeds moet op theologisch terrein als voor Gods oog en uit liefde tot Hem gearbeid worden. Aan het einde van zijn Encyclopaedie komt hij hierop terug, en zet in veertien schoon geschreven bladzijden uiteen, hoe het doel en de vrucht der theologische studie nog allerminst bereikt is door het opzamelen van een schat van kennis en het zich eigen maken van een veelomvattende geleerdheid. Het doel dezer studie reikt verder en hooger. Ze moet den theoloog zelven Gode nader brengen en heiligen voor zijn dienst, opdat straks, hetzij in kerk of school, de eere Gods door hem verhoogd worde, en ware stichting door zijn woord onder Gods volk worde teweeggebracht. Alleen tot hem „qui talenta sibi concredita expenderit ad Domini sui gloriam, et ad piorum auditorum utilitatem", zal in den dag des oordeels het woord van den Rechter van levenden en dooden uitgaan: „Euge, serve bone et fidelis, super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam; intra in gaudium Domini tui" (p. 717).

Zonder overdrijving mag dan ook gezegd, dat de Gereformeerde theoloog Hyperius in deze eerste Encyclopaedie, die, dien naam waard, het licht zag, ons een meesterstuk geleverd heeft, dat evenzeer door zijn grondigheid als volledigheid, en, niet minder door zijn goed geordenden samenhang dan door zijn helderheid en innigheid, verre staat boven al, wat ons dusver op dit netelig terrein geboden was.

§ 68. *Franciscus Junius.*

Naast Andreas Hyperius dient de aandacht gevestigd op den eveneens Gereformeerden FRANCISCUS JUNIUS (1545—1602), die zich wel minder over de indeeling der theologische vakken, maar te breeder over het wezen der Theologie heeft uitgesproken in zijn tractaat, getiteld: *De vera Theologia* (Opera Theol. Lugd. Bat. 1594. tom. I, p. 1370; ed. *Bibl. Reform. rec.* Dr. A. KUIJPER, Amst. 1882. p. 39—101). De Leidsche hoogleeraar behandelt achtereenvolgens den oorsprong, de geaardheid, de verschijningsvormen, de deelen en de methode der Theologie, en plaatst deze onderzoekingen in goed geordend verband. Opmerkelijk hierbij is al aanstonds zijn aan Augustinus ontleende tegenstelling tusschen de Theologia *vera* en de Theologia *falsa*. Komt de ware Theologie ons uitsluitend door bijzondere openbaring toe, en ligt haar wortel in de H. Schrift, de Theologia *falsa* daarentegen heeft haar wortel in onze beperkte en ontredderde menschelijke natuur, en wordt uit dien wortel opgetrokken door de philosophie.

Hij onderscheidt daarom tusschen tweeërlei valsche Theologie: de ééne de *vulgaris*, gelijk men die in de heidensche godsdiensten en bij het algemeen ontmoet; en de andere de *philosophica*, die uit de vulgaris door systematiseering is afgeleid. De Theologia vulgaris staat naar zijn schatting zeer laag. Ze leeft uit onvolkomene en vervalschte beseffen; broedt daarop voort; en heeft behagen in haar eigen bizarrerie. Hooger staat daarom de Theologia *philosophica*, die althans een poging waagt, om uit deze duistere beseffen, door waarneming en redeneering, tot een samenhangende voorstelling op te klimmen; al spreekt het vanzelf, dat ze uit dezen kankerenden wortel, zonder hooger licht, nooit

anders dan tot zoodanige *conclusiones* komen kan, die, voor wat aangaat de *res divinae*, door en door onwaar zijn, „ac proinde tum a veritate illarum, tum ab officio pietatis in Deum nostrum alienae" (ed. Amst. p. 47). Deze falsa theologia philosophica is voor hem, evenals voor Augustinus, van drieërlei aard: fabulosa, naturalis et civilis. Onder de *fabulosa* bedoelt hij de ontwikkeling, die aan de religieuze beseffen door dichters in hun mythologieën zijn gegeven; onder *naturalis*, hetgeen wij in engeren zin philosophie noemen, „qua philosophi ad mundi interpretationem et veri naturalis pervestigationem utuntur" (p. 47); en eindelijk onder de theologia *civilis* zeker stel begrippen en usantiën, door de machtigen der aarde uitgedacht, „ut civitatum rerumque publicarum leges quaedam (lege: *quadam*) Religionis auctoritate stabilirent" (p. 47). De waarde dezer valsche Theologie stelt hij niet hoog. „Incredibile est, quantis et quam variis erroribus omni tempore et loco diffluxerint, donec Veritatem suam gratiose aperuit Deus" (p. 47). Deze valsche Theologie is dan ook in den grond niets anders dan een waan en een schaduw van de wezenlijke Sapientia, een „opinio et umbra Sapientiae aliud quidvis pro rebus divinis prehendentis" (p. 48).

Tegenover deze onechte Theologie plaatst hij nu de echte, als uit God geboren, en omschrijft ze als *Sapientia rerum divinarum*. Het woord *sapientia* kiest hij met opzet, om het intellectualisme af te snijden; en stelt het daarom met voorbedachten rade tegen *scientia* over. De overige wetenschappen zijn scientiae, maar „iniuriam faciunt verae Theologiae quicunque intellectus solum, aut scientiae, aut artis nomine eam definiunt: cum intellectus in principiis duntaxat positus rationem fundat, et opus ipsum rationis, quod appellamus ratiocinationem, exerceat" (p. 48, 49). De sapientia daarentegen omvat tevens de *principia*, waaruit de redeneering opklimt, en een oordeel over het *doel*, waarop de redeneering gericht is. En daar nu „Theologia nostra haec omnia comprehendit", zoo is zij alleen, als „principiorum, et ratiocinationum, et conclusionum ex eis, et scientiarum, et usus, et actionum, et iudiciorum omnium, et totius rationis ad haec omnia pertinentis summa perfectio", in staat, op de volkomenste wijze te beoor-

deelen en op volmaakte wijze te rangschikken, al wat door het intellect, de rede en de scientia wordt voortgebracht, en mag ze dus zelve geen anderen naam dan van *sapientia* dragen (p. 48, 49). Gelukkig is daarbij zijn greep, om de eenheid der Theologie te vinden in de *res divinae*, zoodat ook de locus de homine in zijn Theologie geen andere beteekenis erlangt, dan die van kennis van het schepsel *Gods*. Van *God* alleen wordt in de Theologie gehandeld, en van al het andere slechts in zooverre als het „ad Deum ordinatur"; eene bepaling, waardoor alle dualisme wordt ontweken (p. 49). Terwijl hij niet minder gelukkig ook de *pars formalis* der Dogmatiek, evenals haar pars ethica, onder dezelfde eenheid subsumeert, door onder de res divinae te verstaan niet alleen het *obiectum* divinum, maar ook den *modus* divinus en den *finis* divinus. De menschelijke factor treedt in deze Theologie eerst op, waar God uit zijn eigen goddelijk bewustzijn deze sapientia ectypisch mededeelt „cum creaturis *pro modo ipsarum*" (p. 55). Komende tot de Theologie in engeren zin, gelijk men op het erf der Kerk die beoefent, hebben we dus uitsluitend te doen met die openbaring zijner wijsheid, die geschikt is voor ons menschelijk geslacht in zijn tegenwoordigen bestaansvorm. Na den dood komt de *visio*. Deze onze theologia nu valt in een theologia *naturalis* en *supernaturalis* uiteen (p. 63), waarvan de eerste interna kan heeten, omdat haar uitgangspunt in onze geschapene natuur ligt, de andere externa, omdat ze uit God ons toevloeit. Beide zijn dus niet alleen voor den zondaar noodzakelijk, maar waren het eveneens voor Adam in den staat der rechtheid. „Haec conditio fuit Theologiae naturalis in Adamo, natura integra, quam ex principiis communibus, obscuris, et imperfectis coli et augeri ratiocinatione oportebat, et gratia perfici" (p. 67). Toch altoos met dit verschil, dat de menschelijke natuur buiten de zonde er op aangelegd en in staat is, de archetypa sapientia Dei ectypisch in zich op te nemen; maar dat de *gevallene* natuur, zelfs al overkomt haar deze sapientia, ze niet in zich *kan* opnemen, maar ze vervalscht. „Postquam vero natura haec corrupta fuit, illa quidem ipsa principia in singulis permanserunt, communia, obscura, atque imperfecta; sed in sese cor-

ruptissima, inter se conturbatissima, tanquam rudera naturae nostrae vitiositate nostra" (p. 68). „Itaque haec Theologia nihil omnino ad perfectionem potest perducere, nec perducit unquam: ac ne perfectionis quidem est per se ipsam capax, supervenientis a gratia" (p. 69). Vandaar thans de onmisbaarheid, niet alleen van eene Openbaring, die den ons ingeschapen dorst naar goddelijke kennis stilt, maar van zulk eene, die, wijl geinspireerd, „supra humanae rationis, adeoque omnis creatae intelligentiae modum" uitgaat (p. 72). Van deze ware Theologie nu ligt de bron niet in de H. Schrift, maar in *God zelf*, en is de H. Schrift slechts de *causa instrumentalis*, waarvan God zich bedient; terwijl hij als *materia* voor deze ware Theologie aangeeft: 1°. God zelf en 2°. alle schepselen, voor wat hun betrekking tot God aangaat. En wel met name zijn *zienlijke* en *onzienlijke* dingen, zijn *opera* en zijn *ius;* waarbij tevens dient opgemerkt, dat het gezag der H. Schrift voor hem noch aan de ratio, noch aan de ecclesia hangt, maar door God zelf bevestigd wordt in het hart (ed. Amst. p. 304, 305). Hieruit ziet men, met welke betrekkelijke juistheid en scherpte Junius de grenslijn trekt tusschen de Theologie en de overige wetenschappen. Voor zoover de natuur en de zedelijke wereldorde buiten verband met God worden beschouwd, zijn ze onderwerpen van zelfstandige wetenschappen; maar voor zoover ze in haar beginsel en doel rechtstreeks met God in betrekking staan, hangen ze van de Theologie af. En evén scherp is de lijn, die hij tusschen beide trekt, wat aangaat haar uitgangspunt. Gelijk toch de overige wetenschappen uitgaan van waarneming en axiomata, zoo gaat de wetenschap der Theologie uit van de inspiratio Dei, zoo voor het genus humanum, als in den enkelen persoon.

§ 69. *Hieronymus Zanchius.*

Bijna geheel in gelijken geest bezag HIERONYMUS ZANCHIUS (1516—1590) het wezen der Theologie; alleen heeft Zanchius iets breeder de verhouding tusschen de Theologie en de philosophie uitgewerkt. Zijn gevoelen desaangaande komt voor in zijn geschrift *De operibus Dei intra spacium sex dierum creatis* (Opera Omnia,

ed. Genev. sumptibus Samuelis Crispini 1619. Tom. III. p. 217 sq.), waarin een practische poging is gewaagd, om een aanmerkelijk deel van den inhoud der philosophie, en met name van de natuurkunde, naar de Theologie over te brengen. Zelf gevoelde Zanchius, dat deze poging te ongewoon was, om zonder nadere toelichting ondernomen te worden, en vandaar aan den ingang van het derde deel, handelende *de operibus Dei*, zijn encyclopaedische verdediging. Hij zet daartoe eerst kortelijk uiteen, hoe dusver, op het voetspoor van Aristoteles, de philosophie zichzelve gedefinieerd en haar terrein had ingedeeld, tengevolge waarvan de Theologia gerangschikt wierd onder de theoretica, naast de Mathematica en Physica. Hiertegen nu verzet Zanchius zich. „Nos vero, qui Theologiam profitemur, sic definivimus Theologiam: Sermonem seu scientiam esse de Deo, quatenus is in sacris literis revelatur, ad hominum salutem"; en wel „de Deo, aut in seipso inque sua natura, aut extra se, in suis scilicet effectis" (p. 217). Overmits nu deze effecta niet enkel de opera redemtionis omvatten, maar evenzoo de opera naturae, quatenus sc. ad Theologiam spectant, is het duidelijk, dat de verhouding tusschen philosophie en Theologie door hem juist wordt omgekeerd, zoodat niet de Theologie als onderdeel der philosophie, maar de philosophie als onderdeel der Theologie door hem wordt opgevat. „Ita ex Philosophiae et ex Theologiae definitionibus apparet. *Philosophiam sub Theologia contineri;* ac latius patere Theologiam ipsa Philosophia, quanquam aliter iudicent Philosophi; qui Theologiam sub Philosophia complectuntur" (p. 218). En het is op dien grond, dat hij alsnu aan den theoloog den krassen eisch stelt, ook de geheele *Physica*, als onderdeel der Theologie, te behandelen. „Quare Theologi est, non solum de Deo in se... nec solum de praestantissimo eius opere, quod est humani generis Redemptio; nec solum etiam de invisibilibus ab ipso conditis operibus... disceptare; *verum etiam visibilia eius opera, quae Physica, naturaliaque corpora vocantur*, earumque naturarum principia, vires, et usum indagare, cognoscere, contemplari" (p. 218). Wel onderscheidt hij hierbij tusschen het eigenlijk doel der natuurkundige studiën en de bemoeiing van den theoloog met

de Physica, in zooverre de theoloog er alleen mee te doen heeft „quatenus Dei bonitatem et maiestatem praedicant" (p. 219); maar deze grenslijn wordt terstond zwevend, doordien hij er bijvoegt: „eo vero efficacius id praestant opera Dei, quo perfectius a nobis cognoscuntur". Iets, waaruit hij dan ook de conclusie trekt: „ita apparet, philosophiam atque eam quidem cumprimis partem, quae φυσική appellatur, a Theologia separandam non esse" (p. 219).

Om dit te beter te doen uitkomen, poogt hij dan ook aan te toonen, dat de methode, die Aristoteles volgt, in den grond der zaak geen andere is dan die, welke Mozes, in zijn verhaal van de Schepping, reeds lang vóór hem gevolgd was. „Ad Methodum etiam quod attinet, tametsi prima fronte longe alia esse videtur illa qua Moses, ab illa qua Aristoteles usus est . . . si quis tamen diligenter attendat, is videbit naturae ordinem, quem servavit Aristoteles, prius a Mose servatum fuisse" (p. 222). Dat niettemin beide tot vaak tegenstrijdige uitspraken kwamen, ligt aan de beneveling der philosophie, zoodat bij geschil altoos Aristoteles naar Mozes, nooit Mozes naar Aristoteles te corrigeeren zij. Geven daarentegen de philosofen (en hier ligt het opmerkelijke van Zanchius' standpunt) ons een voorstelling, die zich met die van Mozes wel laat rijmen, dan is het onze plicht, hiervan dankbaar gebruik te maken. „Ac proinde si quid in Philosophorum libris comperiatur, quod cum sacris literis, et sensu etiam, percipiatur ita se habere, illud tanquam vocem divinam in natura et per Philosophos loquentem, amplectendum esse docemus. Veritas enim a quocumque dicatur (inquit Ambrosius) a Spiritu Sancto est" (p. 224). De eerst schijnbaar teruggezette philosophie wordt dus nu op eens een soort *vox divina*. „Iniuriam facit Deo, et in eum ingratus est, quicunque veram et certam Philosophiam contemnit, cum ea sit, ut dixi, singulare Dei donum." (p. 224). En alsnu de daad bij het woord voegende, gaat hij in zijn *Hexaëmeron* schier de geheele Physica, en wel aan de hand van Aristoteles, uiteenzetten. Hoe lofwaardig dus ook zijn toeleg zij, om den samenhang van de Theologie met de overige wetenschappen vast te houden, en hoezeer hij terecht inzag, dat ook de overige creaturae buiten den mensch ons iets omtrent God te leeren hebben, en in verband

met God te beschouwen zijn, toch vond Zanchius het rechte spoor niet. Immers in zijn stelsel wordt *alle* wetenschap Theologie, en dreigt daardoor de Theologie in de profane wetenschap onder te gaan. Dat er *tweeërlei* wetenschap is, de ééne die *met*, de andere die *niet* met het licht der Openbaring rekent, en dat dit rekenen met het licht der Openbaring daarom de overige wetenschappen nog niet tot een *onderdeel* der Theologie stempelt, zweefde hem wel voor den geest, maar wierd door den Heidelbergschen leeraar nog niet klaar doorzien.

§ 70. *Johann Heinrich Alsted.*

JOHANN HEINRICH ALSTED (1588—1648) vult Junius en Zanchius aan. Hielden toch deze beide godgeleerden zich bijna uitsluitend bezig met de bepaling van het wezen der Theologie en haar verhouding tot de philosophie, Alsted laat zich ook hierover wel breed uit, maar wijdde toch niet minder zijn aandacht aan de organische indeeling der Theologie als zoodanig. Voor zijn algemeene opvatting van het samenstel der wetenschap is het opmerkelijk, hoe deze theoloog in zijn *quarto*-Encyclopaedie (Herborn 1620) de Theologie nog geheel buiten rekening liet, en dus aan de Ethica nog geen andere plaats aanwees dan het oude philosophische kader onder de prudentiae philosophiae practicae; maar in zijn *folio*-Encyclopaedie (Herborn 1630) de Theologie in haar zelfstandig karakter eert, en haar met de jurisprudentia en de medicina, als de tres facultates principes, achter de philosophia theoretica et practica aan laat komen. Blijkbaar nog meer een methodologische aaneenrijging, dan een eeren van het organisch verband, waarbij hij dan voor de theologische vakken zelve deze zevenvoudige splitsing aanbeval, t. w. in de theologia *naturalis*, de theologia *catechetica*, de theologia *didactica*, de theologia *polemica*, de theologia *casuum*, de theologia *prophetica* en de theologia *moralis*.

Toch bevredigt reeds de indeeling, die hij in 1611 in zijn *Methodus s. s. Theologiae* (ed. Offenbach 1611) gaf, uit organisch oogpunt beter. Deze schets toch deelt het gebied der Theologie in twee deelen: de theoretische en de practische vakken. De *theoretische* Theologie onderscheidt hij dan nader in de Theologia

Naturalis en Supranaturalis; en voorts de Theologia supranaturalis nogmaals in de *catechetica* voor eerstbeginnenden, en de *Didactica* voor meergevorderden; terwijl de *practische* dan wordt ingedeeld in een *Communis*, die voor elk Christen geldt, en een *propria*, die het ambt behandelt. De *Communis* (ethiek en ascetiek) noemt hij *Sotyrologica* (*sic*) theologia, en de *propria* onderscheidt hij in *Prophetica* voor den ambtsdrager en *Acroamatica* voor de hoorders. Reeds uit deze schets blijkt, dat Alsted in strengheid van opvatting bij Hyperius achterstaat, en dat hij bij zijn indeeling minder de Theologie als studie op het oog heeft, dan wel de Theologie als inhoud der Christelijke belijdenis. Vandaar dat hij zwijgt van de Exegese, van de Historie en van het Kerkrecht, en alle plichten van den ambtsdrager, buiten de predikatie, saamvat in ééne § getiteld: *De officio pastoris post concionem*, en daaronder opnoemt: „Presbyterio praesit, in visitationibus defectus indicet; coniuncte vivat cum vicinis Ecclesiis" (p. 304). Bij allen lof voor zijn helderheid, mag dan het oog ook niet gesloten voor het te zeer opgaan in het technisch-formeele, dat Alsted's arbeid ontsiert; iets, wat te meer stuit, zoo men let op de verwaandheid, waarmee hij zijn formeele techniek aanprijst. Zoo toch schrijft hij: „Id enim mihi fuit propositum, talem nempe methodum in Theologicis indigetare, quam nemo nisi δοκιμάσας possit carpere. Tu igitur arrige aures, neque aures solum, sed animum adverte . . . Satis sit gustum huius *aureae et plus quam aureae* methodi praebuisse" (Epist. ad lect.). Toch deed hij feitelijk niets, dan dat hij aan de Theologia naturalis een eigen plaats aanwees, en voorts de Catechetiek, Homiletiek en Ascetiek verkeerdelijk onder de dogmatische vakken trok. Van deze beide door hem aangebrachte wijzigingen liep de laatste spoedig vanzelf dood, en erlangde alleen de eerste principieele beteekenis.

Hij wist zeer goed, dat dit voorop plaatsen van de Theologia naturalis als een afzonderlijk studievak op tegenspraak zou stuiten; maar dit schrikt hem niet af. „Erras," zoo roept hij zijn bestrijder toe, „errorem sat crassum, si illum Theologi titulo insigniendum putas, qui Locos Communes a primo limine salutavit. Ubi vero Theologia Naturalis?.... Forsan obiicient, entia

non esse multiplicanda sine manifesta necessitate. Rectissime. At vero manifesta necessitas flagitat, ut distinguat ars, ubi ipsa rei natura distinguit. Quid igitur attinet, corpus Theologicum vel lancinare, vel ex eo miserabile chaos efficere" (Ep. ad lect.). De Theologia naturalis is hem die Theologie, „quae procedit e principiis naturali intellectus lumine notis, pro rationis humanae modo"; terwijl de Theologia supranaturalis alias arcana, een kennisse biedt, „quae procedit ex principiis notis lumine fidei, supra (at non praeter, non contra) humanae rationis modum" (Praecogn. p. C). Uit dien hoofde komt hij er tegen op, dat de natuurlijke Godskennisse als een onderdeel van de philosophie worde beschouwd; ze is z. i. zuiver theologisch. „Theologia naturalis, nec Metaphysicae (ut volunt Scolastici) nec Physicae (ut volunt.. Scribonius et Goclenius) est pars, sed Systematis Theologici" (p. 47). Deze Theologia naturalis mag dan ook niet als iets afzonderlijks *naast* de Theologia supranaturalis gesteld worden, maar beide zijn in organisch verband te nemen, en wel in dat verband, hetwelk rechtstreeks voortvloeit uit de verhouding, die tusschen het rijk der genade en het rijk der natuur bestaat. „Gratia non destruit naturam, sed eam perficit... Natura gratiam commendat, gratia naturam emendat" (p. 2). Hierbij zij opgemerkt, dat hij deze volmaking van de natuur door de genade ook voor Adam in den staat der rechtheid aanneemt. Hij zegt toch evenals Junius: „haec fuit conditio Theologiae naturalis in Adamo *natura integra*, quam ex principiis communibus, obscuris, et imperfectis coli et augeri ratiocinatione oportebat, et *gratia perfici*" (p. 4). Slechts is na den val de toestand erger geworden. Nu toch zijn deze principia in ons niet enkel obscura et imperfecta, maar bovendien corruptissima; tengevolge waarvan deze Theologia naturalis niet alleen onbekwaam is, tot eenige volledige kennis te leiden, maar, gelijk hij eveneens Junius naschreef, ook onmachtig om de genade aan te nemen. „Ac ne perfectionis quidem est per seipsam capax supervenientis a gratia" (p. 4). Hij bepaalt den inhoud van deze Theologia naturalis tot het eerste geloofsartikel en den Decaloog (p. 11), en wil de religio apud ethnicos in haar kader behandeld zien (p. 11). Haar doel voor de heidenwereld

is: „ut hominem reddat inexcusabilem in foro poli" (p. 3). Voor ons, christenen, is hare beoefening noodig 1°. propter nos, ut naturae terminos et limites cognoscamus; 2°. propter alios, ut nempe praeparemus infideles. Disputantes enim debet convenire in certis principiis. Cum Turca ergo vel atheo non e bibliis sed e libro naturae disputandum" (p. 12, 13). En al heeft nu de geschiedenis ook overtuigend geleerd, welk gevaar in dit afzonderen en op den voorgrond plaatsen van de Theologia naturalis school, zoodat ze in den door hem gekozen vorm weer moest worden prijsgegeven, toch komt aan Alsted de verdienste toe, van op dit gewichtig punt de leidende gedachte van het Gereformeerd beginsel zuiver gehandhaafd te hebben, en nogmaals Calvijn's protest te hebben vernieuwd tegen het anabaptistisch dualisme, dat elk verband tusschen het natuurlijk leven en het genadeleven doorsneed.

Hiermee is echter over Alsted niet genoeg gezegd, en de verdenking mag niet op hem blijven rusten, alsof hij de Exegese en zooveel meer eenvoudig verwaarloosd had. Dit toch blijkt geheel anders uit zijn derde encyclopaedisch werk, dat den titel voert: *Praecognitorum Theologicorum libri duo.* Francf. 1614 in 4°. Reeds de praefatio van dit werk is daarom merkwaardig, omdat er de vraag in besproken wordt, of de Encyclopaedie al dan niet tot de *theologische vakken* behoort. „Multa," zegt hij, „videas a summis Theologis iam olim scripta et adhuc dum scribi de formando studio Theologico. Hinc illae librorum inscriptiones: *De ratione studii Theologici, de modo discendi Theologiam*, cet... Praeclaram sumunt operam, qui haec ista in publicum scribunt... Sed et liberorum hominum est inquirere, *an istae scriptiones et materiae pertineant ad* συμπλήρωμα *corporis Theologici*" (Praef. 3). Eene vraag, die hij dan in bevestigenden zin beantwoordt, door er op te wijzen, hoe elke disciplina zekere praecognita onderstelt, „quae praeparant animum discentis ad capessenda felicius et facilius τὰ γινωσκόμενα" (ibidem), en die deswege van het corpus van zulk eene disciplina niet mogen worden afgescheiden. De titel van „Praecognita Theologica" is dan ook opzettelijk gekozen, om te doen uitkomen, dat het hier een *theologisch* vak gold; want feitelijk bieden zijn *Praecognita* geheel denzelfden inhoud, die

dusver in de Rationes studii enz. voorkwam. Hij deelt deze Praecognita in twee boeken in, waarvan het eerste handelt *de Theologiae natura* (p. 1—162), en het tweede *de Theologiae studio recte formando* (p. 1—688). Boek I geeft dan een breede uiteenzetting van de destijds gangbare beschouwing over het wezen der Theologie, en put zich met name uit in de vaststelling van hetgeen, waarin de Theologia naturalis en supranaturalis overeenstemmen en verschillen (p. 99—112). Boek II daarentegen geeft veel meer dan een gewone ratio studiorum; betrekkelijk zelfs wordt de ratio studiorum er zeer kort in afgedaan; en de ware beteekenis van dit tweede deel ligt in zijn *Isagoge ad S. Scripturam*, die op blz. 80 begint en eerst op blz. 660 ten einde loopt, en dus zoo goed als heel het boek inneemt. Wat daarop in 20 bladzijden over Homiletiek en academische studie volgt, is geheel waardeloos, en in hetgeen op blz. 1—80 voorafgaat, trekt alleen zijne uiteenzetting van de verhouding tusschen de philosophie en de Theologie de aandacht. In zijn voor dien tijd uitnemende Isagoge daarentegen biedt hij op breede schaal 1°. een volledige Hermeneutiek en critiek; 2°. een ontleding van den geheelen inhoud des Bijbels; 3°. een bijbelsche Chronologie; 4°. een bijbelsche Geographie; en 5°. een verhandeling over de Hebreeuwsche antiquiteiten. Verdere bespreking hiervan ligt echter buiten het perk van ons overzicht, waarom hier de voorkeur wordt gegeven aan een kort overzicht van zijn propaedeutica, als voor ons doel belangrijker.

Op den voorgrond staat bij Alsted, gelijk bij alle Gereformeerde theologen, ook zonder dat ze daarbij den weg van Spener inslaan, de wijding van den theoloog door het gebed en godzaligen wandel. De precatio en de sancta vita zijn twee middelen, die de Heilige Geest gebruikt, om hem het verstaan der goddelijke geheimenissen lichter te maken. Ze komen dus niet als sieraad bij de studiën bij, maar zijn in goed Gereformeerden trant in het organisch geheel der theologische studiën opgenomen. Toch volstaan deze dona divina op zichzelven niet, en dan eerst doen ze hun werking, zoo ze bij de *dona humana* bijkomen. Voor wat de dona animi aangaat, verstaat hij hieronder: „ingenii

dexteritas, memoriae fidelitas et affectus vehementia"; zoo echter, dat de gewone maatstaf hierbij volstaan kan. „Non requiruntur haec talia in gradu summo, quem dicunt excellentiae; sufficit, si sint talia in gradu remisso" (II. p. 21). Bij deze dona humana et divina moet nu de eigenlijke propaedeuse komen, waarvoor hij eischt: 1⁰. kennis der talen, met de moedertaal voorop; 2⁰. kennis der philosophie; en 3⁰. kennis van de jurisprudentia en medicina; het laatste onder meer met het doel om bij ziekenbezoek des noods ook als arts op te kunnen treden in gewone ziektegevallen. „Ratio est, quia saepe usuvenit, ut Theologus versetur in loco, ubi nullus est medicus. Hic opus fuerit, ut Theologus exerceat opera charitatis. Taceo, quod aegrotos visere debet ex officio. Munire igitur se poterit utilibus medicamentis, quae cor ipsi confortent et aerem rectificent" (ib. p. 79). Belangrijk hierin is alleen, wat hij over de philosophie zegt. Hij eischt studie der philosophie op vier gronden: 1⁰. quia docet nos cognitionem Dei; 2⁰. quia philosophica naturae contemplatio mirifice in nobis accendit amorem Dei; 3⁰. omdat zonder haar geen formeel systematische behandeling der Theologie denkbaar is; en 4⁰. omdat zij ons de technische termen leert verstaan (ib. p. 38—40). Strijd tusschen de philosophie en de Theologie kan z. i. niet bestaan, omdat „dona Dei non inter se pugnant. At Philosophia est donum Dei. Ergo" (ib. p. 41). Een schijnbare paradox, die hij oplost door als „errores philosophorum" uit te werpen „omnia quae pugnant cum divinis" (ib. p. 43); door aan elk haar eigen terrein aan te wijzen: „dicta Philosophica philosophice sunt intelligenda, i. e. de iis rebus, quas Philosophia tractat, non autem extendenda sunt ad illas materias, quas tractat Theologia supernaturalis" (ib. p. 46); en door te wijzen op het onderscheid tusschen wat „*supra* et *contra* rationem est" (ib. p. 53). Een stelling, die hij dan breedvoerig toepast op de *Almacht Gods*, om aan te toonen, dat God niet doen kan wat in zichzelven strijdig is, en dat juist op dien grond de *logische* redeneering ook in de Theologie haar plaats vindt. Onder de philosophische studiën, die hij op dien grond aan den theoloog als eisch stelt, noemt hij dan op: 1⁰. de Logica als instrumentum instrumentorum (ib. p. 75); 2⁰. de Physica; 3⁰. de Mathesis; 4⁰. de

Metaphysica; en hierop volgen dan ten 5°. de practica: Ethica, Oeconomica, Politica, Scholastica en Historica (II. p. 78).

Tot innerlijke consequentie is ook Alsted derhalve nog niet gekomen. Van den éénen kant neemt hij de Theologia naturalis onder de theologische vakken op, en toch wijst hij anderzijds aan de philosophie de taak aan, om de cognitio Dei te onderwijzen. Het Kerkrecht plaatst hij nog in den kring der juridische wetenschappen. De historie, ook der Kerk, is bij hem een philosophisch vak. En terwijl hij onder de theologische vakken een Theologia casuum en Theologia moralis opneemt, plaatst hij toch daarnaast, zonder principieele onderscheiding, een Ethica philosophica als propaedeutisch vak. Een verwarring van denkbeelden, die zeker niet den hoogen dunk rechtvaardigt, dien hijzelf van zijn methode koestert, als hij in de Praefatio op zijn *Praecognita* tot den lezer zegt: „Agnosces hic vestigia doctrinae a magnis viris traditae, sed quam ego *lumine methodi* meam feci," en zijn tegenstanders afwijst met de beleedigende opmerking: „aemulatio oculos eorum perstringit, *ut opes hic reconditas non videant*" (Praef. p. 4).

§ 71. *Gijsbertus Voetius.*

Afgesloten wierd de encyclopaedische arbeid der Gereformeerde theologen in dezen eersten aanloop door GIJSBERTUS VOETIUS (1588—1676), wiens degelijke theologische Encyclopaedie zelfs door Räbiger in zijn anders veelszins uitnemend historisch overzicht niet eens vermeld wordt. De titel van deze Encyclopaedie was: *Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae*, ed. altera. Ultraj. 1651 (ed. prior 1644), een duodecimo van niet minder dan bij de 700 bladzijden. Dit encyclopaedisch werk is in twee deelen ingedeeld, waarvan het eerste p. 1—236 de theologische studiën in den wijdsten omvang bespreekt en ordent; en het tweede deel van p. 237—647 een, voor zijn tijd, schier volledig overzicht levert van de voornaamste werken, die in elk vak, en onderdeel van elk vak, de meeste aanbeveling verdienden.

Gelijk we zagen, was reeds Augustinus in zijn *De doctrina christiana* met een opsomming van de voornaamste theologische schrijvers begonnen; en lang had deze gewoonte standgehouden; maar ten

slotte had men van eene opsomming van het steeds zich uitbreidend theologisch materiaal afgezien, tot Voetius zich eindelijk de moeite gaf, om uit zijn rijke bibliotheek, en wat hem van elders bekend was, een systematisch keurig geordenden catalogus saam te stellen. Voor ons doel heeft deze catalogus uiteraard daarom hooge beteekenis, omdat hij ons tot in de onderdeelen leert, hoe Voetius zich de rubriceering der theologische vakken en hulpvakken voorstelde. Hij neemt deze vakken niet geïsoleerd, maar in verband met de algemeene literatuur, die van blz. 237—466 loopt, terwijl daarna in de tweede sectie de theologische literatuur wordt behandeld van p. 466—678. In zijn sectie over de algemeene literatuur plaatst hij voorop de *libri generales*, laat daarop de *linguae* volgen, en wel in deze volgorde: 1°. het Latijn, 2°. het Grieksch, 3°. het Hebreeuwsch, met de bijtalen, het Syrisch, Samaritaansch, Arabisch, Aethiopisch, Perzisch, Turksch, Armenisch en Koptisch, die hij blijkbaar nog alle tot eenzelfde klasse rekent; en 4°. de nieuwe talen, het Italiaansch, Spaansch, Fransch, Engelsch, Hoogduitsch en Nederduitsch. Na de *linguae* komt de *rhetorica* aan de beurt; daarna de *poesis*; en als vierde van deze eerste groep de *historie* met de *antiquiteiten*, waarbij het opmerking verdient, dat hij de *historia sacra* niet onder de theologische vakken rangschikt, maar reeds hier plaatst (p. 342). Na deze, wij zouden zeggen philologische, groep in engeren zin komt de *philosophie*. Eerst de *theoretische* met haar onderdeelen: de *Logica;* de *Mnemonica;* de *Metaphysica;* de *Physica*, waaraan de *Medica* wordt aangeschakeld; en eindelijk de *Mathematica*, waarbij de Arithmetica, Geometria, Statica, Architectonia, Cosmographia, Astronomia, Geographia, Optica, Acoustica, Musica, Pictura, Sculptura enz. worden ingedeeld, terwijl telkens een afzonderlijke bespreking wordt gewijd aan de Architectonia sacra, Musica sacra, Geographia sacra enz. En zoo komt hij ten slotte tot de *practische* philosophie, die more maiorum in drie deelen uiteenvalt: de *Ethica*, de *Oeconomica* en de *Politica*, elk met heur onderdeelen, terwijl aan de *Politica* als appendix de *Jurisprudentia* wordt toegevoegd. Alle deze studiën worden door Voetius in nauwer of losser verband met de Theologie geplaatst, en veelal uit theologisch oogpunt

bezien, terwijl hij, om te toonen, dat dit geen ijdele grootspraak is, deze eerste sectie besluit met een afzonderlijk hoofdstuk ter opnoeming van theologen, die in een dier vakken hebben uitgeblonken (p. 400—480). Hij zegt er van: „Apparatum hactenus tota hac sectione descripsimus, qui forte nonnullis minime theologicus ac propterea a nobis sine περιεργίας sive ostentationis specie non attingendus censebitur, nec in theologorum bibliothecas comportandas. Sed novam viam a me non calcari facile videbunt aequi lectores, si modo ostenderim a theologis illas eruditionis partes sedulo excultas fuisse" (p. 466).

En alsnu tot zijn tweede, of meer bepaald theologische sectie komende, bespreekt hij eerst de *algemeene* theologische literatuur (481—485); daarna de *didactica* of loci communes; voorts de *practica*, waaronder de *Ethiek*, de *Ascetiek*, het *Kerkrecht* en de *Homiletiek* worden thuisgebracht; dan de *bibliologische* vakken, met inbegrip van wat op de Apocryphen betrekking heeft, *Exegese*, *Hermeneutiek*, *Critiek;* verder de *elenctische* studiën of de Controvers, afzonderlijk ingedeeld naar alle denkbare ketterijen; alsdan de *historische* vakken en wel: 1°. de Scholastiek, 2°. de Patristiek, 3°. de Conciliën, 4°. de Liturgiek, 5°. het Canonieke recht, 6°. de Kerkhistorie, en 7°. de Statistiek; terwijl het geheel besloten wordt met een appendix over werken van gemengd theologisch-philologischen, theologisch-philosophischen en theologisch-juridischen aard. In hoofdzaak komt dus zijn indeeling van de theologische vakken aldus te staan:

1°. Algemeene literatuur (481—485).
2°. Dogmatische vakken (485—499):
Loci Communes. Ethiek. Ascetiek. Homiletiek.
3°. Bibliologische vakken (499—522):
Exegese. Hermeneutiek.
4°. Polemische of Elenctische vakken (532—592):
De controvers met de ketterijen.
en 5°. Ecclesiologische vakken (592—678):
Scholastiek. Patristiek. Liturgiek. Kerkrecht. Kerkhistorie.

Een schets, waarbij terstond de onlogische vooropstelling van de dogmatische vakken in het oog valt, en de coördineering met

deze van de Polemiek zich alleen door de uitgebreidheid der polemische literatuur verontschuldigen laat; edoch een schets, die in weerwil van deze gebreken, en ondanks de weifeling, die hem het Kerkrecht èn onder de practica èn onder de historia (dus tweemaal) deed behandelen, door haar rijkdom, uitgebreidheid en breedheid van blik hooge waarde bezit. Het was Voetius blijkbaar te doen, om door en door kundige theologen te vormen. Dit blijkt dan ook duidelijk uit de degelijke wijze, waarop hij in het eerste deel van dit werk de *exercitia* der aankomende theologen bespreekt. Reeds trekt het terstond de aandacht, dat hij niet zoo maar een ieder tot deze studie wil toelaten; maar eischt, dat Kerk en hoogleeraren zullen saamwerken, om te waken, dat noch onvrome, noch onknappe jongelingen Theologie gaan studeeren. Hij wil een keurcorps, en wil daarom een *delectus ingeniorum* (lib. 1. cap. 1). Voor jongelingen, die de Latijnsche school hebben afgeloopen, vraagt hij *drie* jaren propaedeutische studie aan de Academie, en *vier* jaren voor de eigenlijke Theologie. Van deze drie jaren moet het eerste jaar aan de *talen*, en moeten de beide volgende aan de *philosophische* vakken gewijd; maar zóó, dat tegelijk een inleidende theologische studie reeds deze drie jaren de propaedeutische verzelle, en niet minder reeds deze drie jaren door godzalige oefeningen geheiligd worden. Dan komt de eigenlijke *Theologie*, die in drie sectiën uiteenvalt, de eerste van twee jaren, de beide volgende elk van één jaar (p. 35).

Hij begint in de eerste sectie met de bibliologische en dogmatische vakken. In de tweede sectie blijven deze vakken, maar komen er de polemische en ecclesiologische bij; deels ook reeds de practische (p. 49, 50); terwijl in de derde sectie de nog overblijvende vakken en de meer speciale studiën, b.v. van de Kerkvaders en Scholastieken aan de orde komen. Men ziet hieruit, dat Voetius in de practijk de Schriftstudie wel terdege op den voorgrond stelde; en dat niet minder de godvruchtige ontwikkeling van zijn kweekelingen hem na aan het hart lag. Voetius stelde innerlijke godsvrucht en godzaligheid in den wandel voor elk theoloog steeds als eerste vereischte, en begreep, dat de academische vorming hieraan niet in den weg mocht staan, maar deze moest

bevorderen. Voorts stond hij er op, dat de theologen, die hij vormde, slagvaardig en van alle markten thuis zouden zijn. Vandaar zijn gedurig dringen op strengheid van examina, op het houden van publieke disputationes, en wetenschappelijke gezelschappen. Hij zag het gevaar in, dat de kerk bedreigde door de hoogere vlucht, die de philosophie sinds Cartesius nam, en begreep uitnemend, dat de Protestantsche Theologie, die in vrij onderzoek haar kracht zocht, op den duur het veld niet zou kunnen behouden, tenzij haar beoefenaren uitblonken door edelen zin, rijpe ontwikkeling en alzijdige geleerdheid.

Vooral drong Voetius er bij de godgeleerden op aan, dat hun theologisch standpunt als zoodanig zuiver en beslist zou zijn. Dit standpunt nu wees hij hun aan in de Heilige Schrift, en die H. Schrift was voor hem een absoluut, zichzelf bewijzend phaenomenon, dat als principium der geheele Theologie geen bewijs van elders toeliet. „Dicimus, zoo liet hij zich uit in zijn Disputatio quousque sese extendat autoritas Scripturae (Disp. Theol. tom. I. p. 29—47; *Bibl. ref.* ed. Kuyper. p. 10 seqq.), dicimus totam scripturam esse authenticam authentia historiae, hoc est, infallibilem et θεόπνευστον veritatem per omnes et singulas ejus partes esse diffusam: ita ut scriptores non privato suo impulsu et libitu, sed dictante Spiritu Sancto omnes et singulas sententias quod ad rem et quod ad phrasim protulerunt, sive bonos describant sive malos, sive vere dicta sive falso, sive bene gesta sive male". En voorts: „Quidquid sit, habemus scripturam integram, authenticam, canonicam, ut nunc est, illa hactenus proprio divinitatis suae lumine inter tot sectas in tam cimmeriis hujus mundi tenebris eluxit, et quia primum principium est, a priori hoc demonstrari non debet; non magis quam lumen solis alio lumine collustrari, ut actu videatur. Sumuntur enim principia, non probantur. Quod si qui extranei a fide principia haec negent, hoc tantum agendum est, ut rationibus ipsorum refutatis ad absurdum eos adigamus" (p. 11).

En wat aangaat de verhouding en het verband tusschen hetgeen uit dit principium Scripturae en uit het principium rationis in onze kennisse invloeit, stelt Voetius: 1°. dat in onzen geest

is een lumen internum sive insitum, en zulks van tweeërlei aard, namelijk òf *aangeboren*, en dus impressum omnibus hominibus ab ipso ortu, òf later *verkregen*, d. i. „acquisitum et post nativitatem hominis de novo superinductum per auxilia Dei generalia,... quo mens disponitur, facilitatur, et determinatur ad cognitiones actuales eliciendas, conceptus formandos, et conclusiones rite ex principiis deducendas de Deo et rebus divinis" (*Disp. de ratione humana in rebus fidei*, p. 2. Cf. *Disp. Theol.* tom. I. p. 1—12; ed. *Bibl. Ref.* p. 1—9).

Deze ratio nu kan al naar gelang van den toestand, waarin de mensch verkeert, een onderscheidene gesteldheid aannemen. Ze treedt dan op, niet naar haar idee, maar *concreet*, gelijk ze feitelijk in het subject voorkomt. En dan kan ze beschouwd, òf gelijk ze voorkomt in den gaven, ongeschonden mensch, òf gelijk ze zich vertoont in den zondaar, òf gelijk ze zich aandient in den verloste, òf gelijk ze eenmaal zijn zal in statu gloriae. Neemt men nu de ratio, gelijk ze zich concreet in den verlosten zondaar bevindt, dan is zij het orgaan, waarmee het *geloof* wordt aangegrepen, of, gelijk hij zich uitdrukt: een recipiens fidei. Hij zegt desaangaande: „Praesupponimus rationem humanam revera esse et recte dici subjectum fidei recipiens ... quia sola fidei est capax, non vero alia aliqua inferior facultas, quae homini cum brutis sit communis" (p. 2). Het geloof komt dus niet *uit* de ratio, maar *tot* de ratio, en het formeele princiep, waaruit het voortkomt, is subjectief niet anders dan de „illuminatio Spiritus Sancti seu lumen supernaturale menti nostrae infusum". Waar nu dit lumen supernaturale in het subject is ingestort, en de ratio humana dit in zich heeft opgenomen, daar richt het zich op de S. Scriptura, als principium objectivum, en toont klaarlijk de ons in die Schrift geopenbaarde waarheden. Deze waarheden zijn *supernaturales*, omdat ze „superant rationem hominis qua talem, quia non percipit illas, nisi per lumen superius elevetur atque informetur". Hij bedoelt echter niet, dat de goddelijke waarheid tegen onze ratio „per se et qua tali repugnaret"; indien dit geschiedt, komt dit alleen uit de zonde voort: „sed per accidens corruptionis et pravae dispositionis, quae menti nostrae adhaeret." Zijn conclusie is derhalve, dat een Christen

zeggen moet, *niet* „qua aut quia ego ita intelligo, capio, judico, ideo de fide est", maar „quia Deus in Scriptura ita loquitur, ideo de fide est, et hinc ego ita judico ac judicare et credere debeo" (p. 3). Hij stelt alzoo een „latissima distinctio inter gratiam et naturam, inter revelationem gratiae specialem et generalem", en dus ook tusschen het lumen supernaturale et naturale, en, daarmee saamhangend, tusschen de Theologie en philosophie (p. 4); maar het verband tusschen beide handhaaft hij even beslist door de ratio als recipiens fidei te nemen, en door er op te wijzen, hoe de praesupposita van de Theologie, zooals „esse Deum, Deum esse justum, gubernatorem mundi, animam esse immortalem cet", haar „*cum sana Philosophia communia*" zijn (p. 2).

§ 72. *David Chytraeus.*

Na deze breedere ontleding van het standpunt der Gereformeerden (die op dit terrein voorafgingen), in de eerste decenniën na de Hervorming, bestaat er geen noodzaak, even uitvoerig stil te staan bij de compendia hunner Luthersche tijdgenooten. Vooreerst niet, omdat dit grootendeels tot zuivere herhaling zou leiden; en ten andere niet, omdat hun methode van behandeling reeds meermalen het onderwerp van degelijke studie uitmaakte; iets, wat ten opzichte der Gereformeerde theologen dusver ontbrak. We doelen hierbij minder op Theobald Thamer (Adhortatio ad theologiae studium in academia Marpurgensi, 1543), die als rationalist kwalijk een tolk der toenmalige Luthersche Theologie kan genoemd worden, maar op Selnecker, Chytraeus, Gerhard en Calovius. Van dezen zullen we alleen de beide laatsten uitvoeriger bespreken, na een inleidend woord over het standpunt, dat Chytraeus innam. DAVID CHYTRAEUS (1530—1600) schreef twee geschriften, die hier in aanmerking komen, 1°. „De studio theologiae recte inchoando et aliis aliquot utilibus materiis commonefactiones", Rostock 1565, en 2°. „Oratio de studio theologiae exercitiis verae pietatis et virtutis potius quam contentionibus et rixis disputationum colendo", Wittenb. 1581. Degelijke theologische studie wordt ook door Chytraeus op hoogen prijs gesteld, edoch slechts als *middel* voor hooger *doel*. De religie is hoofdzaak, en alleen omdat onbekend

onbemind maakt, moet de ware religie door aankweeking van kennis der waarheid bevorderd worden. „Est enim religio seu Pietas Christiana in vero Dei cultu, timore et amore Dei et piis adfectibus et sanctis vitae actionibus potissimum sita"; maar overmits er „ignoti nulla cupido" is, is het noodzakelijk „accendi pios cordis motus et gubernari notitia doctrinae ceu Regulae motuum et actionum certae et immotae, ita ut necessario nexu inter se Sapientia et Religio cohaereant" (Oratio de stud. theol.; ed. Lips. 1701. p. 5).

Deze sapientia nu wordt eeniglijk verkregen uit de H. Schrift. „Fundamentum totius fidei et Religionis Christianae et Regula ac Norma ad quam tota religio et omnes de Dei essentia et voluntate cogitationes nostrae et universus Dei cultus ac obedientia erga Deum dirigi et gubernari debet, est unica vera et immota de Deo et Redemptore nostro Iesu Christo doctrina, verbo Dei patefacta, et libris Prophetarum et Apostolorum certis comprehensa" (p. 4, 5). Zoo echter, dat deze H. Schrift slechts als genademiddel haar werking doet, omdat God zelf de lezing en overdenking er van gebruiken wil: „per quam vere efficax est Deus et lucem verae agnitionis sui, remissionem peccatorum, firmam consolationem . . . et iustitiam ac salutem aeternam credentibus impertit" (p. 5). Desniettemin blijft zijn opvatting overwegend intellectualistisch, en wordt zijn gemoedelijke bedoeling meer aan dit intellectualisme aangehecht, dan er mee verzoend. De organen der openbaring, waarvan God zich bediend heeft, zijn hem dan ook in de eerste plaats „sapientissimi et summi Ecclesiae doctores", onder welke hij, eenigszins vreemd, aan Mozes den hoogsten rang toekent, schijnbaar zelfs in verhouding tot de prediking van den Christus. Want wel noemt hij Christus in de eerste plaats en daarna pas Mozes, maar met instemming neemt hij toch aangaande dezen laatsten het woord van Theodoretus over: „praeceptor et Dux totius chori prophetici et fons seu Oceanus . . . universae Theologiae, ex quo fluvii omnes et maria omnia concionum Propheticarum, *Christi* et Apostolorum emanarunt" (p. 7). Een op zichzelf schoone gedachte, maar die door de *te* doctrinale opvatting van de Openbaring in het ongerijmde ver-

loopt. Toch is metterdaad de Ecclesia docens bij hem de leidende gedachte. Hadden toch allen tijd en lust om zelf de H. Schrift te onderzoeken, dan zou er eigenlijk geen theologische studie noodig zijn. Maar dit is *niet* zoo, „cum maxima pars generis humani, aliis vitae officiis occupata, vel literarum expers, libros verbi divini evolvere, et hunc fontem sapientiae ipsa haurire nequeat" (p. 6). Dit nu maakte het noodzakelijk, uit de H. Schrift een epitome te trekken, en in den vorm van een catechismus het volk in handen te geven, „ut prima aetas et rude et imperitum . . . vulgus, hanc veluti *Epitomen Bibliorum* . . . propositam haberet" (p. 6). Gelijk doel bewoog de Conciliën om Geloofssymbolen op te stellen. „Hoc consilio Symbola in veteribus Synodis condita sunt, ut summa doctrinae Christianae brevissime comprehensa extaret, in qua locos ad veram Dei agnitionem et pietatem necessarios, tanquam simul in una tabula subjectos, conspicere et complecti homines possent" (p. 6). En in deze lijn ligt nu ook de waardij en beteekenis der theologische studiën, gelijk blijkt uit Luther en Melanchthon, die, als van God verwekte doctores ecclesiae, deze loci nog juister en vollediger in gereedheid brachten. „Nostra etiam aetate, excitatis divinitus piis et salutaribus Evangelii doctoribus et instauratoribus D. Martino Luthero et Philippo Melanchthone . . . . Loci doctrinae Christianae praecipui, qui ad pietatem alendam maxime conducunt . . . singulari consilio et religione in confessione Augustana breviter recitati et in locis Theologicis Philippi uberius declarati sunt", voor zooverre zij „in Ecclesia populo inculcari assidue debent" (p. 6). Hij betuigt dan ook, dat zijn eigen methode er steeds op gericht is, de dogmata en vitae regulae kort en bondig aan zijn leerlingen in te prenten, en in hun geheugen te doen kleven. Van Mozes toch zegt hij: „Dogmata et praeceptorum (de Decaloog) explicationes, brevibus sententiis . . sapientiae et doctrinae copia stipatis, velut aphorismis complectitur ut facilius comprehendi et infigi mentibus, et semel percepta memoria repeti et reteneri et ad usum in omni vita possunt transferri" (p. 7); en laat er dan op volgen: „Tali igitur docendi ratione nos quoque in templis et scholis auditores . . . pios . . . reddere conemur" (p. 8).

Hieruit volgt vanzelf, dat de *niet*-theologische studiën bij hem een zeer ondergeschikte plaats innemen. De Theologie toch is hem de fons, „ex quo omnes reliquae scientiae profluunt et in quem versus defluunt et ad eundem tanquam ad initium et finem referuntur". Ook de overige scientiae hebben dus waardij. Hij keurt ze niet af; hij veroordeelt ze niet; „non improbo aut damno liberalium artium, literarum et linguarum cognitionem"; integendeel, hij geeft toe, dat ze voor de Kerk een sieraad kunnen zijn, en dienst bewijzen bij de uitlegging der H. Schrift; „at idem ego contendo, longe praestantiores virtutes esse, veram pietatem, experientiam certaminum spiritualium cet., nec satis esse Theologi mentem praeclaro acumine et eruditione politam, et plectrum linguae volubile esse, nisi voluntatis et cordis obedientia erga Deum, vera poenitentia, fides, consolatio, patientia, dilectio proximi non simulata accedat" (p. 9). Uitnemende woorden, waarom men Chytraeus liefkrijgt, maar die door de vergelijking van ongelijksoortige grootheden slechts de zwakheid van zijn standpunt verraden; iets, wat nog sterker uitkomt, waar hij zijn bedoeling practisch toelicht.

Daar toch beweert hij, dat b. v. de leer der Drieëenheid nu eenmaal door het Symbolum apostolicum, Nicenum et Athanasii is afgedaan, zoodat de Theologie in dit mysterie niet dieper behoeft in te dringen. Het verschil met het standpunt der Gereformeerden treedt hier dan ook niet onduidelijk aan het licht. Terwijl toch de Gereformeerde encyclopaedisten er afzonderlijke tractaten over schrijven, om er op aan te dringen, dat elk lid der Kerk zelf levenslang studie van Gods Woord make, draagt Chytraeus deze taak in hoofdzaak aan de Doctores ecclesiae op; en acht hij, dat dezen geroepen zijn, een extract uit de Schrift voor het volk gereed te maken en steeds uit te zuiveren, zoodat feitelijk de ecclesia docens tusschen God en de gemeente komt in te staan, en de studie der Theologie, wel verre van uit eigen aandrift te leven, slechts om haar practisch doel wordt gewaardeerd. Het genademiddel, waardoor God ons innerlijk begenadigt, is hem dan ook eigenlijk niet de Schrift zelve, maar de *doctrina* in die Schrift vervat, die door de Doctores ecclesiae aan het volk in een epitome Bibliorum wordt voorgelegd.

§ 73. *Abraham Calovius.*

Hoewel Calovius (n. 1612) iets jonger was dan Gerhard (n. 1582), bespreken we na Chytraeus toch eerst de Encyclopaedie van ABR. CALOVIUS (1612—1686), om aan de hand van Gerhard meer opzettelijk de toenmalige denkbeelden der Luthersche godgeleerden omtrent het wezen der Theologie, en haar verhouding tot de philosophie, ter sprake te brengen. Calovius' Encyclopaedie droeg den titel: *Isagoges ad s. s. Theologiam libri duo, de natura Theologiae et methodo studii theologici pie, dextre ac feliciter tractandi* (ed. sec. 1665). In het tweede gedeelte van dit werk geeft hij, wat hij noemt de *Paedia Theologica*, waarin hij, na een algemeene inleiding, eerst de geestelijke vorming van den theoloog bespreekt, die hij op Luther's voetspoor indeelt in oratio, meditatio en tentatio, (waarvan de laatste weer in tentatio divina, humana en diabolica onderscheiden wordt) en die dus feitelijk neerkomt op de practijk van het genadeleven, die, als aan al Gods kinderen gemeen, geen bepaald theologisch karakter draagt, en voor pasbeginnende theologen verre boven hun leeftijd uitgaat. Hij noemt ze daarom zelf de praerequisita *generalia*, die hij kort afhandelt, om daarna te komen op de praerequisita *philologica*, waarbij hij de studie der philosophie en der historie insluit. Onder de philologica in engeren zin neemt hij de studie der talen, en „quae ad sermonis ornatum faciunt, ut sunt Rhetorica et Oratoria studia" (II. p. 73). Onder de talen, die de theoloog te bestudeeren heeft, noemt hij in de eerste plaats ieders moedertaal, dan het Latijn en Grieksch, voorts het Hebreeuwsch, en bij dit laatste het Chaldeeuwsch, Syrisch en Arabisch. Het Perzisch, Aethiopisch, Turksch en Koptisch schrapt hij. Vooral op de studie van het Hebreeuwsch dringt hij aan: „ut indubitato certi simus de Spiritus Sancti mente, ut emphases et δειότητα verborum cognoscamus, ut idiotismos linguae penetremus, sacrumque textum solidius vindicemus" (ib. p. 83). Wat de philosophie aangaat, oordeelt Calovius: „Philosophia non adversa est Theologiae, nec eidem obest studium Philosophiae; sed plurimum emolumenti confert ad studium Theologiae, tum ratione Logicae, ... tum ratione disciplinarum realium" (ib. p. 95, 96).

En dan gaat hij op blz. 97 aldus voort: „Faciunt vero ad S. Theologiam pleraeque omnes Philosophicae disciplinae, Logica, Gnostologia, Noologia, Metaphysica vel *ὀντολογία*, Pneumatica, Physica, Mathesis et Philosophia Practica"; waar hij dan op p. 119 nog de beginselen van de Jurisprudentia en Medicina aan toevoegt. Onder de historische vakken eindelijk bespreekt hij afzonderlijk de historia exotica en de historia sacra, terwijl bij beide de topographie en chronologie niet te verwaarloozen zijn (II. p. 127). Eerst de aldus voorbereide student schrijdt voort tot de eigenlijke theologische studiën, die feitelijk door Calovius worden ingedeeld in Bibliologische, Dogmatische en Ecclesiologische. Voor de *Bibliologische* studiën onderscheidt hij tusschen de cursoria lectio, zoowel in de grondtalen als in de Duitsche en Latijnsche vertalingen, en de exegetische. De cursoria lectio heeft ten doel, den studiosus in de Schrift thuis te doen zijn, en hem aan haar inhoud en vorm te gewennen, terwijl de exegetische er op gericht is, den zin van elk woord, elk vers, elken pericoop en elk boek nauwkeurig te leeren verstaan. De *Dogmatische* vakken deelen zich voor Calovius in Didactica, Polemica en Ethica. Onder de Theologia Didactica bespreekt hij afzonderlijk de Loci Communes, de Catechesis en de Symboliek, terwijl hij onder de Polemica, evenals Voetius, een afzonderlijke paragraaf wijdt aan de verschillende ketterijen. Toegekomen aan de Ethica, schuift hij echter, vreemd genoeg, de Homiletiek tusschen de eigenlijke Ethiek en de Theologia Casualis in, en bespreekt toch bij de Homiletiek uitsluitend de techniek van de predikkunde, terwijl de geestelijke vorming daarbij als aanwezig verondersteld wordt. „Ad Studium Homileticum illotis, quod dicitur, manibus, nemo *accedat*" (ib. p. 268). De oude *practica* van Aristoteles speelde hem bij deze min logische indeeling parten. En ten slotte geeft hij dan in caput VIII en IX de *Ecclesiologische* studiën; voorop de Kerkhistorie en kerkelijke chronologie; en daarna het Kerkrecht en de Patristiek; de laatste met de Scholastiek als aanhangsel; maar dan als aanhangsel van zeer ondergeschikten rang. Zich aansluitende aan Luther's bekend zeggen tot Latomus, dat de theologie der Scholastieken „nihil aliud sit quam ignorantia

veritatis et inanis fallacia," luidt ook zijn canon: „Scholastici indigni sunt, qui Patribus accenseantur, nec multum illis legendis operae impendendum" (II. p. 316). In elk geval wil hij, dat men zich tot Petrus Lombardus en Thomas van Aquino bepale en de lateren ongelezen late; zoodat de Loci Communes, dien naam waard, z. i. dan ook met Luther en Melanchthon beginnen (ib. p. 185), zonder dat Calvijn's Institutie natuurlijk meerekent.

Aan dit rijke overzicht van de theologische studie in haar onderscheidene vertakkingen laat Calovius een encyclopaedische bespreking van de Theologie zelve voorafgaan, die ongeveer gelijk staat met wat men thans de pars generalis van de theologische Encyclopaedie noemt, en die, zoo wat omvang als degelijkheid betreft, aan onze hedendaagsche encyclopaedisten ten voorbeeld kan strekken. De drie eerste hoofdstukken, die over den naam Theologie, de valsche en ware, archetypische en ectypische, en over de onderdeelen der ectypische handelen, zijn daarbij, als slechts repetitie van het bekende, minder belangrijk; maar reeds zijn 4e hoofdstuk „de distinctione Theologiae in naturalem et supranaturalem", is om de positie, die hij aan de Theologia naturalis geeft, opmerkingswaardig. Ze omvat, ook volgens Calovius, den locus de Deo, en wel wat de natura et attributa Dei betreft, als ook zijn voluntas ex aliqua parte; voorts de kennisse der Lex divina; dan den locus van de zonde en haar straf; en eindelijk dien van de immortalitas animae (I. p. 68, 69). Deze vierderlei natuurlijke Godskennis vloeit ten deele voort uit ons menschelijk besef, en is dus Theologia naturalis insita, die door de geboorte wordt voortgeplant, maar deels ook spruit ze voort, uit hetgeen de menschelijke geest uit deze beseffen, in verband met de aanschouwing van Gods werken, heeft afgeleid, en heet dan acquisita, om in stand gehouden te worden „tum per institutionem et doctrinam, tum per indagationem et culturam propriam" (ib. p. 96—70). Zonder meer echter is deze Theologia naturalis onmachtig, om den mensch op te heffen, al stelt ze hem schuldig. Doch nu komt bij deze Theologia naturalis onder de Heidenen soms nog een hoogere verlichting bij, die hun door het gerucht van de bijzondere Openharing is toegekomen. „Et sane haud negandum

ducimus, quin potius in aperta luce positum existimamus, multa Gentiles habuisse e fama et revelatione Ecclesiae, vel studio et evolutione librorum de vera religione Scriptorum, vel informatione et institutione aliorum, quae e solo naturae lumine nullatenus hauriri potuerint, uti documento sunt mysteria quaedam fidei a ratione prorsus abscondita, ipsis non omnino incognita" (I. p. 85, 86). Maar met hoe volle teugen sommige volken ook uit deze afgeleide beek der Openbaring gedronken hebben, toch kan deze gratia nooit verder strekken, dan om ze naar de Kerk toe te lokken, nooit om ze buiten den schoot der Kerk het heil te doen vinden. Van een „immediata fidei donatio, quae quidem adultis obtigerit, altum in Scripturis silentium; extra Scripturam eam definire temerarium" (ib. p. 91). En waar men zich op mannen als Socrates en Plato beroept, dan blijkt, ja, dat zij een *rudis* en *vaga* notitia, die hun *per famam* was toegekomen, bezeten hebben, maar blijkt niets hoegenaamd van een certa, viva et salvifica fides (ib. p. 91). Dit brengt Calovius dan vanzelf op de Theologia revelata of supernaturalis, wat hem aanleiding geeft, onder den titel *De existentia Theologiae*, het pleit te voeren voor het wezenlijk bestaan eener bijzondere Openbaring en haar geaardheid toe te lichten (ib. p. 110—181). Dit laatste doet hij o. a., door tegenover de echte inspiratio de onheilige inspiratio diabolica te stellen, die niets dan een gelogen nabootsing van de goddelijke Openbaring is en strekt om den mensch te verbijsteren. „Opponitur Revelationi Divinae Revelatio Diabolica, quae mentitur speciem divinae revelationis ad seductionem humani generis" (ib. p. 163); een rubriek, waaronder hij dan afzonderlijk de magische kunsten, de bezweringen, het valsche enthousiasme, de ecstatici, maar ook de falsa revelatio diabolica in de Kerk zelve behandelt, en er op wijst, hoe uiterst moeilijk het vaak is, de werkingen van den Heiligen Geest zuiverlijk van de nagebootste werken van den onheiligen geest te onderscheiden.

Na de Openbaring te hebben afgehandeld, komt hij alsnu in cap. IX en vervolgens tot de bespreking van het doel en wezen der Theologie als zoodanig, en houdt desaangaande staande, dat de Theologie noch een *scientia*, noch een *sapientia* is, maar moet beschouwd

als een *habitus practicus* (I. p. 202). Ten onrechte is hieruit afgeleid, dat hierdoor de Theologie met de Religie werd verward. Ook Calovius toch geeft uitdrukkelijk toe, dat het genus remotius, waaronder de Theologie thuis behoort, is de habitus *mentis*, en niet de habitus voluntatis of cordis. Hij zegt dit in deze woorden: „Quod porro (Theologia) non sit corporis sed animi habitus, *non moralis*, sed *intellectualis*, per se manifestum est". Doch hij voegt er bij: „Modo observetur, quod Theologia consideranda sit, non prout in *libro* est *signative* (sic). sed prout in *animo* est, *subjective*" (ib. p. 199). Dit komt dus bijna neer, op wat wij thans gewoon zijn, ons Godsbesef of Godsbewustzijn te noemen, d. i. de kennisse Gods, gelijk die in ons bewustzijn is ontkiemd en opgenomen. Nu kan echter zulk een habitus intellectualis in den mensch òf theoretisch, òf practisch van aard zijn; theoretisch, zoo slechts speculativa *demonstratio* bedoeld wordt, maar practisch, zoo een werking op een bestaand object wordt beoogd. En overmits nu de Theologie zich richt op den mensch als object, en wel in zooverre hij „beandus et in aeternum salvandus est" (ib. p. 203), mag de Theologie niet anders beschouwd dan als zulk een habitus van onzen geest, die onder de habitus practici dient gerekend. Hij trekt dit zoover, dat hij zelfs het denkbeeld van een habitus *mixtus* niet toelaat, maar het absoluut practisch karakter van dezen habitus, ook tegenover de voorstanders van den habitus affectivus, handhaaft. Maar nog scherper staat hij gekant tegen de voorstelling van Alsted en Voetius, die de Theologie als *sapientia* opvatten. „Speciatim reprobamus eorum sententiam, qui Theologiam simpliciter definiunt per *sapientiam*, ceu genus" (ib. p. 226); en dat wel, omdat hij in de sapientia slechts een vermomden vorm ziet, om toch weer het speculatieve karakter der Theologie op den voorgrond te doen treden. Hij verwerpt dan ook evenzeer het gevoelen van Junius, Pareus, Polyander e. a., die de Theologie als een *scientia* nemen (p. 238). Niet alsof men de Theologie „laxiori vocis significatione" niet zoo noemen kan. „Illud faciles admittimus, cum et a Spiritu Sancto vocetur scientia laxa significatione I Cor. XII : 8, c. XIII : 8 etc. et recte a Thoma, ut et ab Augustino passim doceatur, eam

non solum opinionem, sed et *scientiam* esse". Doch hieruit volgt nog geenszins, dat de Theologie onder de scientia als genus mag gerekend. Het eigenaardig karakter van de scientia bestaat toch hierin, dat ze is een habitus demonstrativus ex necessariis, en deze definitie past op de Theologie volstrekt niet. Immers de Theologie „non a priori potissimum, sed a posteriori probat; imo non ratione utitur, sed autoritate divina, quae efficacissima quidem est probatio, non autem proprie dicta demonstratio, nec *scientiam* gignit, sed *fidem* requirit" (I. p. 239). Kon nu hierdoor allicht de schijn ontstaan, alsof Calovius de Theologie der theologen met de Godskennisse der geloovigen verwarde, zoo blijkt toch uit zijn verzet tegen de opvatting van de Theologie als *prudentia*, dat hij zeer wel tegen deze verwarring van beide begrippen op zijn hoede was. In Keckermann toch bestrijdt hij juist daarom diens definitie van de Theologie als „prudentia", omdat hij zoodoende de Theologie beschouwt „ut habitum non Theologorum, sed fidelium, vel eorum, qui ad salutem adspirant" (ib. p. 255). En dit nu mag niet. De Theologie moet een habitus van de theologen zijn en blijven. „Non autem omnes Theologi sunt electi, nec omnes electi sunt Theologi proprie dicti" (ib. p. 256). De habitus practicus, dien hij Theologie noemt, is dus wel een gave Gods, die de theologen niet uit zichzelven hebben, maar deze gave hoort tot de dona *ministrantia*, niet tot de dona sanctificantia (ib. p. 256). Feitelijk verstaat dus Calovius onder Theologie zekere kunstgave, die den theoloog verleend wordt, om den zondaar de kennisse van den weg des heils te leeren. Zonderling genoeg noemt hij dan ook den homo beandus et ad salutem perducendus het object der Theologie, terwijl het subject der Theologie dan is de homo Theologiae habitu praeditus (ib. p. 258). Dit brengt er hem dan vanzelf toe, in cap. XII te spreken over het verband tusschen de *Theologia* en de *Religio*. Daarbij beschouwt hij de religio niet als een habitus, maar als de van God verordende wijze, waarop de mensch met God vereenigd moet worden. „Rectissime videtur (religio) deduci a religando, eo quod Deo nos eadem religemur ceu vinculo quopiam, ut ei uniamur ad salutem"(ib. p. 275); en zoo is hem dan bepaaldelijk de Christiana religio de „ratio a

Deo praescripta, qua homo a Deo alienus, ad Deum perducitur, ut eo in aeternum fruatur" (I. p. 288). En met deze religio staat de Theologie nu in zóódanig verband, dat haar volledige definitie luidt: „Theologia est habitus Practicus cognitionis, e revelatione Divina haustus, de vera religione, qua homo post lapsum, per fidem, ad salutem aeternam perducendus" (ib. p. 296). Reeds hieruit volgt, dat zijn dusgenaamde partitio Theologiae geen encyclopaedische waarde bezit. Wat hij toch als partitio Theologiae biedt, is een indeeling van de Dogmatiek, en niet van de Theologie in den encyclopaedischen zin van dit woord. Reeds de enkele opgave van zijne indeeling toont dit, want hij deelt de Theologie in tres partes: „Prima de fine agit, tum obiectivo, Deo, tum formali, fruitione Dei. Altera de subjecto, homine post lapsum ad Deum... perducendo. Tertia de mediis, ad obtinendum finem quocunque modo facientibus" (ib. p. 303). Reeds meer beteekenis heeft zijn indeeling voor de *tradendi modus* in een catechetische Theologie bij eerstbeginnenden en een acroamatische voor meergevorderden. waarbij de laatste dan gesplitst wordt in een Exegetische, Didactische, Polemische, Ascetische, Ecclesiastische, Casuïstische, Patristische en Scholastische (ib. p. 302). Maar toch komt de encyclopaedische strekking van zijn theologische studie nog het best in zijn *Paedia* uit, gelijk dit in den aanvang van deze paragraaf is uiteengezet.

§ 48. *Johann Gerhard.*

Van Calovius, in wiens *Isagoge* het voltooide resultaat van de eerste ontwikkeling der Luthersche orthodoxie voor ons ligt, gaan we thans op JOHANN GERHARD (1582—1637) terug, aan wiens heldere scherpzinnigheid de Luthersche Theologie de drijfkracht voor deze ontwikkeling te danken had. Zijn *Methodus Stud. Theol. publicis praelectionibus a.* 1617 *exposita*, en in 1620 te Jena uitgegeven, laten we hierbij rusten, èn wijl dit geschrift het licht zag bij zijn eerste optreden, èn omdat Calovius hem in hoofdzaak gevolgd is. Bij Gerhard is het ons meer om zijn opvatting van de Theologie als zoodanig en haar verhouding tot de philosophie te doen. Voor Gerhard is de Theologie „systematice et abstractive

considerata, *doctrina* ex Verbo Dei exstructa; qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam" (*Exegesis sive uberior explicatio articulorum de Scriptura sacra, de Deo et de persona Christi.* Gen. apud Gamonetum. 1639. p. 7); maar habitualiter et concretive considerata, d. w. z. als in den persoon van den theoloog aanwezig gedacht, is ze een „habitus *Θεόσδοτος* (*sic*) per verbum a Spiritu sancto homini collatus, quo non solum in divinorum mysteriorum cognitione per mentis illuminationem instruitur, ut quae intelligit in affectum cordis et executionem operis salutariter traducat, sed etiam aptus et expeditus redditur de divinis illis mysteriis, ac via salutis alios informandi, ac coelestem veritatem a corruptelis contradicentium vindicandi, ut homines fide vera et bonis operibus rutilantes ad regnum coelorum perducantur" (p. 7). Alles komt er dus bij Gerhard slechts op aan, het principium der Theologie vast te leggen, en te bewaren tegen vermenging of vervalsching. Alle Theologia vera komt, zoo argumenteert hij, van God, en is eene „sapientia divina sive notitia rerum divinarum hominibus in hac vita a Deo communicata" (p. 3). Deze laatste Theologie, de bovennatuurlijke, heeft dus tweeërlei causa efficiens, de ééne principalis, de andere instrumentalis. Zoo is dan de causa principalis van alle ware Theologie God zelf, en de causa instrumentalis voor den zondaar het Verbum Dei. Nu is dit Verbum Dei èn in den Christus èn in de Schrift. Hij wijst hierbij op de analogie, dat ook wij menschen onderscheiden tusschen een woord dat in onzen geest is, zonder uitgesproken te zijn, en een woord, dat, na in onzen geest geweest te zijn, ook in het woord, hetzij mondeling, hetzij schriftelijk naar buiten treedt. En zoo nu ook, zegt hij, heeft God, „ad cuius imaginem homo factus est, duplex verbum 1⁰. *internum et aeternum*, quod ex ipsius substantia ab omni aeternitate est genitum, quod est verbum *οὐσιῶδες καὶ ὑποστατικὸν*, quo ipso a verbo hominis longissimo intervallo distinguitur; en 2⁰. *externum*, quo in tempore homines alloquitur". Dit verbum externum onderscheidt hij dan weer zoo, dat God den mensch kan toespreken, „tum per afflatum sive inspirationem internam . . . tum per sermonem externum, eundemque vel immediate vel mediate"; en dit laatste wederom

„vel per Angelos et homines suos praecones et ministros prolatum, vel in Scripturas redactum, quod vocatur verbum Dei scriptum sive Scriptura sacra" (p. 4). Toch blijft het onder alle deze onderscheidingen, die slechts den vorm van mededeeling betreffen, één en hetzelfde Woord van God, of wil men zijn „consilium de salute nostra, quod revelatum et communicatum fuit Prophetis et Apostolis per immediatam illuminationem et inspirationem ; illis quos Prophetae et Apostoli in his terris adhuc viventes docuerunt per vivae vocis praedicationem ; nobis per Scripturae lectionem et meditationem hodie communicatur" (4).

Voor ons, die na den tijd der Profeten en Apostelen leven, is derhalve de Sacra Scriptura het unicum et proprium Theologiae principium ; wel te verstaan het principium cognoscendi, want het principium essendi is en blijft ook voor de Theologie God zelf. Hij verzet er zich daarom tegen, dat men òf aan de articuli fidei, òf aan de kerkelijke uitspraken, òf aan de rede het recht toekenne van in de Theologie als principium, of als tweede nevenbeginsel op te treden. Hij geeft dit niet toe van de articuli fidei, omdat deze conclusiones zijn ex Scriptura deductae, en die dus de H. Schrift als principium onderstellen. En evenmin geeft hij dit toe van de kerkelijke uitspraken, hetzij men zich op de Conciliën, hetzij men zich op den Paus, op de Kerkvaders, of op de kerkelijke consuetudo beroepe. „Neque enim ullum concludendi robur obtinent, nisi quatenus cum eo (sc. principio Theologiae sive S. Script.) consentiunt, a quo si in diversum abeunt, omnis collectionis vis in eis protinus expirat" (p. 5). En zoo nu staat het ook met de ratio, zij het ook op andere gronden. Want wel geeft hij toe, dat we door het licht van de natuur en van de rede sommige dingen aangaande God en ons eigen zielsbestaan kennen, maar voor de mysteriën des geloofs kan nooit iets uit deze Theologia naturalis geput worden, en hetgeen dit lumen naturae ons aanbrengt, bezit de Theologie evenzeer in Gods Woord. „Quamvis enim quaedam in Theologia tradantur, quae ex lumine Naturae et rationis quodammodo cognosci possint, tamen ad fidei mysteria proprie sic dicta pernoscenda humana ratio ex suis principiis assurgere nequit, et quaecunque per Naturam nota

in Theologia traduntur, ea non cogitur aliunde emendicare, sed ex propio suo principio, videlicet ex Dei verbo, sufficienter ea potest demonstrare" (5). Hij licht dit toe met een vergelijking van Scaliger, die tweeërlei kunstenaars naast elkander stelt, de ééne van eigen kunstgenie ontbloot, die deswege in alles van zijn meester afhangt, en hem volgt, omdat hij aanneemt, wat deze zegt, maar zonder eigen oordeel; en de andere als man van eigen talent en oorspronkelijk genie, die ook in velerlei opzicht zijn meester volgt, maar alleen omdat hij goedkeurt, wat hij in zijn meester zag, en dus ook slechts in zooverre hij met hem instemt. Aan dezen man van genie nu is de Theologie gelijk, die ook wel velerlei in de philosophie vindt, dat ze goedkeurt en overneemt, maar alleen omdat en in zooverre ze daaraan zelve haar eigen zegel hecht. „Posteriori hoc modo Theologus a Philosopho quaedam accipit, non quasi absque principiis Philosophiae ex Scriptura tanquam proprio et οἰκείῳ scientiae suae principio illud cognoscere non possit, sed quia in examine ad normam sui principii veritatem eius animadvertit" (p. 5).

De Theologie is dus in geen enkel opzicht van de philosophie afhankelijk en ontleent haar niets, maar stelt zich als rechter boven haar, en maakt uit, wat in haar uitspraken deugdelijk zij, verbetert, wat verkeerd door haar was opgezet, vult aan, wat zij onafgewerkt liet, en schift het ware en valsche van haar inhoud, om het zilver uit den smeltkroes op te garen en het onreine bijmengsel te verdoen. Elke poging, om op grond der ratio tegen de mysteriën des geloofs te reageeren, brandmerkt hij dan ook als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Zoomin uit de juridische principiën iets te putten valt voor de medische wetenschap, evenmin kan men uit de ratio op de mysteria theologica komen, zonder te vrijbuiten op vreemd erf (p. 6). Ja, zelfs is de ongeoorloofde overgang hier nòg grooter, want, om met Sadeel te spreken, zoo zegt hij: „Cum Theologia sit supra omnes scientias, eam subjici principiis Philosophicis non ineptum modo, verum etiam iniquissimum ac indignissimum est" (p. 6). Wel heeft de philosophie daarom voor den theoloog als zoodanig beduidenis, maar meer in formeelen zin, of gelijk Gerhard het nader bepaalt: „Triplex est Philosophiae in Theologia

usus 1⁰. ὀργανικός, waaronder hij verstaat, dat de philosophie het denkend subject over het denken zelf en de begrippen van het denken onderrichten moet. Immers de organische wereld van ons denken kan formeel alleen uit dat denken zelf, d. i. uit de philosophie gekend; 2⁰. κατασκευαστικός, waaronder hij verstaat, dat de philosophie, of beter gezegd eigen waarneming, ons in moet lichten over hetgeen in ons menschelijk wezen gevonden wordt, om ons met de religie en de heilige dingen in verband te doen treden; en 3⁰. ἀνασκευαστικός of als middel van verweer, om hetgeen tegen de waarheid overstaat, in zijn innerlijke onhoudbaarheid ten toon te stellen door logische analyse *(Meth. Studii Theol. publ. praelect. exposita.* ed. 1679. p 87 v.). Doch hiermede is haar gebruik dan ook uitgeput, en al kon men aan de ratio argumenten ontleenen, die de waarheid staafden, dan behoort men zich hiervan nochtans te onthouden, daar wat van zichzelf waar is, geen nadere staving behoeft; en men de philosophie niet als getuige *voor* de waarheid kan oproepen, zonder haar een ander maal recht te geven als getuige *tegen* de waarheid op te treden.

Welbewust keurt hij daarom de grenzen, die Alsted tusschen de Theologie en de philosophie trok, af, en veroordeelt het standpunt der latere Gereformeerden (ib. p. 107). Al is het toch, zoo concludeert hij, dat er op zichzelf in Gods gedachten geen tegenspraak denkbaar zij, toch is Gods denken daarom nog niet aan de logische wet van ons menschelijk denken gebonden, en het kan daarom zeer wel zijn, dat in eenzelfde dogma twee elementen geponeerd worden, die voor ons besef onvereenigbaar zijn (ib. p. 112). Wel heeft omgekeerd de philosophie het bewijs der natuur noodig, zal ze voor afdoling behoed blijven, maar de Theologie wordt als zoodanig nimmer door philosophisch licht bestraald. „Lumen naturae non perficit lumen gratiae, sed lumen gratiae perficit lumen Naturae". Het is van hoogere orde (ib. p. 109). Uit dien hoofde is Gerhard aan de autoriteit der H. Schrift alles gelegen, waarom hij oordeelt, dat de Dogmatiek niet van den locus de Deo en nog veel minder van den locus de Ecclesia moet uitgaan, maar den locus de S. Scriptura op den voorgrond moet plaatsen; want wel stemt hij toe, dat God het „principium essendi" is „sed in discipli-

narum tractatione non tam ad *essendi* quam *cognoscendi* principium, nec tam ad rei dignitatem, quam tradendi et percipiendi facilitatem respectus habetur" *(Exeges. uberior* p. 10). Een zakelijk onderscheid tusschen *de Schrift* en het *Woord Gods* laat hij hierbij niet toe. Hij wijst er op, hoe een koninklijk bevel één en hetzelfde blijft, of het mondeling meegedeeld, of in schrift overgebracht wordt. En gaat dan aldus voort: „Quemadmodum homo, qui luce hesterna nudus erat, hodierna vero vestitus, unus homo est, qui bifariam sese habuit, non autem duplex seu duo homines; ita quoque verbum, quod prius praedicatum fuit viva voce et postmodum literis consignatum est, non est duplex Dei verbum (scriptum et non scriptum) sed unum idemque, quod bifariam sese habuit" (ib. p. 11).

Wat nu de autoriteit van deze H. Schrift aangaat, zoo maakte Gerhard onderscheid tusschen de autoritas S. Scripturae *absolute* sumta, en acht dat ze als zoodanig in God zelven rust, wiens Woord ze is, en die noch voor zich, noch voor zijn Woord aan iets buiten Hem autoriteit kan ontleenen (p. 20); en ten andere tusschen de autoritas S. Scripturae *relate* sumta, zoowel wat den enkelen mensch, als wat de Kerk betreft. Voor wat nu de individuen betreft, bespreekt hij afzonderlijk de geloovigen en hen, die buiten staan. Voor de geloovigen rust de autoriteit van Gods Woord op het getuigenis des Geestes. Zij kunnen zich niet aan deze autoriteit onttrekken. Zij leven er onder. Zij kunnen ze zich niet wegdenken. „Sponte agnoscunt divinam Scripturae autoritatem eamque *αὐτόπιστον* et *ἀξιόπιστον* esse statuunt. Quomodo enim Ecclesiae filii de veritate fundamenti, cui Ecclesia innititur, dubitare poterunt? quomodo de autoritate verbi divini in Scripturis contenti possunt quaerere, *qui vim et efficaciam verbi in corde suo ipsimet sentiunt, et per illud ad vitam aeternam sese regenitos esse agnoscunt*" (p. 20, 21)? Personen als de Joden, die wel een deel der H. Schrift, maar niet geheel de Schrift erkennen, kunnen „ex ea parte, quam recipiunt, . . . ad recipiendam totius Scripturae autoritatem perduci". En zij, die de geheele Schrift, hoewel ze die kennen, verwerpen, zijn òf sanabiles òf insanabiles. Met de laatsten is uiteraard niets aan te vangen, maar de sanabiles kunnen tot aanvaarding van de autoriteit bewogen worden, deels door het „*testimonium Spiritus Sancti*, qui ut reddit

testimonium Spiritui credentium, quod sint filii Dei, ita quoque efficaciter eos convincit, quod in Scripturis vox Patris coelestis contineatur, ac solus Deus est idoneus ac authenticus testis" (p. 21). Iets wat hij nader aldus omschrijft: ,,Ad hoc testimonium pertinet vivus piorum sensus in quotidiana invocatione et exercitiis poenitentiae ac fidei, virtus consolandi et roborandi animum adversus omnis generis adversitates, tentationes etc., quam in lectione et meditatione Scripturae pii quotidie experiuntur" (ib). Bij dit testimonium Spiritus Sancti komt dan ten 2°. een reeks van interna κριτήρια Scripturae *insita*, zooals de antiquitas, rerum maiestas, sermonis singularitas, perpetua conformitas, prophetiae dignitas enz. En in de 3de plaats „omnis generis testimonia externa, inter quae eminet ecclesiae testificatio".

Niet alsof daarom de autoriteit der Schrift aan het getuigenis der Kerk zou hangen. Eer omgekeerd. Wel doet de Kerk ministerieelen dienst, om ons de Schrift te leeren kennen en haar aan te bevelen, maar autoriteit aan Gods Woord toebrengen kan ze niet. „Ecclesiae ministerio et testificatione deducimur ad agnoscendam Scripturae autoritatem, sed ex eo inferri nequit, quod autoritas Scripturae sive in se, sive quoad nos ab Ecclesiae autoritate unice pendeat" (p. 21). Ook al begint men dus met op het getuigenis der Kerk de Schrift aan te nemen, zoodra men ze waarlijk gelooft, gelooft men ze niet meer om de Kerk, maar om haarzelfswille. En als de Roomsche polemisten hem dan tegenwerpen, dat het testimonium Spiritus Sancti niet voldoende is, overmits zij, die dit testimonium eeren, onderling in zoo menig opzicht omtrent de voorstelling der waarheid verschillen, dan antwoordt Gerhard, eenigszins in afwijking van zijn eerste stelling, dat hij dit testimonium Spiritus Sancti ook niet geïsoleerd bedoelt, maar in verband met de κριτήρια insita en de testimonia externa (p. 26). Waarbij hij intusschen uitdrukkelijk opmerkt, dat het onderzoek naar den schrijver van een boek van geheel andere natuur is. „Distinctae sunt quaestiones, an Euangelium Matthaei sit Matthaei, et an sit Canonicum. Prior est fidei *Historicae*, et pendet ex testificatione Historica, quae suffragium dat libri titulo. Posterior est non solum Historica, sed etiam dogmatica, nec

dependet solum ex testificatione Historica, sed etiam argumentis insitis et interno Spiritus sancti testimonio" (p. 27). En dat het hem ook met deze fides historica ernst is, toont hij daadwerkelijk, door op zijn principieele uiteenzetting van de natuur der H. Schrift, een voor dien tijd rijk gestoffeerde inleiding op de Schrift als geheel, en op haar onderscheidene boeken, te laten volgen.

§ 75. *Zacharias Ursinus.*

Het overzicht van deze eerste periode der encyclopaedische opvatting van de Theologie na de Reformatie mag niet besloten, zonder dat ook nog op ZACHARIAS URSINUS (1534—1583) gewezen zij, die tot op zekere hoogte gelden mag als representant van de eenigszins afwijkende Gereformeerde type, die aanvankelijk in Duitschland aan het woord kwam. Ursinus heeft zich over het wezen der Theologie het duidelijkst uitgesproken in zijn *Prolegomena in Religionis Christianae Catechesin* (Oper. Theol. ed. Heidelb. 1612. Tom. I. p. 47) en in zijn Locus primus van de *Loci theologici traditi in Academia Heidelb.* (ib. Tom. I. p. 427 sqq.). Voor hem is de Theologie wezenlijk *doctrina*, nader omschreven als „doctrina integra et incorrupta legis et evangelii de vero Deo eiusque voluntate, operibus et cultu, a Deo patefacta, et comprehensa libris prophetarum et apostolorum, et confirmata miraculis ac testimoniis divinis, per quam spiritus sanctus est efficax in cordibus electorum, et colligit aeternam ecclesiam in genere humano, a qua in hac et in futura vita celebretur" (p. 47). Dientengevolge staat deze doctrina derwijs antithetisch tegen het zinnen en denken der wereld over, dat ze een klove stelt tusschen de Kerk en hen, die buiten de Kerk staan. Een klove, die men niet mag pogen te dempen; „vult autem Deus hanc separationem fieri" (p. 47). Zoo staat dan deze doctrina tegen de beuzelingen der valsche godsdiensten over, „quae ab hominibus instinctu diaboli sunt excogitatae" (p. 48). Ook waar deze valsche godsdiensten nog ten deele een stuk der Wet handhaven, snijden ze toch de eerste tafel der Wet af, verstaan ze niets van de geestelijke beduidenis der tweede Tafel, en hebben ze, wat ze van deze laatst nog bijhielden, op ergerlijke wijze verminkt. Met deze „valsche gods-

diensten" mag echter de philosophie niet op één lijn worden gesteld. „Philosophiae diversa est ratio". Hij erkent namelijk het bestaan van eene vera philosophia, die wel veelszins van de doctrina ecclesiae verschilt, „tamen nec pugnat cum ea nec est mendacium, ut aliarum sectarum falsae doctrinae"; ze is veeleer te waardeeren als „veritas et quidem quasi radius sapientiae Dei, mentibus hominum in creatione impressus". Hoezeer elk goed Christen zich dus van de studie dezer valsche godsdiensten hebbe te onthouden, de studie der philosophie is hem zeer aan te raden, mits slechts het onderscheid tusschen de doctrina Christiana en de doctrina philosophiae niet worde voorbijgezien. Een onderscheid, dat volgens Ursinus hoofdzakelijk in deze drie punten is gelegen: 1°. dat de philosophie uitsluitend argumenteert uit de gegevens van het natuurlijk leven, terwijl het Evangelie praeter et supra naturam est; 2°. dat de doctrina Christiana zuiver en volkomen is, terwijl de philosophie „evangelium prorsus ignorat, legis praecipuas partes omittit, et eas quas retinet.... imperfecte et obscure proponit"; en 3°. dat alleen het Evangelie ons het wezen der zonde en den troost des eeuwigen levens ontdekt, terwijl de philosophie „causam nostrorum malorum ignorat et consolationem veram neque intelligit, neque praestat". Omgekeerd leert daarentegen de philosophie eenige „artes atque scientias utiles, quae in doctrina ecclesiae non docentur, sed tamen in ea tradenda et discenda aliquem usum habent" p. (48).

Toch strijdt de ware philosophie, als zoodanig, met de doctrina Christiana nooit; want hetgeen uit de schriften der philosofen als in strijd met de waarheid door de ketters is aangehaald, behoort niet tot de philosophie. „Philosophica non sunt, sed inanes argutiae humani ingenii et ulcera verae philosophiae"; of ook het zijn wel deugdelijke philosophische stellingen „sed perperam ad Theologiam accommodata" (p. 48). Ten onrechte is dan ook beweerd, dat de philosophie ons uit zichzelve tot de kennis van den waren God zou kunnen brengen. Zij kan als Theologia naturalis ons wel het besef geven van het bestaan van een God, maar laat ons omtrent de vraag: quis sit verus Deus? in het onzekere. Want wel zijn er zekere „testimonia de Deo,

quae restant in mentibus et in natura", maar 1°. de philosofen „ex his etiam quae natura duce poterant intelligi, multa non agnoscunt"; 2°. met deze ware bestanddeelen vermengen ze velerlei, quae de suo affingunt; en 3°. schuiven ze aan de woorden vaak een geheel andere beteekenis onder, dan God gewild heeft. Dat desniettemin deze Theologia naturalis hare waarde behoudt, is te verklaren: 1°. daaruit dat de vondsten der philosofen, al leiden ze niemand ten eeuwigen leven, toch hun nut hebben voor dit leven; en 2°. blijven hun uitspraken een getuigenis aan de conscientie, waardoor God de wereld veroordeelt en tegelijk zekere mate van een eerzaam leven onder de menschen in stand houdt. (p. 467).

Ursinus denkt er dan ook niet aan, ten bate van het gezag der H. Schrift, eenig steunpunt in de philosophie te zoeken. De autoriteit der H. Schrift is hem absoluut, en hij ziet helder in, dat zij, die persoonlijk niet tot den Christus zijn toegebracht, het gezag der H. Schrift niet *kunnen* erkennen, maar *moeten* bestrijden. Zelfs koestert hij geen oogenblik de hoop, dat deze bestrijding van het gezag der H. Schrift af zal nemen. Integendeel hij voorspelt, dat deze bestrijding steeds in heftigheid zal toenemen, en erkent dat dit principieele geschilpunt tusschen de Christenen en hun tegenstanders nooit zal zijn uit te maken, zoolang deze wereld staat. Eerst Christus, als Hij ten oordeel wederkomt, zal ook in dezen strijd recht spreken. Want ook al heeft men met gematigde tegenstanders te doen, die erkennen, dat er een God is, en dat deze God zich geopenbaard heeft, dan blijft de strijd over de vraag, waar deze goddelijke Openbaring te vinden zij, nog altoos aanhouden. En over deze vraag nu: „quae sit illa divinitus tradita religio inter homines non ante conveniet, quam Dominus noster Jesus Christus, ad judicandum vivos et mortuos rediens, litem istam dirimat" (p. 426). Juist daarom echter is de fundamenteele quaestie, waarmede de geheele Theologie staat of valt, of we op de S. Scriptura aan kunnen, en of metterdaad hi libri divino instinctu conscripti sint; reden, waarom het voor hen, die Gods eer bedoelen en op een vasten troost in leven en sterven bedacht zijn, „digna consideratio est, unde nobis constet, sacram Scrip-

turam esse verbum Dei" (p. 433). Hierbij nu verwerpt hij het denkbeeld, alsof de Kerk ons deze zekerheid kon verleenen, vooreerst, omdat dit op een cirkelredeneering zou uitloopen, daar de Kerk zelve aan Gods Woord gekend wordt; ten andere, omdat het goddelijke gezag nooit rusten kan op menschelijk getuigenis; en ten derde, omdat de Kerk in velerlei heeft gefaald en gedwaald. Dit brengt hem tot de conclusie, dat alleen God zelf omtrent zijn eigen goddelijk Woord getuigenis in onze harten kan geven (p. 436). „Primum itaque argumentum, quo veteris ac novi Testimenti libros, Spiritu sancto mentes Prophetarum et apostolorum illustrante et regente, scriptos esse nobis praecipue ac certissime constat, est Spiritus eiusdem, cuius inspiratione Scriptura tradita est, in cordibus credentium testificatio". Deze testificatio is voor Ursinus niet een tweede iets, dat bij het geloof bijkomt, maar in het geloof zelf begrepen, overmits het geloof is een verzekerdheid van alles, wat God ons in zijn Woord geopenbaard heeft, en een bevinding van de vertroosting, die er uit vloeit, aan ons eigen hart. Dit getuigenis is hem dan ook het eenig afdoende bewijs, en hij erkent, dat, waar dit ontbreekt, geen redeneering, hoe scherpzinnig ook, ooit tot de erkenning van het gezag der H. Schrift zal leiden. Waar dit testimonium Spiritus Sancti aanwezig is, zal het dagelijks door vrome overdenking der Schrift gesterkt worden; maar zoolang deze testificatio niet in ons wordt gevonden, baat geen beroep op de secundaire bewijsgronden. Deze secundaire bewijsgronden, die hij daarom geenszins minacht, strekken dan ook alleen om de tegenstanders te woord te staan, en zoo mogelijk te overtuigen.

Onder deze bewijzen staat op den voorgrond de necessitas S. Scripturae, die voortvloeit uit de tegenstrijdigheid, die bestaat tusschen onze schepping door een heilig God en het bestaan van de zonde. Deze tegenstrijdigheid toch roept om een κάθαρσις en postuleert tevens, dat de oplossing van deze tegenstrijdigheid dáárom alleen door een Openbaring van Godswege kan geschonken worden, overmits de verduistering door de zonde juist maakt, dat wij onbekwaam zijn, uit onszelven een weg tot verzoening en daardoor ten leven te vinden. Iets, wat blijkt uit de ervaring, die

ons leert, èn hoe ditzelfde probleem alle eeuwen door is gesteld geworden, èn hoe het nimmer gelukt is, buiten de H. Schrift om, eene ook maar eenigszins bevredigende oplossing te vinden. Staat alzoo vast, dat aan dit ontzettend probleem niet is te ontkomen; dat elke oplossing van dit probleem buiten de Schrift dusver mislukt is; en dat de H. Schrift ons juist zulk een oplossing van dit probleem biedt, als voor de rust onzer conscientie en den troost onzer ziele geëischt wordt, dan ligt hierin, zoo concludeert Ursinus, het bewijs dat de Schrift niet van menschelijken oorsprong kan zijn, maar ons een goddelijke Openbaring moet brengen. De andere argumenten, die hij hieraan toevoegt, als de antiquitas, de vaticinia, de consensus doctrinae en de effectus sanctificationis, zijn natuurlijk van ondergeschikt belang. Alleen door de necessitas S. Scripturae vindt hij zijn aansluiting aan onze menschelijke natuur; gaat hij dus feitelijk op de Theologia naturalis terug; en ziet hij, evenals Calvijn in zijn Institutie, de noodzakelijkheid in, om, eer hij aan de Schrift toekomt, een band te leggen tusschen die Schrift en onze menschelijke persoonlijkheid. De H. Schrift kan niet los naast ons liggen. Er moet een aanknoopingspunt zijn, en dit aanknoopingspunt ligt ook voor Ursinus in het probleem, dat onze zondige toestand stelt in verband met de oplossing, die dit probleem vindt in de H. Schriftuur.

§ 76. *Bartholomaeus Keckermann.*

Een min of meer afwijkend standpunt neemt in deze periode BARTHOLOMAEUS KECKERMANN (1571—1609) in, die te Dantzig, op een tamelijk eenzamen post, voor de Gereformeerde beginselen ijverde. Hij stond niet in kerkelijken dienst, maar was Rector van het Gymnasium, en doceerde als zoodanig de theoretisch-practische philosophie. Zijn daarvoor in gereedheid gebrachte cursus nu is later in twee folio-deelen publiek gemaakt, verrijkt met een kort *Systema theologicum* en een *Rhetorica Ecclesiastica*, die echter saam slechts een tweehonderd kolommen of honderd bladzijden beslaan. De titel luidde: Dr. BARTH. KECKERMANNI, *Opera omnia quae extant, Genevae apud Petrum Aubertum*, 1614, in twee tomi, elk van ruim 1000 bladzijden, waarin achtereen-

volgens de *Praecognita Philosophiae*, de *Logica*, de *Physica*, de *Astronomia*, de *Geographia*, de *Metaphysica*, de *Ethica*, de *Oeconomica*, en de *Politica* worden afgehandeld. Een eigenlijke theol. Encyclopaedie, of ook *ratio studiorum*, schreef Keckermann dus niet, maar toch heeft hij èn in zijn *Systema theologicum*, èn in zijn *Praecognita Philosophiae*, èn in zijn *Ethica* zich op te eigenaardige wijze over het wezen der Theologie en haar samenhang met de philosophie uitgelaten, om van zijne denkbeelden geen notitie te nemen.

Reeds aanstonds toch wijkt Keckermann in zijn opvatting van het *wezen* der Theologie van zijn Gereformeerde tijdgenooten geheel af; zoo formeel als materieel. Formeel, doordien hij hun teruggaan op de idee der Godskennisse in God zelven geheel glippen laat; en materieel, in zooverre het doel der Theologie bij hem niet de eere Gods, maar de zaligheid van den zondaar is. *Theologia est prudentia religiosa ad salutem perveniendi* (II*b* p. 67). Hij ziet dienovereenkomstig in de Theologie geen scientia contemplatrix, die methodo synthetica zou te beoefenen zijn, maar een „prudentia of disciplina operatrix et idcirco methodo analytica tradenda" (p. 67). En dit operatrix vat hij in dien stelligen zin op, dat de Theologie „occupata est circa virtutes, atque adeo affectus virtute imbuendos" (p. 68). De Ethiek ligt echter volgens hem buiten de Theologie, overmits de Ethiek een disciplina civilis is, die op dit leven doelt; terwijl de Theologie zich beweegt in een hoogere sfeer. Wel bezien toch is de Theologie een „facultas et peritia hominibus electis a Deo infusa, qua possunt ea media sibi comparare, quae pertinent ad religionem, i. e. unionem cum Deo, in qua consistit omnis nostra salus" (p. 68). Naast het *principium essendi*, dat hij in God stelt, vindt deze Theologie haar *principium cognoscendi* in de H. Schrift (p. 69). Wel ontkent hij daarom het bestaan van de Theologia naturalis niet, maar deze vindt haar plaats niet in het *corpus Theologiae* (p. 123), daar ze ons God wel als creator, conservator et rector rerum, maar niet als redemptor en sanctificator kennen leert. Als zoodanig is God alleen door de H. Schrift bekend, en deze H. Schrift heeft haar autoriteit niet van iets buiten haar, maar in haarzelve (p. 125).

De sensus van deze H. Schrift kan niet velerlei zijn, maar is allerwegen één; maar wel loopen de modi significandi sensum uiteen, evenals de applicationes sensus. Het is dus volkomen waar, dat de sensus literalis de eenig juiste is; maar men vergist zich, door te wanen, dat dit altoos zijn zou de sensus, quem verba immediate prae se ferunt. Veeleer het omgekeerde is veelal het geval (p. 134). „Discernant ergo", zoo besluit hij deswege, „Theologiae studiosi inter haec tria: 1⁰. inter sensum; 2⁰. inter modum significandi sensum; et denique, inter applicationem sensus, quae tria cum multi confundant, mirum non est, si hanc doctrinam de sensu Scripturae Theologiae studiosis reddant intricatam et difficilem" (p. 135).

Niet minder opmerkelijk is Keckermann's oordeel over de verhouding van de Ethica der philosofen tot de eigenlijke Theologie. Te dien opzichte namelijk aarzelt hij geen oogenblik, de Ethica aan de philosophie toe te wijzen, en dat wel zonder er eene Ethica Christiana naast of tegenover te plaatsen. Immers toegekomen aan de quaestie: „An nempe Christianorum Ethica sit distincta a Theologia, et an totum illud, quod in Philosophia Practica docetur, rectius et convenientius tractari possit in Theologia", antwoordt hij kort en bondig: „Tuemur sententiam affirmativam, quod nempe Ethica revera sit distincta a sacrosancta Theologia" (T. II. p. 253). Een stelling, die hij staande houdt op dezen grond: „Nam Theologia versatur circa interiorem hominis affectum ad imaginem Dei penitus reformandum, atque adeo circa cultum Dei internum; Ethica vero versatur circa mores externos in civili hominum societate . . . Subiectum Ethicae disciplinae est vir probus, bonus ac honestus; Subiectum autem Theologiae est vir pius et religiosus" (ib. p. 253). De Ethica onder de Theologie te rekenen is hem een „iura divina ab humanis non distinguere" (ib. p. 254). Toch ontkent hij daarom niet, dat er tusschen deze theologische vrucht en deze ethische werking zeker verband bestaat, maar dit verband is van aanvullenden aard. „Est inter virtutes Ethicas et Theologicas distinctio graduum, ita ut, quod deest virtutibus Ethicis, id per disciplinam Theologicam addatur et compleatur" (ib. p. 254), zoodat de „virtus

Theologica est consummatio et complementum virtutis moralis." Week Keckermann door dit betwisten van het ethisch gebied aan de Theologie geheel van de Gereformeerde lijn af, toch sprak in zijn stelling omgekeerd zeer sterk het Gereformeerd besef, om ook het menschelijk leven, dat buiten het rijk der genade lag, als door God beheerscht en tot Gods eere geschapen, te beschouwen. Zaligmakende vrucht heeft de ethische deugd zeer zeker niet, maar ook zoo is Scipio in Gods oog beter geweest dan Sardanapalus (ib. p. 255). Feitelijk was de plaats, die hij aan de Ethica aanwees, dan ook slechts de consequentie van de verhouding, waarin hij Theologie en philosophie tot elkander plaatste; een onderwerp tamelijk uitvoerig door hem besproken in zijn *Praecognita Philosophiae*, lib. I, caput IV en V. Hierbij nu stelt Keckermann, dat de wortel van het verschil tusschen beide nooit kan liggen in de tegenstelling tusschen de *ratio* en *fides*, overmits de ratio een gave Gods is, en zonder het gebruik der ratio alle spreken, zelfs ook in de *res divinae*, ophoudt. „Nec Spiritus Sanctus fidem operatur, quin prius in rationem humanam agat, nec Deo fides placere potest, quin simul placeat ratio hominis fide imbuta et sanctificata" (Tom. I. p. 46). Het verschil ligt z. i. elders, en wel 1°. in de *principia*, omdat het „principale principium Theologiae est revelatio seu testimonium Dei", terwijl het principium der philosophie ligt in de „notitiae nobiscum natae" en in de rerum natura of korter natura; 2°. in den *finis* van beide, in zoover de Theologie tot finis heeft de aeterna salus et beatitudo; de philosophie daarentegen de „perfectio hominis ex notitia et usu boni naturalis et moralis"; en 3°. in de *media*, die bij de Theologie zijn het bonum spirituale, bestaande in de Redemptio et Sanctificatio, en bij de philosophie het bonum naturale et morale (p. 46—48). De wijze, waarop nu de H. Geest de theologische overtuiging in ons philosophisch denken inbrengt, teekent hij in dezer voege: „Hic necesse est accedat superior aliqua et hyperphysica vis, Spiritus nimirum sancti, qui nostris sese spiritibus et conceptibus quasi immisceat; qui nostram intellectionem, cum nullum aliud sit credendi medium, quo determinetur, ipse determinet peculiari operatione ad has singulares conclusiones

credendas; idque hoc processu, ut primo hominem ducat ad audiendas vel legendas has conclusiones, secundo ut homini persuadeat, hos libros, quos legit, esse illos, qui velut digito ipsius Dei scripti sunt, nec aliter res gestas quam ibi audiat vel legat; post et apprehensionem eius dirigat, ut terminos Theologicos intelligat; denique ut affectum hunc in eo excitet, quo fidat sese esse in eorum Individuorum numero, ad quem hae tales conclusiones pertineant" (p. 47, 48).

Een keurige omschrijving, gelijk men ziet, van het testimonium Spiritus Sancti, waardoor dan straks de afleiding van gevolgen uit deze principia door theologische studie mogelijk wordt. In verband hiermee geeft hij dan ook toe, dat eigenlijke philosophische studie voor de gemeene godzaligheid der geloovigen zeer wel kan gemist worden; ja, dat men zelfs in zekeren zin ook theoloog kan zijn, zonder aan philosophie te hebben gedaan. „Sine Philosophia concesserim aliquem posse quomodocunque Theologum fieri, sed bonum, commodum aut praestantem fieri posse pernego" (p. 35). Veleer is de studie der philosophie noodig en nuttig, niet enkel omdat ze in de Logica de kunst van redeneeren leert, maar ook positief, in zooverre ze ons God leert kennen en liefhebben, ons kennisse van onszelven biedt, en den regel brengt des rechtschapenen levens (p. 27—47). Hij heeft daarom ook weinig op met de philosophie van Ramus, die op verre na de diepte niet heeft van de philosophie van Aristoteles, wiens dwalingen we wel niet moeten overnemen, maar wiens lijnen toch in den regel zuiver getrokken zijn (p. 422 v.v.). En wat den strijd betreft, die volgens veler meening tusschen de philosophie en de Theologie bestaat, dezen ontkent hij ten eenenmale. Ze kunnen niet strijden, omdat ze beide *dona Dei* zijn, zich elk op eigen terrein bewegen, uit één bron vloeien, en zich richten tot een zelfde subject. Schijnt soms zulk een strijd te bestaan, dan ligt dit daaraan, dat voor philosophie wordt uitgegeven, wat geen philosophie is, of voor Theologie, wat niet rechtstreeks uit Gods Woord is afgeleid; of ook dat de distinctio wordt voorbijgezien, die voor het recht verstand èn van wat de philosophie beweert, èn van wat de Theologie poneert, vereischt

wordt (p, 68—74). Voor de intellectueele zijde der theologische studie acht hij, op zijn standpunt, wedergeboorte dan ook niet noodig; wel voor den „habitus Theologicus". Op de vraag toch: „An etiam reprobi habitum Theologiae possidere queant?" antwoordt Keckermann: „Respondeo discernendum esse inter praecepta et habitum ex praeceptis acquisitum; possunt vere praecepta Theologiae callere reprobi, sed habitum interim soli electi possident" (p. 476).

Blijkbaar neigt dus Keckermann er toe, de Theologie steeds enger in te perken, en aan de philosophie steeds ruimer werkkring toe te wijzen; iets, waar hij zoo verre in gaat van zelfs te beweren, dat de locus de Deo uitsluitend quod ad operationem in de Theologie thuishoort, maar overigens in de Metaphysica (p. 477). Consequent op die lijn doorgaande, zou de Theologie, dus doende, niets geworden zijn dan een geestelijke therapie; feitelijk noemt hij dan ook de kennisse van den mensch de geestelijke *pathologie*, en vat hij de Christologie, Soteriologie, Ecclesiologie en Eschatologie saam onder den titel van θεραπευτική (zie den Conspectus op bl. 479). Toch versta men dit bij Keckermann niet zoo, alsof hij aan de philosophie zeker recht tegenover de Christelijke religie, en haar tot schade aan eer en goeden naam, had ingeruimd. Veeleer strekte zijn bedoeling, de philosophie zelve Christelijk te maken, en ze als zoodanig in het geheel der studiën op te nemen. Want wel plaatst hij de Ethica in de philosophie, maar, en dit is het kostelijke, hij bedoelt ze als een *Ethica e S. Literis reformata et completa* (p. 478). Hetzelfde eischt hij voor de Oeconomica en Politica. Want, zegt hij, „et harum disciplinarum propinqua e Systemate Theologico petuntur, et tota etiam doctrina e S. Literis reformatur ac completur, ut doctrina de Coniugio cet". (p. 478). Zoo ontstaat er dus voor hem een subordinatio van alle deze studiën aan de Theologie, gelijk dit ook het geval is met de talen en andere propaedeutische studiën; en ten deele ook met de Kerkhistorie, het Kerkrecht enz. Ook voor deze vakken toch weet Keckermann in het corpus Theologiae nog geen plaats te vinden. En dit kon niet anders. Vat men toch eenmaal de „Theologie" op, niet als een complex van

wetenschappelijke kennis, maar als een *systema salutis*, dan kan in strengen zin alleen de Dogmatiek tot de Theologie gerekend worden. Dan is de Theologie Dogmatiek en gaat ze in haar geheel op. Vandaar dat Keckermann alles, wat op exegese betrekking heeft, als *Praecognita* Theologiae vooruitzendt; dan het Systema Theologiae laat volgen; en voorts alle overige theologische vakken eigenlijk onder de philosophie rekent; maar ze dan toch weer door *subordinatie* in het theologisch kader dienst laat doen.

Keckermann is dus ten onrechte door Schweizer en anderen als een voorlooper van het Rationalisme begroet. Dit was hij volstrekt niet. In den grond is hij een Gereformeerd Theoloog van den echten, ouden stempel. En het verschil tusschen hem en zijn tijdgenooten bestaat alleen hierin, dat hij, als philosoof van professie, er meer op bedacht is, de philosophie Christelijk, dan de Theologie compleet te maken. Dit deed hem in de fout vervallen, den finis Theologiae in de redding van zondaren te zoeken, en tengevolge van dit soteriologisch karakter moest zijn Theologie uiteraard haar algemeene beteekenis inboeten. Hierbij kwam een ondiep besef van de verwoesting door de zonde aangericht. Een feit, door Keckermann wel niet ontkend; eer allerwegen beleden; maar dat toch blijkbaar zijn levensbeschouwing, vooral op intellectueel gebied, te weinig beheerscht. Al heeft hij dus als goed Gereformeerd theoloog uitnemend gevoeld, dat ook de niet-theologische studiën in verband moesten gezet met den wortel der religie, tot helderheid heeft hij de verhouding tusschen de philosophie en de Theologie allerminst gebracht; en hij kon dit niet, omdat het begrip, dat hij zich van de Theologie vormde, onjuist was. Wel maakt hij een enkel maal onderscheid tusschen de Theologie en het studium theologicum, maar toch ligt elke organische opvatting van de theologische wetenschap hem nog verre. Hoe hoog hij dan ook als oorspronkelijk denker sta, en met wat klaarheid hij voor meer dan één gereformeerd beginsel opkwam, toch heeft hij het inzicht in het wezen der Theologie niet verder gebracht, en weinig invloed uitgeoefend op de ontwikkeling der Gereformeerde toestanden.

§ 77. *Resumtie.*

Een terugblik op hetgeen deze eerste periode ons bood, wijst ons vanzelf op drieërlei tegenstelling, die van het *Protestantisme* tegenover de *Roomsche* Scholastiek; die van de *Luthersche* tegenover de *Gereformeerde* Theologie; en die van *het opkomen* dezer nieuwe Theologieën tegenover haar saamvatting in *een vast systeem.*

Wat de eerste tegenstelling betreft, zoo is het althans formeel onjuist, te zeggen, dat de Roomsche Scholastiek argumenteerde van de autoriteit der Kerk uit, en dat het Protestantisme daar tegenover de H. Schrift als principium unicum Theologiae stelde. Thomas van Aquino, die ook in de dagen van Luther en Calvijn nog voor den *primus inter pares* der Scholastici doorging, stelt steeds de autoriteit der H. Schrift op den voorgrond, en laat de kerkelijke traditie alleen in zooverre meespreken, als hij telkens teruggaat op dienzelfden Augustinus, op wien ook Luther en Calvijn zich herhaaldelijk beroepen. Het verschil tusschen Thomas en de Reformatoren bestaat dan ook veelmeer hierin, dat Thomas, de belijdenis van Rome zelf belijdende, deze uit de H. Schrift zoekt te vindiceeren; terwijl Luther, die met het religieuze standpunt van Rome gebroken had, uit de H. Schrift een andere geloofsovertuiging poogt te gewinnen. Hoezeer dus zonder aarzelen wordt toegestemd, dat Thomas op de autoriteit der Kerk dreef, en deze autoriteit dogmatisch poneerde, terwijl de Reformatoren opzettelijk met deze autoriteit braken en haar bestreden, zoo is het toch onjuist uit dit verschil de tegenstelling tusschen hunne theologische opvatting te willen verklaren. Formeel toch is beider beroep op de H. Schrift bijna gelijkluidend, en wordt, met name door de Luthersche theologen, aan de autoriteit der oude Kerk wel ter dege gewicht gehecht. Tot helderder inzicht in hetgeen de Protestantsche van de Roomsche Theologie onderscheidde, komt men daarom eerst, zoo men in de Roomsche theologen mannen ziet, die van elders hun op alle punten gereede en uitgewerkte overtuiging met zich brachten, en alsnu de H. Schrift slechts bezigden, om a posteriori de waarheid hunner belijdenis te bevestigen;

terwijl de mannen der Hervorming, die door hun breken met Rome zich hun traditioneele belijdenis ontglippen zagen, de H. Schrift meer onderzochten, om vastheid en vorm voor een betere en zuiverder overtuiging te vinden. Feitelijk stond dus voor Thomas zijn belijdenis vast, eer hij tot de H. Schrift kwam, en strekt zijn onderzoek meer, om de Schrift aan zijn belijdenis dienstbaar te maken, dan dat hij aan die Schrift critiek op zijn belijdenis toestond; maar formeel blijft het niettemin ook zijn methode, den grond voor zijn belijdenis ten principale in de Schrift te zoeken. De Hervormers daarentegen staan aan de Schrift wél het recht van critiek toe, en gedragen zich tegenover de Schrift in meer lijdelijken zin; maar toch is dit meer accidenteel, gevolg van hun breuke met Rome. Zoodra toch de Protestantsche Theologie in haar tweede phase komt, en de nieuw gewonnen overtuiging zich weder traditioneel voortplant, plaatsen de theologen dezer nieuwe belijdenis zich bijna geheel op het standpunt van Thomas, en doet de H. Schrift ook hun weinig anderen dienst, dan om de overtuiging, die ze aankleven, te bevestigen.

Dat desniettemin beider Theologie een zoo geheel verschillend karakter aannam, lag uitsluitend aan het feit, dat de verhouding tusschen de autoriteit der Schrift en der Kerk voor beide een andere was geworden. Terwijl namelijk de Scholastici zich persoonlijk door de autoriteit der Kerk, in haar hierarchische macht, gebonden zagen, en deswege geen conflict tusschen deze autoriteit en de autoriteit der Schrift denken konden, moesten zij er wel toe komen, den Schriftzin om te buigen in den geest van wat de Kerk beleed, en kon er alzoo van geen eigenlijk wetenschappelijk onderzoek der H. Schrift bij hen sprake zijn, maar moest ten slotte de autoriteit der Kerk ook dáárin het overwicht erlangen, dat het gezag der H. Schrift op haar erkenning door de Kerk gegrondvest werd. De theologen der Hervorming daarentegen kwamen ongetwijfeld evenmin tot de H. Schrift, als beleden ze nog niets en als wisten ze nog niets, om nu eerst uit de H. Schrift den inhoud hunner belijdenis te putten; maar vooreerst drong zich hun belijdenis niet aan hen op met hierarchische macht,

maar door den prikkel van eigen overtuiging; ten tweede kwamen ze in verzet tegen een ander deel der belijdenis, dat men hun hierarchisch had opgedrongen, en waartegen ze zich met de H. Schrift verweerden; en ten derde zochten ze het steunpunt voor het gezag der H. Schrift, het δός μοι ποῦ στῶ, niet in de Kerk, maar in het testimonium Spiritus Sancti. Een tweede, niet minder sterk sprekend, verschil hing hier mee samen. Juist omdat de Theologie der Scholastieken, ook al eerde ze formeel het gezag der H. Schrift, toch met de studie der H. Schrift geen ernst kon maken, moest zich haar wetenschappelijke inspanning wel in andere richting bewegen. Vandaar de dubbele poging, èn om den inhoud der kerkelijke belijdenis haarfijn te systematiseeren, èn om haar compatibiliteit met de eischen der ratio in het licht te stellen. Ten deele een gevaarlijk spel, omdat op die wijs de ratio dienst deed als steiger, waardoor men, zonder het steunpunt in de H. Schrift te verlaten, toch op kon klimmen tot de onschriftuurlijke dogmata der Kerk; en ten andere, omdat hierin het toekennen van een bedenkelijke macht aan de ratio school, die zich straks op het gezag èn van de Kerk, èn van de Schrift wreken zou. Maar toch lag in deze scholastieke poging dit goede, dat de Theologie niet langer als een oliedrop onvermengd op de wateren dreef, maar met den overigen inhoud van ons denken in verband trad; een voordeel, dat de Hervorming, althans in haar eersten aanloop, prijsgaf, en met name in de Luthersche Theologie nooit geheel herwon.

Juist op dit punt teekende zich dan ook de reet, die tusschen de Luthersche en Gereformeerde Theologie al spoedig te bespeuren viel. Natuurlijk moet de historie der Encyclopaedie, bij het bepalen van de tegenstelling tusschen deze twee Theologieën, het oog schier uitsluitend richten op het formeele onderscheid, dat haar methoden kenmerkte. Toch hangt dit formeele onderscheid in methode ook weer zoo nauw samen met het principieel verschil tusschen de Luthersche en Gereformeerde belijdenis, dat met een kort woord ook op dit principieele verschil dient teruggegaan. Na hetgeen desaangaande door Ullmann, Herzog, Schweizer, Baur, Schneckenburger, Scholten, Gass en anderen betoogd is, staat vrij wel vast,

dat de Luthersche Theologie meer een *anthropologisch-soteriologisch* karakter draagt, terwijl de Gereformeerde belijdenis in strenger zin *theologisch* is. Hetzij men toch deze tegenstelling met Schweizer meer dogmatisch, of met Schneckenburger meer ethisch, opvat, in hoofdzaak komt dit op hetzelfde neer. De Luthersche theoloog vat meer de *salus peccatoris* in het oog, de Gereformeerde meer de *gloria Dei*. Juist hierin ligt dan ook de voorkeur, die op menig punt boven de Luthersche theologie al meer aan de Gereformeerde wordt toegekend. Is toch *die* Theologie het zuiverst en staat *zij* het hoogst, die het grondbegrip der religie het meest tot haar recht doet komen, zoo spreekt het vanzelf, dat de Gereformeerde Theologie, die in de opvatting der religie den term *God* steeds als uitgangspunt en doel kiest, en haar Theologie hiernaar conformeert, een *hooger* standpunt inneemt.

Dit springt vooral in het oog, zoo men let op tweeërlei. Vooreerst hierop. Alle Theologie wordt beheerscht door de vraag, hoe men zich de werking van God op den mensch denkt, als gebonden aan middelen; als buiten alle middelen omgaande; of wel als deels onmiddellijk, deels middellijk. De Roomsche Theologie nu loochent alle onmiddellijke werking; Zwingli ontkende, dat God zich ooit aan eenig middel gebonden had; en Calvijn leeraarde de dubbele werking „tum immediate, tum mediis interpositis". Nu nam Luther, uit reactie tegen Rome, aanvankelijk hetzelfde standpunt als Zwingli in, en wist zelfs voor het Sacrament geen ander steunpunt te vinden dan in de nuda fides. Maar dit standpunt gaf Luther, ten deele reeds in zijn tweede periode, doch vooral in het laatst zijns levens prijs; zelfs aan het Verbum Dei leende hij toen een sacramenteel karakter; en ten slotte werd alle werking Gods weer aan Woord en Sacrament gebonden, gelijk dit stelsel door Hutter, Gerhard en Calovius dan ook is uitgewerkt. Dit nu hing saam met het soteriologisch karakter der Luthersche Theologie. Doordien toch deze Theologie met God bijna uitsluitend rekent, voor zoover Hij den zondaar zaligt, trad de Deus Creator op den achtergrond. Bij de Gereformeerde theologen daarentegen was dit anders. Juist omdat zij van God uitgingen, en dus ook *achter* het ontstaan der zonde

doordrongen, bleef hun oog geopend voor de rechtstreeksche werking Gods, die *buiten* de middelen omging, en wierd zijn werking *door* de middelen, als hieraan ondergeschikt beschouwd. Een kenmerkend verschil, waarmee het tweede onderscheid, waarop we doelden, rechtstreeks samenhangt.

Doordien namelijk de Gereformeerde theologen niet soteriologisch, maar theologisch te werk gingen, erlangde de werking van den Deus Creator in en door de natuur voor hen grooter beteekenis. Het was hun toch niet genoeg, de zaliging van den zondaar duidelijk te maken; maar er moest ook aangetoond, welke beteekenis de religie reeds voor *dit* leven had, en hoe deze religie met de *natuurlijke* gegevens in den mensch samenhing. Dit kwam uit zoowel in den meerderen nadruk, dien zij op de Theologia naturalis legden, als in hun meerdere bemoeiing met de practijk des levens en de aangelegenheden van den burgerstaat; en ook, niet het minst, in hun eigenaardige opvatting van de verhouding tusschen de philosophie en de Theologie, waarmee we vanzelf tot het encyclopaedisch verschil terugkeeren. Al dient toch toegegeven, dat noch de Luthersche, noch de Gereformeerde theologen in deze eerste periode zich een helder denkbeeld vormden van het algemeen begrip van wetenschap, of ook van de plaats, die onder dit algemeen begrip aan de Theologie als wetenschap moet worden toegekend, toch is het onmiskenbaar, dat het wetenschappelijk karakter der Theologie bij de Gereformeerde theologen sterker op den voorgrond treedt. De *habitus practicus*, waarmee de Luthersche Theologie bij Calovius besluit, lascht de Theologie te zeer in de heilsmiddelen in, en verwart de geestelijke dispositie, die in den theoloog geëischt wordt, te veel met het wezen der Theologie zelve. De Gereformeerde theologen daarentegen zien van meet af in, dat de Theologie een doctrina, een scientia, een disciplina is, en wat Franciscus Junius desaangaande in zijn gespierde stellingen biedt, was voor zijn tijd helder begrepen. Vandaar dan ook dat we bij Alsted, de eerste poging ontwaren, ook aan de andere wetenschappen zekere zelfstandigheid toe te kennen, en onder deze zelfstandige wetenschappen aan de Theologie een eigen eereplaats te verzekeren. En al blijven deze pogingen

dan ook nog gebrekkig, de lijn is dan toch uitgestippeld, waarlangs men zich slechts zal hebben voort te bewegen, om tot juister encyclopaedisch inzicht door te dringen. Op Luthersch standpunt daarentegen blijft de philosophie een vreemde macht, die slechts als slavinne in het heilig huis der Theologie wordt toegelaten, maar juist, als wrake over die wanverhouding, zich straks een invloed zal aanmatigen, die het leven zelf der Theologie bedreigt.

En wat ten slotte de tegenstelling tusschen de eerste en tweede phase der Protestantsche Theologie betreft, d. i. in haar eerste optreden en in haar latere systematische vaststelling, zoo bleek ons uit het gegeven overzicht, hoe ze als Theologie aanvankelijk nog rondtast, zonder haar eigen weg te hebben gevonden, en daarom, bij haar opkomen, deels in het oude theologische spoor voortschrijdt, deels afwijkt op humanistische zijpaden. Zoo rijk en tintelend in deze eerste jaren het religieuze leven zich in alle landen van noord- en west-Europa vertoont, zoo weinig gevormd en gereed is nog de eigenlijke Theologie. Zelfs een man als Melanchthon toont hier de sporen van. Maar toen het zelfstandig optreden van de tot reformatie gekomen kerken vanzelf tot het stichten van eigen universiteiten had geleid, en heel een schare van talentvolle denkers er zich toe zette, orde in den chaos te brengen, werd dit anders. Toen werd op eenmaal beseft, hoe de studie der H. Schrift als zoodanig een onafzienbaar terrein voor wetenschappelijken arbeid opende, en zijn schier alle Bibliologische disciplinae, reeds in de eerste periode, tot haar recht en tot goede systematische rangschikking gekomen. Toen zag men in, hoe tegenover de beschouwing, door Rome van de Kerk gegeven, een andere historie dier Kerk, en een ander Kerkrecht moest geplaatst, en werden, reeds tamelijk volledig, alle Ecclesiologische vakken aan de orde gesteld. Toen besefte men de noodzakelijkheid, om voor de ritueele vorming, waarin Rome haar priesters konfijtte, een geheel andere opleiding voor het ambt in de plaats te stellen. En toen ook gevoelde men de noodzakelijkheid, om tegenover de Loci en Summae der Scholastieken een eigen Protestantsche Dogmatiek over te stellen. Metterdaad mag dan ook gezegd, dat het reeds in deze eerste periode aan de Protes-

tantsche Theologie gelukt is, bijna allen tak en stengel aan de plante der Theologie te doen uitschieten. Zoo bij Voetius als bij Calovius heeft de Theologie bijna haar volkomen omvang bereikt. En al ontbrak het dan nog aan zuivere rangschikking en volledige uitwerking van deze onderscheidene disciplinae, en al bleef met name de Dogmatiek nog te zeer in den vorm der Loci hangen, zonder dat de vooropzending der catechetische behandeling hierbij aanspraak op den naam van verbetering kon maken, toch dwingt de noeste vlijt en de ongemeene denkkracht van mannen, die, in zoo korte spanne tijds, geheel het beeld der Theologie in zoo goed gelijkende schets wisten te brengen, ons eerbied af. Voor de Theologische faculteit, gelijk die nog bestaat, hebben zij het bijna volledig program geleverd; en van later aangebrachte wijzigingen in deze faculteit zal men in hoofdzaak tot *hun* program moeten terugkeeren, zoo men althans de Theologische faculteit niet in de philosophische of literarische wil zien ondergaan. Met name verdient het lof, dat deze oudste encyclopaedisten, gelijk dit èn bij Voetius, èn bij Calovius bleek, de Theologie niet technisch formeel, maar zakelijk, naar den eisch van haar eigen beginsel indeelden, en bijeenvoegden eerst wat op de H. Schrift, dan wat op de Kerk betrekking had, en de Dogmatische vakken apart stelden. Dat ze voor de vakken, die zich om het ambt groepeeren, nog geen eigen plaats vonden, mag hun daarom niet euvel geduid. Reeds hun goede greep, om tusschen de Bibliologische, Ecclesiologische en Dogmatische vakken te onderscheiden, heeft onschatbare verdienste.

---

§ 78. *Overgang.*

Met het midden der zeventiende eeuw is de Theologie der Reformatie tot haar keerpunt gekomen. Bijna anderhalve eeuw had ze gebloeid en in krachtsontwikkeling zichzelve overtroffen; maar omstreeks 1650 is haar oorspronkelijke levenskracht tijdelijk uitgeput; kan ze niet verder; en moet ze het gedoogen, dat het Mysticisme en Rationalisme haar gaan terugdringen, terwijl zijzelve wegkwijnt en versteent. Dit hing samen met wat op algemeen

geschiedkundig gebied plaats greep. Gelijk dáár de vrede van Munster of Westfalen (1648) de ontzettende gisting, die uit de Reformatie was voortgekomen, afsloot, niet omdat de gestelde problemen tot volledige oplossing waren gebracht, maar omdat de volkeren den strijd moede waren, en niet meer konden, — zoo ook neemt men omstreeks denzelfden tijd eene uitputting op theologisch gebied waar, die niet anders dan op een volslagen nederlaag der orthodoxie kon uitloopen. Van een eigenlijke ontwikkeling der Theologie is van 1650 tot op Schleiermacher dan ook nauwlijks sprake, en althans de Encyclopaedie is, nu afgezien van meer gepaste rangschikking en vollediger opgave der literatuur, in geheel deze periode geen stap verder gekomen. Want wel pogen de vrome minnaars van een inniger gemoedsleven hun denkbeelden in een eigenaardig theologisch kleed te hullen, maar de geestesrichting, die hen drijft, loopt, tegen hun bedoelen, noodzakelijk op vernietiging van alle Theologie, dien naam waard, uit, en vereenzelvigt zich ten leste uit practische noodzakelijkheid met het Methodisme; terwijl het Rationalisme, op zijn beurt, zich slechts tijdelijk het theologisch wapentuig laat welgevallen, als onmisbaar instrument, om de Theologie in haar beginsel en wezen te treffen. Eerst toen de ontzettende gebeurtenissen van het laatst der achttiende en het begin der vorige eeuw het nationale leven weer tot in zijn fundamenten beroerd hadden, ontwaakte er een frischer en heel onze menschelijke persoonlijkheid aangrijpende geest, die weer, als in de dagen der Reformatie, hart en hoofd tegelijk, en met even krachtige bezieling, naar den levenden Christus uitdreef; en zoo eerst is toen een herleving der Theologie mogelijk geworden. Deze stilstand in de algemeene, en met name in de encyclopaedische, ontwikkeling der Theologie ontslaat ons uiteraard van de taak, om hetgeen deze periode der versmelting en versteening opleverde, in alle bijzonderheden na te speuren. Wel mag van een ernstige en langdurige krankheid in uw biographie niet geheel gezwegen, maar niet elk detail van het ziekbed is voor den biograaf van belang. Het zij ons daarom geoorloofd èn van Gereformeerde, èn van Luthersche zijde slechts op de hoofdrepresentanten te wijzen van de gestalten, die de

theol. Encyclopaedie in deze periode aannam; om eerst na afhandeling van deze periode kortelijk de vraag te beantwoorden, welke poging van Roomsch-Katholieke zijde gewaagd werd, om de Theologie der Middeneeuwen over te leiden in den modernen tijd.

Van Gereformeerde zijde wijzen we daartoe (naardien Alsted, die geestelijk en theologisch tot de eerste periode behoort, reeds in § 70 is afgehandeld) achtereenvolgens op *Etienne Gaussen*, *Samuel Werenfels*, *Samuel Mursinna*, *Hendrik van Diest* en *Johannes Clarisse;* ook op den laatstgenoemde, wiens Encyclopaedie wel eerst in 1832, dus lang na Schleiermacher's optreden, het licht zag, maar die feitelijk nog geheel buiten de nieuwere beweging stond. Tweeërlei opmerking ga hierbij vooraf. De eerste is, dat de Gereformeerde Theologie op verre na niet aan zoo sterke schuddingen werd blootgesteld als de Luthersche. Wel werkten ook op Gereformeerd terrein dezelfde ontbindende invloeden, maar ze werkten niet zoo diep door, en kwamen niet tot zoo zelfstandige levensopenbaring als in Luthersche kringen. Dank zij de ascetisch-practische richting, die de Gereformeerde Theologie van meet af volgde, nam noch het Mysticisme, noch het Methodisme een zoo vijandige stelling tegenover haar in; terwijl de eigenaardige positie, waarin de Gereformeerde Theologie van huis uit tegenover de philosophie stond, aan het Rationalisme de gelegenheid bood, op vriendschappelijker voet met haar te verkeeren. Vandaar dat op Gereformeerd terrein de oude Theologie wel bedreigd en ondermijnd, maar niet zoo openlijk aangevallen wierd. Zelfs Clarisse neemt nog de allures aan van een oud-Gereformeerd theoloog. Juist hiermee echter hangt onze tweede opmerking samen, deze namelijk, dat het theologisch leven onder de Gereformeerden zich in deze periode veel matter en doffer vertoont dan bij onze Duitsche naburen. De Gereformeerde Theologie week minder ver af, en bleef bewaard voor excessen; maar ze sliep dan ook in. Eigen levenskracht bezat ze niet meer, en de felle tegenstand, die tot verweer had kunnen prikkelen, bleef uit. Al vertoonen zich dan ook bij Gaussen, Werenfels, Mursinna en Clarisse de duidelijkste sporen van dezelfde invloeden, die bij de Lutherschen zoo ontbindend op de

Theologie hebben ingewerkt, toch neemt bij hen die ontbinding niet zoo groote evenredigheden aan. Veeleer is de Gereformeerde Theologie in deze periode een stroom gelijk, die allengs verzandt en doodloopt, tot er eindelijk van geen Gereformeerde Theologie met een eigen karakter meer sprake is, en de theologen, ook in oorspronkelijk Gereformeerde landen, met volslagen vergetelheid van eigen adelbrief, slechts teren op wat uit Luthersche kringen werd geïmporteerd.

§ 79. *Etienne Gaussen.*

De theologische Encyclopaedie van ETIENNE GAUSSEN (eerste uitgave in 1670) was voor zijn tijd een werk van beteekenis, iets wat reeds daaruit blijkt, dat ze nog in 1790 in *zevende* uitgave te Harderwijk en te Utrecht het licht zag, na herhaalde malen, zoo in Frankrijk als elders, o. a. nog in 1727 in Duitschland, herdrukt te zijn. Deze laatste uitgave, die ons ten dienste staat, is door Prof. Rambach bezorgd en draagt den titel: *Stephani Gausseni Dissertationes theologicae, De Studii Theologici ratione; De Natura Theologiae, al.*, Halae, ex officina Crugiana, 1727. Reeds het herdrukken van dit werk in Halle, en dat in dien tijd, toont genoegzaam, hoe de school van Spener er geestverwantschap in ontdekte. En hierin bedroog men zich te Halle niet. Gaussen was leerling der Saumursche academie en bekleedde, na gepromoveerd te zijn, aldaar het hoogleeraarsambt in de Godgeleerdheid van 1664 tot 1675. (Zie DAN. BOURCHENIN, *Étude sur les Académies protestantes en France*, Paris 1882, p. 463 en 469.) Door Camero en Amyraut gevormd, stond ook hij in verzet tegen de meer principieele opvatting der Gereformeerde Theologie, die te Dordrecht in 1619 had gezegevierd; en het kon niet anders, of de machtigste steun bij dit verzet moest ook door hem gezocht worden in de rechten, die het gemoed tegen de consequentiën van het hoofd kon doen gelden. Dit blijkt reeds aanstonds uit de definitie, die hij van de Theologie geeft, en waarin de kennisse Gods en de eere van Gods majesteit geheel terugtreedt voor de soteriologische opvatting. Wel is ze hem een *doctrina*, maar een *doctrina, Verbo Dei contenta, de mediis, quibus*

Deus vult homines ad salutem aeternam pervenire (p. 90). Toch is Gaussen daarom nog geen volbloed piëtist. Wel deelt hij in de bedenkingen, die tegen de schoolsche behandeling der Theologie zijn ingebracht, maar toch kan hij nog niet toegeven, dat daarom alle methodus tractandi over boord moet geworpen. Hij zegt hiervan: „opinio est, quam nos partim probamus, partim etiam non probamus" (p. 83). Zonder methode, dit voelt ook Gaussen wel, is geen onderwijs denkbaar; alleen staat hij er op, dat men bij het bepalen dezer methode alle schoolsche termen mijden zal, om, ook wat de wijze van behandeling betreft, alleen de H. Schrift te volgen. „Non itaque res penitus tollenda, sed in melius mutanda est; illud autem facillime consequetur, qui methodos suas Scripturae ita aptabit, ut a Scripturae methodo quam minimum recedat, neque tam novam Theologiae methodum, quam commentarium Scripturae in epitomen redactum scribere videatur" (p. 84).

Helder is dit niet, maar het is de gewone uitvlucht der „gemoedelijken", die, in hun hart tegen alle Theologie gekant, en toch tot het geven van theologisch onderwijs genoodzaakt, zich achter een onvindbare Schriftmethode verschuilen. Zijn definitie, dat de Theologie als een doctrina zij op te vatten, drukt dan ook niet zijn eigenlijke meening uit. Liever mijdt hij èn het woord *Theologie*, èn de definitie van *doctrina*. Maar. zegt hij „angusti esset animi et stolidae cujusdam putiditatis in hisce leviculis ab usu communi sine necessitate recedere" (p. 91). En voorts: „quod vero nos *Doctrinam* vocare (Theologiam) simpliciter contenti fuimus, id certo consilio a nobis factum, ne quis nos in ipso statim limine odiosis litibus retardaret" (p. 93). Hij voor zich zou liever spreken van een *sapientia practica* (p. 93); weshalve hij dan ook als regel stelt, dat de theoloog 1°. „singularis cujusque dogmatis *cum praxi et vitae regula* vinculum et connexionem ostendat, in id omnes suos conatus, omnem conferat industriam"; en 2°. „ut, cum plura simul dogmata proponuntur, in iis stabiliendis diutius immoretur, quae *ad mores* propius spectant" (p. 99). Voor deze Theologie is de H. Schrift hem niet het principium, maar het *object*, en niet de *gloria Dei*, maar de *salus hominum* het einddoel (p. 101). In verband hiermee trekt hij tusschen de Ethica en de Theologia

aldus de grenslijn: „Illud inter Ethicam et Theologiam immane quantum est discrimen, quod bonum, cujus possessionem Ethica prosequitur, summum quidem sit; sed in naturae, ut ita dicam, hemisphaerio; nostra vero felicitas, quam Theologia sibi explicandam proponit, sit naturae supra seipsam quasi elevatio" (p. 102). Een tegenstelling, die dus de Ethiek in wijsgeerigen zin buiten de Theologie sluit, en geheel in strijd is met den straks gestelden regel, dat het dogma eigenlijk alleen in zijn zedelijke strekking belangwekkend is. Iets, wat nog zonderlinger komt te staan, als hij straks de Theologie tot een *Ethica supernaturalis* maakt, die tegenover de *Ethica naturalis* wordt gesteld (p. 106). Den band tusschen het *natuurlijk* en *geestelijk* leven snijdt hij, in strijd met alle Gereformeerde traditie, dan ook geheel door. In de Theologie zijn „nova omnia, novus ordo, nova facies rerum" (p. 108), ja, zoover helt hij naar de anabaptistische lijn over, dat hij den theoloog maant: „in id assuefaciat oportet, ut cum Theologiam effingit animo, aliquid effingat toto genere diversum a Natura; plane quasi eum Deus in alium orbem momento raperet, cujus structura nihil omnino simile haberet cum hujusce mundi compage" (p. 109). Een stelling, die er hem dan ook toe brengt, om, in bijna Wesleyaanschen zin, slechts datgene als waarheid te erkennen, wat met zoovele woorden, letterlijk, in de H. Schrift staat uitgedrukt (p. 110).

Van een distinctie in het begrip „Theologie" wil Gaussen dan ook niets weten. Hij verwerpt de distinctie in archetypische en ectypische, en evenzoo die in natureele en supranatureele Theologie; ja zelfs aan de polemische en casuïstische Theologie ontzegt hij elk zelfstandig bestaan (p. 114). En alsnu tot de Dogmatiek, of, gelijk hij het noemt, positieve Theologie komende, verwerpt hij beslist de dusver gevolgde methode der Loci, en slaat deze indeeling voor: Voorop ga de bewijsvoering, dat de H. Schrift Gods Woord is. Dan worde Adam behandeld met al wat op den mensch als zondaar betrekking heeft. Daarna kome het Noachitisch verbond ter sprake. Voorts Abraham en de hem geschonken openbaring. Zoo ga men op de Profeten over, om te eindigen met Johannes den Dooper. En dan kome de Christus, en besluite

men met de Apostelen en de Apocalypsis. Naast dit eerste deel (let wel der Dogmatiek!) plaatst hij dan een tweede deel: *de auxiliis*, een andere naam voor de Soteriologie. En eindelijk volge als derde deel de locus *de Ecclesia*, die als *vrucht der genade*, gratiae proles germana, moet behandeld (p. 120—128). Voor deze zonderlinge Theologie is dan ook niet studie het doeltreffend middel, maar wel een rechtschapen zin, nederige aard, onbevooroordeelde neiging en gestadige lectuur der H. Schrift. 1°. Vir bonus debet esse Theologus (p. 128); 2°. Confidens esse non debet (p. 130); 3°. Praeiudicia deponat (p. 131); en 4°. Scripturam indesinenter legat (p. 134). Vier voorschriften, die zeer zeker voor den theoloog even onmisbaar zijn, als voor elk man, die God wil vreezen; maar die, op zichzelf genomen, elk specifiek theologisch karakter missen.

Uit het bovenstaande laat zich reeds vermoeden, tot welk resultaat Gaussen in zijn rede „*De utilitate Philosophiae ad Theologiam*" (p. 285—326) ten opzichte van de wijsbegeerte moest komen. Hij is altoos middenman. „Duplex est de usu Philosophiae in Theologia, eaque toto genere opposita opinio; quippe alii de Philosophia non aliter loquuntur sentiuntve, acsi ea nullo suo damno Theologus careret; alii contra de Theologia actum putant, ni in ejus subsidium Philosophia advocetur" (p. 286); en dan luidt zijn conclusie: „libere dicam, neutros sequor, ita tamen, ut cum utrisque certo respectu faciam" (p. 287). Bij het nader ontwikkelen van zijn eigen meening is nu echter geen sprake van een principieel ingaan op de beteekenis der wijsbegeerte, maar komt heel zijn onderscheiding hierop neer, dat oorspronkelijk de stukken der belijdenis van den philosophischen ballast vrij werden gehouden; dat sinds menschelijke willekeur deze artikelen des geloofs onder een vloed van philosophische termen begraven heeft; en dat het nu ondoenlijk is, de theologische werken en de daarin gebezigde termen te verstaan, tenzij men tot op zekere hoogte met de philosophie kennis hebbe gemaakt. „Sequitur," zoo zegt hij (p. 292), „Theologiam duplicem habere respectum, alterum ad primitivam dogmatum naturam, sine ulla industriae humanae admistione; alterum ad hoc saeculum, hanc gentem, hunc hominem, qui nostra Disciplina utitur". Liefst nu had hij gezien, dat heel deze

philosophische omhaal ons gespaard ware. Nu dit niet geschied is, moet men wel huilen met de wolven. Maar zijn slot blijft, wat hij zelf een aenigma noemt, „se, cum ab iis iuxta dissentiat, ét qui Philosophiae utilitatem ad Theologiam multum extenuant, ét qui eam in immensum extollunt, cum utrisque tamen certo quodam respectu facere" (p. 326). In verband hiermee is zijn betoog, om de goddelijke autoriteit der H. Schrift vast te stellen (p. 355—461), dan ook juist het omgekeerde, van wat dusver van Gereformeerde zijde geleverd was. Breed zet hij namelijk uiteen, dat Mozes enz. achtbare, geloofwaardige menschen waren; dat hun verhalen van andere zijde bevestigd worden; dat aan bedrog niet te denken valt enz.; en eerst geheel aan het slot wordt dan, in tamelijk oppervlakkigen zin, ook nog even ter loops op het testimonium Spiritus Sancti gewezen.

Hoe weinig bij zoo ondiepe opvatting, bij zulk een loven en bieden, van het encyclopaedisch systema en de ratio studii moest terechtkomen, behoeft nauwlijks opzettelijke aanwijzing. Gaussen wijdt er een afzonderlijk vertoog van ruim tachtig bladzijden aan, waarin natuurlijk zeer goede, practische wenken voorkomen, maar waarin de leidende gedachte ten eenenmale ontbreekt. Hij wil, dat niet maar de eerste, de beste zich tot deze studie opmake, maar alleen wie er geschiktheid voor bezit (p. 1—11). De studie deelt hij in twee deelen, de *rerum Theologicarum scientia* en de *concionandi peritia* (p. 11). Wat nu de scientia betreft, benijdt hij aan de Roomsche Kerk haar Thomas van Aquino, die in één werk een afgewerkte Theologie biedt (qui totius Theologiae ideam et periodum absolvat). Maar zoo is het bij de Protestanten niet. „Apud nos, in tanta virorum doctissimorum copia, vix ullum reperire est, in cujus lectione animus penitus acquiescat" (p. 12). Zulk een pasklaar werk zou anders zijn ideaal zijn. Dan ware alle verdere studie overbodig. „Quandoquidem itaque, quod maxime optaremus, non datur, at datis tamen utendum est" (p. 12), doet een student daarom het best, met een of andere Dogmatiek uit te kiezen; zich daarin te werken; en zich daarbij te houden. Desnoods, al hoeft het niet, kan hij later nog een of ander systeem met het door hem gekozene vergelijken. Daarna komt hij in de

tweede plaats op de *lectio S. Scripturae*. De historie ga hier voorop, en ga door tot de Apocriefe boeken en Flavius Josephus; met inbegrip van de Chronologie. Commentaren wil hij niet gebruikt hebben, tenzij de lezer op moeilijkheden stuite, die hij niet oplossen kan (p. 25); en dan nog alleen zulke commentaren, die „ad sensum literalem accommodati" zijn (p. 26). Meer zal hij vorderen met een goeden concordans en een of ander werk over Joodsche oudheden (p. 32) en Palestijnsche aardrijkskunde (p. 39), Voor de Kerkhistorie raadt hij, onder voorbehoud, Eusebius aan. Meer werk wil hij, dat de studiosi maken zullen van de controvers, vooral met Rome. Ze moeten den Roomschen Catechismus, de Acta van het Concilie van Trente, en Bellarminus zelven gelezen hebben (tot p. 50). Bij de speciale bestudeering van de loci der Dogmatiek, zullen Amyraut, Capellus en Placaeus hun veiligste gidsen zijn (p. 54). In het laatste studiejaar kome hier dan bij de lezing der Patres, alsook van Petrus Lombardus en Thomas van Aquino (p. 60).

Voorts beveelt hij *τὴν ἐν κύκλῳ παιδείαν* aan (p. 70), omdat zonder deze algemeene ontwikkeling geen theologische studie mogelijk is, en stelt er prijs op, dat de studenten zich ook door scripties, responsies en disputatiën oefenen (p. 73 v.v.). En hier blijft het bij. Van de Ethiek, van het Kerkrecht, van de Pastoraal is met geen woord sprake. Fransch oppervlakkig is heel het leerplan, en tegen de accurati modi van Hyperius en Keckermann staat aan het slot van zijn geschrift zelfs een protest (p. 80). En nu is hiermee niet gezegd, dat Gaussen daarom geen vrome en tamelijk knappe predikers kan gevormd hebben. Voor zijn ernst hebben we allen eerbied. Maar theologen vormt men op die manier toch niet. Daartoe had Gaussen het wezen zelf der Theologie te zeer ondermijnd. Hij was een boeiend, welsprekend, gemoedelijk voorganger, maar die, zonder het te bedoelen, schuldig stond aan het sloopen der Theologie. Saumur was reeds in zijn dagen verder afgeweken, dan men gemeenlijk waant. Iets, wat te opmerkelijker is, als men weet, dat desniettemin ook een man als Gaussen in zijn publieke belijdenis nog steeds de orthodoxe terminologie poogde bij te houden; gelijk, geheel in strijd met

zijn praemissen, genoegzaam blijkt uit deze zijn stellingen: „1°. Dominus Jesus Christus est Dei aeternus et ὁμοούσιος Filius; 2°. Jesus Christus pro peccatis nostris vere et proprie satisfecit; 3°. Impossibile est, quenquam sine cognitione Jesu Christi servari; 4°. Decretum Electionis et Reprobationis absolutum est immutabile; 5°. Sola fide in Christum justificamur; 6°. Fides justificans sine charitate esse non potest; 7°. Doctrina de perseverantia fidei non imminuit studium bonorum operum; en 8°. Fidelium liberi, etiam infantes, jure possunt sacro baptismate tingi" (p. 462). Ook al zitten in deze stellingen de Saumursche afwijkingen bedektelijk in, toch is het streven onmiskenbaar, om in Gereformeerden geest te spreken. In zijn hart had Gaussen met de Gereformeerde Theologie als zoodanig gebroken, maar in zijn Confessie kwam dit nog niet uit. En in elk geval was, hetgeen hij voor de ontwikkeling der theologische Encyclopaedie leverde, minder dan niets.

§ 80. *Samuel Werenfels.*

Van SAMUEL WERENFELS (1675—1740), die als theoloog verre boven Gaussen staat, moet, voor wat de Encyclopaedie betreft, toch hetzelfde geklaagd. Ook hij verwart de encyclopaedische questie wel, maar brengt ze niet verder. In beginsel vertegenwoordigde Werenfels te Bazel dezelfde, aan het Piëtisme van Spener verwante, richting, die te Saumur haar pleitbezorger in Gaussen vond, wiens protest tegen de heerschende scholastische richting hij dan ook meer dan eens met warme instemming overneemt. Hem, zoowel als Spener, prikkelde de innerlijke overtuiging, dat de Kerk van Christus kwijnen moest, zoolang schoolsche geleerdheid schier het eenig sieraad was, waarmee de Pastores ecclesiae zich sierden; en nog altoos blijft de redevoering aangrijpend schoon, waarmee Werenfels in 1711 het professoraat in de Nieuw-Testamentische vakken aanvaardde. Ze had tot titel: „*De scopo doctoris*", of gelijk hij het nader omschrijft: „*De scopo Doctoris, qui S. Theologiam in Academia aliqua publice profitetur*". Een rede, waarin hij in hoofdzaak deze vier vragen beantwoordt: 1°. Wat is het ambt, waarvoor de theol. studenten zijn op te leiden? 2°. Door wat te onderwijzen, verspilt men doelloos tijd

en kracht? 3°. Wat moet onderwezen, om doel te treffen? en 4°. Hoe moet het onderwijs ingericht, om de kracht, die men aan de onderscheidene deelen van het onderwijs besteedt, zóó te verdeelen, dat de vorming van den Bedienaar des Woords steeds hoofddoel blijve? (Cf. S. WERENFELS, *Opuscula*, ed Basileae, typis Thurneisen, 1782. Tom. II. p. 4). Reeds uit deze indeeling blijkt, dat de professie der Theologie als zoodanig voor Werenfels wegvalt, en de practische vorming van Bedienaren des Woords voor hem eenig doel van zijn professoraat is; een stelling, waardoor dan ook geheel zijn opvatting van het onderwijs in de Theologie beheerscht wordt. Hoofddoel voor den Bedienaar des Evangelies toch, zoo laat hij zich uit, is niet de welsprekendheid, niet een sterk geheugen, niet dogmatische vaardigheid, evenmin vaardigheid in het disputeeren, en ook niet grammaticale ontwikkeling. Zijn ideaal moet zijn, zelf als *homo Dei* voorganger der kudde te wezen; een trouw *episcopus et inspector ecclesiae* te zijn; en als herder der zielen de afgedoolden terecht te brengen van het verkeerde pad. Op het vormen van leeraren, die tot deze gewichtige en heilige taak bekwaam zijn, moet dus alle theologisch onderwijs gericht zijn. En dat doet men niet, maar men verspilt en verkwist zijn tijd, zoo men de studenten ophoudt bij allerlei schoolsche spitsvondigheid; zoo men ze zich te veel verdiepen laat in oude dingen of in nieuwe vondsten; zoo men ze inleidt in allerlei controvers en polemiek; zoo men ze te lang turen laat op allerlei uitgestorven ketterijen. En daarentegen wordt dàn alleen het *systema* vruchtbaar onderwezen, zoo men daaruit bant en weert, al wat voor den toekomstigen Bedienaar des Woords niet van rechtstreeks practisch belang is (p. 7—9). Juist door dit misbruik raakt toch z. i. op den achtergrond, wat bij het theologisch onderwijs op den voorgrond moest staan. Er wordt te veel heengeloopen over de algemeene waarheden b.v. de Veritate Religionis Christianae; de Deo Creatore; de Providentia; de Supremo iudice; de Immortalitate animarum enz. (p. 10). De Ethiek en de practische vakken worden te zeer verwaarloosd. Er wordt te weinig gelet op der studenten wandel en karakter (p. 12). Hun vroomheid wordt te weinig aangekweekt. „Magnus defectus in Scholis est, si futuri

Ecclesiae Pastores tantum docti in illis redduntur, non redduntur pii" (p. 13). Ook moet men hen leeren bidden, met menschen omgaan, vergaderingen leiden, catechiseeren, en wat dies meer zij. Staat het vast, dat een Pastor zijn gemeente beter stichten zal, zoo hij vroom, dan zoo hij geleerd is, dan volgt hieruit, z.i., voor de Theol. faculteit de regel: „magis laborandum nobis est, ut, quacunque data occasione, ardens pietatis Studium inspiremus Auditoribus, quam ut eos magna eruditionis suppellectili instruamus" (p. 15). Immers, zoo zegt hij, men wordt als Professor in de Theologie niet gekozen, om geleerde theologen te vormen, maar herders, die in allerlei kleine dorpen de gemeenten zullen moeten voorgaan. Reeds hieruit blijkt duidelijk, hoe Werenfels, waar hij zich door zijn vromen zin liet meeslepen, èn de roeping der Theologie als wetenschap, èn de roeping der Universiteit, als zoodanig, geheel uit het oog verloor, om zijn Theologische faculteit ten slotte om te zetten in een pastorale kweekschool, en dat wel in zulk een kweekschool, waar het meer op vorming van het hart, dan op verheldering van het bewustzijn werd aangelegd.

Toch zou men zich vergissen, zoo men daarom aan Werenfels een dieper theologisch besef wilde ontzeggen. Althans in een ander opstel, over de vraag: „*Utrum habitus Theologiae, qui debet esse in Ministro Ecclesiae, an qui esse debet in Doctore Academico, plura requirat*" (ibidem, Vol. II. p. 258 sq.) spreekt hij in geheel anderen geest aldus: „Non igitur video, quare major requiratur eruditio a Doctore Scholastico quam a Ministro Ecclesiae, cum.... nihil in Theologia tam sit difficile,... quod Ministro scire non aeque sit utile atque Doctori Academico" (p. 260). Nu worden ze dus op eens weer allen professors. En wel professoren, die bovendien nog moeten uitblinken, in wat aan het ambt van den Dienaar des Woords in engeren zin eigen is. Zelfs krijgt men den indruk, dat zijn dringen op practische vroomheid allengs velen tot verwaarloozing van hun studiën geleid had, en dat hij het deswege noodig keurde, op de „diligentia in hoc studio" meer nadruk te leggen, waaraan hij als reden toevoegt: „si quid (in studiis) negligimus, nostra culpa est, si suo tempore minus apti sumus ad curam animarum, ad salutem auditorum nostrorum, ad gloriam

Dei regnumque ejus propagandum et promovendum" (Vol. II. p. 261).

Werenfels komt er als goed theoloog dan ook tegen op, dat de Theologie alleen een *habitus practicus* zou zijn. Wel kan hij nog veel minder toegeven, dat ze als habitus mere theoreticus zou zijn op te vatten, maar toch, hij erkent de waarde van de theorie, en geeft toe, dat zonder haar geen goede praxis denkbaar is. „Praxis theoriam necessarie requirit, alioquin cacca praxis esset . . . Deum nisi rite cognoscamus, illum colere non possumus" (Vol. II. p. 253). De Schrift zelve eischt dit, daar ze wil „ut homines non tantum *vita* a se invicem secernantur, sed etiam *doctrina*. Unde praecipua nota Antichristi, non in vita modo, sed vel praecipue in doctrina". Bovendien „Deus nobis non tantum dedit *voluntatem* ad faciendum, quod nos facere jubet, sed etiam *intellectum*, sine dubio ad se cognoscendum" (p. 253). Zelfs ligt z. i. reeds in deze kennisse Gods een praxis. „In hoc enim consistit omnis praxis, ut Deum actu glorificemus. Jam si Deum rite cognoscimus, . . . hoc ipso illum glorificamus in intellectu nostro" (p. 253). Ook omgekeerd is de praxis zelve eene theorie. „Bona est praxis, quia nihil aliud est, nisi vera testificatio bonae theoriae" (p. 254). Ja, hij gaat hierin zoover van te erkennen: „Si quis theoriam a praxi separat, tanquam minus necessariam, aufert a Theologia praecipuum, imo unicum ad pietatem motivum" (ib.). De onhistorische en onlogische opvatting, die men bij Gaussen in methodistischen zin van de H. Schrift vindt, beaamt Werenfels dan ook volstrekt niet. Hij aarzelt toch niet, deze principieele stellingen toe te geven: „Consequentiae ex S. Scriptura deductae non minus sunt Dei Verbum, quam sensus immediati"; alsmede: „Imo consequentiae legitimae, ex claris Scripturae locis deductae, respectu nostri sunt certius Dei Verbum, quam sensus immediati locorum difficilium et ambiguorum" (Vol. I. p. 186).

Blijkbaar is de oppositie bij Werenfels dan ook uitsluitend geboren uit den weerzin, die bij hem en velen gewekt was door de schoolsche haarklooverijen, waarin tal van theologen zich verliepen, en het is dit kwaad, dat hij in zijn beroemd vertoog *De Logomachiis* op zoo meesterlijke wijze bestreed, dat men schier verlegen staat bij het lezen van den zonderlingen voorslag, dien een man als Werenfelds kon doen, om dit booze kwaad te ver-

helpen. Hij kwam toch ter kwader ure op den inval, om, ter genezing van dezen kanker, heil te zoeken in het officieel uitgeven van een *Lexicon Universale*, waarin eens en voorgoed de beteekenis van elken term zou worden uitgemaakt. Hij zegt er van: „Universale adversus omnes, quotquot inter eruditos sunt, Logomachias remedium esset *Lexicon quoddam universale*, adornatum a Viro assueto, ut hodie loquuntur, claris et distinctis perceptionibus, perspicaci in eruendis cet., ... ubi omnes voces et loquendi formae ... secundum literarum seriem explicarentur ... additis, ut in Lexicis fit, ad singulas definitiones auctorum exemplis" (Vol. III. p. 106). Zelfs wil hij, dat heel een reeks geleerde mannen de handen ineen zullen slaan, om zulk een Lexicon in het leven te roepen. Men zou kunnen beginnen met Cartesius te excerpeeren; evenzoo andere schrijvers behandelen. „Ac multi denique hujusmodi Auctorum indices, in unum corpus collecti, constituerent *Lexicon hoc Universale*, quod desideramus" (ib.). Aan deze onrijpe gedachte verspillen we uiteraard geen woord, en wijzen er liever op, hoe Werenfels de oorzaak van het scholastisch kwaad voor een niet gering deel in de *zonde* van het menschelijk hart zoekt. Het is de betweterij, de hoogmoed en de heerschzucht, die bij ontstentenis van edeler geestesbeweging, dezen kanker nogmaals in de Kerk van Christus had doen opkomen. Juist hier echter voelt hij de onmacht aan onze zijde, om het kwaad te stuiten. „Facile item est monere alios, ne indulgeant affectibus in disputando; quis hoc non facit? sed fateamur ego, tu, ille, nos, vos, illi, ipsi, isti, ii, fateamur omnes, quotquot sumus, cum Poeta, nos hac in parte *minores esse monitis nostris*" (p. 112. 113).

In zijn eigenlijke kracht komt W. dan ook eerst uit, waar hij zich uit de verscheidenheid der meeningen op de uitlegging der H. Schrift kan terugtrekken, en van deze basis uit zijn irenische roepstem tot hereeniging van de Luthersche en Gereformeerde Kerken kan laten uitgaan. Zijn *Lectiones hermeneuticae* (Vol. II. p. 291—332) zijn in menig opzicht prachtig en nog der lezing overwaard. Vooral wat hij over de *mens auctoris* zegt. Hierbij onderscheidt hij namelijk scherp tusschen de mens auctoris primarii et secundarii, en wijst er op, hoe de H. Geest eene

bedoeling kan gehad hebben, die boven de bedoeling van den menschelijken auteur uitging. Nooit kunnen de schrijvers iets bedoeld hebben *tegen* de bedoeling van den H. Geest. „Respondeo Scriptores sacros nihil intendisse, quod non intenderit quoque Spiritus Sanctus, ut qui non modo externa eorum verba, sed etiam internam intentionem direxit" (p. 308). Maar voegt hij er bij: „Potuit tamen Spiritus Dei aliquando plus intendere, quam sua organa, ita ut in his non omnis ejus intentio nota fuerit. Id verum primo est de sensibus Scripturae *subordinatis*, i. e. iis quorum alii ex aliis necessaria *consequentia* fluunt.... Sed et hoc verum esse potest de quibusdam sententiis *coordinatis*, i. e. quorum alii ex aliis non sequuntur; Spiritum Sanctum aliquando plus intendisse, quam sua organa; quia praeter sensum *literalem*, ab organis suis intentum, intendit quoque sensum verborum *mysticum*" (p. 308). Een erkentenis, waartoe Werenfels gedrongen werd door het gebruik, in het N. Testament van menige uitspraak van het Oude Verbond gemaakt; want voor het overige miste hij den teederen zin voor mystieke opvatting, wat wel het sterkst uitkomt bij zijn pleidooi voor de goddelijkheid der Schrift, gelijk dit is neergelegd in zijn geschrift: *De triplici teste de Verbo Dei testante* (Vol. 1. p. 157 sqq), waarmee hij doelt op het testimonium Ecclesiae, het testimonium S. Scripturae de seipsa en het testimonium Spiritus Sancti. Hierbij toch erkent hij in zooverre het gezag der Kerk, als deze door haar constante belijdenis van de H. Schrift eeuw aan eeuw machtigen invloed oefent, en als 't ware de index S. Scripturae, is; waar dan nog bij komt, dat de Kerk te eeren is als „Verbi Dei depositoria, custos, historicus, criticus, praeco, interpres, defensor, et lector" (p. 169—71).

Maar het meest hecht hij toch aan, hetgeen wij zelf in de Schrift waarnemen en van haar hooren; waar dan het testimonium Spiritus Sancti wel bij komt, maar dat vooral niet als een testimonium proprium mag worden opgevat. Er mag slechts onder verstaan, dat de H. Geest onze ratio verlicht en tot juist begrijpen en recht oordeelen in staat stelt (p. 179—182). En nu gevoelt hij wel, hoe hiermee eigenlijk toch de beslissing bij de *ratio* blijft, maar dit wil hij dan ook, want zegt hij, „si ratio id non potest,

quaenam igitur erit in homine facultas quae id possit? Numquid aliud criteria divinitatis in Scriptura percipit, quam facultas percipiendi? numquid aliud de eorum divinitate judicat, quam facultas judicandi? numquid aliud libri divinitatem inde colligit, nisi facultas ratiocinandi? Atqui triplex haec facultas uno nomine *Ratio* appellatur" (p. 184). Met het bloote oog kunt ge de wachters van Saturnus niet zien; wel als uw oog met een telescoop gewapend is. En zoo is het ook hier. De *rede* zonder meer ziet het niet, maar als God u verlicht, ziet toch uw *ratio*, en beslist, of de Schrift al dan niet goddelijk is (p. 185). Hiermee nu behoefde W. nog slechts ééne schrede te doen, om op rationalistisch terrein over te stappen. Wie toch bij het testimonium Spiritus Sancti niet met het geloof als wortel rekent, maar zich bepaalt tot de illuminatio caecutientis rationis, gelijk hij het noemt, mist den maatstaf, waardoor hij in staat zou zijn, de verlichting der rede door gewone ontwikkeling en de verlichting der rede door den H. Geest te onderscheiden. Dat Werenfels voor deze laatste schrede bewaard bleef, dankt hij aan zijn anti-clericalistischen geest. Hij was in den waren zin volksman; gekant tegen alle clericale hoogheid; en kwam dapper op voor het recht van het Christenvolk, om in de zake der religie mee te spreken. Aan clerus en magistraat beiden betwistte hij elk recht, om de conscientie te beheerschen. Hij kwam op voor het *Plebis Christianae judicium de Dogmatibus fidei*, en bestreed de Doctores, die dit aan het volk ontnemen wilden (Vol. I. p. 1—40), ja, bestreed even moedig de poging van den magistraat, om het Christenvolk in het kerkelijke te dwingen, gelijk blijkt uit zijn dissertatio *De jure in conscientias ab homine non usurpando* (Vol. I. p. 41 sqq). En wierp men hem tegen, dat een leek toch minder goed dan een Doctor Ecclesiae de H. Schrift verstond, dan luidde zijn stelling hiertegenover: „In S. Scriptura multa sunt, quae homines pii melius intelligunt, quam pietate carentes, quantumlibet docti"; en „majoris sunt ad salutem momenti, quae pii, quam quae docti, melius intelligunt" (Vol. II. p. 326). Van dit standpunt ging hij dan ook ten slotte bij zijn irenische poging uit, om Lutherschen en Gereformeerden te verzoenen. Hij zag over de hoofden der theologen heen op het Christenvolk in beide

kerken, en kon tot geen andere conclusie komen, dan dat beide van één kudde waren. Zoo drong hij er dan op aan, dat men beiderzijds de fundamentalia, waarin men eenstemmig was, op den voorgrond zou plaatsen, en om hetgeen, waarin men verschilde, elkander niet zou veroordeelen.

Eenmaal dien weg op, trok hij toen den kring der fundamentalia steeds enger, en schreef zelfs een afzonderlijk stuk ten betooge, dat men een candidaat niet van de Evangeliebediening moest weren, omdat hij niet in alles met de leer zijner kerk instemde. „*Responsio ad quaestionem: num hominibus jus competat, eos, quos in rebus ad essentiam fidei non pertinentibus errare judicant, ob solos ejusmodi errores a S. ministerio excludendi?*" (Vol. II. p. 123 sqq). Het antwoord luidde natuurlijk ontkennend. En toen op het laatst van zijn leven de verwikkelingen tusschen den Conventus Ecclesiasticus, waarin hij zitting had, en Wettstein, over diens critische uitgave van het N. Testament, opkwamen, trok Werenfels zich liever èn uit dien raad, èn uit het academische leven terug, dan mede te werken tot Wettstein's veroordeeling; en dit niettegenstaande Wettstein met de Remonstranten te Amsterdam geheel homogeen bleek te zijn. En al getuigt dit nu ongetwijfeld voor den ernst van zijn overtuiging en voor zijn teederheid van gemoed, er blijkt toch ook uit, hoe weinig diep de belijdenis der Gereformeerde waarheid was, waaraan hij tot zijn dood toe getrouw bleef.

§ 81. *Samuel Mursinna.*

Het encyclopaedische werk van SAMUEL MURSINNA (1717-1795), hoogleeraar in de Theologie aan het Gereformeerd gymnasium te Halle, dat in eerste uitgave te Halle in 1764 verscheen, verwierf vooral daardoor meerdere bekendheid, dat het den naam van *Encyclopaedie* voor dien van *ratio studiorum* in de plaats stelde. De titel luidde: *Primae lineae Encyclopaediae Theologicae in usum praelectionum ductae*, en verscheen ten tweeden male in dezelfde stad in het jaar 1784. Toch hechte men aan deze juistere benaming niet te veel, want feitelijk geeft Mursinna bijna geheel denzelfden inhoud, dien de vroegere rationes studiorum boden, en is elke encyclopaedisch-organische gedachte aan zijn geschrift

vreemd. Feitelijk levert ook Mursinna niets anders dan een korte, zeer oppervlakkige inleiding in de onderscheidene disciplinae, die voor den Godgeleerde van eenig belang kunnen zijn, en verreweg de grootste ruimte van zijn, 390 bladzijden bevattend, werk wordt ingenomen door een opsomming van de literatuur dezer vakken. Voetius' *Bibliotheca* is het model, waarnaar nog altoos gewerkt wordt, maar de Theologie is minder diep opgevat, en reeds meer de rationalist dan de theoloog is in Mursinna's Encyclopaedie aan het woord. Zijn professoraat aan de Academie te Halle wekke dan ook niet den indruk, alsof hij nog, evenals Gaussen en Werenfels, den Gereformeerden leertypus in de school van Spener zou vertegenwoordigen. Daargelaten enkele klanken over „pietas" en „virtutes Christianae", is Mursinna aan het Piëtisme geheel afgestorven en in zijn hart puur rationalist.

Dit blijkt reeds aanstonds uit de verdeeling van zijn stof. Van de 390 bladzijden, die zijn Encyclopaedie groot is, wijdt hij er bijna 290 aan de propaedeutische studiën, en slechts even 100 aan de eigenlijke Theologie. Ook is zijn eerste, niet-theologisch, deel met veel meer zorg en kennis van zaken bearbeid, waartegenover de sobere en oppervlakkige behandeling der theologische vakken een droeve figuur maakt. Zoo wijdt hij aan de philosophie ruim 30 bladzijden en aan de Dogmatiek ternauwernood *zeven*. Dit teekent. Zijn opvatting van de theologische Encyclopaedie is dan ook geheel uitwendig en wordt op blz. 7 aldus door hem gegeven: „Encyclopaediae Theologicae primae lineae . . . complectentur: 1°. brevem descriptionem et commendationem artium et scientiarum, quae cognitionem theologicam perficere possunt; 2°. Consilia et monita, quae in quavis disciplina tractanda eum sequi et quem ordinem servare oporteat, qui studiorum suorum fructum velit optatum sperare; 3°. Recensionem librorum, quibus ad partem quamvis eruditionis theologicae excolendam est opus, inprimis quidem eorum, quos in suo genere optimos et praestantissimos iudicamus". Met dat doel bespreekt hij dan in zijn niet-theologisch deel achtereenvolgens de ratio studii, de linguae, zoo oude als nieuwe, zoo oostersche als classieke en westersche talen; een deel van zijn geschrift, dat een vierde van

zijn geheele ruimte in beslag neemt. Daarna komt in hoofdstuk VII de *historia* aan het woord, met inbegrip van de Geographie, Antiquiteiten, Chronologie, Numismatiek enz. Dan volgt in Cap. VIII de Ars oratoria et Poesis; en dan zeer vreemd in Cap. IX de Historia ecclesiastica, antiquitas sacra, geographia sacra enz., die geïsoleerd tusschen de Poesis en de Mathesis in staan, en door hem *niet* tot de Theologie worden gerekend. Zoo komt hij dan in Cap. XI tot de Philosophia, die bij hem den overgang vormt, om tot de religio en de Theologie te komen, terwijl hij, gelijk boven gezegd, voor de eigenlijke Theologie slechts één vierde van heel het breed opgezette werk overlaat.

Doch niet alleen in dit ongerijmde der proportie, ook in wat hij van de philosophie zegt, komt zijn rationalistisch standpunt, hoezeer ook nog supranaturalistisch getint, duidelijk uit. „Philosophia," zegt hij op blz. 259, „cum ad rationis, *qua nullum est praestantius Dei donum*, perfectionem unice tendat, et verum a falso, bonum a malo doceat dignoscere, inter eas scientias, quae hominum felicitatem augent, unum e primis occupat locum." Hem is de philosophie diensvolgens „non ancilla, sed potius soror Theologiae", in zooverre ze „adiuvat Theologum in probanda veritate religionis, in interpretanda Scriptura sacra cet." (p. 260). Hij roemt dan ook Cartesius' philosophie en vermeldt Voetius' bestrijding blijkbaar met afkeuring (p. 267); maar is zelf aanhanger van Leibnitz, in de uitwerking door Wolff aan diens philosophie gegeven. Van Leibnitz zegt hij: „Nemo horum philosophorum facile comparandus est cum L. B. a Leibniz, qui et ingenio acutissimus et fere in omnibus scientiis versatissimus non solum rectam philosophandi rationem docuit, sed etiam philosophiam multis eximiis locupletavit inventis" (p. 270). En over Wolff laat hij zich in dezer voege uit: „Leibnitii inventa ... in systema, quale ante eum non habuimus, redegit L. B. a Wolff ... Ab ipso philosophia Wolffiana nomen accepit, quae et ob methodum et ob veritates, quas complectitur, novas summopere est probanda" (p. 272). Toch maakt Mursinna nog zijne reserves. Zijn besef zegt hem, dat de philosophie steeds klaarder licht zal doen schijnen, maar hij gevoelt daarom toch, dat zelfs de Wolffiaansche philosophie nog slechts een stukske der

zake bood. „Si verum dicendum est, in primis adhuc initiis subsistimus, multaque cautione opus est, ne scire nobis persuadeamus, quae valde sunt incerta et de quibus in utramque partem disputare licet. Non nisi lentus in scientiis progressus fieri potest" (p. 288).

Met deze zinsnede vormt hij zich den overgang tot de Theologie, die hij inleidt met een caput: *de religione*. Nauwlijks echter is hij op theologisch gebied overgetreden, of alle gloed en warmte begeeft hem, en men hoort een theoloog van professie spreken, maar die geen theoloog is met zijn hart. De religio is hem: *ratio Deum colendi* (p. 288). De grondslag nu van alle ware religio is hem de *ratio*. Hij zegt toch op blz. 289: „Religio naturalis ad praescriptum *sanae rationis* formata fundamentum est omnis verae religionis, licet sit imperfecta." Daarbij komt dan de „religio revelata", die dus vooreerst „cum religione naturali consentire debet", en ten tweede de roeping heeft, „ut religionem naturalem perficiat eiusque defectus tollat". Ook zij echter is feitelijk van het oordeel der ratio afhankelijk. Immers „certis notis gaudere debet, ex quibus veritas eius cognosci possit" (p. 289). Van errores is in de religio naturalis dus geen sprake, en opmerkelijk is het, hoe Mursinna het paganisme naast het Christendom rangschikt onder de religiones, die volgens hare aanhangers revelatae zijn. Hij zegt toch op blz. 293: „Quatuor praecipue in orbe terrarum dominantur religiones, quarum cultores divina gloriantur revelatione", en dan noemt hij deze vier in deze volgorde: „Iudaica, Gentilis, Christiana et Mohammedana." Zoo wordt de Joodsche godsdienst als iets op zichzelf staand genomen; een voorbijgegane verschijning; die met de Christelijke religie, wijl eerst door *Iesus Nazarenus* gesticht, als zoodanig niets uitstaande heeft. Geheel uitwendig wordt namelijk de religio Christiana door hem opgevat (bl. 299) als „religio, quam Iesus Nazarenus ... instituit, (quae) et certos fidei articulos ... et praecepta morum complectitur." Haar waarheid wil hij verdedigd zien „partim e notis eius internis, partim e libris veteris testamenti, partim e documentis historicis fide dignissimis" (p. 300). Van eenigen geestelijken factor is hierbij geen sprake. Van de Theologie, die deze religio Christiana te onderzoeken heeft, biedt Mursinna ons zoomin een definitie als een organische indeeling.

Feitelijk daarentegen vinden we in zijne Encyclopaedie een drieledige splitsing van den inhoud in een Bibliologisch, Dogmatisch en Ambtelijk deel; terwijl de Kerkhistorie reeds onder de propaedeutische vakken is afgehandeld. Het breedst bespreekt hij de Bibliologische vakken (Scriptura Sacra, Critica Sacra en Theologia Exegetica), die saam blz. 305—352 innemen; dan volgen de Dogmatische (Dogmatiek, Moraal, Symboliek en Polemiek), die slechts 25 blz. beslaan; en ten slotte komen dan de Ambtelijke vakken (Homiletiek, Catechetiek en Kerkrecht), die in 13 bladzijden afloopen. Over de onoordeelkundige ineenzetting zelfs van dit dorre schema kan slechts één opinie bestaan; waarbij dan nog zij opgemerkt dat Cap. XIII *de Sacra Scriptura* eigenlijk een stuk dogmatiek levert. Hij definieert de H. Schrift als „liber, qui revelationem divinam de vera religione continet" (p. 305), en zegt dat „illius divinam autoritatem ... Christiani agnoscunt" (p. 306), en dat wel in zooverre de Schrift „ea omnia continet, quae ad hominum salutem cognitu sunt necessaria, et satis est clara in iis rebus, quae ad veram religionem docendam spectant" (p. 312, 313). Zoo wordt hij in zijn wijze van uitdrukking weer orthodoxer, maar zonder toch in de orthodoxe lijn te gaan. De inspiratio toch is hem niets anders dan een „revelatio, qua scriptores sacri gavisi sunt, (quae) ab aliis ad res tantum, ab aliis ad singula verba extenditur" (p. 313), en waarbij hij als mogelijke beteekenis dezer inspiratio de meening van Benson aanhaalt, dat Christus aan zijn apostelen een *delineatio totius religionis christianae* zou gegeven hebben „et quod in iis rebus, quas secundum hanc delineationem docuerunt et scripserunt, ab omni immunes fuerint errore" (p. 313).

Na zoo zwakken grond te hebben gelegd, komt hij tot de *Critica Sacra*, die opeens weer aan de Theologie ook de geringe zelfstandigheid, die haar nog gelaten was, komt rooven. De taak toch dezer *Critica Sacra* is, om uit te maken met behulp en voor de vierschaar der rede: „A quonam et quo tempore libri Veteris et Novi Testamenti scripti sint? Utrum eos adhuc habeamus genuinos et integros, an quosdam spurios vel mutilos? An nonnulli sint perditi? An quaedam in illis sint corrupta. quaedam ... addita? Quaenam sit ratio stili, quo Autores sacri usi

sunt? Quaenam sit origo punctorum . . .? Quaenam sit codicum et versionum antiquiorum . . . autoritas? Quinam alii sint fontes harum lectionum variantium et quomodo de illis sit iudicandum? An ex coniecturis interdum textum emendare liceat?" etc. (p. 318). Ook de Harmonistiek rekent hij onder de Critica (p. 333); terwijl hij bij elk der onderdeelen de ratio geheel over de H. Schrift laat heerschen.

In zijn Theologia exegetica wordt dit proces dan voortgezet, doordien slechts één „sensus litteralis sive grammaticus" wordt toegelaten, en de waarschuwing wordt ingelascht, dat onze „persuasio de divina Scripturae sacrae origine" ons niet beletten mag, desnoods door conjecturaalcritiek den tekst te verbeteren, en accommodatie aan de eertijds heerschende begrippen bij de schrijvers aan te nemen (p. 338). Hij laat dan ook in de exegese niets toe, dat „sanae rationi contrarium sit", al geeft hij toe, dat „quaedam captum nostrum superare possunt, quae mysteria dicuntur" (p. 339). Het lag in den aard der zaak, dat de H. Schrift, derwijs onder het oordeel der rede gesteld, voor Mursinna geen principium unicum Theologiae meer zijn kon, en zoo vinden we dan ook, dat hij de Dogmatiek opvat als een „scientia partis theoreticae . . . eorum, quae de Deo rebusque divinis, *tam ex ratione*, quam ex revelatione, cognosci possunt" (p. 352). De H. Schrift wordt dus niet eenmaal genoemd, maar verwaterd in het vage begrip „revelatio", en de *ratio* gaat als bron van onze kennis voorop. In § CCCCIII hoopt hij dan ook op verrijking van de Dogmatiek „quo plura extra dubium posita e philosophicis disciplinis, quae circa Dei et religionis cognitionem versantur, deducere poterimus" (p. 359). Ook voor de Ethiek geldt hem de regel, dat de principia der Christelijke moraal „tam e litteris sacris, quae multum continent praecepta moralia, quam *ex Ethica philosophica* petenda sunt" (p. 364). De *Symbolick* strekt bij Mursinna vooral, om het gezag der Symbolen zóó te beperken, „ne libri symbolici libertatem sentiendi de rebus fidei, quicquid nobis rectum videtur, sine causa minuant" (p. 371); terwijl de *Polemiek* wel geoorloofd is met de Romano-Catholici, Graeci, Sociniani, Enthusiastae en Fanatici (p. 376), maar niet met Remonstranten en Lutheranen. „Discidia Protestantium inter se et Reformatorum ac Remonstrantium facile componi potuissent, si

debita cum moderatione res fuisset acta" (p. 375). Ook hij is voorstander der tolerantie, en *theologus moderatus* te wezen zijn toeleg (p. 377). Zijn Catechetiek en Homiletiek heeft hij breeder uitgewerkt in zijn: *Homiletica sive de recta eloquentia ecclesiastica ratione* Halae, 1766, die hier buiten behandeling moet blijven. En voor het Kerkrecht eindelijk heeft hij geen diepere opvatting dan dat de Kerk is een *societas ad cultum Dei externum celebrandum congregata* (p. 385). Zulk een societas moet een regel des levens hebben, en deze levensregel, door de apostelen uitgestippeld, is nu „cuiusvis ecclesiae eiusque antistitum arbitrio relicta" (p. 386); zoo echter dat als contrabande buiten dient gesloten „quaecunque cum conscientiae libertate et reipublicae salute ac quiete nequeunt consistere" (p. 388).

Het gezegde saamvattende, blijkt derhalve, dat Mursinna alle diepere opvatting der religie mist, en deswege nauwlijks behoefte gevoelt, over het verband tusschen Theologie en philosophie, over het principium Theologiae, over de autoriteit der Schrift, over de geestelijke beduidenis der Kerk, en over de Theologie als zelfstandige wetenschap een opinie te bezitten. Hij is intellectualist in den slechtsten zin van het woord, met een Theologie van geen hooger dan moraliseerende strekking. Tot het geheel der kennis levert de revelatio slechts een kleine bijdrage, waarvan feitelijk weer alle beteekenis te loor gaat door het gezag, dat hij over den inhoud der revelatio aan de ratio sana toekent. Al breekt hij dan ook nog niet met den overgeleverden vorm, toch heeft die traditioneele vorm bij hem alle veerkracht ingeboet. Het is de literator, die in deze Encyclopaedie ook als theoloog wil optreden, en wel nog van de Theologie als soror philosophiae spreekt, maar dan toch als een soror minor, die voor de philosophia, als soror maior, op elk punt moet onderdoen.

§ 82. *Van Diest c. a.*

Eer we met de bespreking van Clarisse's Encyclopaedie de reeks der Gereformeerde schrijvers uit dit tijdperk besluiten, zij kortelijk gewezen op hetgeen Clarisse's voorgangers aan de Nederlandsche academiën, na Voetius' *Bibliotheca*, in dit vak van studie geleverd hadden. Was toch bij Mursinna reeds de invloed

van zijn Duitsche omgeving merkbaar, bij Clarisse daarentegen loopt de Nederlandsche karaktertrek, die aan het Gereformeerde element nauwer verwant was, nog met historische zuiverheid door. Tusschen Voetius nu en Clarisse liggen in de Nederlandsche Godgeleerden Johannes Acronius, Henr. van Diest, Ant. Perizonius, Johannes Hoornbeek en Franciscus Burman.

JOHANNES ACRONIUS betitelde zijn werk: *Προβούλευμα de Studio Theologiae recte privatim instituendo.* Franeq. 1618 (ed. alt. Amst. 1668) [1]). Prof. HENDRIK VAN DIEST gaf uit: *De ratione studii Theologici necessaria instructio.* Harderov. 1634 (ed. alt. Amst. 1654). ANTONIUS PERIZONIUS schreef *De ratione studii Theologici.* Dav. 1669. JOHANNES HOORNBEEK hield een *Oratio de studio S. S. Theologiae.* Ultraj. 1644. En FRANC. BURMAN voegde aan zijn *Synopsis Theologiae* toe een *Consilium de studio theologico feliciter instituendo.* Ultraj. 1671.

Een spoor zelfs van encyclopaedische ontwikkeling is echter in deze vijf geschriften niet te ontdekken. Van een indringen in het begrip der Theologie onthouden ze zich meest. Op den organischen samenhang met de overige wetenschappen wordt ternauwernood gelet. Het zijn handboekjes, om pas aankomende studenten op weg te helpen, of globale uiteenzettingen zonder veel diepte. En ook het letterkundig apparaat, voorzoover ze dit leveren, staat in volledigheid verre bij Voetius' *Bibliotheca* achter. Slechts is het opmerkelijk, dat ze nog alle uit de periode der onverwaterde orthodoxie zijn, want noch de piëtistische noch de rationalistische richting heeft in de 18de eeuw eenig Nederlandsch Godgeleerde tot encyclopaedische studie uitgelokt. Veeleer behielp men zich in den bloeitijd der 18e eeuw met de Encyclopaedie van Gaussen, die door Everardus Scheidius herdrukt is, in zijn collectio *Opusculorum de ratione studii.* Vol. III, waarvan de beide eerste deelen 1786 en 1790 te Harderwijk en het laatste deel 1792 te Leiden verschenen zijn.

Slechts bij drie van deze vijf worde hier een oogenblik stilgestaan. VAN DIEST deelt zijn werk in drie deelen: „In *prima*

1) Dit werk schijnt verloren te zijn geraakt; zelfs de juiste titel staat niet vast; vergel. Dr. H. VISSCHER en Dr. L. A. VAN LANGERAAD, *Het Protestantsche Vaderland* 1903, afl. 1 p. 28.

docebimus, quaenam requirantur ad Theologicam scientiam studia. In *secunda* disseremus quos audire Professores, quos legere Authores praestet. In *tertia* de convenientissimo instituendorum ac continuandorum studiorum modo agemus" (p. 3). Strekking van zijn geschrift is, degelijke, wetenschappelijke theologen te kweeken, en daarom steekt hij den draak met zoovelen, „qui illotis manibus Theologiam adoriuntur"; jonge mannen, „qui studium Philosophicum et Philologicum, vel minus necessarium rentur, vel ut inutilem remoram abjiciunt plane negliguntque. Ubi vero ad studium Theologicum perventum est, sufficere arbitrantur, si quis descriptam aut compilatam hinc inde conciunculam, illam plenis buccis ex suggestu detonare queat. Taceo nunc illos, qui ubi primum e scholis trivialibus pedem extulerunt, missis reliquis omnibus studiis, Postillam, quam vocant, arripiunt, continuoque de uxorcula solliciti, stipendia solummodo et nihil minus quam eruditionem ambiunt; satis hoc ipso ostendentes, quanti apud ipsos gloria Dei quanti aestimetur rudiorum institutio ac Ecclesiae aedificatio", (p. 5, 6). Voor goede propaedeuse vraagt hij degelijke studie der talen, ook van de moderne, en vooral van de philosophie in haar geheelen omvang, en laat zich met name over de Ethica in dezer voege uit: „Ethicum studium quod attinet, illud inter Christianos Philosophicum esse desiit, coepitque esse *pars Theologici*. Quae enim virtutes in Decalogi praeceptis praescribuntur, illae amplissimum praebent theatrum Ethicum. Quia tamen", zoo voegt hij er bij, „gentiles Philosophi, praefulgente rationis lumine, ex ruderibus imaginis Dei, elegantissima virtutum praecepta collegerunt, quorum non exiguus est in explicatione Decalogi usus, utile erit, horum quoque scripta cognoscere" (p. 24); waarbij dus geen beroep wordt gedaan op de *sana ratio*, maar op de *rudera imaginis Dei*. Van Diest handhaaft alzoo zijn theologisch standpunt, en laat de philosophie slechts als hulpwetenschap optreden, „adeo ut (Theologia) superveniente conquiescere ille (lege: *illa*) merito debeat, ac maxime, ubi quid contrariari huic aut incommodare deprehenditur. Tractetur igitur Metaphysica, quatenus est generalis disciplina, cui suus in Theologia . . . est usus . . . In summa, sobria debet esse ac prudens Metaphysicae tractatio" (p. 27). Voor de Theologie zelve geeft

hij deze vierledige, formeel zeker niet gelukkige, indeeling: „Quadruplex est: Studium locorum communium, Studium Biblicum, Studium practicum, ac denique Studium sacrae antiquitatis" (p. 28). Toch blijkt deze indeeling nog zoo kwaad niet te zijn, mits men wete, dat hij onder de sacra antiquitas ook de Kerkhistorie begrijpt, en onder de practica zoowel de practijk van den Christen, als de practijk van den Bedienaar des Woords saamvat. Blijkbaar heeft Van Diest dan ook van den organischen samenhang der theologische studie eenig begrip gehad. Althans hij schrijft op blz. 153: „Denique, quum studii Theologici partes cognatae sint, et connexae, sic illae a se invicem separandae, singulaeque seorsim tractandae sunt, ut tamem alicubi conjungantur et misceantur". Terwijl ten slotte zij opgemerkt, dat Van Diest evenals Voetius, zonder ook maar een oogenblik in Piëtisme te vervallen, op de pietas et reverentia Summi Numinis vollen nadruk legt: „Pietas, sine qua nulla est in studiis, maxime sacris, exspectanda benedictio. Sine benedictione Dei autem frustra est quicquid diligentiae, quicquid adhibeas prudentiae" (p. 237).

In gelijken geest schreef HOORNBEEK: „Is nobis Theologus, vel Theologiae studiosus, qui rei cujus notitiam, *etiam sensum habet*, atque utrumque vita exprimit in exemplum sancta. Neque haec pietatis", zoo voegt hij er bij, „cura et cum studiis conjunctio, in tempus ministerii a studiosis rejicienda; quasi tum demum usu foret, cum sacris jam jam admovendi sunt et praeficiendi, vel ex suggestu probitas inspiranda, et non potius in eum producenda foret" (p. 6). Wat den gang der studiën betreft in hoofdzaak met Van Diest overeenkomende, plaatst hij toch niet de Dogmatische, maar de Bibliologische vakken op den voorgrond. „Studium theologicum incipit a studio S. Scripturae, atque hoc continuo fovet" (p. 11). Hij deelt de Theologie in Bibliologische, Dogmatische, Juridische en Historische disciplinae (p. 12—14), en handhaaft voor alle deze studiën een zelfstandig, academisch karakter.

BURMAN eindelijk bespreekt achtereenvolgens den *apparatus* studii, het *studium ipsum* en quae ad *usum* et praxin ejus pertinent (p. 654). De *pietas* staat ook bij hem op den voorgrond, als voor alle deze studiën onmisbaar. „Ante omnia pium esse oportere Theolo-

giae consecraneum, docet pietatis natura, quae primum hujus studii fundamentum non solum est, sed et ultimum complementum" (p. 654). Deze pietas vat ook hij echter niet in piëtistischen zin op. Studie moet studie blijven en altoos op een wetenschappelijk doel gericht zijn. Daarvoor eischt hij philologische, historische en philosophische studie, welke laatste hij in Cartesiaanschen geest opvat. Hij onderscheidt een *adultera* en een *recta* philosophia, en zoo verre hij de eerste wegwerpt, zoo hoog stelt hij de laatste. „Recta Philosophia, supposita revelatione, multa ex penu sua depromat, quorum auxilio claros et distinctos conceptus de revelatis formare discimus" (p. 661). Hiertoe echter acht hij de oude philosophie ongeschikt. „Meliori itaque Philosophiae incumbendum est; qua, singulari felicitate, saeculum ornavit Nob. Renatus Cartesius"; en dezen vooral beveelt hij den theoloog aan (p. 661, 662). In de opeenvolging der studiën staat niettemin ook bij Burman de studie der H. Schrift bovenaan. „Cardo omnis studii hujus Theologici versatur in lectione . . . Sacrae Scripturae" (p. 663). Uit die Schrift moet niet alleen de inhoud der waarheid, maar ook de methode voor haar uiteenzetting genomen. Hij is foederalist. Na de Dogmatiek komt de practica, met de casus conscientiae; en het geheel der studie wordt besloten met de Scholastieken en de Patres. Uit dit korte overzicht blijkt genoegzaam, dat, zij het ook met klein verschil, deze theologen nog geheel in de lijn der *Bibliotheca* van Voetius loopen. Van het wezen der Theologie reppen ze ternauwernood. Al hun doel is gericht op leiding van de studiën der aankomende theologen; en deze studiën blijven in hoofdzaak, wat ze van meet af op onze Gereformeerde Academiën geworden waren: degelijke philologische en philosophische propaedeuse, en bij de Theologie zelve studie van de H. Schrift en de Dogmatiek, de laatste met inbegrip van de Ethica, en slechts in de tweede plaats gesteund door studie der historie.

§ 83. *Johannes Clarisse.*

De reeks dezer Encyclopaedieën van Gereformeerde zijde wordt gesloten door Clarisse's handboek. JOHANNES CLARISSE (1770—1846) behoorde èn door zijn polyhistorie, èn door zijn geestes-

richting, gelijk reeds in § 78 werd opgemerkt, nog geheel tot de vóór-Schleiermacheriaansche periode; en al valt in zijn Encyclopaedie niet elk spoor te loochenen van inwerking der latere Duitsche encyclopaedisten, toch sluit hij zich het nauwst aan bij Gaussen en Mursinna. Zelf komt hij hiervoor uit in zijne inleiding, zie blz. XI en XIX. Op de vraag toch, welke Encyclopaedie hij onder de ouderen aanbeveelt, antwoordt hij: „Haec si ex me quaeritis, Commilitones! ad Scriptiunculas Virorum Doctorum, quas uno *cum Gausseni Dissertationibus* volumine collectas, edidit Everardus Scheidius, Vos ablegabo" (p. XI). En ten aanzien van Mursinna zegt hij zelf, dat zijn eigen Encyclopaedie ontstaan is uit aanvullingen op de *Animadversiones in Samuelis Mursinnae compendium*, indertijd door Schacht in schrift gebracht en door een gelukkig toeval in zijn handen gekomen. „Quaedam aliunde petita his addens", zoo schrijft hij blz. XXI, „ipse primum quidem Mursinnam commentari incepi; dein, perspectis nonnullis, quae in ipsius opusculo, doctissimo licet et, si temporis, quo conscriptus est, rationem habeas, vix emendabili, vel sic tamen desiderari viderentur, meo tanquam marte, Scholas Encyclopaedicas habere institui". Deze colleges gaf hij achtereenvolgens te Harderwijk, aan de Illustre school te Rotterdam en aan de Leidsche Academie, en uit deze colleges is de lijvige octavoband voortgekomen, die in 1832 (2e ed. 1835) te Leiden bij Luchtmans het licht zag onder den titel: *Encyclopaediae theologicae epitome, perpetua annotatione, literaria potissimum, illustrata; futuris theologis scripsit Joannes Clarisse*, ruim 800 blz. groot. Reeds uit dezen titel blijkt, dat van een eigenlijke Encyclopaedie, in den organischen zin van het woord, bij Clarisse nog geen sprake is. Blijkbaar bleef hij voor de latere ontwikkeling der Encyclopaedie onaandoenlijk, en al schreef hij tegen het midden der 19de eeuw, hij hoort nog in de 18de eeuw thuis. Zijn dusgenaamde Encyclopaedie is dan ook niets anders dan een Methodologie of een soort *ratio studiorum*, nog altoos in den trant van Voetius' *Bibliotheca*. Al noemt hij dan ook de Encyclopaedia Theologica een afzonderlijke *doctrinae Theologicae pars*, hij omschrijft ze zelf als Methodologia sive Isagoge in Theologicam disciplinam, en zegt er van: „in eo tota

est, ut quid vel fugiendum, vel agendum sit futuro Theologo, qua ratione, quo ordine versandum sit in studiis, et omnino, quomodo universum Academicum curriculum instituendum sit, clare ostendat" (p. XIX). En elders: „quatuor hic potissimum in censum veniunt quaestiones .... nempe quaenam futuro Theologo sint discenda; quare; qua ratione; denique quorum ope subsidiorum" (p. 3). Het feit, dat hij zijn Encyclopaedie in een pars generalis en een pars specialis indeelt, misleide daarom niemand. Immers van de 800 bladzijden worden slechts 16 aan de Encyclopaedia generalis gewijd, niet om het wezen der Encyclopaedie uiteen te zetten of ook de natura Theologiae, maar om eenige banale algemeenheden over het studeeren ten beste te geven. In zooverre staat dan ook Clarisse, evenals Mursinna en Gaussen verre beneden Junius, Voetius en Alsted, die bij de bespreking van de *natura Theologiae* metterdaad op het organisch wezen der Theologie ingingen.

Hiervan echter vindt ge bij Clarisse zelfs geen spoor, en al zijn kracht schuilt in de pars specialis, die achtereenvolgens de onderscheidene theologische vakken doorloopt, en voor elk dier vakken een kleine historia literaria, met tamelijk volledige opgave van de literatuur biedt. Van de 800 bladzijden zijn bijna 600 aan de literatuur der vakken gewijd en slechts 200 aan het eigenlijke lichaam der Encyclopaedie. De indeeling der vakken, die hij biedt, loopt bijna evenwijdig met die van Mursinna; in hoofdzaak alleen met dit verschil, dat hij onder de theologische vakken de *historicae disciplinae* als afzonderlijke groep binnenleidt. Maar overigens vinden we ook hier eerst een Sectio I over de propaedeutica, die in drie deelen: philologia, historia et philosophia, een bijna volledige encyclopaedie voor de Letterkundige faculteit levert. Opmerking verdient het, dat bij de *Philologie* de linguae vivae vooropgaan, en dat bij de *Historia* ook een historia *artium* ter sprake komt. Maar het gewichtigst is in deze Sectio I uiteraard zijn deel III *de Philosophia*. Scherpe lijnen trekt Clarisse hier evenmin als Mursinna, maar toch komt genoeg uit, hoe ook hij in zijn hart rationalist is, altoos onder kerkelijk-geloovigen vorm. Zoo acht hij dan eenerzijds: „temeritatem istorum hominum et

arrogantiam coerceri par est, qui, prae Philosophiae studio et amore, Divinae Patefactionis reverentiam omittunt" (p. 140); maar ook anderzijds: „neminem esse paulo humaniorem, qui ingens pretium illi Disciplinae statuere dubitet, qua reliquae omnes, vel comprehendi quodammodo videntur, vel certe animantur, et tanquam vita atque eximia ad vitae usum efficacitate donantur; illi inquam Scientiae, quae *humanae Rationis*, praestantissimae illius, qua hominem a reliquis animantibus distinguere Deus dignatus est, dotis excellentiam imprimis palam facit" (ib.). Vooral de theoloog kan de philosophie niet missen „cum in exponendis gravissimis Religionis doctrinae capitibus, tum in asserenda et vindicanda religionis Christianae veritate" (ib.). Evenals Mursinna noemt hij haar dan ook „Soror potius quam ancilla Theologiae" (p. 164). Ja, niemand „veri nominis Theologus est habendus, qui non idem probabilis sit Philosophus" (p. 174). Haar taak is dan ook geen mindere dan „verum a falso, pulcrum a turpi, bonum a malo, accurate distinguere, de intima rerum natura et proprietatibus meditari, semet ipsum penitius cognoscere, quin ad supremum universi mundi auctorem et conservatorem, Deum O. M., agnoscendum et pie venerandum, atque quaelibet officia, cum hominis, tum civis, accurate et distincte intelligenda et obeunda, pervenire" (p. 173). Het spreekt vanzelf, dat bij zulk een philosophie voor de Theologie geen eigene plaats overblijft, en het is dan ook alleen aan het kerkelijk nog tamelijk geloovig standpunt van Clarisse te danken, dat hij desniettemin nog, door gelukkige inconsequentie, ook aan de Theologie haar eere laat. In zijn *Oratio de conjungenda, in quarumvis doctrinarum, etiam Theologiae, studio, cognitione historica et philosopha* (Lugd. Bat. 1822) komt dit halfslachtige standpunt dan ook duidelijk uit, waar hij van den éénen kant toegeeft: „Quorumcunque notitia debetur *Revelationi* divinae, praeter solitum rerum ordinem hominibus concessae, ea, quoniam fide tantum, oraculis Dei et auctoritati habita, intelliguntur, hactenus res sunt in facto positae; neque ab humana ratiocinatione pendet, aut pendere adeo potest, persuasionis de eorum veritate firmitas" (p. 24); maar aan den anderen kant staande houdt, dat wel de „auctoritas Patefactionis divinae ad

fidem nos et obedientiam plane obstringit", doch deze auctoritas zelve op philosophische redeneering laat rusten. „Unde vero, de hac auctoritate (sc. S. Scripturae) si philosophari nolis, ita certior factus es, *ut illa tua persuasio rectae rationi non obstrepat?*" (p. 25).

In zijn *Sectio altera* komt Clarisse dan tot de eigenlijke Theologie, wier behandeling hij inleidt met een caput *de religione, praesertim Christiana*, en voorts indeelt in *Philologische*, *Historische*, *Philosophische* en *Pastorale* vakken; alzoo de sinds jaren gangbare tetralogie, maar betiteld op een wijze, die den inconsequenten supranaturalist toch zeer sterk als rationalist doet uitkomen. Alleen toch de naam *Pastoralia* herinnert u nog, dat er van Theologie sprake is; en alle overige vakken worden in een niet-theologisch kader gewrongen. Geen exegetische, maar *Philologische*, geen dogmatische, maar *Philosophische* vakken, en de Historische, in afwijking van Mursinna, op zeer zonderlinge wijze tusschen de Exegetische en Philosophische vakken ingeschoven. Zijn hoofdstuk *de religione* begint met de stelling, dat de religio een algemeen menschelijk verschijnsel is, en dat haar kennisse deels op de *ratio*, deels op de *Revelatio* berust, zoo echter dat beiden nooit met elkander strijden, en de Revelatio eigenlijk niets doet, dan enkele feiten en stukken aan de Theologia naturalis toevoegen. „Patefactione peculari quaedam, humanae sibi relictae Rationi incognita, complexui verarum de Deo sententiarum, Rationi rectae iam probatarum, superadduntur" (p. 205). Het natureele of rationeele is alzoo de basis, en het supranatureele komt hier slechts als een complement bij. Uitgangspunt is hem dus het algemeen godsdienstig besef, dat in het paganisme op allerlei gebrekkige wijs, maar toch als *religiones paganorum* uitkomt. Naast deze religiones paganorum staat de *religio Iudaica*, die op goddelijke openbaring rust. Van haar verschilt weer de *Islam*. Maar het hoogst staat de *Religio Christiana*, die alzoo optreedt buiten rechtstreeksch verband met *Religio Israelitarum*, en een *nieuwe* religie is. De waarheid dezer Christelijke religie wordt dan door Clarisse op de bekende wijze door uit- en inwendige bewijzen zóó gestaafd, dat de *recta ratio* ten slotte het attest van betrouwbaarheid aan de Christelijke religie uitreikt (p. 220); en, hiermee

overeenkomstig, in zeer breede *apologetiek* steun gezocht tegen de altoos nieuwe bedenkingen, die de *recta ratio* niet ophoudt in te werpen (p. 222—233).

En zoo komt Clarisse dan tot de H. Schrift in zijn Philologisch deel, om nu weer zoo goed doenlijk vast te zetten, wat eerst wierd losgewrikt. Nu toch vernemen we, dat de *auctoritas* der H. Schrift niet op de rede steunt, maar „inde praecipue derivanda est, quod Scriptores Sacros peculiari Dei auxilio, vel arcana illis revelante, vel in scribendo dirigente eos, et ne *res ad religionem pertinentes* minus accurate exponerent, cavente (quod Inspirationem vulgo vocant), usos fuisse constet" (p. 236). Schijnbaar wordt de S. Scriptura dus weer in oud-Gereformeerden zin fons unicus. Hij schat ze toch „ceu fons perennis, ex quo quicquid ad divinitus revelatam religionis doctrinam, adeoque ad Theologiam Christianam, pertinet, *unice petendum est*" (p. 236). Toch is door beperking van de inspiratie tot de *res ad religionem pertinentes* de eenheid der Schrift reeds gebroken, en dus aan de ratio het recht van *schifting* toegekend. Zoo treedt dus nu de *Critica Sacra* op (p. 237), zoowel de Critica *verbalis* als *realis*, om het valsche uit te werpen, het bedorvene te verbeteren en het echte goud als echt te keuren, waartoe Clarisse de geheele dusgenaamde Isagoge op de H. Schrift rekent (p. 237—272). Na de *Critica Sacra* volgt dan de *Hermeneutice Sacra*, die volgens Clarisse wel aan de gemeene regelen van alle uitlegging gebonden is, maar toch aan het bijzonder karakter der H. Schrift een eigen vorm ontleent, met name bij de uitlegging der Profetische boeken. Tot op zekere hoogte laat hij dan ook een mystieke en typische uitlegging gelden (p. 279). Onder de *Theologia historica* (p. 311—399) subsumeert Clarisse niet alleen de Historia Biblica et Ecclesiastica, maar tot op zekere hoogte ook de historie der godsdiensten, gelijk het reeds bij hem heet; voorts de historia doctrinae et dogmatum; en verder de antiquitates sacrae et ecclesiasticae, de Bijbelsche Geographie, Chronologie en Genealogie. En dan komt hij op blz. 400 tot de *Theologia Philosopha*, die niet minder dan 154 blz. beslaat, en waaronder hij saamvat de Theologia naturalis, de Theologia Biblica, de Dogmatiek, de Symboliek, de Polemiek

en de Theologia moralis. Toch deinst hij zelf min of meer voor den naam van „Theologia *philosopha*" terug, immers „verendum esset, ne dictionis ambiguitas erroris ansam, aut pravae suspicionis esset praebitura" (p. 400). Vandaar dat hij in de inhoudsopgave dit deel wel als „Theologia *philosopha* (systematica)" aanduidt, maar in zijn boek zelf den titel van Theologia *systematica* voorzichtiger keurt. En hier komt nu natuurlijk zijn rationalistische grondgedachte weer boven: „Quoniam igitur *duplex* fons est, *Ratio* et *Revelatio*, Theologia potest ita tractari, ut elaboranda materia vel ex alterutro fonte seorsim hauriatur, vel ex utroque conjunctim. Si *prius* praefertur, ex *Rationis* institutione existit Theologia Naturalis *(Rationalis)*, ex Revelationis, oritur Theologia *Biblica*, stricte dicenda . . . Plerumque tamen *posterius* eligitur" (p. 401). Deze gemengde Theologie is hem dan de Dogmatiek, doch ook deze weer rationalistisch genomen, zij het ook op wankelenden voet. Hij zegt toch: „in altera parte, quae ex Libris Sacris... eruenda est, apte et concinno ordine disponenda, perspicue explicanda, idoneis argumentis, *rectae etiam Rationis consensu* confirmanda, ubi commode fieri potest (nam in *fidei*, quae dicuntur, *mysteriis* per ipsam eorum naturam minus commode fit)... in his igitur omnibus Philosophiae Dialecticae, Anthropologicae, Practicae, suas esse partes tribuendas, dubio caret" (p. 400). Ook de *Theologia popularis*, waarvan hij nog weer de *Biblica* onderscheidt, draagt ditzelfde gemengde karakter. „Differt vero a *Biblica* hactenus *Popularis* Theologia, quod non tantummodo ex *Sacris Literis*, verum etiam ex recta *Ratione*, certe ex ejus principiis, sensui communi patentibus, sapit" (p. 425). In dit verband kon het niet anders, of zijn Dogmatiek moest ondergaan in een subjectieve uiteenzetting van zijn eigen geloofsovertuiging, die in hoofdzaak op rede-argumenten steunde, met subsumtie van de gegevens der H. Schrift. De Ethiek, die hij naar oud-Gereformeerden trant nog als Theologia practica (p. 513) inleidt, kan diensvolgens niet afhankelijk blijven van de Dogmatiek, maar treedt als zelfstandige wetenschap op. Toch klinkt ook te dezen opzichte bij Clarisse de oud-Gereformeerde toon nog na. Deze *practica* toch, „de iis exponens, quae homini Chris-

tiano, ex divina voluntate, Euangelio revelata, *agenda* et praestanda incumbunt; etsi cum *theoretica* sive de iis, quae cognoscenda sunt et fide amplectanda, tam intime conjungitur, ut nullo modo ab ea in institutione, sive populari, sive subtiliore, omnino divelli queat; si tamen seorsum, quantum ejus fieri potest, considerata, erudite et ad Scholae severitatem tractatur, existit illa Theologiae Systematicae... pars, quae *Theologia Moralis* dicitur" (p. 513). Wat fraai klinkt, en zelfs nog versterkt wordt door de uitspraak, dat de *fons hujus Theologiae* in het Evangelie is te vinden, maar om straks ook aan dezen fons de *ratio* als „secundarius fons" toe te voegen (p. 515) en de Theologia moralis met de philosophische Ethiek ineen te laten vloeien.

Ten slotte komt Clarisse dan tot zijn vierde deel handelende *de Theologia pastorali*, waarbij hij dobbert tusschen de idee van den theoloog, en daarom ook de historia *Academiarum* behandelt (p. 557), en het begrip van den *pastor*, om toch ten slotte aan den *pastor* het overwicht te laten, en alzoo onder deze rubriek saam te vatten al, wat op het *munus Ecclesiasticum* ziet, maar zonder dat het Presbyteraat of Diaconaat hierbij ter sprake komt. Achtereenvolgens brengt hij dus ter bane de Homiletiek, de Catechetiek, de Liturgiek en de Cura pastoralis in engeren zin, terwijl het geheel besloten wordt met een caput over de *Politica et Jurisprudentia Ecclesiastica*. Het Kerkrecht heeft dus ook voor Clarisse geen hoogere beteekenis, dan het verleenen aan den pastor van die kennisse en die geoefendheden, die hij noodig heeft, om als rector ecclesiae op te treden. Van een Kerkrecht, dat ook afgescheiden van het munus in de Kerk bestaat, en waaraan ook het munus zijn regeling ontleent, is bij hem nog geen sprake. Een overzicht, waaruit genoegzaam blijkt, hoe Clarisse, als uitnemend kenner ook van de historie der Gereformeerde Theologie, nog wel steeds er naar streeft, zich in de oude lijn voort te bewegen, en aan het kerkelijk leven geen aanstoot te geven, maar onderwijl feitelijk geheel aan de Gereformeerde Theologie ontvallen is, en, voor zooverre hij consequent is, tot geen andere dan rationalistische conclusiën komen kan. Van het piëtistische element bespeurt men in zijn Encyclopaedie weinig, en het geheel

maakt den indruk van geschreven te zijn door een deftig polyhistor, die de kerkelijke vormen nog zooveel doenlijk eerbiedigt, maar in het wezen der zaak liefst niet te diep indringt, ten einde de breuke die feitelijk reeds tusschen zijn innerlijke overtuiging en het kerkelijke verleden bestaat, niet te sterk te doen uitkomen. Vandaar dat hij geen onderzoek instelt naar het wezen en de natuur der Theologie; zich over de verhouding van de Theologie tot de overige wetenschappen slechts schuchterlijk en onsamenhangend uitlaat; en steeds slechts op één ding bedacht is, om namelijk aan de *recta ratio*, gelijk hij ze noemt, de heerschappij ook in de Theologische faculteit te verzekeren. De diepe klove, die door de zonde tusschen de *recta ratio* en de *ratio*, gelijk ze feitelijk zich aandient, gedolven lag, ontkent Clarisse wel niet, maar hij rekent er niet mede, en vandaar dat hij, hoe ook in schijn nog met de oude Gereformeerden loopende, toch feitelijk zich in een richting, aan de hunne tegenovergesteld, bewoog.

§ 84. *Georg Calixtus.*

Een geheel ander verloop nam de ontwikkeling der Encyclopaedie onder de Lutheranen; deels doordien hun minder ruime opvatting van de Theologie de piëtisten en rationalisten onder hen tot scherper oppositie noopte, en deels omdat de algemeene theologische ontwikkeling reeds in deze periode bijna geheel naar Duitschland verplaatst werd, en alzoo tot veel uitgebreider krachtsontplooiing leidde. GEORG CALIXTUS (1586—1656), die het eerst een spaak in het Luthersch-orthodoxe wiel stak, mag intusschen noch tot de piëtisten, noch tot de rationalisten gerekend worden; veeleer neemt hij onder de Luthersche theologen encyclopaedisch geheel hetzelfde standpunt in, waarop Keckermann zich onder de Gereformeerden plaatste, en uit wiens geschriften hij niet weinig overnam. Wat Calixtus van zijn Luthersche tijdgenooten onderscheidde, was hoofdzakelijk zijn *historische zin* en de daaruit voortvloeiende waardeering ook van datgene, wat niet speciaal Luthersch was; een waardeering, die soms in zeer sterke toeneiging tot het encyclopaedisch standpunt der Gereformeerden oversloeg. Althans in zijn opvatting van de verhouding tusschen

de Theologie en de philosophie beaamt hij bijna geheel de Gereformeerde voorstelling, en evenzoo legt hij met hen vollen nadruk op het testimonium Spiritus Sancti tegenover de Luthersche voorstelling van de aan het Woord Gods inhaerente bovennatuurlijke kracht. Slechts in zooverre kan Calixtus dan ook onder de voorloopers van het Rationalisme gerekend worden, als hij door Johannes Caselius bezield was met een te sterke voorliefde voor het Humanisme, en slechts zelden oog had voor het gevaar, dat hieruit voor den welstand der Theologie dreigde. Zijn encyclopaedisch standpunt wordt gekend uit drie werken: 1°. uit de inleiding op zijn *Epitome Theologiae*, ed. G. Titius, Helmstadt 1661; 2°. uit zijn *Disputatio de principio theologico*, te vinden achter zijn *Epitome* op blz. 200—225; en 3°. uit zijn *Apparatus Theologicus*, uitgegeven door den Kanselier Johannes Schwartzkopf, en later in een verbeterde uitgave door zijn zoon Frid. Ulr. Calixtus, Helmstadt 1661. De definitie door hem van de Theologie gegeven luidde: „Theologia est habitus intellectus practicus docens e revelatione divina sacris literis comprehensa et testimonio veteris Ecclesiae comprobata, quomodo ad aeternam vitam perveniendum sit" (*Epitome* p. 40). Zijn bedoeling met deze definitie is, scherp te onderscheiden tusschen de „kennisse Gods", die voorwerp van het geloof is, en tusschen de Theologie in wetenschappelijken zin. „Objectum enim fidei docetur sive revelatur a Deo, discitur ab hominibus. Sed accipio hic Theologiam pro habitu intellectus principali, acquisito practico, qui articulos fidei ex suis principiis et fundamentis deducat, explicet, confirmet et contra adversarios defendat" (*Epitome* p. 1).

Wat gemeenlijk de Theologia naturâlis genoemd wordt, plaatst Calixtus, evenals Keckermann, onder de philosophie, zoodat Theologie in eigenlijken zin alleen die kennisse Gods bedoelt, die uit de H. Schrift wordt gekend. „Secundum usum vero hodie receptum Theologia non accipitur nisi pro doctrina, quae nitatur revelatione divina, et quidem non illa generali, per quam Deus patefecit quicquid cum de ipso tum de rebus aliis colligi veritatis potest ex operibus, quae spectanda nobis proposuit, et principiis, quae animis nostris inscripsit; sed quae nitatur revelatione pecu-

liaris modi, facta per inspirationem . . . et postea infallibilibus litteris consignata" (*Appar.* p. 5). Voor deze aldus begrepene Theologie is derhalve de S. Scriptura het principium primum, als lumen revelationis (*Epitome* p. 9). Want wel staat hier het lumen rationis naast, maar dit is voor de Theologie als zoodanig nooit het beginsel der kennis. „Manifestum est . . . autoritatem Scripturae supremam esse et propterea ad (hoc) nostrum principium reliqua exigenda esse" (*Epitome* p. 11). Deze onderscheiding neemt hij zelfs zoo streng, dat hij naast de Religio Christiana eene andere Religio rationalis stelt, die uit het lumen rationis opkomt. „Praeter Christianam, unicam illam vere piam et sanctam, alia esto, quae si forte non sit, tamen esse possit, Religio juxta merum et solum dictamen naturae" (*Appar.* p. 70). Het verschil tusschen beide bestaat dan z. i. hierin, dat het lumen rationis leert, dat er een God is; slechts één God; dat deze Almachtig en Alwijs is; dat de ziel onsterfelijk is; dat er een vergelding komt na dit leven; en dat de waarachtige godsvrucht bestaat in het doen van Gods wil; — terwijl de Religio Christiana ons leert de kennisse der miseria generis humani; de oorzaak van deze ellende in den val; de geboorte in erfzonde; en den weg om uit dezen val en uit deze ellende weer ten leven te komen (*Appar.* p. 62). Ook zoo echter kan deze supernaturalis et superrationalis Theologia de hulp der recta ratio volstrekt niet missen, en daarom eischt hij, dat de philologie en philosophie als *ancillae* hulpdienst (*Appar.* p. 45) voor dezeTheologie bewijzen zullen. „Res ipsa loquitur neminem studiosum Theologiae, proprie quidem loquendo et recte procedendo agnoscere pro posse, nisi qui in litteris et linguis et disciplinis, quae ad ἐγκυκλοπαιδείαν pertinent, versatus fuerit" (*Appar.* p. 163). Iets, wat hij niet in bloot formeelen zin bedoelt, als strekte deze studie alleen, om ons tot wetenschappelijken arbeid in staat te stellen; maar evenzoo in materieelen zin, overmits de philosophie ook zakelijk den inhoud onzer kennis verrijkt; wat vooral geldt van de historie, die hij ouder gewoonte onder de *Politica* subsumeert (*Appar.* p. 29 v.v.). Op de Ethica past hij dit zoo toe, dat wel de H. Schrift ons tot deugd vermaant en ons leert al onze daden „ad altiorem finem et Deum Optimum Maximum

referre" (*Appar.* p. 28), maar dat niettemin de philosophische Ethiek aan de Theologie de definities voor deze deugden heeft te leveren, benevens haar samenhang, en de „munia et officia", waarin ze werken (*Appar.* p. 28). Ook de Kerkhistorie plaatst hij, getrouw aan zijn principium, nog onder de philosophie, omdat „Ecclesiastica historia neutiquam peculiari aliqua coelesti revelatione, sed cura et industria, quin etiam fide humana nititur" (*Appar.* p. 30). En toch stelt hij de kennis dezer Kerkhistorie zoo hoog, dat hij zegt: „extra controversiam esse existimo, ut absque ea cognita Theologi proprie ita dicti titulum nemini quisquam sanus sit concessurus" (*Appar.* p. 29). En zulks niet alleen, opdat hij wete, wat geschied zij, maar ook, en hierin komt Calixtus' eigenaardig standpunt uit, omdat „suppeditat Ecclesiastica historia Theologo *secundariam quandam argumentandi rationem*, qua ad confirmanda dogmata et refellendos errores utatur" (*Appar.* p. 29, 30).

Voor de encyclopaedische indeeling, niet van de Theologie, maar van de *theologische studiën*, stelt hij de Dogmatiek voorop; laat dan de *Exegese*, daarna de *Kerkhistorie* volgen, en voegt aan deze de *Controvers* toe (*Appar.* p. 163, 164, 165, 166). Voor den naam van *Scholastiek* zou hij liever de benaming van *Academica* methodus in de plaats stellen. De fout der oude Scholastieken vindt hij niet zoozeer in hun poging, om de waarheid intellectueel te doorgronden, als wel in hun kerkelijk standpunt, waardoor ze verplicht werden bij de Vulgaat en de door Rome geijkte Kerkvaders te blijven staan (*Appar.* p. 139). Voor het overige echter wil hij, evenals de oude Scholastieken, een degelijk ontleede kennis en wijst het verwijt af, alsof wetenschappelijke studie der Theologie in dien zin den Christen niet betamen zou. De „accuratior rerum tractatio" mag geen plaats maken voor de „vulgaris et proletaria doctrina, quae ad conciones habendas sufficit" (*Appar.* p. 140). Een goed theoloog moet in staat zijn, zijn religie ook wetenschappelijk met zulk een kracht te verdedigen „ut hostibus veritatis terrori sit" (ibidem). „Scholastica" is dan ook in den grond der zaak niets anders dan die wijze van de Theologie te beoefenen, die in de *Schola* thuishoort (*Appar.* p. 167). Tusschen de Schola nu en de private Godsvrucht bestaat voor Calixtus dit alles beheerschend verschil,

dat de private Godsvrucht zich tevredenstelt met het individueele, terwijl de Schola niet den enkelen geloovige, maar *de Kerk* als zoodanig in het oog vat. „Sciendum igitur est non tantum, quomodo singuli, quantum se attinet, ad fidem et vitam pervenire possint; verum etiam quomodo Ecclesiam constitui et conservari oporteat, ut per verbum in ea praedicatum fides, et per fidem vita aeterna, quam maxime fieri potest, pluribus mortalibus obtingat. Quomodo autem Ecclesia constituatur et conservetur, non opus est, ut singuli sciant,... sed ii necesse habent, ne ignorent, qui Ecclesiae praesunt, aut ministerium in ea obeunt" (*Epitome* p. 6). Iets, wat hij zoover drijft, dat hij de eigenlijke Theologie, in tegenstelling met de gewone Godskennisse, wel *Theologia Ecclesiastica* zou willen noemen (*Apparatus* p. 174). Dit op den voorgrond plaatsen van *de Kerk* nu had vanzelf tengevolge, dat hij hooger waarde dan zijn tijdgenooten aan de *historie* toekende en tevens dat hij, op Keckermann's voetspoor, de Theologie louter soteriologisch opvatte, en alle overige Godskennisse onder de philosophie rangschikte. Dit standpunt nu bracht hem in strijd met de Luthersche Theologie, die krachtens haar gronddenkbeeld van „de rechtvaardiging door het geloof," het individualistisch stempel droeg, en moest wel aanleiding geven, hem van krypto-Catholicisme te verdenken, omdat juist Rome steeds ter wille van de Kerk het individueele geloofsleven in de schaduw had gesteld. Daar echter Calixtus, blijkens zijn *Disputatio de principio Theologico,* Rome juist aanviel op het punt, dat het de autoriteit der Kerk boven die der H. Schrift plaatste, is het onbetwistbaar, dat dit vermoeden ongegrond was; en moet veeleer dit op den voorgrond plaatsen van het organisch en historisch leven der Kerk aangemerkt als een correctief, dat door Calixtus geleverd werd op den eenzijdigen trek van de Luthersche orthodoxie, in haar toenmalige phase.

§ 85. *Philipp Jacob Spener.*

Van geheel andere natuur was de critiek, die de school van Spener op de destijds geldende orthodoxie en daarmee ook op de encyclopaedische opvatting der Theologie uitoefende. Spener was het tegendeel van historisch; eer aprioristisch. Zijn oppositie was

niet tegen het individualisme, maar tegen het intellectualisme gericht. Zijn heilige toorn keerde zich tegen de ongeestelijke pretentie der dorre scholastieke geleerdheid, die met koude afgetrokkenheid den schematismus der Theologie voor de uit God gewelde kennisse Gods in de plaats stelde. „Quid vero aliud est," riep Spener uit, „quid aliud est Theologia Scholastica, quam monstrum ex nefaria commixtione Arestotelicae Philosophiae et Christianae doctrinae, argutarum et otiosarum quaestionum tricarumve atque sententiarum ex Sacris literis pro arbitrio hominum depromtarum et magna ex parte detortarum? Unde nemo miretur Heroa nostrum Lutherum damno, quod ex illa commixtione impura coelesti doctrinae datum fuerat, conspecto ita indignatum esse, ut durioribus aliquando in Aristotelem uteretur verbis, non quidem quam ille cum amasiis suis merebatur, sed quam nunc forte delicatiores aures sine nausea sufferre possunt" (PH. J. SPENER *Tabulae Hodosophicae Dannhaweri*, Francf. 1690, Praefatio, pag. d 3). Gelijk echter reeds uit dit citaat blijkt, zou deze oppositie op zichzelf Spener nog niet in conflict met de Luthersche dogmatiek hebben gebracht. Immers Gerhard, wiens autoriteit nog hoog stond, had in even stelligen zin geschreven: „Gravi ac salutari consilio B. Lutherus Scholasticam Theologiam ex scholis nostris eliminavit et ad limpidissimos Scripturarum fontes unice nos revocavit. Absit igitur a nobis quam longissime, ut eam in cathedras nostras postliminio reducere, et in inventis frugibus glandibus iterum vesci velimus" *(Meth. Stud. Theol.* sect. V. c. 4; ed. 1679. p. 281). Maar een geheel ander karakter nam deze oppositie tegen de Scholastiek bij Spener daardoor aan, dat hij terecht alle deugdelijke theologische kennis aan de wedergeboorte bond, slechts hierbij wedergeboorte met klaarblijkelijke *bekeering* verwarrend. Dit laatste toch moest, gelijk dan ook in zijne Collegia pietatis geschied is, tot eene splitsing in den boezem der Kerken tusschen bekeerden en onbekeerden leiden; daardoor het sectarische beginsel doen binnensluipen; en alzoo, op theologisch gebied overgebracht, de Theologie buiten den kring der wetenschappen sluiten en tot een soort geheimleer maken. Al was Spener dan ook principieel geen dweepziek mysticus, toch volgde uit zijn standpunt, dat onder

zijn volgelingen de *sensus spiritualis* het kenmerk van de waarheid moest worden, en alzoo feitelijk het wetenschappelijk karakter der Theologie moest worden vernietigd.

De grondlijnen voor de encyclopaedische opvatting der Theologie, gelijk ze in de school van Spener gold, liggen reeds min of meer aangeduid in zijn *Pia desideria* (1675), en in de inleiding op de *Tab. Hodosophicae Dannhaweri*, die hij in 1690 uitgaf, en waarin hij negatief de *impedimenta studii theologici* besprak; maar zijn toch eerst uitgewerkt door den eersten hoogleeraar in de Theologie aan de nieuw gestichte Universiteit te Halle, *Joachim Justus Breithaupt*, gelijk later door diens ambtgenoot *Joachim Lange*. Want wel heeft de iets later te Halle doceerende hoogleeraar *August Hermann Francke* zich nog ijveriger dan de beide eerstgenoemden op de encyclopaedische ontwikkeling der Spenersche Theologie toegelegd, maar op te overdrevene wijze, om hem als den eigenlijken representant dezer school te laten optreden. (Zie zijn *Definitio studii Theologici, Definitio methodi studii theologici* en *Institutio brevis de fine studii theologici*, Halae 1708). *Breithaupt*'s inzichten kent men uit zijn *Exercitationes de studio theologico*, Halae 1702, en in hun nadere uitwerking uit de *Exercitatio inauguralis de studio Theologico*, waarmee zijn leerling HENRICUS LYSIUS in 1702 den doctorstitel onder Breithaupts praesidium verwierf (herdrukt 1709, welke druk hier gebruikt is). Naar luid dezer excercitatio is de Theologie een *habitus mentis practicus* (p. 3), opgevat in dien zin, dat de Theologie ons leert „*κατὰ Θεὸν* sentire, agere, loqui" (p. 4). Deze habitus wordt daaruit afgeleid, dat de bonitas divina „communicativa est," zoodat ze ons de *ἀΐδιος Θεοῦ δύναμις καὶ θειότης* niet enkel door woorden te hooren en door termen te verstaan geeft, maar zóó dat ze „intimo cordis sensu percipiendam, gustandam, palpandam hanc nobis patefecerit et communicaverit" (p. 4). Gelijk nu God zichzelven „sensibus spiritualibus filiorum suorum manifestat, sic omnia quoque attributa sua efficaciter et communicative hominibus, pro eorum conditione, offert" (p. 5).

Hieruit nu volgt dat het vermogen, waardoor we in staat zijn, de ware Theologie te vatten, in *het gevoel* ligt, en eerst uit het

gevoel in het verstand komt. „Hinc videre est, veram rerum Theologicarum cognitionem a sensu procedere ad intellectum, nullamque dari veram earum ideam, ubi non spiritualis fuerit oculus" (p. 5). De onwedergeborenen kunnen een historische kennis hebben, geen cognitio experimentalis; ze zien een portret, niet den levenden persoon. Ze zijn theologanten, geen theologen (p. 6, 7). Geldt dit nu voor het in zich opnemen van de ware kennisse, het geldt evenzoo voor het prediken en doceeren er van. Geestelijke dingen kan alleen de geestelijke mensch met geestelijke woorden uitspreken (p. 9). Feitelijk bestaat er dan ook tusschen den „geloovige" en den „theoloog" geen ander verschil, dan dat de habitus theologicus wel in beiden zijn moet, maar in den theoloog „*exercitatior*, quo possit demonstrare et explicare et defendere fidum sermonem" (p. 9). De gewone geloovige woont in casula, de theoloog „sibi exstruere allorabat majus aedificium" (p. 10). Ook voor den theoloog echter moet het *fundament* van dit gebouw zijn, niet de H. Schrift, maar de *μετανοία ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*. Wie hier niet toe kwam, is nog *ψυχικός* en alzoo onbekwaam, om iets van geestelijke dingen te verstaan (p. 11). Daarom is de illuminatio Sp. Sancti voor den theoloog hoofdzaak, en moet deze door lectio, oratio et meditatio gezocht. „Haec schola, haec academia verae Theologiae est" (p. 15). Bij deze geestelijke studie komt dan wel de wetenschappelijke studie bij, maar deze „sapientia humana cum vocetur ancilla Theologiae, Dominam sequatur pedissequa necesse est" (p. 15). Wat nu deze studie in engeren zin aangaat, deze moet ingedeeld in studia Biblica, studia Systematica, studia Polemica, studia Historica, studia Philosophiae en studia Jurisprudentiae cum eloquentia. Voor de studia *Biblica* is de kennis van het Grieksch, en, zoo het kan, ook van het Hebreeuwsch *permagnae utilitatis*, maar niet strikt noodzakelijk (p. 17). De lezing der classieken wordt beter vervangen door de lezing van Josephus, Eusebius enz. Geographia en Chronologia, evenals Antiquitas sacra zijn aanbevelenswaardig, maar commentaren raadplege men met omzichtigheid. En bij de Hermeneutiek gelden ook voor de H. Schrift de gewone hermeneutische regels, maar „in spiritualibus *sensus*, per habitum in hoc campo exer-

citati, omnium artium regulas superant" (p. 19). De systematische theologische studiën zijn geheel in Bijbelschen zin te leiden, met dien verstande, dat niet alleen de stof uit de H. Schrift geput worde, maar ook de termen en onderscheidingen alleen aan de H. Schrift worden ontleend. Toch is feitelijk de H. Schrift op zichzelve niet het laatste bewijs. Dit wordt eerst gevonden, „si res definitae cordi mandantur et definitionis veritas experientia ipsa *probatur*" (p. 20). Van Scholastieke geleerdheid mag dan ook niets inkomen. „Non potest aqua vitae eum implere locum in vase quodam, quem implevit ventus", waarbij natuurlijk de Scholastiek de *ventus* is, en hetgeen de Piëtist wil, de *aqua vitae* (p. 21). De *Studia Polemica* moeten beginnen met de bestrijding van de zaden der heresie in het eigen hart; voorts sober zijn; den hereticus nooit met de heresie verwarren; en stipt rechtvaardig gefundeerd zijn op zijn eigen uitspraak en bedoelingen (p. 23—26). De strekking der *historische* studiën moet zijn, vooral het leven der vroomheid en het inwendig leven der Kerk te doen kennen, en niet enkel op onze eigene Kerk, maar op alle deelen der Christelijke Kerk de aandacht te vestigen, terwijl de lezing van de Patres en Reformatoren den blik moet verruimen en de kennisse deger maken (p. 26—28). Heel de historie der Kerk moet een beschrijving zijn van de „pugna agni et draconis et quomodo in his omnibus occultum Dei judicium exerceatur" (p. 26, 27), en de vaticinia vervuld worden. En hiermede is dan eigenlijk de theologische studie ten einde; want wel wordt ook nog van een kerkelijke jurisprudentia en eloquentia gehandeld, maar onder *Kerkrecht* worden alleen verstaan de kerkelijke verordeningen, die gelden voor de Kerk, waarin men dient, en de *eloquentia* bestaat veeleer in het vermijden van alle eloquentie, om „summa dicendi simplicitate, ad captum auditorum sese accommodare" (p. 35).

Opmerkelijk daarentegen is, wat Lysius van de *studia philosophica* zegt. Hij stelt hier namelijk de Chokma als Bijbelsche philosophie tegen de philosophie der wijsgeeren, gelijk Cicero die resumeert, over, en zegt dan: „tantum Ciceronem distare a Salomone, quantum qui somnians se ad certamen accingit, ab eo, qui emenso curriculo trophaeum abstulit; et tantum differre Philo-

sophiam Ciceronianam a Salomonea, quantum larva ab homine" (p. 30). De heidensche wijsbegeerte kent alleen den natuurlijken mensch, begrijpt het hoogste goed niet, en kiest averechtsche middelen. Alles in deze philosophie is dan ook κενολογία, en slechts in zooverre mag met haar gerekend, als ook zij aandringt op zelfkennis, dringt naar volmaaktheid, en zoekt naar middelen, om daartoe te geraken (p. 31). Van juiste afbakening der grenzen is alzoo in geheel deze encyclopaedische voorstelling geen sprake. Ze wordt beheerscht door een ver gedreven miskenning van de studie der eeuwen, die voorafgingen, en trekt zich wel schijnbaar geheel binnen de H. Schrift terug, maar om toch ook deze H. Schrift weer te laten rusten op subjectieve bevinding. Al bedoelde dus Spener niet mysticist te worden, toch is hij door behoefte aan een ander δός μοι ποῦ στῶ dan de orthodoxie bood, zijns ondanks naar het mysticisme heengedrongen; het verdriet, dat hij van de straks sectarische collegia pietatis beleefde, was uitvloeisel van zijn eigen beginsel; en zijn Theologie, die als habitus haar onvergankelijk recht behield, maar als disciplina los bij dezen habitus bijkwam, kon slechts tegen de theologische wetenschap reageeren, zonder ooit zelf een wetenschappelijk karakter te kunnen aannemen.

§ 86. *Joachim Lange.*

JOACHIM LANGE verdient daarom afzonderlijke vermelding, omdat hij, hoezeer geheel het piëtistische standpunt met Spener, Breithaupt, Lysius, Francke en anderen deelende, er toch meer op uit is, ook het wetenschappelijk karakter der theologische studie tot zijn recht te laten komen, en omgekeerd ook de overige wetenschappen piëtistisch op te vatten. Van het laatste biedt hij ons een proeve in zijn rectorale oratio van 13 Juli 1722 „*de Dei gloria, tanquam vitae nostrae omnis, inprimis academicae ac litterariae scopo*", afgedrukt achter zijn *Institutiones studii theologici litterariae*, Halae, Magdeb. 1724, p. 743. v.v. Hierin toch gaat hij uit van de stelling dat de „gloria Dei est divina perfectio, . . . e singulis Dei attributis, quae ipsa eius essentia sunt, gloriose admodum refulgens" (p. 745). Deze gloria Dei kan dus niet teruggekaatst, dan uit het beeld Gods in ons. En overmits nu

dit beeld Gods verduisterd is en alleen door wedergeboorte terugkomt, zoo kan zonder wedergeboorte op geen enkel terrein van doeltreffende studie sprake wezen. Immers, alle studie heeft tot doel de gloria Dei te verhoogen, en „manifestum est, promovendae Dei gloriae aptum esse neminem, nisi sincerum Dei cultorem, *mente regenitum*" (p. 747). De onwedergeborene kan niet anders dan zichzelven in zijn studiën bedoelen: „qui, Dei gloria posthabita, omnia ad se ipsum, seu ad suam ipsius gloriam, suaque commoda et emolumenta, unice refert, semet ipsum pro vitae ac studiorum suorum scopo habens, cultor idoli, h. e. sui ipsius, detestandus" (p. 747). Op drie paden kan alzoo de studie der wetenschappen verdolen. Op het pad der *Farizeën*, zoo iemand in de studie zichzelf zoekt, maar „cum jactatione orthodoxiae falso creditae" (p. 751); op de paden der *Epicureën* hetzij door scandala vitae, hetzij door een „sentiendi libertas in audaciam conversa ac licentiam" (p. 752); of eindelijk, op den doolweg der *Pelagianen*, d. i. „error iste litterarius ac moralis, quo secundum naturam, quae corrupta est, vivere et sentire est optime vivere ac sentire" (p. 752). Zonder wedergeboorte is de geleerde dus een pauw gelijk: „pavonis instar suis sese naturae viribus impotenter extollit, ea, quae gratiae sunt, negligens" (p. 753). Het studium literarium heeft zijn *oculus* in onzen geest. Daar nu deze *oculus* van nature *rudis* is, en dus niet *simplex*, moet hij *erudiri* en alzoo tot het zien van de waarheid bekwaamd worden. Dit nu past Joachim Lange toe zoo op de Theologie, als op de juridische, medische en philosophische studiën. Van den *jurist* zegt hij: „Sic qui a *iuris legumque* studiis denominatur, si agnoscat, etiam suo vitae generi divinae gloriae scopum esse praefixum, sacrosanctas iuris divini institutiones, immo universas legum sacrarum divinorumque mysteriorum pandectas, sibi ita habet commendatas, ut non sibi ipsi, sed beatae aeternitatis ratione habita, Deo, iustitiae ac reipublicae, vivere deprehendatur" (p. 754). Evenzoo van den *medicus*: „Sic qui *rei medicinali* suam addixerunt operam, in illa ita versantur, uti ipsis praepositus divinae gloriae finis requirit" (p. 754). En, naar den regel dat de ziel boven het lichaam gaat, „universum theoriae et praxeos studium, vitamque boni medici omnem,

dirigit atque exornat, illam Deo gratam, societati humanae saluberrimam, et beatae aeternitati convenientem reddens" (p. 754).

Zegt dit laatste kennelijk niets, belangrijker daarentegen is, wat hij over de philosophische studiën zegt: „Hoc (sc. principium divinae gloriae) enim quando recte pro scopo suo habet (philosophus), gratiam et naturam non confundit, nec ab hac illam divellit, sed, utriusque iuribus ac viribus salvis, eiusmodi studet subordinationi, qua natura recte exculta et simul defectuum suorum ex admissa gratiae disciplina demisse conscia reddita, non incommoda gratiae famula fiat; immo recte sanata e famulitio *in dignum gratiae connubium evehatur*" (p. 755). Een blijkbaar mislukte poging, om door van de subjectieve tegenstelling op de objectieve over te gaan, de juiste verhouding tusschen Theologie en philosophie aan te geven; doch waarin het denkbeeld van connubium naturae cum gratia toch de aandacht verdient. Veel verder brengt ook Lange ons dus voor het encyclopaedisch verband tusschen de Theologie en de overige wetenschappen nog niet, maar toch verdient het waardeering, dat hij de behoefte althans gevoelde, om de norma, die z. i. voor de theologische studie gold, ook op de overige wetenschappen toe te passen.

Wat nu in engeren zin zijn standpunt in de theologische Encyclopaedie betreft, dit wordt gekend zoo uit zijn *Institutiones studii theologici litterariae, quibus methodologia de studiorum sacrorum ordine ect. exhibetur*, Halae Magdeb. 1724, en uit zijn *De genuina studii Theol. praec. thetici indole ac methodo*. Halae Magdeb. 1712. Over het wezen en de natuur der Theologie laat hij zich hierin, in overeenstemming met zijn subjectieve geestesrichting, eigenlijk niet uit. Geen definitie zelfs van de Theologie biedt hij ons. Alles hangt er maar aan, dat de oculus malignus natura door Christus verlicht worde. *Eruditio* vat hij daarom op als het werk der genade, waardoor de anima, die door de zonde *rudis* is, gepolijst worde. Onze zonde toch „iste malignus animi oculus est, qui totum actionum theologicarum systema penitus corrumpit, studiorum scopo a Deo et ejus gloria averso, et ad nos ipsos indignissime converso" (*Instit.* p. 5). De Theologia draagt dan ook den titel van *Sacrosancta*, niet alleen om haar inhoud,

maar ook omdat de irregenitus haar in wezenlijken zin niet bezitten kan (p. 6). Philologische en philosophische studiën, zijn bij hem dan ook geen eigenlijke propaedeuse, maar iets, dat „cum Theologiae studio coniungatur, si ita ferat εὐκαιρία"; maar desnoods kan de theoloog er bijna buiten (p. 10). „Quodsi enim mediocri tantum Graeci ac Hebraei fontis peritia pollet, habet viam in *necessariis* expeditam" (p. 12). Voor de indeeling der vakken onderscheidt hij tusschen de *noodige* en de *nuttige*. Tot de noodige rekent hij de *exegetische* en *thetische* (exegese, dogmatiek en moraal), tot de minder noodige of *nuttige* rekent hij de *historische* en polemische of *antithetische*, gelijk hij ze noemt; waaraan hij ten slotte nog toevoegt de *subsidia instrumentalia*, de kennis van de oude en moderne talen, de Joodsche Archaeologie en de philosophie. Voorts vermeldt hij nog de *Catechetica*, die onder de *Thetica* hoort, en de Homiletiek, die hem „hermeneuticae filia, aut, si mavis, pars" is (p. 15). Op den voorgrond staat derhalve in zijn schatting de exegese. Hij noemt ze „totius Theologiae, et reliquarum ejus partium singularum, fundamentum ac nervum praecipuum centrumque", en wel omdat de „Sacra Scriptura . . . universae scientiae Theologicae principium unicum et solidissimum" is (p. 47). Maar onder exegese verstaat hij hierbij een uitlegging, die in hoofdzaak de vrucht is van een gebed, om de leiding des H. Geestes en van gestadige lectuur der H. Schrift. Voorop toch staat bij hem als „adminiculum bonae exegeseos" de „illuminans Dei gratia, piis precibus in iusto salutis ordine impetrata, nec non vivus et sapidus rerum divinarum, quae sub experientiam cadunt, gustus" (p. 52). In zijn dogmatische studiën leidt hem dit dan ook tot de onderscheiding tusschen den geestelijken inhoud van het dogma en de phraseologia of elocutio ecclesiastica; een onderscheiding, die bij hem er nog niet toe leidt, om de laatste te verwerpen; hij noemt ze zelfs „proba ac probata"; maar die in haar gevolgen hier toch toe leiden moest en geleid heeft (p. 63).

Maar het sterkst komt toch zijn piëtistisch karakter uit in zijn *doctrina moralis*, die hij definieert als een „uberior expositio dogmatum eorum, quae ad gratiae applicatricis negotium et ambitum pertinent, speciatim illorum de conversione ac renovatione" (p. 64);

waarbij dus eigenlijk de band met de moralis naturalis wordt doorgesneden, en aan de Evangelische heiligmaking een wettisch karakter wordt gegeven: „*ita est evangelica, ut simul sit legalis*" (p. 65); want wel hangt dit legaal karakter dan weer saam met het ius ipsius naturae, en is het daaruit te verklaren, dat er zulk een „convenientia invenitur cum doctrina morali saniori, quam in eorum quoque hominum, qui a sacris Christianorum alieni fuerunt, scriptis deprehendimus; sed haec eo tamen accipienda non est, ac si doctrina moralis apud istos et apud Christianos aeque sit perfecta ac pura" (p. 67). *Historische* studie verwerpt hij wel niet, maar hij acht toch, dat een gewoon theoloog met een kort compendium volstaan kan (p. 81); terwijl de *homiletiek* en *catechetiek* studiën zijn, die eigenlijk alleen uit de practijk kunnen geleerd worden, en dan ook niet dan vluchtig bij hem ter sprake komen (p. 80). Na echter aldus in even 80 bladzijden de methodologie te hebben afgehandeld, komt dan de geleerde bij hem aan het woord in de *sectio litteraria*, die, bijna 700 bladzijden groot, een tamelijk volledig overzicht geeft van de theologische literatuur. Zonder polyhistor te zijn, was Lange toch in hooge mate *bibliophile*. Zijn eigen collectie was prachtig, en hij verhaalt met ingenomenheid, hoe hij aan zijn studenten op geregelde tijden *in zijn bibliotheek* college gaf over de theologische letterkunde. Zelfs heeft hij een plaatje van zijn bibliotheek voor zijn *Institutiones* doen plaatsen. Blijkbaar was dus Lange, evenals Spener, nog een goed onderlegd theoloog van den ouden stempel, die als zoodanig voor zichzelf degelijke studie in waarde hield en ze bij zijn leerlingen aankweekte, maar ook bij hem volgde de degelijkheid en de ernstige opvatting van die studie *niet* uit zijn beginsel. Hij toch was niet enkel geleerd en vroom, maar stelde de vroomheid als beginsel van zijn geleerdheid, zonder dat het hem gelukte anders dan subjectief en accidenteel het verband tusschen beide te doen uitkomen. Het kon dan ook niet anders, of bij zijn echte volgelingen moest de wetenschappelijke zin meer en meer in practische vroomheid ondergaan, terwijl de vrome zin, die hem bezielde, door de Supranaturalistische school, even uitwendig, verbasterd werd in haar verminkte en daardoor verzwakte Theologie.

§ 87. *Johannes Franciscus Buddeus.*

Zoomin als het Piëtisme was het Supranaturalisme in staat de ontwikkeling der theologische Encyclopaedie verder te brengen; zelfs stond het in beteekenis voor de Encyclopaedie nog verre bij het Piëtisme achter. Al bleek toch ten slotte het Piëtisme onmachtig, om uit zijn subjectief-spiritueel beginsel een wetenschappelijk theologisch systeem op te bouwen, toch heeft het ongetwijfeld de verdienste van op de beteekenis der wedergeboorte ook voor de theologische studie gewezen te hebben. Zonder het op te lossen, *stelde* het ten minste een belangrijk vraagstuk. Maar zelfs dit deed het Supranaturalisme niet. Halfslachtig van aard, van geven en nemen levend, verborg het zijn gemis aan eigen overtuiging achter het breed historisch verhaal, van wat in den loop der eeuwen door anderen was gedacht; voorts gestadig heil zoekend in het *medio tutissime ibis.* De *historische* karaktertrek, die bij de werken van Pfaff, Buddeus en Walch terstond in het oog springt, is dan ook niet toevallig, maar hangt rechtstreeks saam met hun eigen armoede aan inzicht in het wezen der Theologie. Buddeus schrijft een dikken kwartijn van 3700 kolommen druks over de isagoge ad Theologiam zonder u één enkele definitie te geven, van wat hij onder Theologie verstaat; maar hiervoor in de plaats ontvangt ge op elk punt en bij elk vak een, voor die dagen, hoogst verdienstelijke uiteenzetting, van wat dusver in zulk een vak gepresteerd is, en van de onderscheidene meeningen, die over zulk een betwist punt gegolden hebben; terwijl Buddeus zelf, voor zoover hij zich niet geheel aan een eigen opinie kan spenen, al zijn kracht zoekt in het gedurig gebruik van het „caute" et „sobrie". Dit hing met de geaardheid van het Supranaturalisme samen. Voor het Supranaturalisme toch was en bleef de Christelijke religie een *doctrina et lex*, die „unvermittelt" naast elkander stonden, en beide als vreemde bestanddeelen aan de „theologia et moralis e libro naturae" werden toegevoegd.

Als godsdienstig en zedelijk gestemde lieden leefden de Supranaturalisten in den grond der zaak uit de natuur en de ratio;

maar als toevoegsel kwam hier dan nog een dosis *buitengewone waarheid* en *buitengewone Ethiek* bij. Voor dat extra-deel nu hielden ze wel in oud-orthodoxen zin aan de S. Scriptura vast, en ontkenden het recht der ratio, om den inhoud der Schrift door haar zeef te laten loopen, maar bij hun vaststelling van het gezag der Schrift verzuimden ze toch niet, weer bij die zelfde ratio steun te zoeken, en toonden gedurig ook in hun dogmatische bewijsvoering, dat een bewijs aan de rede ontleend voor hen wel zooveel kracht bezat, als de autoriteit der H. Schrift. Sterk als anatomici, misten ze ten eenenmale de gave van den physioloog. Vandaar dat ze de Schrift en haar doctrina bijna uitsluitend van den buitenkant bezagen, en voor haar organisch leven geen oog hadden. Dit noopte hen dan gedurig tot kleine concessiën aan de mannen der rede. Het oude systeem verloor zijn gaafheid. Fort na fort wierd van de oude stelling prijsgegeven. Er vlamde geen gloed meer in hun Theologie. Ze bestudeerden een skelet zonder merg, niet meer een levend organisme. En is het al, dat ze in den aanvang dezer periode nog *eenige* warmte en nog *eenige* aantrekkelijkheid toonen, toch is dit in Pfaff, zoowel als bij Buddeus, niets dan naflikkering van het systema van Gerhard en naschittering van den gloed, die eens Spener bezield had. Ge ziet dan ook, dat ze al armer en dorder worden, hoe meer die nawerking verflauwt. En het einde is, dat de Supranaturalisten der jongste generatie zelfs die aandrift tot geleerde polyhistorie verliezen, die in Walch haar triomf vierde. Reeds de titels hunner werken verraden, hoe ze, bij het besef hunner geestelijke armoede, heil zochten in *geleerdheid*. Pfaff schrijft een *Introductio in historiam theologiae litterariam* (Tubing. 1724), Buddeus een *Isagoge historico-theologica*, Walch een *Einleitung in die theol. Wissenschaften*: titels, die, blijkens de methodologieën der Piëtisten, wel ook ten deele uit den geest van dien tijd te verklaren zijn, maar toch bij de Supranaturalisten een eigenaardige beteekenis verraden.

JOHANN. FRANC. BUDDEUS maakte er in zijn *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes* (Lipsiae, 1727) dan ook geen geheim van, dat *eruditio vera solidaque* bij hem op den voorgrond staat; want wel moet er *vitae probitas*

integritasque morum bijkomen, maar wie zijn praefatie doorleest bespeurt toch aanstonds, hoe hij rusteloos op de „exquisita solidaque eruditio" terugkomt (praef. pag. b. 1 verso); een herhaald dringen op *eruditie*, waarin zekere opzettelijke tegenstelling met het Piëtisme onmiskenbaar is. Even duidelijk blijkt uit Buddeus' voorrede, dat hij zich bewust was van zijn breuke met de oude orthodoxie, die sinds het einde der 17de eeuw al meer terrein verloor; eene wijziging, die volgens Buddeus met eene wijziging in de algemeene geestesrichting samenhing. Hij schrijft toch: „Ecquis enim est, qui ignoret, litterarum studia non uno eodemque consistere loco, sed quotidie mutari? Certe qui, eamdem illorum hodie esse faciem, sibi persuaserit, quae ante viginti, aut omnino triginta annos, fuit, se ignarum eorum omnium, quae in orbe erudito geruntur, demonstrabit. Quod ut in omni eruditionis genere ita se habet, sic nec eam, qua theologum imbutum esse decet, mutationis istius expertem esse, manifestum est" (praef. p. a. 2).

En ook dat deze eruditio minder als poging tot zelfstandig denken, dan als bijeenzameling van allerlei historische bijzonderheden bedoeld was, toont Buddeus allerminst te verhelen. Zelf toch omschrijft hij het nieuwe, dat hij levert, als: „tractatio de origine, incrementis, fatis, corruptione, emendatione singularum theologiae partium" (ibidem). Eerst hierdoor hoopt hij duidelijk te doen uitkomen „quam late *theologicae eruditionis* pateat campus" (p. b. 2). Buddeus levert dan ook metterdaad niet slechts een catalogus van de voornaamste geschriften over elk vak, gelijk Lange nog deed, maar geeft ook *historische overzichten* van de wijze, waarop elk vak zich ontwikkeld heeft. Hij volgt daartoe de eenigszins zonderlinge indeeling in: *thetische* Theologie, met bijvoeging van de *Symboliek*, de *Patristiek* en de *Moraal*. Dan het *Kerkrecht*, of de iurisprudentia ecclesiastica. Voorts de *Polemiek*. En ten slotte de *Exegese*. Een noch logische, noch volledige indeeling, die blijkbaar door zijn historische neiging beheerscht werd, en waarbij hij de vooraanplaatsing van de Dogmatiek aldus rechtvaardigt: „Ad singulas porro dum descendo theologiae partes, theticam seu dogmaticam . . . primo, ut par erat, posui loco. Cum enim fundamenta, seu elementa theologiae, exhibeat, non sine ratione

ab illa studii theologici tractatio inchoari solet" (praef. b. 2 verso). Feitelijk echter houdt hij zich in de sectio, die de thetische theologie behandelt, meer met de *geschiedenis* der Dogmatiek, dan met de Dogmatiek zelve bezig. Wel noemt hij ze nog de disciplina, die de „dogmata ex scriptura sacra hausta, eaque creditu ad salutem necessaria, apteque inter se connexa, perspicue explicat et solide demonstrat" (p. 336), maar alle dieper ingaan op den grondslag en het karakter der dogmata ontbreekt; terwijl door de beperking tot de „dogmata ad salutem necessaria", de wigge reeds in den muur is gezet. Op zichzelf is hij anders niet tegen systematische behandeling, mits „a scholasticorum quisquiliis repurgata" (p. 424*a*). Immers „*si caute ac sobrie* fiat, vitio caret" (p. 424*b*). Naar zijn gewone onvastheid is hij noch voor de Aristoteliaansche, noch voor de Bijbelsche methode, noch voor de mathematische, maar voor die methode „quae et quam paucissimis incommodis premitur, et sine ambagibus aut erroris periculo ad finem propositum nos ducit" (p. 426). Een zinledige conclusie, die dan tot de stelling leidt, dat de taak van den dogmaticus is, „ut ordinem naturalem, partiumque singularum nexum... observet; ut vocibus ex metaphysicorum scholis petitis *caute et sobrie* utatur; ut de rebus magis, quam de vocibus, sit sollicitus;.. ut dogmata non tantum explicet, sed rationibus solidis demonstret, adhibita, *si opus fuerit*, apodixi biblica" (p. 435). Vooral dit laatste is kenteekenend en toont, hoe weinig gewicht de Schriftautoriteit eigenlijk voor Buddeus bezat. Ook de moraal definieert hij nog, deels naar de oude usantie, deels onder den invloed van het Piëtisme, als „eam theologicae practicae partem, quae docet, quo pacto homo regenitus in vitae sanctae studio rite progredi atque proficere debeat" (p. 610); maar feitelijk ontbreekt hem ook bij dit studievak alle vastheid van overtuiging. Wel toch noemt hij de S. Scriptura den „fons praecipuus" der moraal, „iuvabit vero, ut alias, hic quoque cum libro scripturae coniungere *librum naturae:* ut tamen sedulo caveamus, ne ratio suos transgrediatur limites" (p. 616, 617). Bij het Kerkrecht weifelt hij, of dit vak te verstaan zij als bloote resumtie van de geldende Kerkenordeningen, of wel als thetisch vak, waardoor op het bestaande Kerkrecht critiek wordt geoefend. Zijn definitie is: „Scientia

practica leges ecclesiasticas recte interpretandi" (p. 734); maar in strijd hiermee neemt hij onder de bronnen van het Kerkrecht ook de *S. Scriptura* op, natuurlijk met bijvoeging der rede: „Inter fontes principiaque iuris ecclesiastici . . . scriptura sacra primum praecipuumque tenet locum; cui in quibusdam ipsa rectae rationis scita merito adiunguntur" (p. 807); eene bijvoeging, die dan geen minder gevolg heeft, dan dat het recht van regeling voor het kerkelijk leven aan den Vorst des lands wordt overgegeven, omdat „statum independenten seu rempublicam in republica admitti non potest" (p. 808*b*). Ook bij de *Kerkhistorie* ontbreekt hem de geestelijke band met het wezen der Kerk. Ze is hem een verhaal, van al wat op kerkelijk terrein gebeurd is, „inde ut sapientiam Numinis summam, eiusque et bonitatem et iustitiam agnoscentes, in fide corroboremur" (p. 864). En wat de *Exegese* betreft, die bij hem, in afwijking van alle vroegere encyclopaedisten, geheel aan het einde komt, verhaalt hij ook hier meer, wat anderen deden, dan dat hij zelf den weg aanwijst, en voor zoover hij dit doet, is het altoos een geven en nemen. Dit komt vooral uit, waar hij over den sensus mysticus spreekt. Blijkbaar is hij in zijn hart voorstander van den sensus literalis zonder meer. Maar „istud quidem intempestivum, immo insanum allegoriarum . . . studium, ut iure meritoque damnatur; ita rursus cavendum, ne omnes simul expositiones mysticas reiiciamus"; en, hoewel men hierbij zeer voorzichtig moet te werk gaan, „non prorsus tamen improbanda, si *caute ac sobrie* instituatur" (p. 1789 *b*). De gulden middenweg blijft prijslijk. „Laudandi itaque . . . qui *media quadam via* in scripturae explicatione incedunt et primum de sensu litterali rite investigando sunt solliciti, . . . tum vero operam navant . . . ut ad fidei ac vitae praxin cuncta referant" (p. 1790 *a*, *b*).

Blijkt uit het bovenstaande, hoe bijna niets uit zijn bespreking van de afzonderlijke vakken voor het encyclopaedisch inzicht in het organisch geheel der Theologie valt af te leiden, even arm is zijn liber prior over de Theologie in het algemeen. Over het wezen der Theologie toch zegt hij geen woord. Doel van haar studie is „ut quis ad ea, quae requiruntur, ut doctoris munere in ecclesia fungi queat, aptus reddatur" (p. 16); en hieronder verstaat

hij 1°. eruditio solida, 2°. sapientia, 3°. prudentia divina en 4°. vitae integritas (p. 17). Sapientia is hem daarbij „ea animi dispositio, qua quis bona a malis discernere potest" (p. 22), en deze moet met geestelijke critiek de eruditio leiden, „nisi umbram pro corpore amplecti velimus". Prudentia is toepassing van deze sapientia ad specialia, die ons in elk gegeven geval leert, wat de finis *legitimus* is, en welke de media *apta* zijn (p. 26). En met deze prudentia moet dan de voluntatis emendatio gepaard gaan, bestaande in de vitae integritas, ook omdat een „ecclesiae doctor vita non minus, quam voce, docere debet" (p. 27). Een geheel uitwendige aansluiting dus aan het Piëtisme, zonder zijn gloed en diepte, en zelfs zonder een zweem van poging, om het zedelijke en intellectueele met elkander in verband te zetten. Hetzelfde komt uit, waar hij spreekt van de *dona in theologo requisita*, waarvan hij, p. 48, zegt: „Ad dona haecce naturalia accedere debent spiritualia; per quae etiam naturalia sanctificanda et ad legitimum salutaremque usum dirigenda sunt". Want wel gevoelde hij hierbij neiging, op de lijn der Piëtisten over te gaan, en bekeering als eisch te stellen, maar hij drukt dit in dezer voege uit: „Cum christianus quis prius esse debeat, quam theologus evadere queat, eorum quoque donorum, quae omnibus vera fide praeditis communia sunt, qui ad theologiam accedit, particeps esse, *merito creditur*" (p. 48). Veel meer is Buddeus dan ook in zijn element, waar hij de propaedeuse bespreekt, en hierbij een rijke philologische, mathematische, historische en philosophische ontwikkeling vordert. Bij de philologie neemt hij ook de ars critica op, wier gebruik, „*si sobrie tractetur*, in ipso codice sacro haud contemnendus est" (p. 148). Bij de historie weet hij nog niet recht, waarom de Kerkhistorie niet bij de algemeene hoort (p. 190). En wat eindelijk de philosophie in engeren zin betreft, „quae, *si recta sobrieque tractetur*, ingens et praesidium, et ornamentum doctrinae theologicae adfert" (p. 234). Opdat men nu *caute* et recto tramite te werk ga, moet men de utilia zoeken, de inania mijden; „ex ipsa naturae consideratione sapere, hoc est philosophari; philosophi ita audiendi, ut nullius in verba iuremus; recentiores ita consulendi ne contemnamus veteres"; men moet niet meenen, dat men zich van alles

rekenschap kan geven; en „cavendum est, ne rationi plus aut minus, quam decet, tribuamus" (p. 237). Onder philosophie verstaat hij dus niet alleen de formeele vakken, maar ook de materieele. Ook de metaphysica is toch uitstekend, „si sobrie at circumspecte fiat. Nec contemnenda sunt axiomata, seu principia metaphysica; magni quippe momenti dogmatibus confirmandis, evidenterque demonstrandis, subinde inservientia" (p. 252, 253). Hij keurt daarom den piëtistischen weg wel niet bepaaldelijk af, maar handhaaft tegenover het streven der Piëtisten toch zeer beslist het gebruik der Theologia naturalis (p. 259—60). Ja, de gegevens der Theologia naturalis zijn van dien aard „ut certa inde criteria fluant, quibus veram revelationem a falsa quodammodo discernere licet" (p. 276). De philosophische ethiek moest deswege ook naast de theologische haar plaats behouden; want „licet (ethica) longe rectius ex sacris litteris hauriatur;... ideo tamen, quae rectae rationis sequitur regulam, negligenda aut contemnenda non est" (p. 291). Iets wat hij dan ook toepast op de „iurisprudentia naturalis, quae licet ex lumine revelationis longe plenius innotescat", toch ook veel dingen te behandelen heeft „quae sine principiis, quae lumen rationis suppeditat, expediri nequeunt" (p. 305). Hij eischt dus blijkbaar een degelijke en ernstige propaedeuse, maar ook bij de bespreking van de tot haar behoorende vakken blijft hij in gebreke scherpe lijnen te trekken. Zijn meening slingert rusteloos tusschen de twee uitersten op en neder, en, hoe geleerd hij moge geweest zijn, *helder* is het inzicht, dat hij in de Theologie poogde te geven, stellig niet.

§ 88. *Johann Georg Walch.*

Buddeus' schoonzoon JOHANN GEORG WALCH was niet slechts zijn leerling, maar bijna ook in elk opzicht zijn geestverwant. Ook hij behoorde tot die Supranaturalisten der eerste generatie, die zich nog inbeeldden orthodox te zijn, voor geen Piëtist in vroomheid van zin wilden onderdoen, en toch tegelijk aan de eischen der rede volle recht wilden doen ervaren; zonder te vermoeden, hoe ze door dit halfslachtig karakter hunner Theologie zichzelven verzwakten en den triomf van het Rationalisme voorbereidden. Walch's Encyclopaedie draagt den titel: *Einleitung in*

die theologische Wisschenschaften, 2e ed. Jena 1753 (1e ed. 1734); het eerste in het duitsch geschreven werk van dien aard, waarin met „de taal der geleerden" gebroken wordt, en dat, in tegenstelling met Buddeus' lijvig quartoformaat, zeer „kurzgefasst" is, om als handboek voor studenten dienst te doen. Dit doel bereikte hij door bijna geheel de historia literaria er uit te lichten, en, gelijk het behoort, in een afzonderlijk geschrift, zijn bekende *Bibliotheca Theologica selecta*, Jena 1757 (in vijf volumina), veel grondiger te behandelen, dan dit aan Buddeus, of een zijner voorgangers doenlijk was geweest. Doch al wint Walch het daardoor van zijn schoonvader in volledigheid, in historischen zin staat hij verre bij hem ten achter. Gaf toch Buddeus in zijn breede literarische overzichten een soort historie van elk vak, bij Walch vindt ge niets dan het literarisch skelet. Walch was meer philosoof dan historicus; iets, wat hem in zooverre te stade kwam, dat zijn Encyclopaedie daardoor won aan samenhang en doorzichtigheid. Zoo vindt ge al aanstonds bij Walch, wat Buddeus verzuimde te geven, eene definitie van wat hij onder Theologie verstaat: „Diejenige Lehre, welche die göttlichen Wahrheiten vorträgt, die Gott zu unserer Seligkeit in der heiligen Schrift geoffenbaret, und die man wissen mus, wenn man derselben theilhaftig werden wil, damit man die Ehre Gottes und der Menschen ewige Wohlfahrt befördere" (p. 5). Het verwijt, dat door deze definitie het ethische bestanddeel aan het intellectueele zou worden opgeofferd, zoekt hij daarbij aanstonds te ontzenuwen door de nadere bepaling, dat hij onder „göttliche Wahrheiten" tweeërlei verstaat: 1°. „Einige fassen Glaubenslehren in sich, die als wahr zu erkennen sind, damit dadurch der Glaube an Jesum Christum kann gezeuget und erhalten werden"; en 2°. „Andere betreffen Lebensregeln, denen wir zu folgen haben, um dadurch unsern thätigen und lebendigen Glauben zu erweisen" (p. 7). Alzoo wordt feitelijk uit den inhoud der H. Schrift slechts het Evangelie en de Wet als goddelijke waarheid uitgenomen, en de eenheid tusschen beide alleen in beider gemeenschappelijk contact met *het geloof* gezocht. De „Erkäntnisgrund" voor deze waarheden ligt voor Walch in de H. Schrift,

die in zooverre ook voor hem „principium theologicum" blijft. Zij hebben dus „den Grund ihrer Wahrheit in dem göttlichen Ansehen der Schrift, und ihre Gewisheit in dem deutlichen Zeugniss, so darinnen enthalten, so fern solches nach dem Sinn des heiligen Geistes verstanden wird" (p. 7). Door deze „Gewisheit" wordt dus de Theologie „eine eigentlich so genantte Wissenschaft," in zooverre ze ons grondwaarheden ontdekt, waaruit gevolgen kunnen getrokken worden. Slechts hierin is de Theologie, als wetenschap, van de andere wetenschappen onderscheiden, „dass man ihre Wahrheit (nicht) aus der Beschaffenheit der Sache selbst durch die Vernunft überzeugend erkennen kan"; veeleer zijn de grondwaarheden, waarop de Theologie gebouwd is, „auf das göttliche Zeugnis anzunehmen", maar zij staan dan ook, dank zij het goddelijk karakter van deze autoriteit, in zekerheid verre boven de natuurlijke wetenschappen (p. 8).

In overeenstemming met dit uitgangspunt kent Walch dan ook eigenlijk slechts ééne disciplina Theologica en wel de systematische, die dan om het tweeledig karakter der „göttliche Wahrheiten" in twee onderdeelen, de thetische, of de Dogmatiek, en de practische, of Moraal, uiteenvalt: „Das sind die Haupttheile; oder die vornehmsten Disciplinen der Gottesgelahrheit" (p. 9). Daar komen dan nog wel andere vakken bij, maar die, wel bezien, toch weer onderdeelen zijn van een van deze twee. Polemiek, Symboliek, Patristiek hooren feitelijk bij de Dogmatiek; een verre van onjuiste opmerking (p. 11); terwijl Homiletiek en Catechetiek, evenzeer als de Dogmatiek, „das Vortragen der göttlichen Wahrheiten" bedoelen, mits „wie es die Ordnung und Umstände . . , mit sich bringen"; voor wat de Homiletiek aangaat met het oog op den tekst, en wat de Catechetiek betreft met het oog op „der Zustand der Einfältigen" (p. 12). In dit kader kon uiteraard aan de exegetische Theologie geen afzonderlijke plaats worden aangewezen, en hij laat ze, wat zeer de aandacht verdient, dan ook geheel weg. Deels, omdat ze z. i. vanzelf in de Dogmatiek en Moraal behandeld wordt, maar deels ook, omdat hij ze bij de gewone philologie rekent, „und ausser dem die heilige Auslegungskunst vor keinen der Theologie

eigenthümlichen Theil anzusehen ist, wenn wir die Sache nach ihren rechten Gräntzen betrachten und gnau davon reden wollen" (Vorrede, p. 3).

In het algemeen is Walch een vijand van te sterke uitbreiding of splitsing der theologische vakken. Hij zegt er van: „Noch vielweniger wird es ein Bedencken erwecken, dass in diesem Buch von der so genanten casuistischen, patristischen, homiletischen und andern dergleichen Gattungen der Gottesgelahrheit keine eigne Hauptstücke vorkommen. Es ist nicht nöthig, dass wir daraus besondere theologische Disciplinen machen und ihre Anzahl ohne Ursach vergrössern." (Vorrede, p. 3, 4). Toch wane men daarom niet, dat in Dogmatiek en Moraal geheel de Theologie voor Walch opgaat. Integendeel, bij deze twee komen nog drie andere vakken, die hij breedvoerig behandelt, maar verzuimt met zijne definitie van de Theologie in verband te zetten, t. w. „die allgemeine göttliche Rechtsgelahrheit", „die Pastoraltheologie," en „die Kirchenhistorie alten und neuen Testaments" (p. 494, 648 en 678). Hoofdzaak was en bleef hem dus het systema, waaruit vanzelf volgde, dat hij in beginsel de Scholastiek verdedigen moest, ook al waarschuwde hij tegen haar „viele unnütze Subtilitäten und Grillen" (p. 13). Tusschen gebruik en misbruik is alzoo te onderscheiden: „Der wahre Gebrauch solcher Methode erfordert, dass das Systema richtig und gehöriger massen abgefasset werde. Ueberhaupt bringt solches mit sich, dass die verschiedenen Materien und die dahin gehörigen Wahrheiten richtig mit einander verknüpfet; in derjenigen Ordnung, welche ihre Beschaffenheit erfordert, vorgestellet; wohlgegründete Principien, wie selbige die Schrift an die Hand giebt, zum Grund geleget, und rechtmässige Folgerungen daraus gemacht werden" (p. 17). Afgekeurd dient daarentegen, en hier komt zijn verzet tegen Wolff en het reeds omsluipend Rationalisme aan het woord: „indem man das Werck entweder zu hoch treibet: Geheimnisse aus der Vernunft und deren Grundsätzen leitet, und sie nach denselbigen beurtheilet; das Ansehen der Schrift der Vernunft nachsetzet; . . . oder, wenn jemand damit pädantisch umgehet, alles und jedes auf eine demonstrative Art vorstelle; alles vom ersten Grundsatz herleite; überall . . . die

Demonstrationsregeln aufs genaueste beobachte u. s. w." (p. 18). Een tamelijk kras, maar toch machteloos protest, daar wel misbruik geconstateerd wordt, maar elke poging uitblijft, om de grens aan te wijzen, die de autoriteit der ratio en de autoriteit der H. Schrift scheidt.

Gelijk gebrek kleeft aan zijn voorstelling, van wat „ein Beflissener der Gottesgelahrheit nöthig hat". Daarvan zegt hij toch: „Das erste ist eine hinlängliche Erkäntnis der theologischen Wissenschaften, oder eine theologische Gelahrheit" (p. 21). Toch kan men geleerd en goddeloos zijn. „Darum mus noch mehrers und zwar vors andere die himmlische Weisheit dazu kommen, welche was gantz anders, als die Gelahrheit ist" (p. 21). In de derde plaats is noodig: „eine Gabe etwas vorzutragen" (p. 23). En „nebst diesem allen, ist noch vierdtens die Heiligkeit des Lebens nöthig" (p. 23). Deze vier onsamenhangende gegevens noemt hij dan saam den „Endzweck", en gaat nu na, welke gaven iemand bezitten moet, om naar dit doel te kunnen streven (p. 25). Vooreerst „die natürliche Gaben und Fähigkeiten" nl. iudicium, memoria et ingenium; maar dan ook „die Geistlichen". Hierover laat hij zich in dezer voege uit, bijna zou men zeggen in piëtistischen zin: „Demnach müssen die geistlichen Gaben dazu kommen, dass man nemlich wiedergebohren und bekehrt ist; folglich den wahren Glauben in sich hat; im Verstande erleuchtet, im Hertzen gereiniget ist, und also nicht mehr der Sünde, sondern allein seinem Jesu dienet" (p. 27). Slechts in één opzicht echter wijst hij het verband tusschen Theologie en wedergeboorte aan. Kennis van de goddelijke waarheid onderstelt namelijk „eine völlige Versicherung von dem göttlichen Ansehen der heiligen Schrift, und solche durch das innerliche Zeugnis des heiligen Geistes". Derhalve kan iemand, „in welchem der heilige Geist nicht ist, dergleichen Ueberzeugung nicht haben", en dus ook geen theoloóg zijn (p. 28). Door deze, in beginsel althans, niet onjuiste opmerking scheidt dus Walch zich van de Piëtisten af, die veeleer materieel uit den sensus spiritualis plachten te putten, dan dat zij formeel de Schriftautoriteit door het testimonium Spiritus Sancti dekten.

Alsnu tot de specialia komende, bespreekt Walch eerst de *Dogmatiek*, die haar bewijs aan de Schrift moet ontleenen. Want „ob wohl nicht zu läugnen, dass in der dogmatischen Theologie auch natürliche Wahrheiten, sonderlich in den Artickeln von Gott und seinen Wercken im Reich der Natur, mit berühret werden; so hebt doch dieses dasjenige nicht auf, was ich vorher gesagt habe. Die Rede ist hier von der geoffenbarten Gottesgelahrheit, die lediglich auf die heilige Schrift gegründet. Die natürlichen Wahrheiten, die man mit vorträget, gehören eigentlich nicht zum Obiect derselbigen; sondern sie werden gleichsam aus der natürlichen Theologie entlehnet" (p. 76). Een onderscheiding, waarmee dus eigenlijk al, wat destijds tot de Theologia naturalis gerekend werd, buiten de Theologie gesloten, en de Theologie schier enkel tot de soteriologie beperkt wordt. Uit de biblische, catechetische, analytische, foederalistische en mathematische methoden lacht hem de systematisch-analytische het meest toe, waarbij het einddoel der Theologie op den voorgrond wordt gesteld, ook het subject ter sprake komt, en ten slotte de middelen worden aangewezen, door wier gebruik het subject dit einddoel bereiken kan. Het minst is hij ingenomen met de foederalistische en Wolffiaansche methode. De „biblische" kan er z. i. mee door (p. 77—82). Is voorts zijn Dogmatiek onkerkelijk, dit poogt hij te vergoeden, door op de Dogmatiek „die *symbolische* Gottesgelahrheit" te laten volgen, die hij opvat als een uiteenzetting, van wat de Luthersche Kerk volgens haar Symbolen leert; terwijl dan in „die *polemische* Gottesgelahrheit" het goed recht dezer Symbolische formulen tegenover andersdenkenden verdedigd wordt. Aan deze behandeling van wat object des geloofs is, sluit zich dan de Moraal aan, die door Walch streng aan de Dogmatiek wordt verbonden, terwijl hij daarbij protesteert tegen de „Naturalisten oder Rationalisten, die keine andere als die natürliche Tugend, folglich auch nur eine natürliche Erkäntnis zulassen" (p. 284).

Het verband tusschen Dogmatiek en Moraal steunt z. i. op vijf gronden: 1°. op het practische karakter van de kennis der waarheid; 2°. op den aard van het geloof, dat niet onvruchtbaar

kan zijn; 3°. op de theologia archetypa in God, die zijn kennisse niet van zijn deugden scheidt; 4°. op de practijk van Christus en zijne apostelen, die beide steeds verbinden en uit het ééne het andere afleiden; en 5°. uit de natuur des menschen, die toont, dat hij „nicht blos der Speculation, sondern auch der Praxi, und zwar der letztern am meisten obliegen soll" (p. 288—294). Dit levert echter geen bezwaar op tegen gesplitste behandeling, mits de Moraal maar altoos de Dogmatiek onderstelle, en daarop bouwe. Hierdoor juist is de „christliche Moral von der philosophischen zu unterscheiden" (300). Van de „christliche Moral", geeft hij dan deze breedsprakige definitie: „Sie ist derjenige Theil der gesamten Gottesgelahrheit, oder diejenige Lehre, welche dasjenige, so das Leben und Wandel der Christen, so wohl nach der Beschaffenheit des Stands, darinnen sie stehen, und des thätigen Christenthums überhaupt, als auch insonderheit nach der Einrichtung der würcklichen Handlungen, wie es die Regeln des göttlichen Gezetzes und der christlichen Klugkeit mit sich bringen, angeht, nach Anweisung der heiligen Schrift vorträget, um damit die Ehre Gottes und auf Seiten der Menschen die wahre Gottseligkeit und deren ewiges Heyl zu befördern" (p. 300). Toch neemt hij later iets van deze definitie terug, als hij er op wijst, hoe in deze theologische Moraal ook „Wahrheiten vorkommen, die in der Natur ihren Grund haben, und mit der Vernunft erkant werden, die wir als ungezweifelte Grundsätze annehmen müssen; wie sie aber unzulänglich sind, also machen sie den wenigsten Theil davon aus. Sie bleiben an sich Wahrheiten. Wir haben sie mit zu Hülffe zu nehmen; nur beruhet darauf das eigentliche Werck an sich nicht. Sonst wäre es eine philosophische, und keine theologische; eine natürliche, und keine christliche Sittenlehre" (p. 308). Een poging tot onderscheiding, waaruit blijkt dat Walch de moeilijkheid, die hier schuilt, gevoeld heeft, maar zonder dat hij in staat was, ze op te lossen. Immers wat hij zegt, geeft niets. Feitelijk toch mengt hij zijn Christelijke Moraal, deels uit hetgeen aan de Schrift ontleend wordt, deels uit wat de natuur biedt. Doch deze onbepaaldheid van zienswijze daargelaten, streeft Walch er althans naar, de Christelijke Moraal tot innerlijke

vastheid te brengen. Hij deelt ze daartoe in drie deelen in. Het eerste deel, door hem Moraal in engeren zin genoemd, behandelt dan „die Lehre von der Beschaffenheit eines Christen in Ansehung seines geistlichen Standes, in welchem er sich befindet, und des thätigen Christenthums überhaupt" (p. 648). Maar hier komt dan in de tweede plaats bij „die *allgemeine göttliche Rechtsgelahrheit*", die heeft aan te toonen „wie die Glaubigen ihre Handlungen nach dem göttlichen Gesetz einzurichten und also ihre Pflichten zu beobachten haben" (p. 649), een poging dus, om voor God als Wetgever ook het karakter van Rechter te handhaven, en de verzwakking van de opvolging der goddelijke geboden als bloote deugdsuitingen te keer te gaan. Niet alleen de last, door den aardschen koning gegeven, is een *wet*, maar evenzeer, en in nog hoogeren zin, komt dit juridisch-bindend karakter aan de goddelijke wet toe, zoo zelfs, dat het recht der Overheid en het gezag der menschelijke wetten uitsluitend op dit gezag der goddelijke wet steunt. Deze goddelijke jurisprudentia moet daarom, evenals de Moraal, ten deele wel uit de natuur, maar ten principale uit de H. Schrift gekend; en wel met deze onderscheiding, dat „die Gesetze Gottes entweder allgemeine sind, welche alle Menschen verbinden, oder besondere, die bloss das jüdische Volk angegangen und nur eine Zeitlang . . . eine verbindende Kraft gehabt" (p. 498). Onder dit goddelijk recht viel nu uiteraard ook de door God gewilde verhouding tusschen Overheid en onderdanen, en mitsdien geheel het wereldsche recht, althans wat zijn standpunt en zijn algemeene regeling betrof (p. 636). En ten slotte voegt Walch dan aan deze jurisprudentia divina nog de *theologia pastoralis* als derde deel toe, handelende „von der christlichen Klugkeit" (p. 649), gelijk ze met name in de Dienaren der Kerk gevorderd wordt; een stuk dat zeer kort bij hem afloopt.

Het laatste deel van zijn Encyclopaedie, dat van de *Kerkhistorie* handelt, is feitelijk zonder verband aan de overige toegevoegd. Walch begreep, dat de Kerkhistorie er bij hoorde, maar doorzag nog niet, op welke wijs ze met de Theologie als zoodanig in verband moest gezet. In deze verlegenheid schreef hij boven dit hoofdstuk den titel: „Von der Kirchenhistorie *alten und neuen*

Testaments", om ze op die manier met de Schrift te verbinden, terwijl hij toch feitelijk de Kerkhistorie in haar geheele verloop bedoelt, en onder „Kirchenhistorie des neuen Testaments" niet de geschiedenis der Christelijke Kerk gedurende het leven der Apostelen, maar tot op zijn eigen tijd verstaat.

Niettegenstaande zijn philosophischen zin kan, blijkens het gegeven overzicht, kwalijk gezegd, dat Walch schitterende gave bezat voor encyclopaedische studie. Al geeft hij toch, vooral in zijn definitie, meer dan Buddeus, toch wordt het wezen en de natuur der Theologie ook door hem geheel uitwendig genomen; zijn indeeling en verbinding der vakken kan geen ernstige toetsing doorstaan; en op alle kritieke punten handhaaft hij wel de meerderheid van het goddelijk gezag, maar op een wijze, die feitelijk het Rationalisme in de hand moest werken.

§ 89. *Johann Lorenz von Mosheim.*

Nog iets verder links dan Pfaff, Buddeus en Walch, hoezeer toch nog altoos met hen op éénzelfde lijn, staat JOHANN LORENZ VON MOSHEIM, wiens encyclopaedische inzichten voor ons liggen in zijn *Kurze Anweisung die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen* (te Helmstedt in 1756 door zijn schoonzoon Von Windheim uitgegeven; tweede druk in 1763, welke hier gebruikt is). Dit geschrift is reeds daardoor merkwaardig, dat het de onderscheidene strekking van de „Methodic", de „Pastoraltheologie" en de „theologische gelehrte Geschichte" ter sprake brengt; van een theologische Encyclopaedie in engeren zin daarentegen rept hij nog niet. Nu is de *Pastoraltheologie* hem „eine Anweisung für einen Prediger. Sie erkläret und beschreibet auf eine deutliche Art, wie ein Geistlicher in seinem Amte, oder wie ein Prediger, als Prediger, die Geschäfte seines Amtes gehörig und klüglich . . . verwalten solle" (p. 3). Daarentegen „zeiget *die Methodic* überhaupt, wie ein Geistlicher die Fertigkeit seines Verstandes, oder die Wissenschaften erhalten solle, die er nöthig hat, um dasjenige zu verrichten, was einem Diener des Evangelii oblieget" (p. 3); terwijl eindelijk „die *theologische gelehrte Geschichte* ein Mittel zu dieser ist, und in einer Wissenschaft der besten Bücher bestehet" (p. 3). Een

zeker nog niet zeer scherpe, en magere onderscheiding, maar die als poging, om orde in den encyclopaedischen chaos te scheppen toch waardeering verdient. De Theologie is voor Von Mosheim „theologische Gelehrsamkeit" geworden, die niet haar doel in zichzelve heeft, maar in omvang slinkt of wint, naar gelang de tijdsomstandigheden en de bestrijding van het Christendom deze kunde in den prediker vorderen. „Zu den Zeiten Luthers . . . war es genug, wenn ein Geistlicher, ausser dem natürlichen Verstande, eine Gabe hatte, die nothwendigsten Wahrheiten . . . vorzutragen" (p. 6, 7). In Von Mosheim's dagen was daarentegen de bestrijding van het Christendom door het ongeloof zoo fel geworden, „dass heutige Tages ein Lehrer der göttlichen Wahrheiten weit mehr wissen muss, als zu unserer Väter Zeiten, und es ist nie die theologische Gelehrsamkeit so weitläuftig gewesen, als itzo" (p. 10). Gevolg waarvan is, dat ook de Methodic wisselt naar de tijden. De oude *rationes studii* geven ons niets meer. „Wer die Anweisungen voriger Zeiten lieset, thut meistens eine vergebliche Arbeit, weil sich die Zeiten so geändert haben" (p. 11).

In verband met deze utilitaire opvatting valt voor Von Mosheim de Methodic dan ook in twee deelen uiteen. Ze is toch een andere voor den gewonen prediker, en een andere voor den eigenlijken theoloog; zoo echter dat toch ook deze geen andere bestemming heeft, dan om aanstaande predikers in de Theologie in te leiden. „Der eine hat es mehr mit dem Heyle der Seelen zu thun, der andere beschäftiget sich bloss in der Lehre des Evangelii Unterricht zu geben" (p. 30). Theologisch is dit echter slechts een gradueel verschil. „Der Prediger und der Theologe haben hier *ein* Feld. Nur der Prediger darf sich so weit nicht einlassen" (p. 30). Toch eischt Von Mosheim voor beiden een grondige propaedeuse, die minder in taalkennis dan in de kennis van de philosophie en de geschiedenis moet gezocht, en bovenal strekken moet, om „Verstand und Witz" in den student te ontwikkelen. Onder dezen *Witz*, waarop hij telkens terugkomt, verstaat hij „eine Geschicklichkeit und Fertigkeit eine Sache sich auf vielerley Weise und von mehreren Seiten vorzustellen, einzukleiden, und sich nach dem verschiedenen Geschmacke der

Menschen in seinen Vortrage zu richten" (p. 37). Voor de ontwikkeling van het verstand „giebt es kein anderes natürliches Mittel, als die Philosophie. Er (der Theologe) muss also die Weltweisheit treiben. Diese enthält nicht nur die Regeln, seinen Verstand in der Erkentniss der Wahrheit recht zu gebrauchen, sondern sie giebet auch selbst die ersten Grundwahrheiten aller menschlichen Erkentniss, aus welchen die Wahrheit aller übrigen beurtheilet werden muss, und die Erkentniss derselben schärfet zugleich und übet den Verstand" (p. 38). Tusschen Descartes en Wolff, of, om in de taal van dien tijd te spreken, tusschen de metaphysische en mathematische philosofen, kiest hij nog geen partij, daar beider resultaat voor de religie z. i. hetzelfde is (p. 41 v.v.). Vooral echter legt hij nadruk op de „Theologia naturalis" en op de natuurlijke moraal, want „mann kann in diesen Dingen keine gründliche Erkentniss erlangen, wo man nicht die Wissenschaften der Vernunft verstehet, welche von der Schrift vorausgesetzt werden" (p. 59).

Wie alzoo voorbereid is, kome dan tot de eigenlijke Theologie, waarin de „Glaubens- und Sittenlehre" vooropga, en de Schriftstudie volge. Met de H. Schrift te beginnen, ontraadt von Mosheim op drie gronden: 1°. „ist dieser Weg ungemein weitläuftig"; 2°. „ist dieser Weg für die mehresten zu schwer, denn ein System aus der Bibel zu ziehen, erfordert einen gesetzten Geist, einen geübten Verstand, viel Ueberlegung; en 3°. dieser Weg ist gefährlich" (p. 115, 116). Hij vat de Schrift op als een boek, waarin God ons „eine Glaubens- und Lebenslehre ertheilet" (p. 112), en reeds daarom staan dus Dogmatiek en Moraal op den voorgrond (p. 114), die tegelijk èn naar de philosophisch-scholastieke èn naar de bijbelsche methode te behandelen zijn; en dat niet, overmits heur aard dit vordert, maar omdat het practisch nuttig is. De bijbelsche methode toch heeft de prediker noodig bij het volk, de philosophische bij de vijanden der religie. „Sie greifen uns philosophisch an. Wir müssen ihnen auf gleiche Weise begegnen können" (pag. 120, 122). „Wenn Friede und Ruhe in der christlichen Kirche wäre, ...so würden wir mit der

biblischen Methode allein fortkommen können. Allein so lange dieses nicht ist... muss ein Geistlicher beyde Methoden in seiner Macht haben" (p. 122). Toch moet ook deze Dogmatische studie niet te diep gaan. „Die Dogmatic eines Anfängers soll... nur ein philosophischer Catechismus seyn" (p. 130). Zit die erin, dan kieze hij een systematisch werk als vademecum, en teekene in een adversarium details aan (p. 133 v.v.). In gelijken zin volge dan de studie der Moraal, die de Dogmatiek en de Metaphysica als bekend onderstelt (p. 141 v.v.). Daarna oefene men zich in de Hermeneutiek, en de hulpwetenschappen, die voor de uitlegging der H. Schrift onmisbaar zijn (p. 149). De Polemiek en Controvers moet zich voornamelijk richten tegen de Atheïsten en Vrijdenkers (p. 167). Dan komt de „Kirchengeschichte" „eine ungemein nützliche, aber zugleich sehr weitläuftige, mühsame und kostbare Wissenschaft", zoodat de theoloog goed doet, met zich te bepalen tot de Kerkgeschiedenis van de 1e—3e en van de 12e—17e eeuw, met bijzondere studie van de eeuw der Reformatie (p. 178). En ten slotte wijst Von Mosheim dan nog op de Pastoraaltheologie, het Kerkrecht, de Eloquentie en de Catechetiek. Van de Pastoraaltheologie zegt hij, dat ze vroeger onder den locus de ministerio in de Dogmatiek en voorts in de Moraal ter sprake kwam, maar in zijn tijd al meer een eigen disciplina werd, in dien zin, dat „was die Therapeutic in der Medicin ist, das ist die Pastoraltheologie in der Theologie" (p. 185). Het Kerkrecht was vroeger minder noodig, omdat „die Rechte der Geistlichen" toen nog niet zoo door de juristen aangerand werden. Sinds besprak men het Kerkrecht in de Pastoraaltheologie; maar ook dit is onvoldoende geworden. Het moet nu een apart vak zijn, om de geestelijken tegen de juristen te wapenen (p. 188). Wat hij ten slotte over de eloquentia en catechetica zegt, zijn algemeenheden, die onbesproken kunnen blijven. En wat hij in zijn derde deel over de studie van den theologiae doctor aan het gezegde toevoegt, bestaat alleen in de bijvoeging van enkele vakken en het stellen bij de andere vakken van eenige hoogere eischen. Vroeger kon, zegt Von Mosheim, bijna ieder theoloog zijn, maar „ein Theologus

unserer Zeiten, der solchen Namen mit Recht führen will, stellet ein sehr schwere Person vor" (p. 200). Onder de vakken, die er voor hem bijkomen, behoort vooral de Patristiek en de Dogmengeschiedenis (p. 211); ook de Symboliek; terwijl de kennis der talen, de geschiedenis der Dogmatiek en der Polemiek bij den doctor veel grondiger moet zijn (p. 212). Al mag derhalve aan Von Mosheim de lof niet onthouden, dat hij voor de anatomie der Theologie scherper oog had dan Walch en Buddeus, toch brengt ook hij ons geen stap verder. Zijn opvatting van de Theologie is intellectueel-utilitair. Een eigen bestaansrecht, of eigen levenswet heeft de Theologie niet, en zoo de vijanden maar niet voor de poorten stonden, kon op een kleinigheid na schier alle theologische studie opgeruimd.

§ 90. *Johann August Ernesti.*

Toen alzoo de overgeleverde orthodoxie allengs inzonk; het Piëtisme wel geestelijke warmte aan het gemoed schonk, maar geen theologisch bewustzijn schiep; en het Supranaturalisme aan eigen halfslachtigheid bezweek; kon het niet anders, of het *Rationalisme* moest zich ook op theologisch terrein aan het hoofd der beweging plaatsen, om niet te rusten, eer al, wat tot dusverre als Theologie gold, vernietigd was. Christiaan Wolff was de gelijkvloersche, maar niettemin scherpe en logische denker, die tot deze laatste operatie der Theologie, die aan haar smadelijk bankroet voorafging, den stoot gaf; en toen deze machtige denker op 6 December 1740, na de terugroeping uit zijn ballingschap, zijn triomfalen intocht in het Halle der Piëtisten hield, symboliseerde zich hierin slechts de volkomen nederlaag, die aan de conservatieve Theologie van alle gading straks op elk punt van het breede slagveld te wachten stond. Gelijk de Piëtisten aan de orthodoxe Theologie de belangstelling en sympathie van de vromen onder de kleine burgerij ontroofd hadden, zoo ontstal het Wolffianisme haar de instemming der meer beschaafde klasse; in deze verlatenheid begon zij aan zichzelve te vertwijfelen; en het was in deze periode van moedelooze zelfvertwijfeling, dat ze niet beter waande te kunnen doen, dan zich, na kort, zij het ook

heftig, tegenstribbelen, der Wolffiaansche philosophie in de armen te werpen. Ze zou dan *minder*, maar wat ze behield, op *beter rechtstitel* bezitten, en die rechtstitel zou niet meer het testimonium Spiritus Sancti, noch de Schriftautoriteit, maar de *demonstratio mathematica* zijn. Dit was den zwakken theologen dier dagen een pak van het hart. Ze zouden dan nu voortaan, op voet van gelijkheid, met de helden der overige wetenschappen, meetellen als geleerden, die hun beweringen *bewijzen* konden. En ze sloten dien koop, zonder aanvankelijk althans ook maar van verre te vermoeden, hoe hiermee hun theologisch beginsel verloochend, de ratio als meesteresse erkend was, en voortdurende slinking van het kleine kapitaal, dat nog gered scheen, de straf moest zijn voor hun beginselloosheid. Alras bleek het dan ook „een afloop van zeer snelle wateren". De philosophie had in minder dan twintig jaren heel de Kerk veroverd, en hoe ook onder de Wolffianen nog enkelen het Supranaturalisme poogden te mainteneeren, toch sprak het vanzelf, dat Wolff's systema den Rationalisten in de hand moest werken, om hun eerst de hegemonie, straks de alleenheerschappij te geven, tot eindelijk Kant opstond, en hun „essentia entis possibilitate eius intrinseca absolvitur" als een spinrag wegvaagde. Niet eerst door Kant dus, maar door Wolff reeds waren de rollen omgekeerd: de philosophie was regina, de Theologie ancilla geworden, en tegenover het gronddogma der Reformatie, dat de S. Scriptura als *lapis Lydius* in het rijk der waarheid was, gold reeds na 1750 in vrij algemeenen zin Wolff's stelling: „ad rationem tanquam ad Lydium lapidem omnia debere examinari". Had de Theologie, vooral in Duitschland, de philosophie eerst gedeclineerd, en straks uit het oog verloren, thans schaamden de theologen zich omgekeerd over hun eigen positie en benijdden hun philosophischen collega's de eere, die hun gegund werd. Stelde in het midden der 17de eeuw een philosoof er nog prijs op, zich het patronaat van een invloedrijk theoloog te verwerven, in het midden der 18de eeuw dingt de theoloog reeds naar de goede gunst van den wijsgeer. Toch ging ook deze overgang niet plotseling, en wie bij mannen als Ernesti en Semler de eerste uiting van dit theologisch Rationalisme bespiedt, voelt

zich nog weldadig aangedaan door de piëteit voor de religie, die hen kenmerkt.

Encyclopaedisch heeft JOHANN AUGUST ERNESTI zich bepaald tot de *Exegese*, en in zijn veelszins uitstekend geschrift: *Institutio interpretis novi Testamenti*, Lips. ed. sec. 1765, niet alleen de Exegese zelve, maar ook haar beginsel en haar verband met de overige wetenschappen ter sprake gebracht. Schijnbaar stelt Ernesti zich ook in dit geschrift nog op orthodox standpunt, als hij zegt: „Omnis certa veritatis divinae et scientia, et defensio, e *sacrarum literarum* intelligentia et accurata interpretatione ducitur" (p. 3); maar de kracht, die in deze erkentenis schuilen kon, gaat geheel te loor door zijn hermeneutische stelling: „Quoniam haec omnia communia sunt libris divinis et humanis; patet, non alio modo vel quaeri vel reperiri sensum verborum in libris sacris, quoad humana opera intercedit, quam quo in humanis vel solet, vel debet, nec ullo modo audiendos esse Fanaticos, qui, contemptis studiis linguarum et doctrinae, omnia ad vim divinam Spiritus S. referunt: quamquam non est dubitandum, viros pios et veritatis divinae cupidos adiuvari a Spiritu Dei in scrutando Scripturae sensu, in iis quidem rebus, quae proprie ad fidem et mores pertineant" (p. 12). Dit toch zegt niets meer, dan dat een jurist beter het Mozaïsch recht, of een veldheer beter de veldslagen, waarvan de Schrift meldt, zal kunnen uitleggen. Toch blijft Ernesti nog uiterst conservatief: „Qui sensus clare per grammaticas leges tribuendus est verbis, non debet reiici propter rationes a rebus ductas"; maar stuit men nu, dan bestaat er tusschen andere schriften en de S. Scriptura dit verschil: „In libris humanis si res et ratio . . . repugnat, agnoscitur vel vitium scripturae, vel error scriptoris; in libris divinis, si non consentit vulgatis hominum notionibus, ingenii humani et rationis imbecillitas: sin historiae clare adversatur, conciliatio quaerenda, nec facile, sine bonis libris, correctio tentanda" (p. 14). Wel moet meer gewicht gehecht aan de grammaticae, dan aan de dogmaticae rationes; maar toch mag nimmer vergeten, „quoniam libri sacri scripti sunt a viris θεοπνεύστοις, veram dictorum repugnantiam in iis esse non posse"; „nam homines possunt

negligentia aut inscitia ponere quae consilio non conveniant; Spiritus Sanctus nullo modo" (p. 15). Hierin blijft hij zich echter niet gelijk, want elders geeft hij ook het recht der conjecturaalkritiek toe: „Nec solum ea κρίσις tolerata et usurpata est, quae libros e libris emendat, sed etiam coniecturalis, quae ingenii et doctrinae inprimisque analogiae ope nititur" (p. 196); en hoeveel nadruk hij ook op de analogia fidei legt, toch vat hij deze in geen anderen zin op, dan waarin ze van elk ander boek geldt. „Commune etiam humanorum librorum interpretationi, qui omnes interpretandi sunt non modo universi, sed etiam in singulis locis, ad ἀναλογίαν eius doctrinae, ad quam pertinent" (p. 54). Van allegorieën wil Ernesti dan ook niets hooren, en een *sensus typicus* laat hij slechts daar toe, waar de Schrift zelve hierop wijst: „Ipsius enim Spiritus S. indicio patefit, ultra cuius admonitum sapere velle in hoc genere non debemus" (p. 10). Dit voor wat zijn standpunt aangaat, waaruit blijkt, hoe hij, conservatief van neiging, toch principieel de Exegese van de theologische naar de literarische faculteit liet verhuizen. De philoloog verdrong in Ernesti den theoloog. En wat zijn encyclopaedisch oordeel over het verband der Exegese met de andere wetenschappen aangaat, zoo zij het genoeg te verwijzen naar zijn *Caput X*, handelende *de usu disciplinarum*, waarin hij voor goede exegese achtereenvolgens kennis van de *Linguae*, van de *Grammatica*, van de *Critica*, van de *Rhetorica*, van de *Philosophia*, van de *Geographia*, van de *Antiquiteiten* en van de *Historie* voor onmisbaar verklaart. Ook hierbij echter handhaaft Ernesti zijn meer philelogisch dan philosophisch karakter. Aldus toch laat hij zich over de philosophie uit: „Ea non tam prodest rebus et sententiis, quam modo rerum tractandarum; neque enim res in Scripturis traditae e Philosophia iudicandae . . . res igitur fere redit ad Dialecticam" (p. 201, 202).

§ 91. *Johann Salomo Semler.*

Ook JOHANN SALOMO SEMLER gevoelt zich persoonlijk nog, zij het ook door veel zwakker band, aan het overgeleverde Christendom gebonden; maar toont toch principieel reeds veel

verder dan Ernesti naar het nuchtere Rationalisme gezwenkt te zijn. Dat hij vromer, vromer ook in Christelijken zin, was dan zijn systeem, blijkt reeds uit wat hij in zijn *Nähere Anleitung zu nützlichem Fleisse in der Gottesgelehrsamkeit*, Halle 1757, zijn studenten toeroept: „Probiren Sie es, nach und nach eine solche Morgenandacht ihres Amtes und Standes wegen insbesondere nachzuahmen; in weniger Zeit werden Sie eine innerliche Kraft fülen, welche unserer christlichen Erkenntniss von Gott eigentümlich ist; lassen Sie immer jene hohen Geister dahin faren, die unserer Religion spotten und nur den Massstab ihrer selbst gemachten Religion gelten lassen" (§ 41, zie Herzog's Realenc. ed. sec. t. XIV. p. 116), en zelfs theoretisch gaf hij toe, dat de „christliche Seligkeit nicht statt findet ohne christliche Erkenntniss" (*Versuch einer freiern theol. Lehrart*, 1777, p. 260). Zoodra men echter zijn stelsel van naderbij beziet, blijkt duidelijk, dat in zijn theorie principieel elk onderscheid tusschen de Christelijke religie en de Theologia naturalis was opgeheven. „Der grössere Teil der Bibel", zoo schrijft hij, „widerholt nur die natürliche Religion, der kleinere Teil derselben die sehr wenigen Sätze, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterscheiden, nämlich „über die Möglichkeit der besten Vereinigung mit Gott und Uebereinstimmung mit allen seinen über uns gehabten Endzwecken"." (Herzog's Realenc. ed. sec. t. XIV. p. 115, 116). Encyclopaedisch heeft hij zijn gevoelen het duidelijkst uiteengezet in zijn *Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam*, 2 Vol. Halae Magdeburgicae. 1765 en 1766. Hoofdkenmerk van dit geschrift is zijn historisch karakter. Van de 350 bladzijden toch, die beide deelen saam omvatten, zijn bijna 300 aan de historische overzichten van de Exegese, de Dogmatiek en de „Dogmengeschichte" gewijd. In zooverre treedt hij dus meer in het spoor van Calixtus en Buddeus, dan van Ernesti; maar toch heeft deze historische voorliefde bij Semler een geheel ander motief. Motief bij Semler toch is, door deze historische overzichten het wezen der waarheid los te maken van de tijdelijke vormen, waarin zij werd voorgedragen, en, door middel van deze categorie, alles voor onwezenlijk te verklaren, wat niet strookt met zijn persoonlijke, rationalistische

overtuiging. Hij zegt er in zijn *praefatio* p. 6 van: „Variabunt enim semper de rerum λόγοις et rationibus sententiae, modo diversa opinantium non sint diversa studia, sed consilia omnia ad promovendam inter homines pacem, et felicitatem, augendumque ex tantae rei successu et sensu dei honorem conferantur"; en deze hoofdzaak ligt hem hierin „ut inter homines genuina vitae emendatio promoveatur" (p. 7). Deze onderscheiding nu wendt Semler op drieërlei manier aan, om zijn stelsel te handhaven. Vooreerst toch past hij ze toe op de H. Schrift zelve. Van een geïnspireerd zijn der gansche Schrift als een „totum homogeneum" wil hij niet weten. Inspiratie erkent hij slechts daar, waar de lezing der H. Schrift den indruk achterlaat, „dass (wir) nun von geistlichen Veränderungen und Vollkommenheiten mehr wissen und leichter es actu nützen als vorher, one diese Vorstellungen gehabt zu haben". (*Herzog's Realenc.* ed. sec. t. XIV. p. 115). Geheel buiten deze inspiratie gaat dus de voorstellingswijze der Schrift om, die in het Oude Testament zich schikte naar de zienswijze en mythologische opvatting der toenmalige Joden; die bij Jezus accommodatie is aan het standpunt van zijn discipelen en der schare; en zoo ook bij de apostelen accommodatie aan de zienswijze der eerste Kerken (*Instit.* t. I. p. 27 v.v.). In de tweede plaats past hij gelijke onderscheiding toe op de geschriften der Kerkvaders, Reformatoren en latere theologen, die allen op hun wijs het essentieele der waarheid in altoos anderen vorm geven; waaruit dan vanzelf het recht voor de theologi liberaliores wordt afgeleid, om nu op hun beurt dit essentieele uit te scheiden en voor te dragen in een vorm, die voor onze eeuw past. En ten derde trekt hij deze lijn ook door tot de verhouding van den privaat-theoloog tot zijn Kerk. Zijn Kerk toch is eene vereeniging, die een vast stel symbolische schriften bezit, en zoolang hij deze Kerk dient, mag hij deze schriften niet openlijk aantasten; maar voor het overige moet de Kerk den privaat-theoloog, evenals den privaat-leek, vrij laten, om te denken en te gevoelen, wat hij wil. (Zie vooral zijn *Freimüthige Briefe zur Erleichterung der Privatreligion.* Halle 1784; en zijn *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion*, Leipzig 1786.) Een

individualisme, dat uit de monadeleer van Leibnitz in de Wolffiaansche philosophie was geslopen, en zeer stellig Semler er toe zou geleid hebben, ook de formulieren der Kerk als zoodanig te verwerpen, zoo deze niet van regeeringswege gedekt waren geweest. Hij schrijft dan ook zeer opmerkelijk: „Per *provinciarum leges* peculiares receptae *publicae* doctrinae modus aliquis stabilis imperatus fuit; nec ius fas est, ab eo doctorem aliquem recedere, si eius rei caussa fidem suam ipse dedit. Recte enim distinguitur illa caussa, quae pertinet ad *publicae* religionis et doctrinae modum, (quo sacrae societates non minus ab aliis seiunguntur, *intercedente Magistratus summi voluntate*, ac legum corpusculo vario civilis quaedam societas solet ab aliis seiungi) a *privatorum* studiis sacris" (II. p. 179 v.v.).

Hiermede hangt saam, dat hij de Reformatie opvat als een begin van betering na de ellende, waarin Rome ons had geworpen; maar toch ook slechts als *een begin*. „Neque vero Lutherus, Melanchthon atque optimi quique viri, uno quasi impetu repererunt cuncta optima subsidia et doctrinarum salubrium argumenta" (II. p. 179); en een fout van de Kerk was het, dat zij de Anabaptisten en Socinianen en Arminianen terugdrong, wier inzicht in de Schrift vaak zooveel helderder en wier methode niet zelden zooveel meer gekuischt was. „Vix aliis scriptorum aliorum theologicis scriptionibus magis exerceri atque ad nos augeri posse hermeneuticam omnem S. S. facultatem, quam Socinianorum libris" (II. p. 169). Op hun voetspoor moet thans voortgeschreden, maar in nog meer „liberalen" zin, en vooral met meer „venustas" (I. p. 26); iets wat gepaard kan gaan met tamelijk orthodoxe voorstelling in de prediking, omdat een goed theoloog zich altoos Christus ten voorbeeld stelt, en Christus steeds in accommodatie zijn kracht zocht. Ja, meer nog dan *navolger*, *opvolger* van Christus moet elk Dienaar des Woords zich weten. „Satis constat, unumquemque christianae religionis interpretem atque ministrum, esse suo in loco Jesu Christi *successorem*" (I. p. 1). Niet, alsof hij daarom met Christus op één lijn stond, want Christus is en blijft degeen, die „perfectissimam auctoris et doctoris personam... ad homines solus praestitit", maar toch is elk Dienaar

des Woords „Christi suo in loco atque in parte tam praeclari muneris successor", zoodat hij nu „inter homines sui loci atque temporis, uti illis optime convenire intelligit, liberalem dei cognitionem instauret atque promoveat" (I. p. 2). Feitelijk alzoo een terugkeer tot de Roomsche wijs. De lieden van zijn tijd staan niet rechtstreeks met Christus in rapport, maar met dezen *successor Christi,* en deze heeft te weten, wat voor hen op hun standpunt dienstig is. Hem is alzoo noodig kennis, van wat Christus leerde, van wat steeds geleerd is, en wat eisch is voor zijn tijd, terwijl hij in elk geval als zedelijke persoonlijkheid het *exemplum Christi* heeft te representeeren (I. p. 2). In zooverre blijft dus theologische studie noodig, niet om de waarheid te leeren kennen, maar om zelf te weten te komen, hoe men als successor Christi handelen en spreken zal.

Voor deze theologische studie houdt Semler de gewone indeeling bij in disciplina exegetica, dogmatica, polemica, moralis, en voorts symbolica, patristica, historiae ecclesiasticae, antiquitatum et iuris ecclesiastici vetustioris (I. p. 3). Hierbij nu gaat de *exegese* voorop, niet, gelijk eertijds, om door middel der uitlegging de waarheid te vinden, maar om te weten te komen, hoe Jezus en zijne apostelen geleerd hebben. „Nemo potest scire atque intelligere doctrinam et disciplinam Christi,... nisi qui ex ipsis sacris *monumentis,* quae describunt Christi vitam et res gestas, atque Apostolorum studia nobis exhibent, ea colligere... didicerit" (I. p. 4). Van een principium cognitionis in de H. Schrift is dus geen sprake meer. Onze ratio zal uitmaken, wat we uit de Schrift hebben over te nemen, en zelve komt de H. Schrift alleen voor als historisch monument, dat ons over historische verschijnselen inlicht. Maar voorts leide de Geest ons voort en verder, waarom de Montanisten en andere spiritualistische secten dan ook door Semler in bescherming worden genomen, als hij zegt: „Hi si a temeritate et vanitate recte caverant, videntur non omnino ab eo aberasse quod sit verum et iustum. *Crescere enim oportet Christianorum γνῶσιν et studia atque exercitia*" (I. p. 38). We staan dus niet alleen boven het Oude Testament, waaraan Semler buitendien weinig waarde hecht, maar ook boven het Nieuwe.

„Satis patet illud, librorum N. T. interpretationem esse praecipue *historicam*, atque describere illius temporis res gestas, aut studia atque instituta christianis eo tempore colligendis et confirmandis aptissima; quae non omnino ad nos traduci cuncta possunt, quasi eumdem in docendo modum adhibere, atque ad nostros homines eamdem ἐννοίων consuetudinem transferre hodie oporteret" (I. p. 53). In verband hiermee moet dan ook de *historie der philosophie* dienst doen, om ons de leerwijze voor onzen eigen tijd aan de hand te geven. „Ausim dicere, hanc esse longe utilissimam historiae partem, longa et continua studia eruditorum hominum complexam, quae et ipsa ad liberalem mentis humanae conformationem et eligendum frugiferum disciplinae modum, non parum faciat" (II. p. 23). Zoo zelfs, dat de *Dogmatiek* voor Semler niet meer een thetisch vak is, dat de Christelijke waarheid systematisch uiteenzet, maar een historische studie, die niet gericht is „ad omnes christianos, sed ad illorum classem atque ordinem, qui religionis christianae ministri atque adiutores ad alios homines eligi solent" (II. p. 75). Het is dus metterdaad het individueele intellectualisme, dat met Semler aan het woord komt, en wel in dien vorm van intellectueele aristocratie, die zich als voogd over de leeken opwerpt, en door accommodatie hun gevoeligheid spaart. De historische studie is bij hem alzoo tendenz-historie geworden en moet dienst doen, om op willekeurige wijze te bepalen, wat wezen en wat vorm is, en beide: de bepaling van het wezen des Christendoms en de keuze van den vorm, geheel ter beslissing aan de individueele ratio over te laten.

§ 92. *Karl Friedrich Bahrdt.*

Dat Semler in 1780 nog als apologeet *voor* het Christendom optrad, is te verklaren uit zijn persoonlijke vroomheid, die het ten slotte won van de consequentiën, waartoe zijn critisch-rationalistisch stelsel leidde. Zijn fout was juist, dat zijn geestelijk motief en zijn intellectueele ontwikkeling onverzoend naast elkander stonden, en deze halfheid verklaart het volkomen, hoe hij eerst de orthodoxie te lijf ging in naam der wetenschap, en na 1780 tegen de Wolfenbuttler fragmenten, Basedow en Bahrdt te velde

trok, om, wat hem heilig was gebleven, te verweren. En toch mag, hoe warm elk edel hart Semler's bestrijding van den „theologischen Wildfang" Bahrdt ook toejuiche, nooit vergeten, dat Semler als man van wetenschap het Christendom in den steek liet en de wapenen smeedde, die straks door de vaandeldragers der „Aufklärung" tegen hem gekeerd werden. KARL FRIEDRICH BAHRDT dient in dit verband dáárom kortelijk vermeld, omdat zijn geschrift: *Ueber das theologische Studium auf Universitäten*, Berlijn, 1785, encyclopaedische pretentie maakt. Doch meer dan *pretentie* ook niet. Immers zijn los opgezet schema heeft geen andere strekking, dan om de door Semler metterdaad reeds ontwortelde Theologie tot brandhout te verkappen en op het vuur te werpen. Bahrdt heeft in deze laatste phase van zijn eerst schijnheilig en straks goddeloos bestaan geen Theologie hoegenaamd meer. Slechts doorzag hij in zijn schrandere gemeenheid uitnemend wel, hoe de bestaande Theologische faculteiten, evenals de Kerken met haar diensten en schatten, niet plotseling uit de wereld waren te helpen, en deswege het best gemetamorphoseerd werden in instrumenten, om het Christendom af te breken en de Aufklärung te dienen. Hij sloeg daarom voor, dat men de geestelijken kortweg zou herscheppen in een soort van volksleeraren, die, door den Staat gereedgemaakt en betaald, hun leven zouden te wijden hebben aan de verspreiding van het Rationalisme. Zuinigheidshalve konden ze dan tegelijk als schoolonderwijzers dienst doen, en, in gevallen van minder ernstigen aard, zelfs als artsen optreden. Hieruit vloeide vanzelf de eisch voort, dat de theologische studie op de Universiteiten geheel den „ouden winkel" op zij zou zetten, en zich voortaan richten zou, op wat algemeene „menschliche Bildung" kon verschaffen. De studie der aanstaande predikers zou daarom in hoofdzaak zich moeten richten op de Philosophie, Physica, Anatomie, de oude Classici, moderne letterkunde, de mathematische vakken, en de Therapie, terwijl dan als speciaal theologisch alleen de lezing van het Nieuwe Testament en de wetenschap der religie kon toegelaten. Hoogstens mocht in het laatste studiejaar ook een overzicht van de oude theologische vakken worden gegeven, om te doen uitkomen, hoe

belachelijk en onhoudbaar ze waren. Het geloof aan een geopenbaarde waarheid moest met wortel en tak uitgeroeid. De Christelijke religie was slechts een verschijnsel in de algemeene religie, die men bij alle volkeren vond, en dat zijn meerdere voortreffelijkheid uitsluitend dankte aan haar schoone zedeleer; een zedeleer die echter op haar beurt weer onder de contrôle der rede kwam, en aan de critiek van Bahrdt's bedorven zedelijk besef wierd onderworpen. Hoewel dus Bahrdt eenerzijds aan den draad van Semlers resultaten voortspon, en anderzijds op de latere „Religionswissenschaft" met zijn vlugheid van opvatting anticipeerde, springt het gemis aan zedelijken ernst bij hem toch te zeer in het oog, om aan zijn zienswijze wetenschappelijke waarde te hechten. Waarde bezit zijn dusgenaamde Encyclopaedie dan ook slechts in zooverre, als ze toont, tot welke resultaten het Rationalisme leiden moest, zoodra het uit de sfeer van bezonnener theologen afdaalde in de lagere rangen der maatschappij, en met het Staatsabsolutisme in verband wierd gezet.

Theologisch daarentegen mag zijn methodologie geen oogenbik meetellen. Slechts utiliteitshalve wordt de naam van Theologie door hem bijgehouden, om onder het schild van dien naam de Theologie zelve te doodelijker te treffen. Toch gaat men te ver, zoo men Bahrdt voor dit booze ondernemen persoonlijk alleen verantwoordelijk stelt. Zelfs Von Mosheim had door zijn utiliteitsmotief het zelfstandige wezen der Theologie reeds volkomen vernietigd, en de dorre geleerdheid, waarmee Walch en Semler de geestelijke holheid van hun Theologie bedekt hadden, rechtvaardigde, althans tot op zekere hoogte, Bahrdt's brutalen voorslag, om zoo onvruchtbare boekenwurmerij dan ook maar kortweg aan een kant te zetten.

DERDE SECTIE. — DERDE TIJDPERK.

DE NIEUWERE WIJSBEGEERTE.

A. Haar zijdelingsche invloed.

§ 93. *Immanuel Kant.*

Toen nu de orthodoxie, tegen zulk een storm der brutaliteit niet opgewassen, zich steeds meer in mystieke dweeperij eener-

zijds en anderzijds in dor formalisme terugtrok; het rationalisme in steeds grooter evenredigheid katheders en kansels innam, en het altijd retireerend, wijl beginselloos Supranaturalisme voor zich uitdreef; en dientengevolge op wetenschappelijk terrein de Theologia revelata al meer in de Theologia naturalis onderging, lag het in den aard der zaak, dat niet meer de theologische, maar veeleer de philosophische ontwikkeling den gang, van wat men nog Theologie noemen bleef, moest bepalen. Met Semler treedt dan ook de laatste theoloog uit deze periode van het tooneel, en KANT neemt als philosoof de teugels in handen. In vergelijking nu met het walgelijk gekeuvel der Supranaturalisten en de gemeene platheden van een Bahrdt is dit een verademing, mits men slechts in het oog houde, dat Kant niet een nieuwe Theologie heeft opgebouwd, maar feitelijk ook de zaak der religie in de tente der philosophie heeft ondergebracht, d. w. z. ze als Theologie heeft begraven. Hoezeer toch ook Kant nog de mogelijkheid, ja de waarschijnlijkheid van bovennatuurlijke inwerkingen toegeeft, toch sluit hij deze buiten de Vernunftlehre, dus ook buiten de Religionslehre, en kent dus veel minder nog een eigen principium cognitionis aan de Theologie toe. „Das Christenthum," zegt Kant, „ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und so ferne *natürlich* seyn muss. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel, deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Ursprung mag seyn, welcher er wolle) so ferne sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann, und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag" (*Der Streit der Facultäten*, in Kants *Sämmtliche Werke*, Leipz. 1838. X. p. 298). Maar, en hiermee gaat voor de Theologie deze schijnbare winst verloren, terstond laat hij er op volgen: „Also ist das Christenthum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es blos eine natürliche ist, weil es nicht in Abrede ist, dass die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letztern und der Stiftung einer sie öffentlich

lehrenden und bekennenden Kirche seyn möge, *sondern nur auf diesen Ursprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rücksicht nimmt.*" Dit standpunt nu veroorlooft Kant, om eenerzijds schijnbaar een goddelijke inspiratie der H. Schrift toe te geven, en toch ze anderzijds van alle autoriteit *qua talis* te ontdoen. Zoo zegt hij op blz. 322: „Die Bibel enthält in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden, Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit, durch den Einfluss, den sie, als Text einer systematischen Glaubenslehre, von jeher . . . auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ, nicht allein der allgemeinen und innern Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtniss (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre, aufzubehalten . . . Die *Göttlichkeit* ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die, gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accomodationen und Conjecturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satze: dass die Bibel, *gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre*, aufbewahrt, moralisch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene" (S. W. X. p. 323).

Ja, zoozeer hecht hij aan deze exceptioneele beteekenis der H. Schrift, ook waar hij ze geheel onder het arbitrium der rede stelt, dat hij zegt: „Auch ist nicht zu erwarten, dass, wenn die Bibel, die wir haben, ausser Credit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweiten Male in derselben Sache, weil das Fehlschlagen des vorigen, in Absicht auf die Dauer, dem folgenden allen Glauben benimmt" (p. 323). Een enkel maal gaat hij zelfs zoo ver, van aan dit bovennatuurlijk en goddelijk karakter van de H. Schrift een „seligmachend" karakter toe te kennen. „Was der Mensch nach seiner Bestimmung seyn soll (nämlich dem heiligen Gesetze angemessen), das muss er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweise möglich, so darf er hoffen, dass es durch äussere göttliche Mit-

wirkung.. geschehen werde. Mann kann noch hinzusetzen, dass der Glaube an diese Ergänzung *seligmachend* sey, weil er dadurch allein zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel... Muth und feste Gesinnung fassen kann, dass er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt" (p. 297). Maar hoe weinig reëel dit bedoeld is, blijkt uit wat er vlak op volgt: „Die Schriftstellen also, die eine solche specifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk nach dessen bisher bei ihm im Schwange gewesenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin blos den Kirchenglauben... angehen" (p. 297).

De soms sterke uitdrukkingen, die Kant bezigt, en waardoor hij in het gevlei poogt te komen met de gangbare terminologie, mogen dan ook niet tot een verkeerde voorstelling omtrent zijn bedoeling leiden. Feitelijk steunt bij Kant alle religie op de moraal en de moraal op den kategorischen imperatief. „Die Moral... bedarf zum Behufe ihrer selbst ... keinesweges der *Religion*, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug". Uit moraal echter volgt religie. „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck... ist, was zugleich der Endzweck des Menschen seyn kann und soll" (Vorrede voor *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, S. W. X. p. 3, 6, 7). Deze op de moraal steunende religie maakt, „dass wir. wie nur *Einen* Gott, also auch nur *Eine* Religion denken, die rein moralisch ist" (p. 123). En wel staan daar nu naast, of wortelen daarin onderscheidene „*statutarische* Religionen", die zich voordoen als op Openbaring rustende, maar toch „ist die reine *moralische* Gesetzgebung, dadurch die Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann" (p. 123). Zoo is dus bij Kant de orde omgekeerd.

Niet de Theologia naturalis is het aanknoopingspunt voor de Theologia revelata, maar de Theologia revelata (werkelijk zoo bedoeld, of alleen zoo genoemd) strekt slechts als middel, om de natuurlijke religie, die schier geheel identisch met de moraal is, uit te breiden en in stand te houden. En in verband hiermede nu moet de zonderlinge positie begrepen worden, die hij aan de Theologische faculteit aanwees.

Evenals Semler besefte namelijk ook Kant, dat hij te rekenen had met de Staatskerk, die door koning Friedrich Wilhelm II weer in meer orthodoxen zin werd geleid. Het koninklijk rescript van 1 October 1794, waarin Kant op zijn vingers getikt werd, is bekend. En dit nu bracht er hem toe, in de bestaande religievormen instrumenten en vehikels voor zijn algemeene moraalreligie te zien, en ze als zoodanig, onder de hoede van den Staat, te eerbiedigen op gelijken voet, als hij de bestaande Iurisprudentia in eere hield. In zijn Friedens-Abschluss, voorkomende in zijn *Der Streit der Facultäten* zegt hij dienaangaande: „In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Facultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun, und, was das Formale betrifft, den Process zu *instruiren*; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz, den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann, als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft" (S. W. X. p. 317, 318). Daarbij rust ze echter op statutarische gegevens, die door de Overheid gedekt worden, zoodat van haar „mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen thun mag, als von mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf" (p. 318). Zoo reikt hij dus aan de Theologie een vrijbrief uit, om zich in haar Bijbeltent terug te trekken, mits ze vandaar uit eene bijdrage voor het zedelijk leven levere; maar stelt ze tegelijk, voor wat de vraag naar *waarheid* aangaat, geheel onder de voogdij der philosophie, die straks onder Kants leiding alle adaequaatheid en objectiviteit aan haar voor-

stellingen zal betwisten. Feitelijk treedt Kant dus, zij het ook met geheel andere voorstelling over de natuur van het goede en booze in den mensch, in het voetspoor van Spener. Wat voor Spener de sensus spiritualis in het leven der wedergeboorte was, is voor Kant zijn kategorische imperatief, en in de voeding van dit zedelijk element moet alle Theologie opgaan, zonder verder op wetenschappelijk terrein een woord te kunnen meespreken. Met Spener stemt Kant overeen in de schifting tusschen de overheidsreligie en de religie van het hart. En met Bahrdt wil ook Kant de Theologie in dienst van den Staat brengen. Maar boven deze allen verheft zich Kant daardoor, dat hij in het geheel van zijn denken een plaats ook aan de religie, zoowel in haar algemeenen, als „sectirenden" vorm aanwees, en haar niet vergoelijkend bespreekt, maar waardeert als bestanddeel in het hoogste goed der menschheid.

Dit komt vooral uit in zijn rangschikking van de drie hoofdfaculteiten naar den eisch „der Vernunft". „Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern . . . in folgender Ordnung stehen: zuerst eines Jeden *ewiges* Wohl; dann das *bürgerliche* als Glied der Gesellschaft; endlich das *Leibeswohl* . . . Nach der Vernunft würde also wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den obern Facultäten statt finden, nämlich zuerst die *theologische*, darauf die der *Juristen*, und zuletzt die *medicinische Facultät*" (S.W. X. p. 269). Maar natuurlijk is het Kant zelf in hoofdzaak, om de philosophische Faculteit te doen, die „dazu dient sie (de Theol., Jur. en Med. faculteit) zu controliren... weil auf *Wahrheit* (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) Alles ankommt; die *Nützlichkeit* aber, welche die obern Facultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist" (p. 276, 277). En hiermee is de heerschappij der philosophie natuurlijk gevestigd. Doet de Theologie dienst, niet om antwoord te geven op de vraag: *Wat is waarheid?*, maar uitsluitend om zedelijkheid aan te kweeken, dan verbeurt ze hiermee tegelijk haar ernstig en wetenschappelijk karakter, en ziet ze de philosophie, die voortaan souverein over *waarheid* beslissen zal, de plaats innemen, waaraan ze dusver haar eere en haar belangrijkheid dankte.

§ 94. *Herder en Lessing.*

Zag Kant in de religie weinig meer dan een postulaat van de „praktische Vernunft", en in de Christelijke religie niet veel anders dan de „statutarische" vorm, waarin de „natürliche Religion" feitelijk optrad, geheel anders vindt ge beide problemen bij Herder opgelost. Bij Herder gaat niet de moraal, maar de religie voorop, en is de Christelijke religie niet de statutarische bolster, waarin de echte religie schuilt, maar de hoogste openbaringsvorm, waartoe de religie kan opklimmen. Terugschrikkend voor de ijzige kilheid der critische philosophie, waarmede hij op het eind zijns levens te Jena nog in zoo tragisch conflict kwam, leefde Herder uit de diepten van het menschelijk *gemoed*, was de *poëtische* zijde van het menschelijk leven zijn element, en zocht hij het wezen der religie in de aandoening, die door het *Oneindige* teweeggebracht wordt in ons menschelijk besef. In Herder ruischt heilige geestdrift. Hij is een dweepende natuur. Soms zelfs nadert hij, onder den invloed van Spinoza, de grens van het mystiek Pantheïsme. Vandaar dat zijn opvatting van het Christendom tegelijk poëtisch, humanistisch en historisch is. Reeds LESSING had in 1780 door zijne „*Die Erziehung des Menschengeschlechts*" deze aesthetisch-historische opvatting van de Christelijke religie in zwang gebracht. Lessing verstond dit zoo, dat alle Openbaring slechts een opvoedende bedoeling had. „Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte Nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge *nur früher*" (Lessings *Werke*, ed. Leipz. Reclam. III. p. 182). Gods opvoedende openbaring is dus slechts een *versneld proces;* en daar bij dit proces niet de opvoeding van den enkelen mensch, maar van ons geslacht bedoeld is, draagt deze openbaring een *historisch* karakter. Hierdoor nu wil Lessing de Theologie in beter spoor leiden: „In der Theologie kann es gewiss sehr grossen Nutzen haben und viele Schwierigkeiten heben, wenn mann sich die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts vorstellt" (p. 182). Deze algemeene opvoedende openbaring wordt echter

z. i. bij het individu gedragen door de gestadige inwerking Gods op het gemoed; iets, wat hij vergelijkt met het electriseeren van een paralyticus; en in deze goddelijke inwerking ligt het wapen tegen de neologische critiek. „Der gelehrte Theolog könnte am Ende darüber verlegen sein; aber auch der Christ? Der gewiss nicht... Was gehen den Christen dieses Mannes Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig *fühlt.* — Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens *erfährt,* was kümmert es ihn, ob Nollet, oder ob Franklin, oder ob keiner von Beiden Recht hat?" (ib. VI. p. 132).

Lessing houdt dus eenerzijds nog vast aan eene Openbaring met positieven inhoud, maar laat door de rede over haar recht van bestaan beslissen, en bezegelt ze individueel door het mystiek gevoel. Zoo zegt hij in zijn *Zur Geschichte und Literatur:* „Ob eine Offenbarung sein kann und sein muss, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden. Aber wenn eine sein kann und eine sein muss, und die rechte einmal ausfindig gemacht worden; so muss es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspolirt, hätte eben so gut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart" (ib. VI. p. 134). Zelfs het denkbeeld van „eine *gewisse* Gefangennehmung unter den Gehorsam des Glaubens beruht also gar nicht auf dieser oder jener Schriftstelle, sondern auf dem wesentlichen Begriff einer Offenbarung" (p. 135). Doch hoe, soms bijna in geloovigen zin, Lessing deze denkbeelden ook inkleedde, toch is het slechts zijn dieper, edeler zin en zijn ideëel aesthetische neiging, die hem zoo van de „Aufklärung" met haar platheden, als van Kant met zijn koude kritiek afscheidt. In den grond der zaak toch woelt ook Lessing alle fundamenten der Christelijke religie los, om ze in een algemeen menschelijke religiositeit op te smelten. Bij HERDER nu, hoewel hij als theoloog dieper over deze vraagstuk-

ken nadacht, vinden we toch in hoofdzaak hetzelfde standpunt. Ook bij Herder staat het historisch-mystieke karakter der religie op den voorgrond. „*Thatsache* ist der Grund alles Göttlichen der Religion," zegt hij, „und diese kann nur in *Geschichte* dargestellt, ja sie muss selbst fortgehend *lebendige Geschichte* werden" (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend.* 2e ed. Frankfurt, 1790, II. p. 367). Maar hoewel hij hierbij aan de Schrift een goddelijk karakter toekent, rust de waardeering van dat goddelijke alleen op het mystiek gevoel. Ook hem kwam Gods Woord „in der Hand der Kritik vor wie eine ausgedrückte Citrone", doch „Gottlob! es ist mir jetzt wieder eine Frucht, die auf ihrem Lebensbaum blühet" (*Briefe an Theophron*, zie Herders *Sämmtl. Werke*, ed. Cotta. 1852. Bd. IX. p. 60); wat hij dan aldus verklaart: „Wie ein Kind die Stimme seines Vaters, wie der Geliebte die Stimme seiner Braut, so hören Sie Gottes Stimme in der Schrift und vernehmen den Laut der Ewigkeit, der in ihr tönet" (S.W. IX. p. 60). Dit maakt Herder dan ook bang voor den nadeeligen invloed, dien de philosophische faculteit op de jongere theologen uitoefent. „Der schädlichste Fehler der Universitäten für junge Theologen liegt — frei herausgesagt! — nicht in der theologischen, sondern in der *philosophischen Facultät*" (S.W. IX. p. 113); reden, waarom hij verlenging van de gymnasiale studie aanraadt, en wil dat de jonge student terstond met de Theologie beginne (S.W. IX. p. 114 vv.). Met zijn poëtisch idealisme tegen de Dogmatiek, vooral in haar scholastieken vorm, gekant, wil hij, dat alle theologische studie op den Bijbel geconcentreerd worde, doch niet dan na vooraf tegenover dien Bijbel zijn vrijheid te hebben gehandhaafd, door in haar tusschen Gods Woord en wat dat Woord tot vehikel dient, onderscheiden te hebben. „Das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit is *Studium der Bibel*, und das beste Lesen dieses göttlichen Buchs ist *menschlich*" (*Briefe, das Studium der Theol. betr.* I. p. 1). Zonderling valt dan ook zijn schijnbewijs voor de waarheid der H. Schrift uit. Hij stelt daarbij de vraag: „ob die *Geschichte* dieses Volks (Israël) wahr (sei)." (*Briefe*, I. p. 185). Dit kan, acht hij, niet ontkend. Maar dan, zoo concludeert hij, „sind auch die *Schriften* wahr, die die *Geschichte* dieses Volks so Naturvoll, aufrichtig, simpel

einzig beschreiben" (*Briefe*, I. p. 186, 187). En zijn die schriften echt, „so ist endlich auch der *Geist dieser Schriften* wahr, denn er ist nur *Geist des Volks* und seiner *Geschichte* .... Die Geschichte beweiset die Schrift, die Schrift die Geschichte" (p. 187). Die geest is dan de geest van het Monotheïsme (p. 190), en zonder zich nu in dogmatische of critische moeilijkheden te verdiepen, roept hij uit: „Um Gottes und unser selbst willen, lassen Sie uns dem Gott und Geiste folgen, der uns diese Bücher gab, der uns in ihnen so anschaubar, so vertraut und so natürlich redet" (p. 197). Voor vraagstukken, de canoniciteit rakende, heeft hij dan ook geen oog. Wat de kopieering en bewaring dezer boeken betreft, zegt hij: „Gott sorgte für sie, wie ein Autor für sein Buch, wie ein König für die Aufbewahrnng seines Willens sorgt" (p. 199). Een ongetwijfeld in beginsel juist standpunt, zoo Herder maar oog had gehad voor de verduistering der rede door de zonde en het wederbarend karakter van den Heiligen Geest. Nu deze „Geist der Schriften" daarentegen bij Herder niets is dan „der Geist der Menschheit," was zijn ontvluchten der critiek zwakheid, en moest zijn gebouw wel een kaartenhuis blijken.

De tijdelijke steun, door Herder aan de Dogmatiek geboden, heeft haar dan ook niet gebaat. Want wel kan hij soms zelfs voor de eere der Dogmatiek ijveren, en vraagt dan: „Was ist denn *Dogmatik*, recht gelehrt und recht verstanden, als ein System der *edelsten Wahrheiten fürs Menschengeslecht, seine Geistes- und ewige Glückseligkeit betreffend*" (*Briefe*, III. p. 4). Zelfs ten bate der scholastieke Dogmatiek komt hij er tegen op, dat men haar oude terminologie wil afschaffen. „Aus welcher Theologie," vraagt hij, „sollen sie abgeschafft werden? Nicht aus der akroamatischen Dogmatik, sonst müsste diese, um eine genaue Wissenschaft zu seyn, sich eine *neue* Terminologie *erfinden*" (p. 64). Maar als hij dan nader zegt: „Allerdings ist Dogmatik eine Philosophie, . . . nur eine Philosophie *aus der Bibel* geschöpft" (p. 59) en hij voor deze philosophie de philologische methode aanbeveelt (p. 60), behoeft men dit slechts in verband te zetten met zijn uitspraak over den „Geist der Schriften," om te ontwaren, hoe dit toch weer op een humanistische Dogmatiek uitloopt.

Niet dat Herder het bovennatuurlijke reeds uit de Schrift wil wegcijferen. Veeleer roept hij in geestdrift uit: „Auf also, auf aus des Herzensträgheit, die dem Glaubenswürdigsten zuweilen den Glauben weigert. *Der Heilige ist wirklich auferstanden*, und dadurch, eben nur dadurch, ward das Christenthum gegründet. *Ἠγέρθη ὁ Κύριος ὄντως*" (S. W. IX. p. 394). Maar met dat al blijkt de Godheid van den Christus voor Herder ondergegaan, en alzoo dit enthousiasme voor den Verrezene meer uiting van zijn ideale opvatting van het menschelijke. Eere daarom voor den man, die tegenover de halfheden van het Supranaturalisme op eenheid van wetenschappelijke opvatting drong; die tegenover Deïsme en Aufklärung de poëzie van zijn rijp gemoed, en tegenover Kants moralisme de waarde der religie handhaafde; maar nimmer mag de dank, dien we hem hiervoor brengen, doen voorbijzien, hoe zijn monisme de *zonde* en daardoor de *genade* niet begreep, en hoe zijn historische opvatting voor de latere pantheïstische strooming in de Theologie den weg ontsloot.

§ 95. *Johann August Nösselt.*

De Theologie, in de overgeleverde beteekenis van dit woord, raakte dusdoende al meer in de klem. De eigenlijke orthodoxie had zich van het slagveld teruggetrokken, en haar invloed op de geloovige schare bijna geheel in handen der Piëtisten zien overgaan. De „Aufklärung" had het Rationalisme banaal gemaakt. Kant ontstal aan de „statutarische Theologie" het zegel der waarheid, om dit aan de hoede der philosophie toe te vertrouwen. En wel was door Lessing en Herder weer geestdrift voor de religie gewekt, maar op een wijze, die de oude *eruditio theologica* tot bijkomstig ornament verlaagde. Zoo bleef dus alleen de Supranaturalistische school over, maar die door haar geven en nemen te zwak stond, om zich te handhaven. Ze kon tegen den stroom niet langer op. Vandaar dat de beste theologen dier dagen, in de oude beteekenis van het woord, nog wel de zijde van het Supranaturalisme kozen, maar ongemerkt telkens meer inhoud uit de schaal van het supranatureele in die van het natureele over-

tilden, tot ten leste de balans omsloeg, en het rationalistische beginsel ook hen overheerschte. Deze rationalistisch-supranaturalistische theologen zijn daarom in den graad van hunne concessiën telkens verschillend, maar in hoofdgedachte één. Niet het godsdienstig motief, maar de traditie der eruditio theologica drijft hen, en al hun toeleg is, voor de eere der Theologie als „wetenschappelijke studie" op te komen. Zoo is het bij Nösselt en Thym, bij Planck en Tittmann, en niet veel anders bij Kleuker, ook al waagde Kleuker nog een meer cordate poging, om het zuivere Supranaturalistische standpunt te handhaven.

JOHANN AUGUST NÖSSELT schreef geen eigenlijke Encyclopaedie, maar eene *Anweisung zur Bildung angehender Theologen*, 2 dl. Halle, 1786, 1791 en 1818. Oorspronkelijk bedoelde hij hiermede een Hodegetiek te leveren en onderscheidde hij deze zelfs principieel zoowel van de Encyclopaedie, als van de eigenlijke methodologie, maar in de latere uitgaven liet hij deze onderscheiding weg en vatte hij de taak dezer studie veel breeder op. Hij noemt ze nog wel een *Methodenlehre des theologischen Studiums*, die den aankomenden theoloog op de hoogte moet brengen „von den Kenntnissen, die er erlangen, von den Fähigkeiten, die er haben muss" u. s. w., maar bij de uitwerking dezer taak zegt hij, dat ze „gleich einer Generalcharte zu zeigen hat, welche Wissenschaften zur Theologie an sich oder als nothwendige Hülfswissenschaften gehören; welchen Umfang, welchen Nutzen oder Einfluss eine jede auf die andere hat; wie weit eine jede bisher bebaut ist; wo und welche Lücken in ihr sind; wie diese zu erganzen sind" u. s. w. (ed. 1818. I. *Einl.* p. 40), waardoor de grenslijn tusschen de Hodegetiek en de Encyclopaedie zeker niet streng gehandhaafd wordt. Kenmerkend is hierbij voor Nösselt, zoowel als voor Thym (*Theol. Encykl. und Methodologie*, Halle 1797), de neiging, die we onder de Gereformeerden ook bij Clarisse vonden, om de propaedeutica zeer breed te behandelen, en de eigenlijke theologische vakken te laten slinken. Zoo is ook bij Nösselt heel het eerste deel aan de propaedeutica gewijd; ja, hij schroomt niet de bijna komische vraag te doen: „Wenn man von den eigentlichen sogenannten theologischen Wissenschaften das

abzieht, was sich die Sprachkunde, die Philosophie, die Geschichte und die schönen Wissenschaften *mit Recht* zueignen können: wie gross ist dann der Vorrath, der der eigentlichen Theologie noch übrig bleibt?" (I. Vorrede p. XVIII en XIX). Na zulk een testimonium paupertatis, beseft men, wat er bij mannen als Nösselt van wezenlijke Theologie terecht komt. Zelf spreekt hij dan ook uit, dat instandhouding der traditioneele eruditio zijn hoofdoogmerk is. „Ich werde immer mehr überzeugt," schrijft hij, „dass die täglich zunehmende Menge von Schwärmern auf einer, und von seichten Schwätzern auf der andern Seite, eine Folge sei der immer mehr sinkenden *wahren Gelehrsamkeit*... Es gehört also zu den Bedürfnissen unsrer Zeit, die Gelehrsamkeit in Schutz zu nehmen" (I. p. XVII). Een bedoeling, die hij te sterker doet uitkomen, als hij deze „Gelehrsamkeit" omschrijft als „gründliche Bekanntschaft mit Gegenständen, die zunächst geistige Bedürfnisse befriedigen sollen" (I. p. 5). Van een eigen terrein voor de Theologie is bij Nösselt dan ook geen sprake meer. Er is „in der menschlichen Gesellschaft" behoefte aan religie; maar de meesten hebben tijd noch kracht, om den noodigen „Fleiss auf Religion und Bildung ihres Verstandes und Herzens zu wenden"; deswege dragen ze deze taak aan anderen op; dit zijn de „Prediger, Seelsorger oder Lehrer der Religion"; en voor de opleiding van deze lasthebbers „der menschlichen Gesellschaft" strekt de Theologie (I. p. 17). En in een even platten zin heet het, dat ons begrip van geluk zich uitstrekt over het graf; dat dit geluk niet te bereiken is, „als durch Weisheit und Tugend"; dat nu de religie beide, deze wijsheid en deugd, leert en er toe opwekt; en dat uit dien hoofde de Theologie de edelste studie is (I. p. 1). Reeds uit deze opvatting volgt, hoe zijn Theologie voor drie vierden philosophie is, hoogstens met een theologisch etiket. Want wel houdt hij nog staande, „dass das Christenthum sich auf die nähere Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift gründet" (I. p. 21); maar na vooraf te hebben laten gaan, dat „ohne diese Kenntniss, welche die *Philosophie* darreicht, weder eine recht überzeugende Erkenntniss von dem Verhältniss zwischen Gott und den Menschen... erhalten, noch ein richtiger Gebrauch der

Vernunft bei solchen Untersuchungen gemacht werden kann" (I. p. 20, 21).

Zelfs aan wat Kant de „statutarische Religion" noemt, ontneemt hij alle gewijd karakter, en in de confessioneele Kerk, waartoe hij behoort, ziet hij slechts die „Gesellschaft, zu der man sich, nach vorhergegangener Ueberzeugung, dass sie unter allen andern *der Vernunft* und heiligen Schrift am nächsten komme, bekennt" (I. p. 23, 24). De rede gaat dus voorop, en dienovereenkomstig staat ook de philosophie bij hem bovenaan, en wel aanvankelijk in Wolffiaanschen geest, hoewel hij in de latere uitgaven veel meer onder den invloed van Kant gekomen is (I. *Vorrede* p. XX cf. p. XXIII). Niet alleen toch, dat hij de philosophische moraal zeer breed uitmeet, maar aan de *Metaphysik von Gott* of de *rationale Theologie* kent hij een eerste plaats toe: „Unter allen Geistern ist doch keines, dessen Erkenntniss so viel Anziehendes hätte ... als der *allervollkommenste Geist*, den wir mit dem Namen *Gottes* bezeichnen" (I. p. 205). Door de behoefte der ziel, om aan het bestaan Gods te gelooven, „und, bei reifer gewordener Vernunft, Gründe aufzusuchen, sich zu überzeugen, dass ein solches Wesen vorhanden sei", is allengs „die Wissenschaft entstanden, die man mit dem Namen der *natürlichen* oder *Vernunft-Theologie* belegt, sofern sie bloss aus der Natur, und nicht aus einer sogenannten nähern Offenbarung der Gottheit selbst geschöpft wird" (I. p. 207). Zoo hoog stelt hij deze Vernunft-Theologie, dat zij, volgens hem, over de betrouwbaarheid dezer bijzondere openbaring te oordeelen heeft: „Wer also die natürliche Erkenntniss Gottes heruntersetzt, ... der untergräbt ... selbst die Zuverlässigkeit der Offenbarung, oder beraubt sich, wenigstens da, wo es zweifelhaft wird, ob etwas eine göttliche Offenbarung sei ... der so nöthigen Gewissheit von der Erkenntniss Gottes" (I. p. 208). Deze natuurlijke Godskennis wordt vooral rechtstreeks uit de aanschouwing der natuur geput. Daarom moet elk prediker dan ook studie van de natuur maken: „Also studiere man mit allem Fleiss auch die sichtbare, jedem vor Augen liegende Natur ... weil diese Art, Gott zu erkennen, die gemeinfasslichste (und) gemeinnützigste ist" (I. p. 214), en meer nog dan de speculatieve Theologia rationalis

onder ieders bereik valt (I. p. 212). Ze is de „populaire philosophie," die van de speculatieve philosophie, zoowel bij de Theologia naturalis, als bij de philosophia moralis te onderscheiden is (I. p. 216 en vv.). In deze philosophische studies nu vooral, en niet minder in de „schöne Wissenschaften", moet de theoloog terdege thuis zijn, al ware het slechts, opdat hij zijn naam als geleerde geen schande aandoe; want „es ist unläugbar, dass die Religion unsäglichen Schaden leide . . . wenn der geistliche Stand überhaupt, oder viele Glieder desselben *verachtet* sind" (I. p. 31). Natuurlijk moet dan bij dit alles ook eigenlijk gezegde Theologie komen, waartoe hij in eigenlijken zin alleen rekent de thetische Theologie (of Dogmatiek), de theologische Moraal, Polemiek en Symboliek (I. Einl. p. 24); zoodat de geheele Theologie bij hem opgaat in het leerstellig deel. Wel neemt hij in het tweede deel naast de Systematische Theologie ook afzonderlijk een Exegetische en Historische Theologie op, maar deze beide zijn volgens hem, evenals de natürliche Theologie, „eigentlich Theile der Vorbereitungswissenschaften" (II. p. 4, 5). Ten slotte komen nog de vakken, die betrekking hebben op de „Mittheilung der erlangten Religionskenntnisse an Andere" of de practische Theologie, waartoe hij de Homiletiek, Catechetiek, Pastoraaltheologie en „geistliche Rechtsgelahrtheit" rekent (I. p. 24), die hij in het derde deel afzonderlijk behandelt.

§ 96. *G. J. Planck.*

Van GOTTLIEB JAKOB PLANCK bezitten we, in schier gelijken geest, twee encyclopaedische werken; het eerste van 1794, het tweede van 1813; het laatste, naar hij zegt, noodzakelijk geworden, „weil sich in diesen zwanzig Jahren so manches in unserer Wissenschaft umgebildet hat" (*Grundriss der theol. Encyklopädie*, Göttingen, 1813. Vorrede p. IV). Beide deze werken staan op hetzelfde standpunt, dat TITTMANN innam in zijne *Encyklopädie der theol. Wissenschaften*, Leipzig, 1798; ook al wendde Tittmann ernstiger poging aan, om voor de Theologie in supranaturalistischen zin een eigen wetenschappelijk terrein af te bakenen. Uitgaande van het begrip, dat de Openbaring zekere kennis aan onze natuurlijke kennis

toevoegt, acht hij namelijk, dat in dit meerdere vanzelf een eigen object geboden is, zonder dat de vrijheid van het rede-onderzoek daardoor schade lijdt. „Die Freiheit, in der Religion zu philosophiren", zegt hij geheel in den zin van Nösselt, „ist in und mit der Vernunft selbst gegeben und ihr nicht zu nehmen, ohne dass man sich an ihr vergreife; allein eben diese Freiheit ist auch durch die Gränzen des Wissens der Vernunft hinlänglich bestimmt" (p. 228). Juist daardoor echter krimpt de eigenlijke Theologie bij hem nog meer in, en bepaalt zich ten slotte tot systematische Dogmatiek en Moraal, terwijl alle overige disciplinae theologicae slechts de rol van hulpwetenschappen vervullen. Hierin gaat Planck echter niet met Tittmann mede. Bij hem wordt veeleer de eigenlijke Theologie breed opgezet, met de Exegetische Theologie vooraan. Zijn schema van 1813 luidt aldus: I. *Exegetische Theologie*, *a.* Philologia sacra; *b.* Apologetiek; *c.* Geschiedenis van den Canon; *d.* Hermeneutiek. II. *Systematische Theologie*, *a.* Dogmatiek; *b.* Moraal; *c.* Theologia biblica; *d.* Didactiek; *f.* populaire Theologie en Polemiek; *g.* Symboliek. III. *Historische Theologie*; *a.* Gesch. der Religion; *b.* Geschiedenis der Kerk. En IV. *Practische Theologie*, *a.* Homiletiek; *b.* Catechetiek; *c.* Pastoraaltheologie; terwijl het Kerkrecht wegblijft (p. 15). Planck leverde dit schema, en schreef zijne Encyclopaedie, uit het helder besef, dat de Theologie geheel iets anders was geworden dan vroeger. „So sehr sich auch in unserem Jahrhundert die Formen der meisten Wissenschaften verändert haben, so giebt es doch schwerlich eine, mit der *eine so totale Umbildung* vorgegangen wäre, wie die Theologie eine erfahren hat. Diese Umbildung ist nicht bloss bey ihrer Form stehen geblieben, sondern sie hat auch die Materie, sie hat *das eigentliche Objekt der Wissenschaft* in einem viel bemerklicheren Grad ergriffen" (*Einleitung in die Theol. Wissenschaften.* Leipzig. 1794 I. p. 1).

Ja, in de laatste veertig jaren is deze „Umbildung" zelfs eene volkomene geweest. „Mann kann es sich nicht verhelen, wenn man auch wollte, dass unsere Theologie nicht nur eine ganz andere Form sondern auch einen ganz andern Geist hat, als sie noch in die Mitte unseres Jahrhunderts hineinbrachte" (I. p. 1, 2).

De oude Theologie is verlaten, iets anders is bezig in haar plaats te treden, en dit nu maakt, dat ook de Methodologie en Encyclopaedie in geheel anderen vorm moeten optreden (I. p. 3). „Von den älteren Werken wird fast gar kein Gebrauch mehr unter uns gemacht" (I. p. 5). Zijnerzijds acht hij het daarom noodig, eene Encyclopaedie te ontwerpen, die eerst *Gegenstand, Zweck und Umfang der Theologie* bespreekt; daarna „den Zusammenhang der Theologie" met andere wetenschappen uiteenzet; en eindelijk de disciplinae theologicae zelve toelicht (I. p. 26, 27). Zijn begrip van Theologie omschrijft hij aldus: „eine gelehrte Erkenntniss der Religion", waaronder hij verstaat: „eine solche Erkenntniss ihrer Lehren, wobey wir durch einen grösseren Umfang anderer Kenntnisse, die wir uns sonst gesammelt haben, in den Stand gesetzt werden . . . die Gründe der Religionslehren deutlich und lebhaft einzusehen" (I. p. 31, 32). Deze Theologie is dan naturalis of revelata naar gelang van haar object (p. 29); en Christelijke Theologie „kann nur jene Lehren zum Gegenstand haben, von denen wir eben annehmen, dass sie uns Gott durch Christum und seinem Unterricht habe bekannt machen lassen" (I. p. 30). Ook Planck's streven bij zijn theologische studiën is de Theologie in eere te herstellen, eenerzijds tegenover de „Schwärmer", die uit de „piëtistische Bewegungen" nog overig waren, en ook nu nog beweerden, „dass es ungleich besser um die Religion überhaupt stehen würde, wenn mann niemahls eine gelehrte Wissenschaft daraus gemacht hätte"; en anderzijds tegen hen, die uit „Gleichgültigkeit und Verachtung", op het voetspoor der Aufklärung, aan de Theologie de deur wijzen (I. p. 39, 40). Den eisch der Piëtisten, dat alleen een wedergeborene Theologie zal studeeren, noemt hij „ein befremdender" (I. p. 64), omdat geloof kennis onderstelt en juist de Theologie deze kennis opspoort. Zeker, een uiterst oppervlakkig argument; te meer daar Planck zelf toegeeft, „dass ein gewisser Grad von Religiosität . . . zum Fortkommen in der Theologie unentbehrliches Erforderniss ist" (I. p. 71). Toch merkt men al spoedig, dat de eisch van „Wahrheitsliebe" voor Planck veel zwaarder weegt, en dat hij deze opvat als de verplichting, om te loochenen, al wat we niet in staat zijn, voor

onze rede waar te maken (I. p. 73 v.v.). Allen twijfel moet men dus aandurven. Er moet in den theoloog zijn „jene ruhige Unerschrockenheit vor Zweifeln, . . . die bey dem Nachforschen der Wahrheit vor keinem Zweifel erschrickt, aber auch keinen Zweifel ungeprüft verachtet" (I. p. 78, 79). Met de nieuw opgekomen verdeeling in Exegetische, Systematische, Historische en Practische Theologie dweept Planck. „Es lässt sich leicht zeigen, dass diese Eintheilung der Theologie ihren sehr guten Grund in der Natur der Wissenschaft selbst, in der Beschaffenheit der Kenntnisse, . . . und in der Eigenheit des Zwecks hat" (I. p. 89); waarbij hij echter het principium divisionis eenvoudig rusten laat. Ja, zoozeer voelt hij zelf, dat deze deeling toch weer niet voldoet, dat hij zich in bochten moet wringen, om de *Apologetiek* onder de Exegese thuis te brengen; waartoe hij dan de Apologetiek opvat als „die Wissenschaft der Beweise, durch welche das göttliche Ansehen und der göttliche Ursprung unserer heiligen Schriften und der darinn enthaltenen Lehren . . . gegen alle Zweifel jeder Art am gewissenste gerettet werden kann" (I. p. 91). Dogmatiek en Moraal zijn bij hem reeds individueele „Glaubens- und Sittenlehre" geworden (I. p. 117); terwijl hij de dusgenoemde „Practische Theologie" opvat als Theologia applicata (I. p. 119).

Bij zijn tweede deel, dat over de hulpstudiën of propaedeutica handelt, maakt hij tweeërlei goede opmerking; ten eerste, dat bij deze studiën de samenhang van deze wetenschappen met de Theologie moet toegelicht; en ten andere, dat de bespreking dezer studiën de eigenlijke Theologie (gelijk bij Nösselt en Clarisse) niet mag verdringen. „Bey keinem andern Abschnitt mag es so nothwendig seyn, sich selbst gewisse Gränzen zu ziehen, die man niemals überschreiten darf. Aus dem Mangel dieser Vorsicht rührt es her, dass in mehreren, auch neueren Werken dieser Art, die Untersuchungen . . . zwey volle Drittheile des ganzen ausmachen" (I. p. 149). Bij hem beslaan ze dan ook niet meer dan 130 bladzijden op de ruim 1000, die zijn werk groot is. Behalve Philologie en Historie, die hij zeer kort afhandelt, bespreekt hij hier ten principale de philosophische vakken, en met name de Theologia naturalis en moralis; edoch onder den invloed van

Kant's critiek. Nösselt's drang om in de Theologia naturalis den grond ook voor de revelata te zoeken, ontgaat hem; en hij geeft toe, dat zelfs het bestaan van God niet absoluut zeker te bewijzen is. Ook absolute evidentie is niet te vinden, want „Kantianer und Antikantianer stimmen jetzt darinn zusammen, dass diese aus der Betrachtung der Natur . . . herzuleitende Gründe keinen zwingenden Beweiss bilden können" (I. p. 219). Hij trekt zich daarom terug op een „genoegzamen grond"; want, zegt hij, „darinn stimmen auch alle zusammen, dass . . . es vernunftlos seyn würde, die Existenz Gottes bey jenen andern Gründen, welche wir dafür haben, bloss deswegen zu bezweiflen, weil uns ein eigentlich zwingender Grund dafür fehlt" (I. p. 220). Zoo was het juist Kant, die door zijn critiek deze theologen weer naar den supranaturalistischen kant heendreef.

Alsnu tot de afzonderlijke deelen der Theologie komende, plaatst Planck de *Exegetische* vakken voorop, en wijdt aan deze vakken alleen 400 blz., tegenover nauwelijks nogmaals 400 aan *alle overige* vakken saam. Dit komt daarvandaan, dat hij onder deze vakken de Apologetiek opneemt; iets wat te rechtvaardigen zou zijn geweest, zoo hij onder Apologetiek alleen het bewijs voor den goddelijken oorsprong der H. Schrift had verstaan, maar onverdedigbaar is, nu hij ze opvat als bewijs voor „die Göttlichkeit der Lehre Jesu und seiner Apostel". Hij zegt toch (I. p. 272): „Apologetik beschäftigt sich mit den Beweisen für die Göttlichkeit unserer Religion, das ist, für den göttlichen Ursprung und das göttliche Ansehen der Lehre Jesu und der Apostel." En zoo opgevat, hoort de Apologetiek hier zeer stellig niet thuis. Doch zelfs in engeren zin, als bewijsvoering voor den goddelijken oorsprong der H. Schrift, is Apologetiek nog nooit *exegese,* en is alzoo de generale naam van „exegetische vakken" toch onjuist. Ook de Geschiedenis van den Kanon, die op zijn Apologetiek volgt, is geen exegese, evenmin als de Philologia sacra, die zijn derde onderdeel vormt, en bij Planck slechts nominaal als sacra optreedt. Feitelijk is alzoo slechts het vierde onderdeel: de Hermeneutiek hier op haar plaats. Bij deze Hermeneutiek sluit hij echter elk theologisch karakter uit, en is hij van

oordeel, dat voor de H. Schrift eenvoudig de gewone regelen der uitlegging gelden. „Selbst die besondere Bewandtniss, die es mit der Inspiration unserer heiligen Schriften haben mag . . . kann nicht nur keinen Unterschied bey ihrer Erklärung veranlassen . . . sondern es bindet uns nur noch fester an diese Grundsätze, . . . denn Gott kann sich gegen Menschen nicht anders als menschlich erklärt haben" (II. p. 111). Slechts in één opzicht geeft hij een uitzondering toe, dat nl. Jezus en zijn apostelen zich vaak door accommodatie „nach den Begriffen ihrer Zeitgenossen, und würklich nach *irrigen* Begriffen" geschikt hebben (II. p. 114). Een uitzondering, die z. i. de H. Schrift niet tot voordeel, maar tot schade strekt. Planck schijnt dus te wanen, dat zulk een accommodatie bij de profane schrijvers *niet* bestaat. Bij de tweede hoofdgroep, die der *Historische vakken*, onderscheidt hij tusschen de geschiedenis der religie en die der Kerk, maar gaat bij de eerste, in tegenstelling met Kant, van het begrip uit, dat Jezus wel een „statutarische Religion" gesticht heeft, maar zulk eene „durch welche die reine moralische Religion in den Herzen aller . . . mehr Kraft und Stärke . . . bekommen sollte, als sie sonst behauptet hätte" (II. p. 217, 218). Lof verdient het, dat Planck bij deze groep afzonderlijk „die Wissenschaft der Kirchengeschichtschreibung" behandelt (II. p. 227—268). Onder de derde of laatste hoofdgroep, als *Systematische vakken* betiteld, vat hij Dogmatiek, Ethiek en Symboliek saam, waarbij Dogmatiek en Ethiek neerkomen op het bewijzen van de stellingen, die men uit de leer van Jezus en zijne apostelen heeft opgemaakt, en de Schriftcitaten alleen dienst doen, om ons te zeggen, welke de leer van Jezus en zijne apostelen was; terwijl de Symboliek hem meer een historische liefhebberij dan een eigenlijk gezegde wetenschap is. En wat ten slotte de *Practische vakken* aanbelangt, deze had hij in zijn hoofdwerk nog niet in de Encyclopaedie der Theologie opgenomen, doch als een „Anhang über die Wissenschaften, die zu der angewandten Theologie gehören" in een paar bladzijden afgedaan (p. 593—607); maar twintig jaren later treden ze in zijn *Grundriss der theologischen Encyklopädie* onder eigen titel als integreerend deel op, en heeten dan Practische Theologie (p. 292),

waartoe hij rekent de Homiletiek, de Catechetiek en de Pastoraal, zonder dat er van Kerkrecht sprake komt.

§ 97. *Joh. Friedr. Kleuker.*

In het jaar 1800 verscheen het eerste deel van JOHANN FRIEDRICH KLEUKERS *Grundriss einer Encyklopädie der Theologie*, te Hamburg bij Friedrich Perthes, reeds in 1801 door het tweede of laatste deel gevolgd. Kleuker behoort, evenals Tittmann, Bertholdt en Stäudlin, tot die latere Supranaturalisten, die door de Kantiaansche philosophie naar den positieven kant waren gedrongen. Hij komt dan ook op tegen de methode, om de geschiedenis van het vak al meer voor de bestanddeelen zelve van het vak in de plaats te schuiven. „Auch in der Theologie ist seit mehreren Jahren die verderbliche Methode aufgekommen, wonach man den Anfänger nicht sowohl auf einer positive Weise die Elemente der Wissenschaft lehrt, als ihm vielmehr die Geschichte der verschiedensten und zufälligsten Meynungen vorerzählt, welches man einen historischen Vortrag nennt" (I. Vorrede p. XVIII). Kleuker streeft er dan ook naar, voor de Theologie, zoo goed, zoo kwaad het gaat, een zelfstandige positie als wetenschap te vinden. Hij verstaat daarbij onder Theologie „die Wissenschaft der Religion oder desjenigen was Menschen, als vernünftige Wesen, von Gott in Beziehung auf sich und von ihrer eigenen höhern Bestimmung aus Gründen erkennen können, die zur Befriedigung des Bedürfnisses einer wahren Religion für sie zureichend sind" (I. p. 3); eene definitie, die Schleiermacher profeteert. Toch verlaat hij dit subjectief-religieuze standpunt aanstonds, als hij op de Theologia Christiana komt, want deze is hem „Wissenschaft der christlichen Religion, von welcher angenommen und erwiesen wird, dass sie vermittelst einer göttlichen Offenbarung entstanden sey" (I. p. 3).

Zij heeft dus twee „Erkenntnissgründe" 1°. „die allgemeine Erkenntnissquelle der Vernunft," en 2°. „ihre besondere und eigenthümliche Erkenntnissquelle" in de goddelijke Openbaring. Daar deze goddelijke Openbaring in een verzameling van geschreven oorkonden is bewaard, is haar bijzondere „Erkenntniss-

und Beglaubigungsgrund daher ein *schriftlicher*" (I. p. 4). Hieruit nu leidt Kleuker af, dat de Theologie een onderzoek heeft in te stellen naar deze Schriftuur, naar haar inhoud en naar het gebruik van dezen inhoud, behalve dat ze ook nog een geschiedenis heeft. Dienovereenkomstig deelt hij ze in: 1⁰. „Fundamental-Theologie" (de H. Schrift); 2⁰. „systematisch-elenchtische Theologie" (haar inhoud); 3⁰. „anwendende Theologie"; en 4⁰. „historische Theologie". Daar Kleuker, evenals Planck, de Apologetiek onder de eerste groep rekent, is Fundamental-Theologie stellig een beter gekozen titel dan Exegetische Theologie. Daarentegen is de Historie bij hem buiten het kader geraakt en begaat hij dezelfde fout als Planck, om de moraal van de „anwendende Theologie" af te scheiden. Prijselijk is het daarentegen, dat hij veel strenger dan Planck aan het Christelijk karakter der Theologie vasthoudt, en deswege onder de historische vakken ook geen „Religionsgeschichte" opneemt. Het Kerkrecht gunt hij onder den naam von „Ekklesiastik" een plaats onder de anwendende Theologie (I. p. 63).

Na aldus het plan van zijn werk in 68 bladzijden onder den titel van „Theologische Wissenschaftskunde" te hebben uiteengezet, gaat hij dan in zijn eigenlijke Encyclopaedie over tot de bespreking van deze afzonderlijke groepen en haar onderdeelen, waarbij hij als uitgangspunt deze vijf stellingen kiest: 1⁰. de mensch kan niet buiten een ware religie; 2⁰. God alleen kan hem die openbaren; 3⁰. God heeft zich daartoe geopenbaard; 4⁰. die openbaring is opgeteekend in de H. Schriften; en 5⁰. derhalve zijn deze H. Schriften „die eigenthümliche Erkenntnissquelle der christlichen Religion" (I. p. 70). In zijn Fundamental-Theologie vindt men dan het gewone Supranaturalistische bewijs. De bestaande Christelijke religie kan haar oorsprong alleen hebben in een geschiedenis en leer, gelijk het O. en N. Testament ons die bieden. Die geschiedenis en die leer bevelen zichzelve aan door eenvoud en majesteit. En de oorkonden, waaruit we deze leeren kennen, zijn genoegzaam gewaarborgd door de canonische getuigenissen en haar inwendige axiopistie. Zekere inspiratie neemt dus ook Kleuker aan, maar zonder deze nader te bepalen; alleen onder verwerping van de vroegere inspiratietheorie. Een verdienste is het daaren-

tegen in Kleuker, dat hij oog heeft voor het proces der Openbaring, en achtereenvolgens heel de H. Schrift doorloopt, om tot op zekere hoogte een „Offenbarungsgeschichte" te leveren (I. p. 82—134). In zijn Dogmatisch deel geeft hij een korte resumtie van de onderscheidene loci der Dogmatiek, met de strekking, om bij elken locus saam te vatten, wat de H. Schrift dienaangaande mededeelt; waarbij natuurlijk de kerkelijke belijdenis der Drieënheid tot een onjuiste uitdrukkingswijze wordt verlaagd, en alle scherpe punten der oude Dogmatiek worden afgestompt. Voor zijn Moraal stelt hij „die beyde Erkenntnissquellen, die bloss menschliche und die des göttlichen Worts" (I. p. 299). Haar doel is „diejenige sittliche Vollkommenheit" te toonen, „welche der Mensch *als Christ* sich zu erwerben hat" (I. p. 296). De Polemiek noemt hij met een ouderen naam *Elenchtik*, en beschrijft deze als de wetenschap van de „Rechtfertigung der bisher vorgetragenen christlichen Heilslehre" (I. p. 373); eene definitie, die ze met de Apologetiek verwart, en zoodoende zijn schema ontreddert. Interessant daarentegen is de groote zorg door Kleuker voor het eerst aan de „anwendende Theologie" besteed, waaruit nu nog te leeren valt. Hij wijdt aan deze „anwendende Theologie" de helft van zijn tweede deel.

Voorop gaat daarbij een theologische *Didaktik*, onderverdeeld in eene Systematik, Homiletik en Katechetik; en daarna volgt een Kirchen- und Pastoralwissenschaft, die in Ekklesiastik en Pastoral uiteenvalt. Vooral aan de studie van het Kerkrecht wijdt hij daarbij groote zorg; hij bespreekt eerst het begrip van kerkelijke gemeenschap in algemeenen zin; dan dat van de Christelijke Kerk, en daarna de rechten en plichten der Kerk in algemeenen en bijzonderen zin; om ten slotte te handelen „von der besten Verfassung einer christlichen Kirche und (ihrer) zweckmässigen Verwaltung" (II. p. 124—159). Slechts is het te bejammeren, dat Kleuker, door de Christelijke Kerk niet als een univoca op te vatten, maar onder het algemeene begrip van „godsdienstige gemeenschappen" te brengen, het oog sloot voor haar eigenlijk wezen. Voorts is het opmerkelijk, hoe Kleuker droomde van een organisatie der wereldkerk, waarbij hij het optreden van een

Paus niet uitsluit. „Sie könnte, der Ordnung gemäss, auch ein allgemeines Oberhaupt haben, welches dann zugleich die erste und bevollmächtigteste Person der ganzen Kirche wäre" (II. p. 144). En ten slotte komt dan bij deze Ecclesiastiek de Pastoraal, die hij opvat als „eine gründliche Einsicht in die Natur und Erfordernisse einer zweckmässigen Erfüllung derjenigen allgemeinen und besondern Pflichten, welche den Beruf des christlichen Lehrers und Seelsorgers ausmachen" (II. p. 159). Een definitie, die hem noopt hier nogmaals „die Religionsvorträge" (zoo noemt hij de predikatie, II. p. 168) te bespreken, en zijn coördinatie van de Pastoraal met de Homiletiek en de Catechetiek mank doet gaan. Gelijk uit zijn achteraanstelling van de Historische Theologie reeds volgt, verstaat hij hieronder een saamvatting van alle vakken, die een historisch karakter dragen. Dus niet alleen de geschiedenis der Kerk, maar ook de Dogmengeschiedenis en de geschiedenis der onderscheidene theologische vakken. De aandacht verdient bij deze groep dan ook alleen zijn poging, om afzonderlijk een geschiedenis van de Christelijke religie en van de Christelijke Kerk te leveren; eene splitsing, die als zoodanig niet is door te voeren, en slechts voortspruit uit de neiging der toenmalige Supranaturalisten, om zich uit het kerkelijk-statutarisch leven naar de algemeene Christelijke religie terug te trekken, gelijk Kant zich uit de Christelijke religie op zijn beurt terugtrok in de religie, sensu generali genomen.

§ 98. *Leonhard Bertholdt.*

Een en twintig jaren na Kleuker's Encyclopaedie verschenen gelijktijdig de twee Encyclopaedieën van Bertholdt en Stäudlin, die in hoofdzaak hetzelfde standpunt innemen, waarop Kleuker zich geplaatst had. Dr. LEONHARD BERTHOLDT noemde zijn werk: *Theologische Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, 2 dl. Erlangen 1821. Het hoofdgebrek van dit werk is, dat de door Planck zoo terecht gehekelde fout hier terugkeert, en de propaedeutica ruim de helft van het geheel innemen. Eerst in zijn tweede deel komt hij tot de theologische vakken, waaraan 336 blz. worden gewijd, terwijl het

eerste deel, waarin hij de *propaedeutica* bespreekt, 346 blz. sterk is; en dat niettegenstaande hij in zijn voorrede gezegd had, dat de zorg aan de propaedeutica besteed, „wie der zweite Band den Beweis geben wird, jener bei weitem nicht gleich kommt. mit welcher die eigentlichen theologischen Wissenschaften behandelt zu werden verdienen" (I. p. XIV). Was het misschien, om deze toezegging niet al te openlijk te verloochenen, dat hij aan zijn tweede deel allerlei registers toevoegde, die saam niet minder dan 60 blz. beslaan? Of liever, zelfs daarvoor maakte Bertholdt het, welbezien, toch al te erg, toen hij, na de propaedeutica, in zijn deel II nogmaals een afzonderlijke groep *hulpwetenschappen* volgen liet, die hij als *Boethetik* betitelde, en waaraan hij meer dan de helft van zijn theologisch deel besteedde. Feitelijk heeft men dus op de 740 blz., die zijn twee deelen saam sterk zijn, voor de propaedeutica, hulpwetenschappen en registers 346 + 176 + 60 = 502 bladzijden en voor de eigenlijke theologische vakken slechts 158. Een wanverhouding, die op zichzelve reeds ook heel deze Encyclopaedie veroordeelt.

Toch is daarom deze Encyclopaedie niet onverdienstelijk. Ook al heeft namelijk Bertholdt, zoomin als zijn tijdgenoot Clarisse, de beteekenis van Schleiermacher gevoeld, en al is hij in geen der nieuw opgekomen philosophische scholen verloopen, toch doet hij formeel winste met het klaarder inzicht, dat over het begrip van wetenschap en de via cognitionis allengs opging. Van „wetenschap" geeft hij deze breede definitie: „Ein jedes Aggregat . . . mit dem Verstande und der Vernunft erkennbarer Sätze, welche sämmtlich in einer natürlichen und nothwendigen Beziehung auf einen und denselben Hauptgegenstand . . . stehen, und ein organisches, d. h. nach einem obersten Princip logisch geordnetes Ganzes ausmachen" (I. p. 1). Hij heeft er dus oog voor, dat er ook in de architectoniek der wetenschappen systeem moet schuilen, en veroordeelt op dien grond het opnemen van de Isagogiek en Critiek des Bijbels in de Exegetische groep (I. p. 2). Het object van elke wetenschap is hem „etwas Gegebenes" en de fons van zulk een wetenschap is „ein Gebendes" (I. p. 2). De onderscheidene wijze, waarop men gepoogd heeft dit „Gegebene"

uit het „Gebende" te putten, maakt historie. Deze historie dwingt ons na te denken over de beste wijze van putten. En zoo ontstaat de Methodologie (I. p. 3). Zoo is er dus ook een Encyclopaedie of Wissenschaftskunde, zonder dat Bertholdt nog tot een juist inzicht komt van haar object (I. p. 5).Immers hij geeft als zoodanig nog slechts het aggregaat van „Erforschung ihres Begriffes, Inhaltes und Geistes, ihres Umfanges und ihrer Gränzen u. s. w." (I. p. 6). Deze encyclopaedie kan nu òf alle wetenschappen omvatten, òf zich tot ééne enkele bepalen; en dit laatste doet de theologische Encyclopaedie (I. p. 14). Bij deze speciale Encyclopaedie is z. i. de Methodologie van zelve ingesloten, en wordt het alzoo een pleonasme om van „Encyklopädie und Methodologie" te spreken, „weil sich die methodologische Anweisung nicht von dem encyklopädischen Umriss trennen lässt" (I. p. 20); eene uitspraak, waarin zich zijn ongereede bepaling van het begrip Encyclopaedie wreekt. Slechts zij opgemerkt, dat Bertholdt terecht de Encyclopaedie als wetenschap formeel opvat, en er de „scientia circulatoria" gelijk Gesner het noemde, uit verwijdert (I. p. 21). Doch hiermee is Bertholdt's denkkracht ten deze dan ook uitgeput, en de vraag, in hoeverre de Theologie een wetenschap zij, blijft evenals elke definitie van het begrip Theologie eenvoudig uit.

Op eenmaal springt hij nu uit deze algemeene inleiding op de propaedeutica over. Hij deelt namelijk heel zijn arbeid in vier deelen in, die handelen van de *Propaedeutica*, de *Boethetica* (hulpwetenschappen), de *Paedeutica* en de *Pragmatica*. Bij de propaedeutica bespreekt hij dan achtereenvolgens breed en volledig geheel de oude en moderne philologie, de historie (met inbegrip van die van Israel en de Religionsgeschichte), en de philosophie. Alleen wat hij op blz. 279 over de verhouding tusschen de philosophie en de Theologie zegt, boezemt in dit deel belang in. Ten allen tijde, zegt hij, zijn er lieden geweest, die de philosophie verwierpen om de Theologie, en evenzoo anderen, die de Theologie „kein besseres Fundament geben zu können glaubten, als die aus der Vernunft erkannte Religionslehre". Doch tusschen deze beide uitersten liep ook altoos een middenweg, waarop ook Bertholdt zich beweegt. Van deze zienswijze nu zegt hij: „Sie

gieng von dem Grundsatz aus, dass Theologie und Philosophie eine jede ihr eignes Erkenntnissprincip habe, so dass also weder die Theologie auf die Philosophie, noch die Philosophie auf die Theologie gebauet werden könne, sondern dass beide als coordinirte Wissenschaften betrachtet werden müssen, die sich gegenseitig erläutern, befestigen und vervollständigen" (I. p. 279). Rede en Schrift zijn twee „Offenbarungen Gottes", en als zoodanig „Zwei Bäche, die aus Einer Quelle ausgeflossen sind (und) zusammengeleitet werden" (I. p. 280). Alzoo mag de philosophie geen maatstaf bieden, „um den Inhalt der geoffenbarten Religion zu bestimmen, und bei Lehren, welche die menschliche Vernunfterkenntniss übersteigen, über Wesen und Inhalt derselben abzusprechen" (I. p. 282). En vooral moet gewaakt, dat, ook waar de theoloog de philosophie te hulpe roept, hij de „Philosophie nur an sich" op het oog hebbe, en zich niet in „die Arme dieser oder jener philosophischen Schule werfe, gehöre sie den ältern oder neuern Zeiten an" (I. p. 285). De aldus opgevatte philosophie heeft ook een „philosophische Moral", en wel zulk eene, die door op God als „den moralischen Gesetzgeber" te wijzen, in Kantiaanschen zin „zu einer Moraltheologie" wordt (I. p. 317).

Wat Bertholdt *Boethetica* noemt, zijn niet anders, dan wat anderen de exegetische vakken noemen: Philologia sacra, Hermeneutiek, Exegese, Isagogiek en Critiek. Het klopte niet, dit alles exegese te noemen; vandaar zijn zoeken naar een anderen naam; en dat hij alle deze vakken buiten de eigenlijke Theologie sloot, is op zijn standpunt nog zoo dwaas niet. Gaat men toch uit van de stelling, dat alle deze vakken naar den gewonen regel, zonder meer, moeten besproken, dan hooren ze bij de philologie, en zijn ze niet specifiek *theologisch*. Slechts zag Bertholdt niet in, dat op die manier geheel de openbaring der Schrift haar specifiek karakter verloor en daardoor heel zijn Theologie in gevaar kwam. Zijn eerste eigenlijk theologisch deel of *Pädeutik* omvat Dogmatiek, Polemiek, Apologetiek, Moraal en Kerkhistorie, en alle deze vakken saam beslaan, met inbegrip van de literatuur, slechts 100 bladzijden. Zijn standpunt is hierbij, dat in de H. Schriften, met name in die van het N. Testament, een „Glaubens- und

Sittenlehre" vervat is. Deze moet nu uit de Schrift uitgehaald. Dit doet de Theologia Biblica voor elke periode en elken schrijver afzonderlijk. Dit doet de Bijbelsche Dogmatiek voor heel de Schrift. De kerkelijke Dogmatiek voor een bepaalde Kerk. De Symboliek voor de variatiën der Kerken. Bij de Moraal wordt echter dit exclusief standpunt verlaten en als bron voor de Christelijke zedeleer aangegeven: 1°. het Nieuwe Testament; 2°. het Oude Testament, voor zooveel het met het Nieuwe overeenstemt; en 3°. de rede (II. p. 225), „weil die biblische Moral nichts anders ist und seyn will, als eine besondere Darstellung der Sittenlehre der Vernunft". En nog onbeduidender is ten slotte het laatste deel, waarin hij de *Pragmatik* behandelt en achtereenvolgens de Homiletiek, Catechetiek, Pastoraal, Liturgiek en Ecclesiastiek bespreekt; alles saam in even 50 bladzijden. Bronnen voor het thans te beoefenen Kerkrecht zijn: „Die Reichsgesetze und die Rechte der Gewohnheit, der Analogie und das Naturrecht" (II. p. 322). En dat voor de Kerk van Christus!

§ 99. *Carl Friedrich Stäudlin.*

De Göttinger hoogleeraar CARL FRIEDRICH STÄUDLIN, die iets meer naar links zwenkte, gaf gelijktijdig met Bertholdt zijne Encyclopaedie uit onder den titel: *Lehrbuch der Encyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften*, Hannover 1821. In de prolegomena bijna geheel op Bertholdt's standpunt staande, brengt hij echter de Encyclopaedie verder, door ook in de theologische Encyclopaedie tusschen een *algemeen* en *bijzonder* deel te onderscheiden. Wel is dit algemeene deel bij hem nog zeer kort; slechts 22 bladzijden; maar reeds de onderscheiding tusschen een pars generalis en specialis dwingt hem, zich op het voetspoor der ouden over het *wezen* der Theologie uit te spreken. Juist hierbij echter trad in het licht, hoe weinig de supranaturalistische Rationalist hiertoe in staat was.

Hij rekent de Theologie tot de „vermischte Wissenschaften" (p. 14), en nu volgt deze erbarmelijke omschrijving, die van de Theologie een echt potpourri maakt en haar elk wetenschappelijk karakter rooft: „Sie wird theils aus der Vernunft und Natur,

theils aus Geschichte und Offenbarungen abgeleitet, sie ist theils rational, theils empirisch, theils natürlich, theils positiv, theils systematisch und wissenschaftlich, theils gelehrt in engeren Sinne. Sie ist beides: theoretisch und praktisch. Sie eignet sich eben sowohl für die Schule u. s. w." (p. 14, 15). En geldt dit reeds van de Theologie als zoodanig, „in der christlichen Theologie, als solcher, kommt noch das Heterogene ihrer Bestandtheile und Quellen hinzu", zoodat ze „die Gestalt einer strengen Wissenschaft (nicht) zu tragen" vermag (p. 15, 16). Alleen „Glaubens- und Sittenlehre kann noch am meisten auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen" (p. 16, 17).

Men zou zoo zeggen, hoe onderneemt ge het dan nog van zulk een aggregaat een Encyclopaedie te leveren; maar hier stapt Stäudlin over heen, en deelt zijn aggregaat in bibliologische, systematische, historische en pastoraaltheologie; na vooraf in 8 bladzijden de geheele propaedeuse te hebben afgehandeld. De titel voor de eerste groep is bij hem: „Kenntnisse und Wissenschaften, die zur Erklärung der heiligen Schrift gehören" (p. 44); beter stellig dan de naam van exegetische vakken, daar nu ook de Isagogiek en Critiek onder het hoofdbegrip kunnen gesubsumeerd worden. Wat de Hermeneutiek betreft, staat het ook voor Stäudlin vast, dat „die allgemeine Hermeneutik der Bibel keine andere, als die von anderen Schriften ist" (p. 93); maar toch geeft hij toe, dat de Schriften als „heilige und göttliche Bücher" desniettemin „besondere hermeneutische Regeln mit sich bringen und eine eigenthümliche Gemüthsstimmung und Gesinnung erfordern, um die Bedeutung und den Gehalt dieser Bücher ganz zu durchdringen" (p. 94). Welke echter die bijzondere regelen zijn, en welke stemming des gemoeds geëischt wordt, zegt hij niet. Bij de Dogmatiek doet de H. Schrift volgens Stäudlin wel dienst, om te weten, wat „die Lehre Jesu" zij, maar niet om de *waarheid* van deze leer te bevestigen. Dat begrip moet van elders ontleend. Eene „reinbiblische" behandeling van de Dogmatiek is niet wetenschappelijk. In wetenschappelijken zin zijn Dogmatiek en Moraal „theils *philosophische*, theils *gelehrte* Wissenschaften" (p. 148). Doch ook zóó opgevat, gelukt het niet, een streng weten-

schappelijke Dogmatiek of Moraal te leveren. Men kan van geen vaste principiën uitgaan. „Die formale Principien der theoretischen und praktischen Christumslehre (sic) sind *rationalistisch* und *supernaturalistisch* zugleich" (p. 160). En dit schaadt niet, want „der Rationalismus und Supernaturalismus sind sich nicht entgegengesetzt". En voorts: „Die natürliche und übernatürliche Offenbarung können zugleich wahr seyn, einander bestätigen und kräftigen" (p. 161).

Toch belet dit Stäudlin niet, het zwaartepunt van het Christendom in Dogmatiek en Moraal te zoeken; waarom hij van beide zegt: „Hier ist für (den Theologe) der Mittelpunct aller theologischen Kenntnisse, hier tragen sie ihre Früchte" (p. 169). Stäudlin's „historische Theologie" daarentegen mist elk eigen karakter. En wat zijn Pastoraaltheologie betreft, zoo is de poging lofwaardig, om voor den reeds gangbaren naam van practische of pragmatische Theologie een zuiverder vorm van uitdrukking te kiezen; maar toch is ook „Pastoraaltheologie" onbruikbaar, daar het een der coördinata tot genus verheft. Immers onder deze groep behandelt hij Pastoraal, Homiletiek, Catechetiek, Liturgiek en Ecclesiastiek, en ontspringt den dans slechts in schijn, door de Pastoraal als „Lehre von der Seelsorge" te betitelen (p. 383). Bij zijn Kerkrecht klinkt het verrassend, te hooren, dat het „seine Quelle in der heil. Schrift hat" (p. 384); doch al te veel hechte men hier dan ook niet aan. Al spoedig toch vernemen we, dat er ook „ein Kirchenrecht der Vernunft und Natur" bestaat, en dat dit „jedem Kirchenrechte zum Grunde zu liegen verdient"; en voorts dat de eigenlijke inhoud van het Kerkrecht niet bij de *Theologie*, maar bij de *Jurisprudentia* thuis hoort (p. 386).

Het bankroet der Theologie, dat bij Clarisse en Bertholdt nog achter een geleerde uiteenzetting der propaedeutica verscholen bleef, is bij Stäudlin, die haar zonder verbloeming schematisch in haar naaktheid ten toon stelt, dan ook onmiskenbaar. Hij had een oogenblik een heimwee naar een betere Theologie in zijn hart, toen hij schreef: „Gewiss ist, dass die Religion unter den Menschen gar nicht bloss von dem, was man in den Schulen Vernunft nennt, sondern auch von andern Kräften und Anlagen

der menschlichen Natur und von der Geschichte . . . abhängt" (p. 161); maar bij deze aspiratie bleef het. Schleiermacher kende hij wel, maar diens hooger streven bleef aan Stäudlin vreemd. De toenmalige Theologie had er zich eerst toe geleend, de Heilige Schrift als oorkonde op te vatten van een ons geschonkene openbaring. Toen wierd uit den inhoud weer alleen die Lehre Jesu en van zijn apostelen afgezonderd. Op dat standpunt kon het niet uitblijven, of de Theologia biblica moest deze „Lehre Jesu" weer verzwakken tot de *voorstellingen*, die desaangaande bij de onderscheidene evangelisten en apostelen voorkomen. En toen hiermee elk ander dan historisch gezag aan de Schrift betwist was, kon ze geen anderen dienst meer doen, dan om *ongeveer* te getuigen, wat deze „leer van Jezus" *waarschijnlijk* geweest was. De vraag, wat er aan deze leer waars was, had dan niet de Theologie, maar de philosophie te beantwoorden; en wijl dit antwoord op dogmatisch gebied al te sober uitviel, week men toen uit naar het terrein der Moraal, om althans op dit gebied nog de onverholen erkenning van het goed recht der Christelijke religie in te oogsten. Maar zoo was er geen Theologie meer. Er was geleerdheid. Er was een historische arbeid, om „die Lehre Jesu" te leeren kennen. En voorts deed men enkel voorarbeid als philoloog, en speelde den philosoof, zoodra men aan het opmaken van zijn conclusiën toekwam. Om dan toch den schijn te bewaren van wetenschappelijk te zijn, vulde men de hinderlijke leegte aan met historische overzichten, tot eindelijk Stäudlin den moed had, openlijk te verklaren, dat zijn sobere, poovere Theologie ook niet „streng wissenschaftlich" was; een uitspraak, die zijn karakter eert, al had hij ook dit „streng" voor „wissenschaftlich" veilig kunnen weglaten.

---

§ 100. *Latomus en Laurentius de Villavicentio.*

Eer we met Schleiermacher de nieuwste periode in de historie der Encyclopaedie geheel zelfbewust zien optreden, volge hier, bij wijze van aanhangsel, een kort overzicht van de positie, die

door de Roomsche theologen op encyclopaedisch terrein allengs was ingenomen, sinds zij door het optreden der Reformatie tot nieuwe krachtsinspanning genoopt werden. Erasmus rekenen zij nog steeds tot de hunnen, maar onder besliste afkeuring van zijn methodologisch standpunt; om zich, juist in tegenstelling met hem, exclusief op *kerkelijk* gebied terug te trekken en in de *ratio studii Societatis Jesu* langen tijd hun sterkte te vinden. Door de onmiskenbare kracht, die in deze „ratio studii" school, komen ze met name de Gallicaansche oppositie zegevierend te boven, en trekken almeer een ringmuur van thetische en polemische Theologie op, waarachter de Kerk twee eeuwen lang veilig stond; tot omstreeks het midden der 18e eeuw de „Aufklärung" ook in hun gelederen insloop, en allengs die vrijere theologische ontwikkeling in het leven riep, die eindigde met niet alleen de *ratio studiorum* der Jezuïeten, maar ten slotte ook de *Societas Jesu* zelve ten val te brengen. Men kan dus zeggen, dat ze in Erasmus nog aan de algemeene theologische ontwikkeling deelnemen; daarna zich geheel op eigen terrein terugtrekken; en eerst tegen het einde der achttiende eeuw zich weer wagen in den algemeenen strijd. Het verzet tegen Erasmus werd gevoerd door JACOBUS LATOMUS, hoogleeraar te Leuven, die zijn dialoog *De trium linguarum et studii theologici ratione* (zie *Opera*, ed. Lovan. 1579. fol. 157) rechtstreeks tegen Erasmus' *Methodus perveniendi ad veram theologiam* richtte, en in zijn *Apologia pro dialogo* (*Opera* fol. 169. v.v.) op Erasmus' verweerschrift dupliek leverde. Latomus' hoofdaanval richt zich bij deze bestrijding tegen Erasmus' poging, om elk theoloog zelf zijn Theologie uit de H. Schrift te laten putten; en dus ook tegen de studie der talen, die, juist met het oog op die Schriftstudie, bij Erasmus op den voorgrond stond. Wel ontkent hij niet, dat deze Schriftstudie en deze studie der talen op zichzelf noodzakelijk zijn, maar hij betwist, dat ze noodig zijn voor een iegelijk. „Esto sint necessariae," zegt hij, „linguae, sed an omnino et omnibus videamus." En dan gebruikt hij dit beeld: „Panes, calcei, vestes, omni homini necessariae sunt. Omnes itaque erunt pistores, sutores, sartores?" (fol. 159). Diensvolgens maakte hij onderscheid tusschen

tweeërlei Theologie, de ééne „crassa, ac veluti corporalis"; de andere „subtilis et spiritualis"; de eerste „communis ac popularis" en de laatste „paucorum et sapientium tantum" (fol. 163 verso). Voor den gewonen theoloog is het dus voldoende, dat hij de grammatica, een zekere mediocris linguarum peritia, en voorts poëzie en oratorie zich eigen make, „ut summis orationis et animi viribus agat, ut auditores sint pii, fidi, amantes" (fol. 164). Daarentegen moet de speculatieve theoloog, na het trivium en quadrivium doorloopen te hebben, studie van de H. Schrift maken en zich met de borst toeleggen op de Scholastiek. Het gelukt Latomus dan ook niet een principieel verschil tusschen zich en Erasmus te vinden. Al zijn strijd loopt over een gradueel verschil en is verzet tegen den abusus. Zoo zegt hij in zijn *Apologie*: „Litteras bonas non repraehendo, non linguas, non artes, nullam denique honestam facultatem... Ipsas utiles esse, testor, et honestas. Illud tantum adnitor, ut ostendam discrimen inter artificem et sophistam, inter usum et abusum, et quantum in usu boni et econtrario in abusu mali intersit, non sileo" (fol. 169 verso). Wat de Schrift aangaat, wil hij de orde slechts omkeeren. Eerst Dogmatiek en dan de Schrift. „Melius enim arbitror esse et securius, omnibus fidei et catholicae doctrinae communibus regulis inbutum esse tyrunculum, scripturae doctorem futurum, priusquam ad scripturam accedat intelligendam" (fol. 170). En even weinig principieel is zijn verzet ten opzichte van de philosophische vakken; als hierin bestaande, dat Erasmus „plus tribuit rhetoricae et peritiae linguarum, nos autem *magis* necessariam dialecticam, metaphysicam et moralis philosophiae peritiam arbitramur; non nostra authoritate, sed Augustinum sequuti" (fol. 171). Erasmus wil naar de Schrift en naar de oude Patres terug, vooral naar Origenes. Latomus nu keurt dit wel niet af, maar is tegen hen, „qui theologiae candidatis canonem sacrum et Theologos veteres ita praedicant, ut eos a Thoma, Bonaventura, Alexandro, similibus, prorsus avocent, censentes manifeste eam vitae partem perditam, quae istis impenditur" (fol. 157 v.). Men kan dus zeggen, dat Latomus terecht tegenover de humanistische voorliefde voor den schoonen vorm op dieper inzicht drong, en tegenover Erasmus'

apriorisme ten opzichte van de Schrift het recht der historie handhaafde; maar een eigen standpunt neemt hij niet in.

Wel vindt men dit bij LAURENTIUS DE VILLAVICENTIO, in zijn *De recte formando theologiae studio libri IV*, Antwerpiae 1565 en Coloniae 1575, althans voor zooveel men dit zijn eigen werk noemen kan. Eigenlijk toch deed Laurentius weinig anders dan Hyperius' Encyclopaedie meestal letterlijk kopieeren, met uitlating van wat kettersch klonk, en met inlassching van zijn eigen kerkelijk standpunt. Dupin, die in den *Avertissement* (p. 3) voor zijn *Méthode pour étudier la Théologie* (Parijs 1716) dit feit aan de kaak stelt, en deswege Laurentius als *falsaris* terdege doorstrijkt, verzuimt echter op te merken, dat juist door dit plagiaat, in verband met de uitlatingen en wijzigingen, Laurentius' eigen standpunt uitkomt. Ook Laurentius namelijk zag het gevaar in, dat van vrijere theologische studie voor de Kerk dreigde, maar vatte uitnemend wel, dat dit gevaar niet door *mindere*, maar alleen door *andere* studie te bezweren is. Hij verwierp daarom Latomus' denkbeeld, om de hoogere studiën aan enkele weinigen over te laten en het gros der geestelijken slechts practisch af te richten. Integendeel, hij ziet alleen in *degelijke* studie, ook voor de Roomsche Theologie, heil. In zooverre zelfs geeft hij aan de humanistische eischen toe, dat hij zeer ernstig op beoefening der philosophie niet alleen, maar ook der talen aandringt, en er niets op tegen heeft, dat de aanstaande theoloog onverwijld met de Schriftstudie beginne. Doch juist opdat deze meerdere wetenschappelijke kracht niet op een dwaalspoor gerake, stelt hij hier tegenover drieërlei eisch. Ten eerste, dat alle theologische studie uitga van den Christus, gelijk Hij spreekt door de cathedra Petri, en door deze inspiratio perpetua zelf het recht verstand der H. Schrift aangeeft. Ten tweede, dat de studie der H. Schrift geoefend worde aan de hand van goede commentaren, wier orthodoxie onverdacht is. En ten derde, dat alle Schriftstudie uitloope op dogmatische studie, en bij deze dogmatische studie noch de rechten der traditie, noch het gezag van de cathedra Petri uit het oog mogen worden verloren. Hierin nu ligt een beginsel, t. w. het beginsel *der kerkelijke autoriteit*, dat niet van de uit-

komsten der theologische studie afhankelijk wordt gesteld, maar er het uitgangspunt voor vormt en ze beheerscht. Vandaar dan ook, dat zijn practische Theologie geheel op de Kerk gericht is, eenerzijds om den geestelijke te leeren, hoe hij in de Kerke Gods verkeeren moet, en anderzijds om den leek te doen beseffen, wie hij is en voor de Kerk zijn moet. Metterdaad vormt Laurentius dan ook den overgang van Latomus op Possevino, die als de eigenlijke encyclopaedist der Jezuïeten is te eeren. Wat toch *Melchior Canus* in zijn *Loci theologici* (Salmant. 1563) en *Petrus Morinus* in zijn *Opuscula* (ed. Paris. 1675. Tom. I.) bieden, is door Possevino overgenomen en uitgebreid.

§ 101. *Antonio Possevino.*

ANTONIO POSSEVINO (1534—1611) was een Italiaansch diplomaat, fel polemist en kundig theoloog, die in Avignon en Lyon een tijdlang aan het hoofd van het Jezuïtencollege stond. Zijn bekendste werk is de *Apparatus Sacer ad scriptores Theologos*, in twee deelen te Keulen uitgegeven in 1608; maar voor de ontwikkeling zijner encyclopaedische denkbeelden is van meer belang zijn: *Bibliotheca selecta, qua agitur de ratione studiorum* (Romae 1593). Slechts de indeeling van zijn *Apparatus* heeft in zooverre waarde, als deze ons zijne indeeling van de theologische vakken leert kennen, daar dit werk ons toont, hoe hij onderscheidde tusschen de Scriptores Veteris et Novi Testamenti, eorum interpretes; de Synodi; de Patres Latini et Graeci; de Theologi Scholastici; de Polemici; de Chronographi; de Historiographi; ii qui casus conscientiae explicarunt; de interpretes Canonici iuris; de Poetae Sacri; en de auctores Librorum piorum. Maar veel rijker buit biedt ons zijne *Bibliotheca selecta*, die eene *ratio studii* niet alleen voor den theoloog, maar ten deele zelfs voor heel de wetenschap opstelt.

Als uitgangspunt kiest Possevino hiervoor de methode, die te Salamanca werd ingevoerd, zoo zelfs dat hij de oeconomia, leges, mores et studia van de daar in Jezuïetischen geest vervormde universiteit uitvoerig beschrijft (Bibl. Sel. I. p. 46, 59). Er waren te Salamanca zes professoren in de Theologie en tien in het Ius

Canonicum. Van deze zes theologische professoren gaven twee college in de Theologie in het algemeen, één over de H. Schrift, één over Thomas, één over Scotus en één over Durandus. Voorts was er één hoogleeraar voor het Hebreeuwsch, één voor het Chaldeeuwsch, één voor het Arabisch, één voor het Grieksch; en voorts nog zeven hoogleeraren, die college gaven in de Grammatica, de Rhetorica, de Mathematica, de Musica, de Philosophia naturalis en de Philosophia moralis. En eindelijk waren er bij deze universiteit nog twintig collegia, die de ascetische opleiding bevorderden.

In naam lag de studie der H. Schrift aan alle deze studiën ten grondslag, iets wat ook Possevino zoo wilde. „Super sacrarum litterarum fundamentis Doctrina scholae constituitur, quam Theologiam scholasticam dicimus" (I. p. 252). Opmerkelijk is het hierbij, dat hij de H. Schrift in hoofdzaak als een *liber Historiae* opvat, en dat in verband hiermede zijn eerste boek bijna uitsluitend *de historie* ter sprake brengt; iets, waarbij hij gedreven werd door de zucht, om in het *quod semper* kracht te zoeken tegen de Reformatie. „Nimirum ex historia in mentes nostras admittimus, uti in hospitium, antegressas omnes aetates, ac tamquam peregrinos, qui varias obierint provincias, excipimus" (I. p. 66). Daarna behandelt hij in boek II deze *divina historia* zelve, en bespreekt daarbij al, wat op de *bibliologische* vakken betrekking heeft: hoewel hij eigenlijk de geheele Theologie als historia divina opvat. Hij zegt toch op blz. 148: „Haec res fecit, ut Divinam eamdem Historiam, *sive Theologiam*, distribuentes in Positivam (Bijbelsche), in Scholasticam, in Practicam, in controversam cum iis, qui sese ab Ecclesiae capite absciderunt; cum haeriticis, cum Iudaeis, cum Gentibus, et Indis novi Orbis; varios unicuique libros vel sectiones assignaverimus". Bij de positieve Theologie bespreekt hij dan het Hebreeuwsch en Grieksch, den tekst der H. Schrift, de vertalingen, de onderscheidene autores der Schrift, de antiquiteiten, de Chronographie, de Glossatores en Commentatores. De Theologia Scholastica omschrijft hij als „sermo ac ratio de Deo, quae sacrarum literarum nixa fundamentis, et Deum ipsum obiectum, subiectumque propositum, ac quasi versandam materiam habens, ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones colligit,

in principiis ipsis implicatas" (I. p. 254). Hiertoe is na Thomas Aquinas alleen een interpretatio van zijn *Summa Theologica* noodig (I. p. 268); een studie, waarvoor Possevino een eigen voorslag doet (I. p. 275). Zijn Practica of Moraal bestaat uitsluitend uit de *Casus conscientiae* en de onderscheiding tusschen de verschillende *status hominum* (I. p. 278—302). Dan echter komt hij in het vierde boek tot zijn eigenlijk onderwerp: *de Theologia Catechetica*, waarbij hij de godsdienstige en kerkelijke opleiding van de jeugd, en van de lagere geestelijken in scholen en seminariën, bespreekt; een opleiding, die haar kracht moet zoeken in de *humilitas* van den onderwijzer en dus gedragen moet door het gestadig *gebed* (I. p. 327).

Deze opleiding moet gebonden zijn aan den Catechismus Romanus, „qui ita erit praelegendus, ut cum noverint Clerici Universam Theologiam in eo includi: (nam quae credere, quae agere, quibus sanctificari, quae sperare debeamus, is complectitur), rerum praecipua capita . . . memoriae mandent" (I. p. 344). En na alzoo den band met de Kerk gelegd te hebben, en de autoriteit der Kerk zelfs over Thomas te hebben verzegeld, toont hij dan voorts breedvoerig aan, welke richting te geven zij aan de opleiding in de Ordines regulares et militares, om ook deze duurzaam aan de Kerk te verbinden (p. 381—419); in boek VI, hoe te handelen zij met de Grieksche Kerken; in boek VII, hoe de heresiën zijn tegen te gaan; in boek VIII, op wat wijs het *Atheïsme* (sic) van Luther, Melanchthon en Calvijn te bestrijden zij; in boek IX, hoe de missie onder de Joden, Mahomedanen en Heidenen moet gedreven; en in boek X en XI speciaal, hoe de missie zijn moet in Japan; om dan in boek XII op de *iurisprudentia* te komen, waarbij het Kerkrecht is ingelascht; in boek XIII op de philosophie; in boek XIV op de medicina; in boek XV op de technische vakken; in boek XVI op de historia humana; en ten slotte in boek XVII op de poëzie en schilderkunst. In deze breede uiteenzetting neemt Possevino de philosophie met warmte in bescherming. Hij verklaart toch: „Philosophia ne omnino rejicienda sit, quod animi quorundam hebetes aut desides, vel Lutherus quoque hoc tempore, et eius generis alii putarunt esse faciendum; cum etiam non defuerint, qui pietatis zelo, ac propter incertas eorum,

qui Philosophi dicti sunt, opiniones, consultius esse iudicarint, ab hisce studiis abstinere" (II. p. 59). Dit gevoelen nu bestrijdt hij, reeds om deze reden: „Quod hominem rationis participem, nisi ratiocinationem ad res perquirendas adhibeat, ne hominem quidem, sed stipitem iure censeas" (II. p. 60). Een formeel argument, waaraan hij dit materieele toevoegt: „Philosophiam necessariam esse ad Gentiles edocendos, ad refellendos Sophistas, ad delectationem et admirationem excitandam, ad Auditores alliciendos, cum mentem Philosophia illuminet; ad inflammandum animum, et ad aeternorum amorem ex fluxis rebus traducendum" (II. p. 60). Nooit echter mag hetgeen deze philosophie ons leert, verward met hetgeen we door de revelatio te weten komen: „Neque vero hic agimus de cognitione Divinitus tradita, quaeve non eget aut ratiocinio aut arte ad certitudinis probationem, sed fide aut revelatione" (II. p. 63). En zelfs waar hij Aristoteles als leidsman aanbeveelt, verzuimt hij niet op te merken, èn dat zijn genie een gave Gods was, èn dat hij veelszins deze gave misbruikte, èn dat hij uit de heilige traditie van Israel, zij het ook niet genoegzaam, geput heeft. „Ceterum non negaverim, quidquid ingenii viro huic Philosopho datum est (ad mensuram tamen) a Deo id factum . . . Porro in quibus erraverit Aristoteles, forte minus excusandus est quam Plato, quod et Platonem tam diu audierit, ac tanto praestans ingenio etiam cum Iudaeis, apud quos veritas integra tunc erat, versatus sit" (p. 96).

§ 102. *Ratio studii Soc. Jesu.*

De *Ratio studii Societatis Jesu,* die meer dan eenig encyclopaedisch of methodologisch werk den gang der theologische studiën op het terrein der Roomsche Kerk van de 16e tot de 18e eeuw beheerscht heeft, laat zich over het wezen zelf der Theologie, over haar verhouding tot de philosophie, en over haar indeeling als organisch geheel veel minder uit, dan we wenschen zouden. De Societas Jesu heeft van meet af, veel meer dan in algemeene beschouwingen, haar kracht gezocht en gevonden in strenge methodologie. Reeds in de Constitutiones van de Jezuïetenorde heeft Ignatius zelf den grondslag voor deze methode gelegd, die later vooral door Aquaviva en zijn medestanders breeder is ont-

wikkeld. (Zie *Monumenta Germaniae Paedagogica*, Band. II en V. ed. Kehrbach, Berlijn, 1887). Zonder ons nu in te laten met de psychologische manipulatiën, waaraan Ignatius zijn leerlingen onderwerpt, dient hier toch aangestipt, dat de intellectueele inspanning door Ignatius niet als een onheilig iets, of als iets neutraals in rang onder de ascese gesteld wordt; maar dat hij veeleer de krachtsinspanning aan de studiën besteed zelfs *boven* de ascese stelt, mits bij deze studiën de intentie op den voorgrond sta, er God mede te dienen. Zoo zegt hij in Const. lib. IV. cap. IV. § 2. „Post probationem . . . mortificationibus, orationibus ac meditationibus prolixis . . . non adeo multum loci tribuetur; quandoquidem litteris dare operam, *quae sincera cum intentione Divini servitii addiscuntur* et quodammodo totum hominem requirunt, non minus, quam in illis versari tempore studiorum, *imo magis* Deo ac Domino nostro gratum erit" (II. p. 22). En sterker zelfs nog drukt hij zich in het 6e caput uit, waar hij de te zeer tijdroovende ascetica opsomt onder de „Impedimenta quae removenda sunt." In § 3 toch heet het daar: „Impedimenta removeantur, quae a studiis animum avocant, tam devotionum ac mortificationum, quae vel nimiae vel sine ordine debito suscipiuntur" (II. p. 28). In de studie zelve ligt als zoodanig „meritum apud Deum." Immers leert § 2: „Studendi laborem, ex obedientia et charitate, ut par est, susceptum, *opus esse magni meriti* in conspectu Divinae ac summae Majestatis, apud se statuant" (ib.). Uit dien hoofde moeten ze de ascetische exercitia, „licet pia, donec studia sint absoluta, differre" (ib.). Bovendien, ze verliezen daarbij niets, want de niet studeerenden volbrengen dan toch deze ascetische oefeningen, en hiervan komt de vrucht ook hun ten goede (§ 3). Feitelijk nu ligt hierin een opheffing van het onderscheid tusschen de profana et sacra studia. Niet de leerstof, maar de intentio, waarmede men haar bewerkt, bepaalt het karakter onzer studiën, die, van welken aard ze ook zijn mogen, altoos strekken moeten, om de gloria Dei et salus animarum te bevorderen.

Toch erkent Ignatius, dat er studiën zijn, die dit doel meer rechtstreeks bevorderen, en die daarom in de eerste plaats in de Societas Jesu moeten beoefend worden, maar ook bij de opsom-

ming dezer preferente studiën mengt hij de profana et sacra dooreen, en geeft deze lijst: „Litterae Humaniores diversarum linguarum, Logica itidem, naturalis ac moralis Philosophia, Metaphysica et Theologia, tam quae Scholastica quam quae Positiva dicitur, et sacra Scriptura" (cap. V. § 1. Bd. II. p. 25); waarbij dan later de Liturgiek, Homiletiek en Pastoraal dienen te komen (zie cap. VIII). Het Kerkrecht moesten ze, voor wat het eigenlijke kerkregiment aangaat, aan de Decretisten overlaten (non attingendo tamen eam partem Canonum, quae foro contentioso inservit, cap. XII, § 1. Bd. II. p. 53). Alleen waar de Societas Jesu het onderwijs der universiteiten overnam, wil Ignatius, dat er in de onderlinge verhouding der studiën zekere encyclopaedische waardeering zij; en dan treedt de Theologie als de hoofdstudie op den voorgrond (cap. XII. § 1). Haar moeten de humanistische studiën dienen, een classe, waaronder hij zelfs de Indische talen opneemt (§ 2). Voorts komen dan de Artes vel scientiae naturales, omdat deze „disponunt ingenia ad Theologiam" (sic) (§ 3). Daarentegen zal de Jezuïetenuniversiteit geen medische of juridische faculteit hebben, „ut a nostro Instituto magis remotum"; of althans, ook waar deze faculteiten aan zulk een universiteit bestaan, niet door hen bezet worden (§ 4). En wat eindelijk de richting bij deze studie betreft, zoo eischt hij voor de Theologie: „legetur vetus et novum Testamentum, et doctrina Scholastica Divi Thomae"; laat hij voor de positieve Theologie de keuze der schrijvers aan den hoogleeraar (cap. XIV. § 1. Bd. II. p. 58); en voor de philosophie eischt hij het uitsluitend gebruik van Aristoteles (§ 3).

Met hoe vaste hand echter Ignatius in de Constitutiones de methodologische lijnen ook had uitgestippeld, toch deed zich al spoedig de behoefte gevoelen aan breedere uitwerking der eigenlijke ratio studiorum. De Praepositus generalis Aquaviva nam hiertoe dan ook in 1581 het initiatief, en liet door een commissie van zes paters Jezuïeten zulk een breedere ratio ontwerpen. Aan dit ontwerp is de hoogst denkbare zorg besteed; alle Jezuïtencollegiën zijn er over gehoord; alle beschikbaar advies is er over ingewonnen; en het is dit ontwerp van een *Ratio studii*, dat geheel ten grondslag ligt aan de definitieve *Ratio atque institutio*

studiorum Societatis Jesu, die in 1598 te Napels voor het eerst Superiorum permissu het licht zag. Kenteekenend is voor het standpunt dezer commissie de overweging, waarvan ze bij de studie der H. Schrift uitgaat. Aquaviva en de zijnen erkennen namelijk, „quod divinarum Scripturarum studium apud Nostros parum viget", waarom ze aanraden: „omni sane contentione conandum videtur ut . . . excitetur atque efflorescat" (Bd. V. p. 67). Hiertoe roept hen het voorbeeld der Kerkvaders, „qui semper utilius atque honestius esse putarunt in Scripturas, quam in tot quaestiones incumbere", of ook „Deum audire loquentem per Prophetas et Apostolos suos, quam in Nostris cogitationibus ac speculationibus consenescere" (V. p. 67). De Scholastiek heeft daarom wel waarde als magnum praesidium voor de Kerk, „sed longe maius in vero ac germano scripturarum sensu pervestigando", omdat uit de Schrift het bewijs moet geput, van wat de Scholastiek verdedigt. Wie dus „posthabita soliditate Scripturarum", schier enkel op de Scholastieken afgaat, kan niet anders dan „quasi mancos et mutilos Theologos informare". En toch, aan dit euvel gaat de Societas Jesu mank; want veel doet ze aan de Scholastiek; en daarentegen „Scripturae modicus plane est honor, *exercitatio nulla*" (V. p. 67). Dit nu mag zoo niet blijven. Doel der Orde is „suam Theologiam *necessitati temporum* accommodare". Nu derhalve de haeretici zoo sterk in de Schrift staan, is het schande voor de Jezuïeten, zoo ze hierin achterblijven. Doch ook afgezien van de Schriftstudie der Protestanten, moest de Schriftstudie onder de Jezuïeten op zichzelf hoofdzaak zijn. „Quin etiam si Ecclesiae pax vigeret maxime, nihil tamen esse oporteret antiquius lectione Scripturarum" (V. p. 68).

Dit nu is allerminst een pro memorie uittrekken van de H. Schrift, maar veeleer een opzettelijke poging, om in de studie der Schrift kracht te zoeken. Iets, wat te opmerkelijker is, overmits het opsporen van den sensus literalis zelfs als hoofddoel wordt gesteld. „Ad inquirendum exponendumque fideliter et breviter literalem sensum, *cuius praecipuam curam oportet esse*, haec fere conferre posse videntur" (p. 69). En dan volgen eenige hermeneutische regels, onder welke deze: dat de tekst in het Hebreeuwsch en Grieksch moet gelezen, „cum vel a Latina vulgata editione dis-

crepare videntur, ad eorum conciliationem, quoad eius fieri poterit: vel cum aliarum linguarum Idiotismis ad maiorem conferunt sive perspicuitatem, sive energiam" (ib.). In de definitieve redactie der *Ratio Studii* van 1599 gaat in de instructiën voor de theologische professoren die voor den *Professor s. Scripturae* voorop, en wordt hem allereerst bevolen: „Intelligat, suas praecipue partes esse, divinas literas juxta germanum literalemque sensum, qui rectam in Deum fidem bonorumque morum instituta confirmet, pie, docte, graviter explicare" (V. p. 294). Ook hierbij echter hangt alles van de intentio af, en die intentio moet altoos zijn, „ut versionem ab Ecclesia approbatam defendat". Op de Schriftstudie volgt dan de *Scholastica*, die bestaan moet in een explicatie van Thomas; doch zonder hem slaafs te volgen. „Non sic tamen S. Thomae adstricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat... Ergo de Conceptione B. Mariae ac de solemnitate votorum sequantur sententiam, quae hoc tempore communis est magisque recepta apud Theologos" (V. p. 300). Deze sententia ab Ecclesia recepta moet alle onderwijs beheerschen, „quare... nemo quicqam doceat, quod cum Ecclesiae sensu receptisque traditionibus non bene conveniat" (V. p. 301, 302). En waar in onderscheidene deelen der Kerk nog verschil van inzicht bestaat, behoort elk lid der Societeit toe te zien, dat hij zijn omgeving geen aanstoot geve. „Quae opiniones, cujuscunque auctoris sint, in aliqua provincia aut Academia Catholicos graviter offendere scirentur, eas ibi non doceat aut defendat" (V. p. 302). Na de Scholastiek komt de *Kerkgeschiedenis*, waarbij degelijke bronnenstudie eisch, en deugdelijke critiek geoorloofd is, maar de intentio altijd zijn moet, het bewijs te leveren „jura Ecclesiae ejusque Capitis antiquitati esse innixa... et mera esse commenta, quae de novitate hujusmodi jurium novatores scripserunt" (V. p. 320). De studie van het *Ius Canonicum*, dat als vierde vak optreedt, „defendere (debet) justitiam et auctoritatem (legum ecclesiasticarum)" (V. p. 322). En de Moraal (het vijfde vak) moet zooveel doenlijk afgescheiden blijven van de *Casus conscientiae* (p. 324), om de laatste alleen met de reeds meer geoefende leerlingen te behandelen. Als propaedeuse voor deze theologische studiën eischt de *Ratio* dan in de eerste

plaats studie der philosophie, zoo formeel als materieel. „Quoniam Philosophia ingenia disponit ad Theologiam aliasque facultates et ad perfectam cognitionem et usum illarum inservit et per se ipsam ad intellectum excolendum et consequenter voluntatem perficiendam juvat, eam, qua par est diligentia, in omnibus sincere honorem et gloriam Dei quaerendo, Praeceptor ita tractet, ut auditores ad alias scientias, potissimum vero ad theologiam praeparet, contra novatorum errores armis veritatis muniat, maximeque ad cognitionem excitet sui Creatoris" (V. p. 328).

Alzoo blijft de philosophie een dienende en afhankelijke wetenschap, die tot doel heeft: „Ut Orthodoxam fidem pro viribus defendat", en nooit vergete, „theologiam facem praeferre debere" (V. p. 330). Zelfs moet de intentie, om de zaak der Kerk te bevorderen, zoo ver gaan, dat bij het citeeren van iets schoons uit het werk van een tegenstander der Kerk, wel is toe te zien, „ut sine laude professor philosophiae (id) proferat, et, si fieri potest, id eos aliunde sumpsisse demonstret" (V. p. 332). Ook de formeele vorming der leerlingen strekke uitsluitend, om hen slagvaardig te maken, iets, waarbij op streng logisch redeneeren groote nadruk wordt gelegd. „Sic ab ipso logicae initio juvenes instituantur, ut nihil eos magis pudeat in disputando, quam a formae ratione deflexisse; nihil ab illis severius exigat Praeceptor, quam disputandi leges et statas vices" (V. p. 334). En wel komen de humaniora minder tot hun recht, gelijk Aquiviva reeds klaagde: „haec studia magna ex parte apud Nostros concidisse, ut bono aliquo Grammatico, aut Rhetore, aut literarum Humaniorum perito nihil plane sit rarius aut difficilius inventu" (V. p. 144). Maar al gaf hij als oorzaak hiervan op: „fastidimus ignobiliora studia, et ad ea tanquam repugnante natura trahimur", toch ziet hij helder de noodzakelijkheid in, om de humaniora weer in eere te brengen, en verwijst daarbij naar de boomkweekers, „qui plus in sativis ac peregrinis arboribus alendis, quam in nativis laborant" (V. p. 144).

Vraagt men dus, waarin de eigenlijke verandering bestaat, die door de Societas Jesu in de theologische studie is aangebracht, dan vindt men tweeërlei. Ten eerste hebben de Jezuïeten, geprikkeld door het voorbeeld der Protestantsche faculteiten, de

theologische studiën uitgebreid en er een meer wetenschappelijk karakter aan gegeven. Ten bewijze lette men slechts op de Kerkgeschiedenis als afzonderlijk theologisch vak; op het vooropstellen van de S. Scriptura; op het teruggaan tot den grondtekst; op het toelaten van critiek; op het bijna uitsluitend vragen naar den sensus literalis. En ten andere hebben zij het tegenwicht tegen het gevaar, dat deze uitgebreidere en vrijere studie kon opleveren, niet gezocht in een dialectisch opsporen van de principiëele tegenstellingen, maar subjectief in de intentio; en hierin vooral schuilt het geheim van hun kracht. Door de obedientia absoluta wordt de neiging tot zelfverheffing, die anders het studeeren zoo machtig voedt, gebroken; maar juist doordien de geest van den theoloog op die wijs aan een hoogere aandrift onderworpen is, en deze in hem tot een veerkrachtige intentio wordt, beheerscht hij met deze intentio heel het gebied zijner studiën. Daarom voert de Jezuïet geen strijd, die tot op den wortel doorgaat; noch ook hecht hij veel aan formulieren; maar hij drukt op den geest van zijn leerling een stempel af, en bepaalt daardoor de richting van zijn onderzoek. Blijkbaar is het Ignatius gelukt, zijn eigen subjectieve wilskracht als leidend beginsel in de methodologie der Orde over te storten. In hemzelf heerschte zijn wilskracht over zijn denkwereld. Hiermee overeenkomstig moet een diep ingewortelde *intentio* ook geheel de studie van zijn volgelingen beheerschen. En evenzoo hangt het hiermee saam, dat Ignatius en zijn orde het beginsel deden triumfeeren, dat niet een Concilie, maar een *persoon*, de Papa Romanus, besliste, wat *de fide* was. Ongetwijfeld dus absolute gebondenheid van het wetenschappelijk onderzoek aan de openbaring en de leer der Kerk, maar door een band, die niet zoozeer uitwendig wordt aangelegd, als veelmeer inwendig, en, geheel in overeenstemming met den wil van den studeerende, hem bij zijn studie leidt en bindt. Psychologisch ongetwijfeld een methode, waar kracht in schuilt.

§ 103. *Jean Mabillon.*

Van Mabillon is ten onrechte beweerd, dat hij tegen de methodologie der Jezuïeten in verzet is gekomen. Vooreerst toch is de

afwijking tusschen hem en de Societas Jesu niet bijster groot, en ten andere schreef hij met een geheel ander doel. Het was er Ignatius en Aquaviva om te doen, keurcorps van wetenschappelijke polemisten uit te rusten, terwijl Mabillon de Benedictijner monnikorde tot een deger studie zocht te prikkelen. Zijn *Traité des études monastiques, divisé en trois parties,* Paris, 1691, door Stäudigl in het Latijn vertaald (*Tractatus de studiis monasticis*, 2e ed. Campoduni, 1702), begint dan ook met geheel zijn eerste deel aan het betoog te wijden, dat het kloosterleven van zulk een orde, toewijding aan de studie niet uitsluit, maar met zich brengt. Daarop volgt dan in het tweede deel een kort overzicht van den meest gewenschten gang dezer kloosterstudiën; terwijl het derde deel de bezwaren en gevaren bespreekt, waaraan soortgelijke studiën den kloosterling blootstellen; verrijkt met twee catalogi, de ééne van de cruces historiae, en de andere een selectio librorum „ad componendam Bibliothecam quandam ecclesiasticam".

Reeds uit dit overzicht van zijn werk ziet men terstond, hoe alleen zijn pars secunda voor ons onderwerp belang heeft. In deze pars nu deelt hij de stof voor deze theologische studiën aldus in: 1°. Sacra Scriptura; 2°. lectio Patrum; 3°. Ius Canonicum; 4°. Theologia positiva; 5°. Scholastica; 6°. Casuïstiek; 7°. Historia, en dan 8°. de Philosophie en de Humaniora; ongeveer dus denzelfden omvang als in de Ratio Studiorum der Jezuïeten, maar in minder juiste rangschikking; vooral merkbaar aan de inschuiving van het Ius Canonicum tusschen de Patristiek en de Dogmatiek.

Wat nu Mabillon over de Schrift zegt, is niets sterker gesproken, dan wat we bij Aquaviva vonden. Ook hij legt bijzonderen nadruk op den sensus literalis. „Cum potior Religiosorum pars Sacram Scripturam, eo solummodo fine legat, ut litteram intelligat . . . absque respectu . . . profundioris scientiae, . . . ea quae dicta sunt a me hactenus, sufficere posse persuadeor" (p. 261 ed. lat.). Slechts in zooverre staat Mabillon ten deze op een ander standpunt, dat hij voor elk stuk der waarheid bewijs uit de H. Schrift verlangt. „Alibi, quam in sacris litteris veritates,

saltem quae nostram applicationem iure mereantur, reperiri non posse, necessum est, fateamur" (p. 267). Hiermee hangt dan saam, dat ook hij wel een *intentio* bij deze studiën eischt, maar alleen de intentio „*ut penetrentur et sciantur*" (p. 268). Een opvatting, die met zich bracht, dat hij, zij het al met zekere cautio, ook het gebruik van Protestantsche werken, met name van Grotius' commentaar, aanbeval (p. 264). Deze vrijere studie geldt echter alleen voor de kloosterlingen. De eigenlijke theoloog moet de zaak anders aanleggen. Hij komt in strijd, en moet dus als kampioen voor de belijdenis der Kerk optreden. Hij beginne daarom met een corpus doctrinae aan te leggen; „seseque instruere sententiis, receptis et approbatis in Ecclesia" (p. 645). De Scholastiek is hier dus uitgangspunt; daarna komt de Schriftstudie; en dan de studie van de traditiones Ecclesiae. „Et haec... doctrinae concatenatio traditionem efficit, quae cum S. Scriptura, cuius illa (traditio) fidelis interpres est, regulam efficit fidei Christianae" (p. 645). Feitelijk is dus ook hier het vrije onderzoek opgeheven en gebonden aan de uitspraak der Kerk als fidelis Scripturae interpres. Het verschil is dus slechts gradueel.

In de Dogmatiek onderscheidt ook Mabillon de Theologia positiva van de Scholastica, in dier voege, dat de positieve Theologie slechts systematisch ineenzet, wat de Schrift en de traditio als waarheid leert, terwijl de Scholastica „campum sibi vindicat ampliorem, inque studii sui partem, rationum humanarum, Philosophiae, aliarumque scientiarum admittat subsidium" (p. 346); bij welke laatste studie dan echter de toeleg duidelijk blijke, om uit de Scholastiek alleen de belangrijke quaestiën te onderzoeken, met afsnijding van alle haarklooverijen. „Ad perpetuum in Ecclesia damnentur silentium omnes quaestiones inutiles" (p. 361). „Fugiendi quoque termini peregrini et novitate sua lubrici; adhibendi vero duntaxat illi, quos ad hunc usum consecravit Ecclesia" (p. 363). Bij de Moraal bespreekt hij uitsluitend de Casuïstiek, en dat blijkbaar met zeker zwak protest tegen de lakse moraal der Jezuïeten. Toch kent ook Mabillon geen anderen uitweg, dan dat de Kerk vaste regelen voor elk geval geve. „Optandum admodum esset, ut nostris temporibus... Ecclesia... certas Confessionariis

praescriberet regulas, in poenitentiae Tribunali universim observandas" (p. 376). Iets, wat natuurlijk op een nog sterker binden der Christelijke vrijheid zou uitloopen. Ook ten opzichte van de philosophie neemt hij geen ander standpunt dan Aquaviva in.

§ 104. *Louis Ellies du Pin en Martin Gerbert.*

Ook aan het gevoelen van LOUIS ELLIES DU PIN is gemeenlijk een te hooge waarde gehecht. Du Pin toch was niet *bon catholique*, maar syncretist, en daarbij onmanlijk genoeg, om voor de censuur, tot twee malen toe, zijn op schrift gebracht gevoelen terug te trekken. Gallicaansch in het kerkrecht en Jansenist in zijn leerstellig verzet tegen Rome, had hij toch niets gemeen met de beginselvastheid, die een tijdlang deze beide richtingen sierde. Veeleer herinnert Du Pin aan Erasmus, zoo door zijn breede geleerdheid, als door zijn halfslachtigheid van karakter. Het oordeel nu van zulk een man over de Theologie en haar methode kon uiteraard geen richting vertegenwoordigen en heeft dus slechts voorbijgaand belang. Zijn *Méthode pour étudier la Théologie*, Paris, 1716, verscheen dan ook anoniem, en is eerst door den protestantschen godgeleerde Christell in het Latijn, op Du Pins naam, uitgegeven, (*Methodus studii theologici recte instituendi,* Aug. Vind. 1722). Zijn theologisch standpunt geeft hij in zijn eerste kapittel in dier voege aan, dat er is een Theologia naturalis, die uit de gegevens der natuur wordt geput, en daarna een Theologia revelata, in de H. Schrift en in de traditie; maar zóó dat de vraag, of deze revelatio geloof verdient, door de ratio moet worden uitgemaakt. Hij zegt toch: „Avant de se rendre à cette autorité, il est nécessaire, que la raison soit persuadée que cette autorité est infaillible, et qu'elle juge qu'il est constant, que les Dogmes ou les maximes sont appuyées sur cette autorité" (p. 2). Den gang van het theologisch onderzoek bakent hij diensvolgens aldus af: 1°. met het redelicht vaststellen, dat er een God is en dat deze God gediend moet worden; 2°. de valsche godsdiensten verwerpen; 3°. de Christelijke religie als de ware erkennen; 4°. onderzoeken, welke waarheden deze Christelijke religie ons leert; 5°. de philosophie als instrument gebruiken,

om deze waarheden in systeem te zetten; en 6°. de humaniora aanwenden als hulpmiddel voor deze studiën (p. 18). Een onderscheid tusschen positieve en scholastieke Theologie neemt Du Pin niet aan. „La seule différence entre l'une et l'autre, est en ce que les Théologiens Scholastiques ont renfermé dans un seul corps, et mis dans un certain ordre toutes les questions qui regardent la doctrine" (p. 33). Uitgangspunt en hoofdzaak voor alle theologische studie is hem dan ook het onderzoek der H. Schrift. „Un homme qui veut devenir Théologien . . . doit s'appliquer particulièrement à l'étude de l'Écriture Sainte, qui en est le fondement" (p. 125, 126). Daarvoor is dan kennis van Hebreeuwsch en Grieksch, geoefendheid in de critiek enz. noodig, en voorts het gebruik van commentaren, zoowel van Roomsche als van Protestantsche zijde (p. 152).

Bij dit Schriftonderzoek laat hij ook den sensus mysticus wel toe, maar alleen voor practisch gebruik. De eigenlijke zin, die niet alleen door de schrijvers, maar ook door den H. Geest bedoeld kan zijn, is de *sensus literalis*. „Le sens litteral, qui est certainement celui des Auteurs sacréz *et du Saint Esprit*" (p. 153). En juist omdat dit dusver vaak voorbij is gezien, kan een goed exegeet de dusver verkeerdelijk bestaande meening omtrent den zin van menige plaats verbeteren. „Pourquoi ne se pourra-t-il pas faire que quelqu'un éclaircisse un passage de l'Écriture, qui ne l'a pas encore été jusqu' à présent" (p. 178). Zoo echter, dat hij daarbij, naar de uitspraak van het Concilie van Trente, nooit in mag gaan tegen de uitlegging van de Kerk, „à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation des Écritures saintes" (p. 176). Feitelijk is deze exegese dus slechts vrij op onverschillige punten, en slechts voor zoolang, als de Kerk zich ook daar niet over uitspreekt. Naast deze Schriftstudie staat dan de studie der traditie, omvattende de Patres, de Conciliën en de Kerkhistorie (p. 198), waarbij ook van de secten nota dient genomen, en werken als de *Loci* van Melanchthon en de *Institutio* van Calvijn dienen nageslagen (p. 238). De Moraal en de Casuïstiek bespreekt Du Pin slechts vluchtig. Even kort zijn zijn vertoogen over het Kerkrecht en de Homiletiek.

Toch is het opmerkelijk dat hij zijn homiletisch overzicht aanvangt met deze verklaring: „Entre tous les ministères ecclésiastiques celui d'annoncer la parole de Dieu est le plus nécessaire et le plus important, et en même temps celui dans lequel on est le plus sujet à tomber dans des fautes" (p. 336). Toch blijkt al spoedig, dat hij het hiermede uitgesproken beginsel niet weet door te voeren. Immers hij stelt, dat er drie soorten van predikaties zijn: 1°. „des instructions familières... pour instruire les principes de la Religion, de nos mystères et des véritéz les plus nécessaires de la morale; 2°. des Homélies sur l'Écriture sainte, et 3°. des discours suivis sur un point de morale, sur un Mystère ou sur la vie d'un Saint" (p. 342). Uit dit alles blijkt, dat Du Pin ongetwijfeld rationalistische tendenzen had; dat hij zijn studiën liefst van de kerkelijke boei had ontslagen gezien; en dat hij eigenlijk alleen uit de practische noodzakelijkheid de autoriteit der Kerk, om het resultaat der studiën te bepalen, erkende. Maar juist daarom brengt Du Pin ons geen stap verder, overmits hij zelfs geen poging gewaagd heeft, om door een onderzoek van den weg der kennis, of door met de eigenschappen van het onderzoekend subject te rekenen, de eenheid op te sporen, die het vrije onderzoek met de autoriteit der Kerk vereenigt. Veeleer maakt Du Pin den indruk van een man, die zich in het diepst zijner ziel niet aan de autoriteit der Kerk onderwierp, omdat zijn neiging tegen het legale karakter van de Roomsche Kerk inging. In verband hiermee is het opmerkelijk, dat hij de Gereformeerde Encyclopaedie van Hyperius, met zekere reserve, als ook voor Roomsche theologen bruikbaar, aanbeveelt (*Advertissement* p. 3).

Uit het overzicht door dr. K. Werner in zijn *Geschichte der katholischen Theologie*, 2e Aufl. 1889, van Gerbert's methodologische studiën gegeven, blijkt dat deze Abt van St. Blasien ook in Duitschland soortgelijke denkbeelden verspreidde als Mabillon en Du Pin in Frankrijk, maar zonder zich, gelijk Du Pin, aan een conflict met de Kerk te wagen. MARTIN GERBERT zette zijne gevoelens uiteen in zijn *Apparatus ad eruditionem theologicam*, Freiburg, 1754; in zijn *Principia theologiae exegeticae*, St. Blasien, 1757; *Principia*

theologiae Dogmaticae, ibidem 1758; *Principia theologiae symbolicae*, 1758; *Principia theologiae mysticae, moralis et canonicae*, alle drie insgelijks van 1758; en eindelijk in zijn *Principia theologiae sacramentalis* van 1759; behalve in nog tal van speciale geschriften over onderdeelen van deze vakken. Hoofdzaak nu is ook bij Martin Gerbert, dat hij de taak van de wetenschap afscheidt van de roeping des geloofs. Voor het geloof staat de inhoud der Openbaring volstrekt vast in zichzelven; maar de wetenschap komt tot het aldus gegeven object met den denkenden geest, en moet daarom beginnen met het onderzoek naar de bronnen, waaruit de kennis dezer Openbaring ons is toegekomen; en heeft voorts tot taak, met ons menschelijk bewustzijn zoo diep mogelijk in deze gegevene stof in te dringen. De Theologie is hem alzoo een wetenschappelijk inzicht in de goddelijke dingen, die ons door de Openbaring betuigd zijn, of wil men, een bewijsvoerende of verklarende uiteenzetting van de doctrina, die in de H. Schrift en in de traditie gegeven is (Werner p. 180). Hierin nu stond Gerbert principieel tegen de toen heerschende Scholastiek over, die, zonder op de fontes terug te gaan, meer haar spelend vernuft aan de Openbaring oefende, dan dat ze een poging waagde, om den inhoud der Openbaring door te denken. Niet alsof Gerbert òf het positieve karakter der Openbaring, òf ook de noodzakelijkheid van dezen systematischen denkarbeid loochende, maar deze denkarbeid was hem middel, geen doel, en de neiging was in hem onmiskenbaar, om, aan de hand der wetenschap, in het wezen en den grond der Openbaring in te dringen; iets, wat hem zelfs verleidt, om voor de realiteit der Openbaring bewijs op te sporen en dit te zoeken deels in het geloof, deels in den inhoud zelven der Openbaring.

Die inhoud als zoodanig is hem het Woord Gods; en dit Woord Gods vindt hij in Schrift en traditie, doch zoo dat beide aan de uitspraak der Kerk gebonden zijn; zij toch is de interpres infallibilis S. Scripturae, en alleen haar besluiten en uitspraken ijken de traditie (p. 182); een ijk, die wel zonder den Paus niet te geven is, maar die toch zijn hoofdkracht ont-

leent aan de Conciliën zelve. Wat nu op deze Principia theologiae exegeticae als Dogmatiek en Symboliek volgt, trekt minder de aandacht, omdat noch zijn systeem (dogmatiek), noch zijn Catechetiek en Polemiek, gelijk hij die naar de orde der XII Geloofsartikelen in zijn Theologia symbolica gaf, een eigen karakter dragen. Eigenaardig daarentegen is zijn opvatting van de mystieke, moreele en canonieke Theologie, als saam de practica vormende; waarbij dan de Theologia mystica de genadewerking in de ziel, de moreele de vrucht dezer genade in het leven, en de canonica de werking van deze kracht in het kerkelijk organisme toont (p. 184). Meer rigorist dan probabilist in zijn Moraal, stond hij op dit terrein, als vurig aanhanger van Augustinus, dichter bij de Jansenisten, dan bij de Societas Jesu. En hoewel de Theologia sacramentalis ten onrechte door hem buiten de Theologia dogmatica is gesloten, verdient zijn saamvatting, van wat de priesterlijke opleiding beheerschen moet, onder den naam van *Theologia liturgica*, alleszins lof (p. 186).

§ 105. *Frank Oberthür c. al.*

Was zoo reeds bij Du Pin en Gerbert merkbaar, hoe de Protestantsche Theologie *formeel* sterken invloed ook in Roomsche kringen begon uit te oefenen, nog duidelijker springt dit in 't oog bij BALDUIN WURZER in zijn *Prodomus isagogicus*, Regensburg, 1773; bij ADAM BRANDMAYER blijkens zijn *Schema introductionis in universam theologiam christianam*, 1780, 2e ed.; en bij STEPHANUS WIEST in zijne *Introductio in historiam literariam theologiae revelatae*, Ingolstadt, 1794; welk laatste werk eigenlijk slechts eene inleiding vormt op zijn uitgebreide *Institutiones theologicae* (Werner, 239, 249). Hetgeen deze drie geschriften kenmerkt, is hun reactie tegen de scholastieke uiteenzetting; de aanvulling van deze leemte door rijk letterkundig-historisch materiaal; en het streven naar juiste ontleding van het geheel in zijn deelen; juist dus hetgeen omstreeks denzelfden tijd de theologische studiën der Supranaturalisten op Protestantsch terrein onderscheidde. Zoo splitst Wiest zijn Dogmatiek in een generale en in een bijzondere; deze generale weer in drie deelen; en elk

dezer drie deelen wordt eerst historisch-literarisch, dan dogmatisch en ten slotte polemisch behandeld. Feitelijk gaf Wiest in dit generale deel een Principienlehre en een Apologetiek. Zijn speciale Dogmatiek valt in twee deelen uiteen: de Deo en de Deo Salvatore; elk dezer beide deelen splitst hij dan in sectiën voor de enkele loci; en elke locus wordt op vierderlei wijs behandeld: historisch-literarisch, dogmatisch, polemisch en practisch (Werner p. 240). Als geheel levert zijn werk dus een volledige en systematische verdediging van de Roomsche belijdenis, zoo tegen het Rationalisme als tegenover het Protestantisme, en was het in Roomschen zin alleszins orthodox; maar *formeel* maakte het zich van de Roomsche methodologie los; naderde bijna op alle punten de Protestantsche methode; en bereidde den gulden tijd voor, toen in theologen van beide Kerken weer het besef ontwaakte, dat beider Theologie arbeidde aan een gemeenschappelijke taak. Zelfs gaf te sterke reactie tegen den invloed der Jezuïeten op het laatst der vorige eeuw er aanleiding toe, dat sommige vrijere Roomsche theologen, niet slechts openlijk voorkeur aan de methode der Protestantsche Theologie schonken, maar zelfs op de zijpaden der „Aufklärung" mee afdoolden.

Reeds in Oberthür is dit merkbaar, die in 1786 tegelijk met Gmeiner een theologische Encyclopaedie in het licht zond, die opzettelijk reformatie van de theologische studie bedoelde. FRANCISCUS XAVERIUS GMEINER in zijn *Schema Encyclopaediae Theologiae per terras Austriae haereditarias Theologis primi anni explanandae*, Vind. 1786, schreef wel in dezelfde richting, maar zonder diep in zijn onderwerp in te dringen. Dr. FRANZ OBERTHÜR daarentegen, die in hetzelfde jaar de latijnsche uitgave ter perse legde van zijn, later in het Duitsch verschenen, *Theologische Encyklopädie oder der theolog. Wissenschaften Umfang und Zusammenhang* (Augsburg, 1828), bond met bewustheid den strijd tegen de dusver van Roomsche zijde gevolgde methode aan, en maakte van zijn voorliefde voor de Protestantsche methode allerminst een geheim. „An den meisten Universitäten des katholischen Deutschlandes lehrten seit dem Ursprunge dieses Ordens, Jesuiten die Theologie; und diese, mehr gewöhnt zu polemisiren und zu disputiren, als

ihren Lehrvortrag zum eigentlichen viel edlern Zwecke der Theologie, zu innern lebendigen, Geist und Herz erhebenden, sanft und sicher durch die Labyrinthe des Erden-Lebens, zur Menschen-Bestimmung leitenden Religion zu richten . . . konnten und durften nicht wohl etwas neues einführen" (I. p. 14). En dat dit „nieuwe", dat Oberthür najaagt, op de Protestantsche lijn ligt, blijkt genoegzaam, uit wat hij over beider encyclopaedische studie zegt: „Protestantische Gelehrte in Deutschland hatten früher und mehrere Werke dieser Art geschrieben, als von Katholiken verfasst wurden. Die von jenen genügten mir zwar nicht im Ganzen, aber sie kamen der Idee doch etwas näher, als die, von diesen verfassten" (I. p. 13). Ja, zelfs heeft „die freyere Philosophie und liberalere, zugleich auf Kopf und Herz heilsam wirkende Vorbereitung . . . unter dem hereinbrechenden bessern Geschmack" bij de Protestanten den scholastieken Pedantismus krachtiger uitgebannen, „um auch da dem Schönern und Bessern Platz zu machen" (I. p. 14). In verband hiermee kan het dan ook niet verwonderen, dat hij onder de oude Roomsche encyclopaedisten het meest ingenomen is met Laurentius de Villavincentio, die, gelijk Du Pin opmerkt, niets deed, dan Hyperius' Encyclopaedie afschrijven (I. p. 17).

Reeds eer zijn Encyclopaedie het licht zag, stuitte Oberthür echter op bedenkingen van het consistorium te Salzburg, waar zijn Encyclopaedie zou uitgegeven worden, dat terecht lont rook (I. p. 22). Al had toch dit consistorium alleen bedenking tegen een te vrije uitlating over de Vulgata, Oberthürs afwijking ging veel dieper, gelijk genoegzaam blijkt uit zijn omschrijving van het Koninkrijk Gods als „das Reich der Aufklärung, der Wissenschaft und der Tugend" (II. p. 64, 65). Oberthür wil kind van zijn tijd zijn, en eerst in de tweede plaats Roomsch Katholiek blijven. Reeds in den titel van zijn eerste studie sprak hij dit welbewust uit, in zooverre hij daarin van zijn arbeid sprak als „*ingenio et gustui nostri aevi adcommodatus*" (I. p. 20). Hij dweept met de aesthetische zijde der Theologie (I. p. 157), geheel in den geest van Lessing. De natuur is schier meer dan de Schrift zijn orakel (I. p. 263). Zelfs de H. Schrift beziet hij meer uit practisch dan uit theologisch oogpunt, als hij zegt: „Die Bibel

ist ein Buch für alle Zeiten, so lange es Menschen geben wird, woran jedes Zeitalter und selbst jeder einzelne Mensch ein besonderes Interesse finden soll, und auch wirklich finden kann" (II. p. 100). En niet alleen pleit hij met warmte voor het goed recht der philosophie, maar breekt zelfs een lans voor de critische philosophie, als geleidster bij het wetenschappelijk onderzoek (I. 262 v. v.).

Nog sterker is de overeenkomst, die Oberthürs Encyclopaedie *formeel* met de Protestantsche Encyclopaedie uit die dagen vertoont. Van zijn twee deelen beslaat het eerste, dat de propaedeutica bespreekt, 304 bladzijden, en omvat het tweede, waarin de eigenlijke Theologie aan het woord komt, slechts 156 pagina's. Zijn definitie van de Theologie luidt: „Sie ist die Wissenschaft, welche uns Gott *in seinen Verhältnissen zu der Welt* u. s. w. *kennen lehrt*" (II. 2). En al wijkt zijn indeeling van de theologische vakken schijnbaar af, toch valt ze in hoofdzaak met de destijds gangbare wijze van systematiseering saam. Alle Theologie is hem òf theoretisch, òf practisch (II. 70). De *theoretische* splitst zich in Hermeneutiek, Exegese, Kerkgeschiedenis, Dogmatiek, Moraal, Kerkrecht en Dogmengeschiedenis, waaraan nog los worden toegevoegd de Encyclopaedie en de studie van de „orientalische Philologie"; de *practische* valt uiteen in Ascetiek, Pastoraal, Catechetiek, Paedagogiek, Homiletiek, Liturgiek en Casuïstiek; terwijl als hulpwetenschappen hier nog bij komen Artsenijkunde, Politica, Landbouwkunde enz. (p. 71—128). Maar hoezeer deze indeeling hier en daar een Roomschen tint vertoone, springt het toch in het oog, dat het schema in zijn uitgangspunt veeleer rationalistisch is, en, voor het goede dat er in schuilt, protestantsch. De traditie als kenbron komt alleen in de Kerkgeschiedenis voor. In de Scholastica is van Thomas geen sprake meer. En zelfs bij het Kerkrecht merkt Oberthür op: „Wenn man anders es noch als eine besondere Sparte (sic) des akademischen Lehramts beybehalten und nicht in andere Fächer der allgemeinen Rechtslehre theilweise einschalten will" (II. 71). Dit vrijbuiten op protestantsch en rationalistisch terrein maakte Oberthür zich des te gemakkelijker, doordat hij zich nergens toelegt op scherpe begripsbepaling, en

over bijna alle principieele quaestiën kameleontisch heenglijdt. Zelfs over het principium cognitionis in theologicis laat hij zich niet beslister uit dan in deze woorden: „Die Theologie hat sie (die Gewissheit) aus dem höchst authentischen, unter dem besondern Beystande des göttlichen Geistes angelegten Archive der göttlichen Offenbarung geschöpft, und trägt sie als den wahren, von einer eben so untrüglichen Authorität der Kirche, die von demselben Geiste Gottes geleitet, als die rechtmässige Auslegerin jener Urkunden eingesetzt worden, verbürgten Sinn derselben vor, jedoch nur so, dass sie auch zugleich der Vernunft die Beystimmung zum Glauben durch die . . . Verbindung der Lehren unter sich, und mit den Bedürfnissen . . . der Menschheit, und so vieler andern . . . von der Vernunft anerkannten Wahrheiten erleichtert" (II. 19).

Het verloop der zaak is dus bij de Roomsche theologen kortelijk aldus te resumeeren. Ten deele de snerpende satyre van Erasmus, maar vooral het kloek en degelijk optreden der Protestantsche Theologie, maakt voor goed een einde aan de bijna komische onbeduidendheid, waarin de Roomsche Theologie op het einde der 15e eeuw verzonken lag. Men wordt wakker; ontsluit de deur voor de humaniora; en gevoelt voor het eerst behoefte, aan zijn Theologie een militant karakter te geven, en ze daartoe confessioneel te wapenen. Eerst de Societas Jesu doorziet daarbij het hoog belang der methodologie, en zoekt, zonder zich aan een onderzoek van de objectieve fundamenten te wagen, haar kracht in de subjectieve intentio der geleerden, om alle studie tot eere van de Kerk te doen strekken. Niet principieel (want ook op de Schrift als kenbron der waarheid werd sterke nadruk gelegd), maar feitelijk huwde dit de Societas Jesu aan de Scholastiek, en sloot door de Scholastiek de Roomsche Theologie buiten de algemeene geestesbeweging op wetenschappelijk terrein. Reactie tegen dit Scholasticisme komt eerst op, als de subjectieve factor zijn kracht inboet en het kerkelijk geloof merkelijk verflauwt. Dit leidt dan eerst in Frankrijk, en daarna in Duitschland, tot pogingen, om andere paden te ontsluiten. Hieruit wordt echter, zoomin onder de Fransche als onder

de Duitsche theologen, een nieuwe zelfstandige Theologie geboren; slechts gaat men van lieverlede het standpunt der Protestantsche Theologie, eerst uit het tijdperk van haar bloei, opzoeken; kopieert dit zelfs formeel; en neemt haar indeelingen en benamingen over. Overmits echter deze reactie tegen de Societas Jesu niet uit dieper geloof voortkwam, en spoedig in heulen met de „Aufklärung" oversloeg, lag het voor de hand, dat het standpunt der later afgewekene Protestantsche theologen al spoedig nog hooger bekoring moest uitoefenen; en zoo zien we dan ook bij Oberthür de encyclopaedische opvatting van de Roomsche Theologie gestrand op de klip van het Rationalisme.

B. Rechtstreeksche invloed der nieuwere wijsbegeerte. 1)

§ 106. *Schleiermacher.*

Dusver had de nieuwere Wijsbegeerte slechts *zijdelings* invloed geoefend op de Theologie en haar Encyclopaedie. Met SCHLEIERMACHER daarentegen wordt die invloed eene *rechtstreeksche*. Dat toch Schleiermacher, in wien de philosoof met den theoloog om den voorrang worstelde, metterdaad ook op encyclopaedisch gebied een nieuwen weg ontsloot, wordt reeds door vluchtige inzage van zijn desbetreffende studie buiten twijfel gesteld. Zijn *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum behuf einleitender Vorlesungen entworfen* (Berlin, 1811 en met noten 1830) wijkt toch èn formeel, èn materieel ten eenenmale af, van al wat dusver onder encyclopaedische studie op theologisch gebied verstaan was. Alle geleerde ballast wordt overboord geworpen;

---

1) Hebben we ons dusver tot plicht gesteld, de onderscheidene schrijvers in breeden sier met hun eigen woorden te laten spreken, en moest daardoor ons overzicht eenigszins ruimere afmetingen aannemen, van nu af houden we ons tot zulk breed citeeren minder gehouden, daar toch de latere theologische Encyclopaedieën van deze periode onder ieders bereik liggen.

over de propaedeutica wordt bijna geen woord gerept; de catalogus scriptorum blijft weg; al wat naar realistische Encyclopaedie zweemt, valt uit; en feitelijk biedt Schleiermacher niets anders dan een skelet van de Theologie als organisme, hoogstens met een poging tot physiologische verklaring. En verkrijgt zijn Encyclopaedie hierdoor reeds uit *formeel* oogpunt een geheel andere gedaante, niet minder principieel is de verandering, die hij in de materie of het *object* der Encyclopaedie aanbrengt, zoo zelfs, dat men niet te ver gaat met de bewering, dat Schleiermacher de *Theologie* glippen laat en er de *Ecclesiologie* als voorwerp van onderzoek voor in de plaats schuift. „Epochemachend" is zijn kort opstel dus in elk opzicht, en alleen een geniale geest als de zijne kon zulk een volstrekten ommekeer van den stand der zaken aandurven. Want al is het, dat thans zijn verwisseling van het object der theologische Encyclopaedie door een ieder gewraakt wordt, en zijn ecclesiologisch standpunt bijna geheel is prijsgegeven, toch mag niet voorbijgezien, dat Schleiermacher in zijn eersten aanloop geen ander standpunt innemen kon.

Bij zijn optreden vond hij de Sancta Theologia nog met het worgkoord der philosophie om den hals, smadelijk op een uithoek van het kerkhof nederliggen, kariglijk door halve vrienden met wat bloemen uit de polyhistorie en het Humanisme overstrooid. De Theologie was het lot der religie gevolgd, en beide hadden geen positie meer. Al wat nog kerk of kerkelijk heette, was met zichzelf verlegen. En juist *dit* duldde Schleiermacher niet langer. Hem is het religieuze leven een keurgesteente tot sieraad van de eigen ziel, en de levenstinctuur voor zijn volk. Aan die religie wil hij haar eere hergeven, en omdat die eere niet is te winnen, zoolang ze haar hoofd ook niet „unter den Gebildeten der Deutschen Nation" met wetenschappelijk „selfrespect" kan opheffen, is het zijn eerzucht, ja, zijn jaloerschheid, haar weer een Theologie, die meetelt, te scheppen; en vrucht van *die* edele passie was het encyclopaedisch kunststuk, dat hij in zijn „*Kurze Darstellung*" plotseling, als met meesterhand, voor het oog van Duitschlands theologen te tooveren wist. Hoe beslist we dan ook tegen Schleiermachers

beginsel over staan, toch aarzelen we niet, zijn encyclopaedische studie als de redding der Theologie uit haar smaadheid te begroeten. Eerst na Schleiermachers optreden voer ook in de mindere goden weer de moed, om voor hun qualiteit van theoloog uit te komen. De Theologie, die oorspronkelijk de geopenbaarde kennisse Gods tot voorwerp van onderzoek had, verloor dit object, toen het geloof aan de bijzondere openbaring week uit de wetenschappelijke kringen. En toen ze nu, door dit zoek raken van haar object, ridder te voet was geworden, kon ze niet anders dan hetzelfde gaan doen, wat de philosophie sinds eeuwen gedaan had, maar op onbeholpener wijs. Zoo verloor ze met haar object haar zelfstandigheid, en gaf, hoe meer de philosophie haar vleugelen begon uit te slaan, al droever indruk van een overtollige en eenigszins schamele doublure. Een ieder gevoelde, dat eigenlijk alleen de behoefte aan personeel, geschikt om de „Pfarrerstellen" te bezetten, haar nog in stand hield. En overmits de piëtistische richting haar reeds lang den wortel van het geestelijke had afgesneden; en de aesthetische richting van Herder en Lessing bovendien nog het schoon der religie van den kerkelijken vorm losweekte; schoot er ten slotte niet anders op over, dan dat Kant de laatste consequentie trok en haar ook de eere der *waarheid* betwistte, door de echte religie aan de philosophie toe te bedeelen, en aan de Theologie slechts de studie te laten „der statutarischen Religion", d. i. van een onwezenlijk petrefact. De hiermee nu aan de Theologie toegeworpen handschoen heeft Schleiermacher opgenomen, door in deze „statutarische Religion", gelijk ze in Noord-Duitschland de Evangelisch-Luthersche was, een noodzakelijke schakeering te doen zien van die Christelijke religie, die de Christelijke Kerk maakte tot de hoogste verschijning, waarin de edelste gemeenschap onder menschen dusver was opgetreden. Hij ging dus uit van deze gedachtenreeks: Het *gemeenschaps*leven onder menschen staat hooger dan het individueele leven; onder de verschillende vormen van gemeenschapsleven staat de *religieuze* bovenaan; onder de verschillende religieuze gemeenschapsvormen is de *Christelijke*, respective de Protestantsche, de zuiverste die wij dusver kennen; en alzoo biedt

deze Christelijke, resp. Protestantsche kerk, zich aan de Theologie als voorwerp van onderzoek aan.

Alzoo opgevat, heeft dus de Theologie een eigen roeping. Een eigen verschijnsel in het leven is haar als object gegeven; en dit object noopt haar tot drieërlei taak: 1°. om dit object critisch te classificeeren; 2°. om het historisch te begrijpen; en 3°. om het in zijn verdere ontwikkeling te leiden. Vandaar, dat hij zijn dusgenaamde Theologie indeelt in een *wijsgeerig*, *geschiedkundig* en *practisch* of technisch deel, en nu de kunsttoer waagt, om het complex van al de onderscheidene studiën, die bij dit drieërlei onderzoek in aanmerking komen, te vereenigen tot ééne wetenschap, Theologie genaamd. Hiertoe gaat hij uit van het feit, dat ook in de kerkelijke gemeenschap behoefte bestaat aan „Leitung und Führung"; dat door deze behoefte in de Kerk het onderscheid ontstaat tusschen de massa en den clerus; dat deze clerus verplicht is, zich rekenschap te geven van de beste wijze, waarop hij de massa „leiten und führen soll"; en dat derhalve de hiervoor noodige studiën alleen in de „Kirchenleitung" haar eenheid vinden. (Schleiermachers *Sämmtliche Werke*, I. p. 6. ed. Berlin. Reimer, 1843). „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben . . . werden, hören auf theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören" (p. 7). En zoo luidt dan zijn definitie van de Theologie aldus: „Die Christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist" (p. 6, 7). Hiermee nu werd gewonnen, dat de Theologie ophield een speculatieve wetenschap te zijn, en weer *positief* werd; maar tevens ging ze als Theologie hiermee onder, en heeft Schleiermacher door zijn werkelijk geniale greep haar val toch slechts dieper gemaakt. Het is de Theologie te doen om kennisse Gods, en wel om kennisse Gods in den absoluten zin van het woord, en dit haar karakter nu gaf Schleiermacher ten eenenmale prijs, om er de op practische behoefte gerichte kennis van *de Kerk* voor in de plaats te schuiven.

Feitelijk werd de eigenlijke taak der Theologie dus in handen van de philosophie gelaten, en onder haar naam een geheel ander complex van studiën aangediend. Doch ook zelfs dit complex van studiën werd van de philosophie afhankelijk gesteld, daar eerst aan de philosophie de gegevens moesten ontleend, om de Kerk als object van wetenschap critisch te classificeeren. En evenmin als het iemand ooit in den zin zou komen voor „de staatkunde" een eigen faculteit te organiseeren, evenmin gelukte het, om op dit standpunt het bestaan van zulk een afzonderlijke faculteit voor de „Kirchenkunde" te rechtvaardigen. Immers deze Ecclesiologie zou dan te cöordineeren zijn met de Sociologie en de Politeiologie, zoo we, om de eenheid in klank, de kunst van de „Führung und Leitung des Staats" *Politeiologie* noemen mogen.

Naar Schleiermachers opvatting hoorde dan ook de Ecclesiologie welbezien in de juridische faculteit thuis; iets, wat strookt met Kant's uitgangspunt van de „statutarische Religion". Het is in verband hiermee opmerkelijk, hoe bij Schleiermacher de definitie van zijn dusgenaamde Theologie samenhangt met het overbrengen op de Kerk van de staatsidee der hierarchie, d. i. met het splitsen van de Kerk in overheid en volk, hier *clerus* en *leeken*; zoodat hij dan ook den naam van „clericaal" volstrekt niet schuwt, maar veeleer uit beginsel telkens bezigt (p. 8, 9, 24, 92, 106, 123 al.). Om aan deze theorie der „Kirchenkunde" (want meer is zijn Theologie niet) een wetenschappelijk karakter te geven, moet hij dus wel beginnen met een *philosophisch* onderzoek. Dit philosophisch onderzoek heeft vast te stellen, waarom „das Bestehen (frommer Gemeinschaften) . . . ein für die Entwikkelung des menschlichen Geistes nothwendiges Element" is (p. 13), en voorts „auf welche Weise und in welchem Maass die eine von der andern verschieden sein kann, imgleichen wie sich auf diese Differenzen das eigenthümliche der geschichtlich gegebenen Glaubensgenossenschaften bezieht. Und hiezu ist der Ort in der Religionsphilosophie" (p. 13). Is dit resultaat eenmaal verkregen, dan begint de critische operatie, die deels apologetisch, deels polemisch te werk gaat. De Apologetiek (p. 22—26) heeft tot taak de uitnemendheid van de „Christliche fromme Gemeinschaft"

boven andere te doen uitkomen; iets, wat dan onder meer leidt tot een Protestantsche apologetiek tegenover de Roomsche Kerk; waarbij Schleiermacher uitgaat van de begrippen der Openbaring: t. w. het wonder en de ingeving, profetie en type, canon en sacrament, hierarchie en „Kirchengewalt" (p. 23, 24). De Polemiek daarentegen bedoelt therapie te zijn, van hetgeen „krankhaft" in de kerkelijke gemeenschap zelve aanwezig is, en dus recht van bestaan mist (p. 26—30).

Op dit philosophisch deel volgt dan het *historische*. Op den voorgrond staat hier de *Statistiek*, overmits voor „die Kirchenleitung" desnoods alleen de kennis van den actueelen toestand voldoende is; en enkel, wijl die kennis niet te verkrijgen is zonder kennis, van wat voorafging, moet ook een onderzoek ingesteld naar het verleden; terwijl dan in dit verleden weer onderscheid is te maken tusschen de eerste ontkieming en den verderen groei. Feitelijk krijgt men dus drieërlei taak: onderzoek naar den oorsprong van het Christendom, de Historie der Kerk, en de Statistiek der Kerk; terwijl voor elk van deze drie perioden een onderzoek moet ingesteld, zoowel naar de leer der Kerk, als naar haar geschiedkundig verloop, haar regiment en haar levensvormen. Voor de kennis nu van het *Urchristenthum* is noodig kennis van de bronnen, in casu de Schriften van het N. Testament (en ten deele ook van het Oude), zoodat de exegese geen andere beteekenis heeft dan de kunst, om ons de oorkonden van dit Urchristenthum te leeren verstaan; terwijl Dogmatiek en Dogmengeschiedenis uitsluitend strekken, om ons de overtuigingen te doen kennen, die in deze „fromme Gemeinschaft" gehuldigd werden en nog worden. „Die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit . . . geltent ist, bezeichnen wir durch den Ausdrukk *Dogmatik*" (p. 44). Zoo echter dat deze Dogmatiek toch weer niet enkel beschrijvend mag zijn, want de dogmaticus moet een eigen overtuiging hebben (p. 76), en critiek oefenen, op hetgeen als orthodox geldt, of als heterodox zich aandient (p. 79, 80). Onder de Dogmatiek komt ook de Moraal of Ethiek, ook al is in den regel eene afzonderlijke behandeling van deze gewenscht en gewettigd (p. 88—90). Feitelijk

wordt alzoo de eigenlijke Theologie geheel onder dit historisch deel ondergebracht, en strekt ze, niet om *waarheid* te leeren kennen, maar *werkelijkheid*; terwijl de band tusschen deze werkelijkheid van het historische verschijnsel en de persoonlijke overtuiging van den onderzoeker bij Schleiermacher, evenals in de *Ratio Studiorum* van de Societas Jesu, eigenlijk alleen schuilt in de subjectieve intentie van den studeerende (§ 7. p. 7). Hiermee hangt het dan ook saam, dat Schleiermacher zeer terecht geen absolute Theologie kent, maar een ieder in zijn eigen Kerk als theoloog van zijn bepaalde Kirchengemeinschaft laat optreden (zie § 50, 61, 98. p. 25, 29 en 45); terwijl het evenzoo uit zijn opvatting van de Theologie als kunsttheorie voortvloeit, dat hij de theologen onderscheidt in *virtuozen* en *gewone* theologen (§ 131, 218 enz. p. 56 en 85).

Het *practische* of derde deel, dat in de editie van 1843, zelfs met de bijvoegsels, maar 32 bladzijden beslaat, is in zijn systeem het eigenlijke deel, waarop alles aankomt, en waartoe de philosophische en historische deelen slechts als propaedeuse dienen. Toch heeft Schleiermacher zelf de onhoudbaarheid van zijn systeem in niets zoo sterk doen uitkomen, als in de oppervlakkigheid, waarmee hij zich juist van dit deel afmaakt. „Der Inhalt der praktischen Theologie erschöpft sich in der Theorie des Kirchenregimentes im engeren Sinne und in der Theorie des Kirchendienstes" (p. 108); terwijl de „Kirchendienst" dan loopt over Homiletiek, Liturgiek, Catechetiek en Pastoraal; waarbij dan voor het „Kirchenregiment" de studie van het *Kerkrecht* komt. Geheel dit deel kon dus niets geven dan de *theorie* der kunst, om de kerk te leiden, terwijl, overmits de eigenlijke kunst zelve ook hier niet kan *geleerd* worden, Schleiermacher zelf eindigt met te belijden: „Die Ausführung muss am meisten durch Naturanlagen und allgemeine Bildung gefördert werden" (p. 132). Een poover resultaat metterdaad, dat heel zijn systeem op een erbarmelijk fiasco doet uitloopen. Heel de Theologie toch werd gemetamorphoseerd in de kunst der Kirchenleitung. Van de drie deelen, die hiertoe dienen, is èn het philosophisch èn het historisch deel eigenlijk slechts voorbereidend voor het derde of practische deel; en dit practische deel, waar-

om het eigenlijk te doen is, kan dan ten slotte nog niets geven dan een vage theorie; en moet voor de uitvoering, d. i. voor de *feitelijke* Kirchenleitung, zich beroepen op algemeenen aanleg en beschaving. Toch had Schleiermacher dit resultaat van meet af kunnen voorzien. Immers kunst en wetenschap zijn twee; en door de Theologie uitsluitend als kunsttheorie op te vatten, moest het wetenschappelijk apparaat wel tot hulpmiddel worden verlaagd.

Toch mag om het onloochenbaar *fiasco* van deze poging tot herstel der theologische Encyclopaedie, de treflijke winste niet onderschat, die zij aan de studie der Theologie gebracht heeft. Immers al greep Schleiermacher verkeerd, toch had zijn greep ten gevolge, dat hij voor de Theologie een positief object herwon, en ze alzoo aan de vernielende zuiging der speculatieve wijsbegeerte onttrok. Zeer zeker was dat positieve object hem niet, gelijk behoord had, de geopenbaarde kennisse Gods, maar slechts de Kerk, die uit deze openbaring was voortgekomen; de vrucht in plaats van den wortel. Maar hoe averechts ook aangevat, dit kerkelijk object hergaf toch aan de Theologie het karakter van *noodwendigheid* in haar onderscheidene deelen, en dwong haar deze deelen in historischen zin te nemen; terwijl het stempel van de kunst, dat hij op elk deel der Theologie afdrukte, metterdaad een aanbeveling van haar studie was bij een opkomend geslacht, dat een afkeer had van theologische dorheden. Hieruit verklaart het zich dan ook, dat zelfs een zoo beslist orthodox theoloog als Harless zich geheel in Schleiermachers schema thuis gevoelde en er zijne Encyclopaedie naar inrichtte. Zoodra men toch in Schleiermachers schets de Kerk maar objectief naar haar belijdenis en in objectief-historischen zin neemt, komt men vanzelf op de Theologia revelata terug. Dat dit bij Schleiermacher *niet* alzoo was, is dan ook bijna uitsluitend aan zijn persoonlijke heterodoxie te wijten. Schleiermacher was geen zoon der Kerk, maar deels een geesteskind der secte, deels product der toenmalige philosophie. Dit nu dwong hem, aan zijn systema een geheel subjectief karakter te geven, overmits hij alleen door dezen subjectieven trek een brug kon slaan over de klove, die zijn persoonlijk leven van het historisch leven der Kerk scheidde. Een subjectivisme, dat straks

weer oorzaak werd, dat niet alleen een orthodox theoloog als Harless, maar ook een Vermittelungstheoloog als Pelt zich in zijn tente thuis gevoelde, en zijn schema almeer voor elke geestesrichting pasklaar bleek. Juist echter dit subjectivisme noopte Schleiermacher buiten de Kerk een objectieven maatstaf te zoeken, ten einde critisch te werk te kunnen gaan. Dezen canon nu vond hij in de „fromme Gemeinschaft", dus generiek genomen in de „Gemeinschaft", en psychologisch in het ethische begrip van zin naar gezelligheid, of in het sociaal karakter van onze menschelijke natuur. Hiermee echter ging het character univocus der Christelijke Kerk te loor; wierd haar aard en wezen aan de critiek van het algemeen menschelijke onderworpen; en de maatstaf, voor wat zuiver of onzuiver in haar was, ontleend aan de philosophische Ethiek. Dit nu had ten gevolge, dat het positieve object der Theologie weer zoek raakte. Immers dit object ontving geen hoogere roeping dan om zich naar wijsgeerige principiën te laten remodelleeren. Vandaar dat zijn philosophisch deel, dat eigenlijk slechts inleiding moest zijn, het hoofddeel van zijn theologische Encyclopaedie wordt, en Apologetiek en Polemiek reeds zijn afgehandeld, eer het onderzoek van het object begint. Feitelijk is dus Kants tegenstelling tusschen „wahre und statutarische Religion" *niet* overwonnen. Tot waarheidskennis leidt deze Encyclopaedie niet. Alleen maar ze vat de statutarische Religion meer organisch op, en zet haar in verband met de algemeene idee, die in het proces van dit organisch leven drijfkracht en toetssteen beide is.

§ 107. *Hagenbach.*

Schleiermachers Encyclopaedie gaf een te dor skelet en zat te vast in elkaar geschroefd, om zijn denkbeelden in breeder kring ingang te verschaffen. Dit deed eerst K. R. HAGENBACH, die in 1833 zijn, sinds telkens herdrukte, *Encyklopädie und Methodologie der Theologischen Wissenschaften* uitgaf, (10e ed. door E. Kautzsch gerevideerd, Leipzig, 1880); een „Studentenbuch" gelijk Pelt het noemde, dat, ondanks zijn weinig principieele opvatting, dank zij zijn practische bruikbaarheid, nog steeds *de* Encyclopaedie is, die, alleen onder allen, met schier classiek gezag heerscht.

Hagenbachs Encyclopaedie *viel in den smaak*. Hij sprak juist het toen opkomend geslacht van jongere theologen toe, die, van alle confessionalisme afkeerig en toch neigende tot meer positieve opvatting, zekeren wetenschappelijken zin zochten te huwen aan een wel getemperd, maar toch warm geloof. Wie scherp ziet, merkt dan ook hoe de rationalistische en piëtistische draad in Hagenbach's gouden koord dooreen liggen gestrengeld. Hij was daarbij subjectivist van onvervalschten oorsprong, en liet daarom elk lezer vrij zich even subjectief te ontwikkelen. En wat ook iets beteekende, Hagenbach gaf in zijn Encyclopaedie juist wat een student de studie het gemakkelijkst maakt: een leidraad voor den gang zijner studiën, korte historische overzichten, keur van schoone citaten, en een kort overzicht van de theologische literatuur; terwijl het geheel in een stijl was gezet, die zelden vermoeide, meest aantrok, en altijd gemakkelijk las. Juist hierom echter heeft dit boek als wetenschappelijke Encyclopaedie niet dan zeer geringe waarde. Het is een handboek, geen wetenschappelijke studie; iets, waarvoor Hagenbach zelf het dan ook niet uitgaf. Liefst zou hij ze later „*Methodologische* Encyklopädie" genoemd hebben (zie Vorrede zur zweiten Auflage), een zonderlinge begripscombinatie, die ons gelukkig gespaard werd. „*Encyclopaedisch handboek*" ware de eenig juiste titel geweest.

Wat nu de inrichting van dit Handboek betreft, zoo wordt thans algemeen toegegeven, dat het *algemeene* en *bijzondere* deel niet op elkaar passen, in zooverre beide van een geheel ander begrip der Theologie uitgaan. In het algemeene deel beluistert ge de echo van Schleiermacher, in het bijzondere deel is Hagenbach zelf aan het woord; want wel komt in beide de Theologie als *positieve* wetenschap voor, maar haar *objectum positum* is in het algemeene deel de *Christelijke Kerk*, en in het bijzondere deel de *Openbaring*. Hij zegt toch in § 22: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, und hat somit ihren wissenschaftlichen Bestimmungsgrond nicht in sich selbst, wie das reine Wissen, sondern ausserhalb in einem gegebenen, durch empirische Verhältnisse bedingten Lebensgebiete, d. h. in der christlichen Kirche und ihrer zeitlichen Erscheinung". Hier spreekt dus Schleier-

macher. Maar in § 34 wordt hier ongemerkt „die Offenbarung" voor in de plaats geschoven, als het heet: „Indem die positive Theologie auf der gegebenen Thatsache der christlichen Religionsstiftung (Offenbarung) ruht, geht sie auf den geschichtlichen Ursprung, auf die Stiftungs- und Offenbarungsurkunden selbst zurück". Dit nu is ongetwijfeld winste, en corrigeert de fout, die Schleiermacher beging, in niet geringe mate. Van de Kerk komt Hagenbach op „die Religion", van de Religion op „die Religionsstiftung", en van de Religionsstiftung op de *Openbaring*; terwijl hij, door in zijn exegetisch deel nogmaals van de Openbaring op *de H. Schrift* over te springen, de Theologie, ten deele althans, weer op haar voetstuk doet terechtkomen. Deze gelukkige inconsequentie heeft dan ook den opgang van Hagenbachs Encyclopaedie niet weinig in de hand gewerkt en bevruchtenden invloed op de theologische studie geoefend. Dit neemt echter niet weg, dat Hagenbach er zijn eigen Encyclopaedie wetenschappelijk door vermoord heeft. Nu toch past zijn algemeene deel niet op het bijzondere; dit algemeene deel, dat slechts elf van de §§ 114 beslaat, is er de onbeduidendheid zelve door geworden; en aan hetgeen hij als Theologie straks anatomiseert, ontbreekt de wetenschappelijke grondslag. Sneed men dan ook dit algemeene deel weg, het werk zou er aan eenheid door winnen, maar juist dan ook in zijn nu verbloemde onvolledigheid te pronk staan.

Zijn aanloop neemt Hagenbach uit het begrip *der Religion*; doch om dit uitgangspunt met zijn definitie van Theologie te verbinden, eischt hij in den theoloog het klare bewustzijn van zijne *Berufswahl* (§ 5—11), die hem noopt de Theologie zoowel als „Inbegriff der auf die christliche Religion Bezug habenden positiven Kenntnisse" (§ 24), als in haar karakter van „Kunsttheorie" te gaan beoefenen. En om nu deze „*Berufswahl*" geheel uitwendig met Kerk en Universiteit in verband te zetten, ontwikkelt hij achtereenvolgens de denkbeelden van Religion, religiöse Gemeinschaft, Kirche und Theologie, theologische Schule und geistlicher Stand, Stellung zur Schule und Kirche, die Universität, en Charakterbildung; een zonderling aggregaat, dat deels in de Dogmatiek, deels in de Paedagogiek, deels in de Methodologie

thuis hoort, maar als zoodanig niets heeft van eene inleiding op een Encyclopaedie. Zelfs is het wezen der Encyclopaedie hierbij geheel uit het oog verloren. Daarop volgt dan van § 22—33 zijn *algemeen* deel, dat sluit met een geschiedenis der theologische Encyclopaedie, die natuurlijk in de inleiding en niet hier thuishoorde. En voorts geeft hij in dit algemeene deel niets dan een zeer vluchtige beschouwing over het wezen der Theologie als „positive Wissenschaft" en „Kunsttheorie", in haar verhouding tot de propaedeutica, de algemeene Bildung en de philosophie; terwijl hieraan toe is gevoegd een schets van de richtingen in de Theologie en de positie, die de student hiertegenover heeft in te nemen. Opmerkelijk is hierbij de positie, die Hagenbach aan de Theologische faculteit geeft. Alleen de faculteit der *philosophie* (bij ons de letterkundige en natuurkundige faculteit) heeft *das reine Wissen* ten doel. „Erst im Zusammenhange mit ihr gewinnen die übrigen Facultäten ihr *wissenschaftliches* Interesse; *innerlich* sind sie mit ihr verknüpft; aber *äusserlich* stehen sie nach dem Leben hin gewendet und empfangen von diesem ihre (relative, durch das Leben und seine Forderungen bedingte) Selbstständigkeit" (10e Aufl. p. 52). En op dien grond wordt dan de Theologische faculteit vergeleken met de Juridische en Medische. Zoo wordt dus de Philosophische faculteit de eigenlijk wetenschappelijke, en de drie overige ontleenen haar ratio sufficiens alleen aan de practijk, om predikanten, staatslieden en artsen te vormen.

Zoo wordt het doel dezer drie faculteiten zuiver technisch, en de kundigheden, die men aanleert, strekken slechts om, geheel in den zin van Schleiermacher, de technische bekwaamheid mogelijk te maken. Juist hiermee echter is feitelijk de Openbaring als „ontdekking van de waarheid der dingen" opgeheven, en dit algemeene deel in onverzoenlijken strijd gebracht met den *besonderer Theil*, dat juist van deze Openbaring uitgaat. Dit bijzondere deel splitst Hagenbach formeel technisch in vier deelen. Er zal zijn exegetische, historische, systematische en practische Theologie; een geheel uitwendig schema, dat noch met het beginsel der Theologie, noch met haar eigenaardig karakter rekening houdt, en verre

achter staat bij het schema onzer oudere theologen, die begonnen met de Bibliologische vakken. Toch is ook hier Hagenbachs greep, nu hij eenmaal bij de formeele techniek staan bleef, in zooverre gelukkig, dat hij de dusgenaamde pars philosophica van Schleiermacher afsneed, en diens historisch deel splitste in exegetische, historische en systematische studiën, en dat wel in deze bepaalde volgorde. Hoe gebrekkig toch ook zijn exegetisch deel formeel zijn moge, ontkend mag niet, dat hij hierdoor aan de H. Schrift haar eereplaats hergaf, en weigerde, met Schleiermacher de H. Schrift te verlagen tot het oorkonde-boek voor het Urchristenthum. Toch is het bijna comisch zoo willekeurig als Hagenbach bij zijne verdere rubriceering te werk ging. Zoo is de Archaeologie hem alleen hulpmiddel voor de exegese, terwijl de Bijbelsche historie als zelfstandig vak onder de historische Theologie wordt ingedeeld. In zijn *systematische* Theologie houdt Hagenbach zich nog wel aan den naam van Dogmatiek, maar bedoelt toch feitelijk slechts uit te drukken „die eigne Ueberzeugung dessen, der uns das System in Wort und Schrift darlegt" (p. 313). Symboliek en Patristiek vallen bij hem dan onder de Historische vakken, en Schleiermachers idee van een kerkelijke Dogmatiek is door Hagenbach, geheel in strijd met zijn premisse, opgegeven. Over den samenhang tusschen Dogmatiek en Ethiek daarentegen onderschrijft hij geheel Schleiermachers denkbeeld. En wat eindelijk zijn dusgenaamde *practische Theologie* betreft, zoo bedoelt hij hiermede niet de Theologia practica in den ouden zin des woords, maar uitsluitend die vakken, die op de *Kirchenleitung* doelen, t. w. Catechetiek, Liturgiek, Homiletiek, Pastoraal en Kerkrecht. Vooral voor dit laatste vak echter heeft Hagenbach blijkbaar weinig hart. Het wordt in tien pagina's afgehandeld, en heeft slechts dit goede, dat hij het onderscheid tusschen de Kirchenverfassung, Kirchenverwaltung, Kirchenzucht en het Kirchenrecht duidelijk doet uitkomen.

Resumeerende kan men dus zeggen, dat Hagenbach ons voor het encyclopaedisch inzicht in het wezen der Theologie geen stap verder brengt; maar door zijn gelukkige inconsequentie voor een

niet gering deel Schleiermachers fout corrigeerde, en door ten deele naar de oude paden terug te keeren, en veel wetenswaardigs in kort bestek en op bezielende wijze bijeen te voegen, een zeer bruikbaar handboek leverde, waardoor het inzicht in de theologische studiën bij de academische jongelingschap ongemeen verhelderd is.

§ 108. *Ant. Friedr. Ludwig Pelt.*

Bijna in gelijke verhouding tot Schleiermacher als Hagenbach staat ANTON FRIEDRICH LUDWIG PELT; slechts met dit verschil, dat Hagenbach door inconsequentie der orthodoxe practijk meer in het gevlei kwam, terwijl Pelt meer links staat, en wel voor de practijk minder opgang maakte, maar in zijn Encyclopaedie meer wetenschappelijke consequentie legde. Hij gaf aan zijn werk dezen titel: *Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige*, Hamburg u. Gotha, 1843. Pelt beoogde blijkbaar hetzelfde als Hagenbach en zag zijn geschrift liefst beschouwd als „ein Begleiter während der ganzen Zeit der Universitätsstudien, und darüber hinaus, zur Orientirung über die Vergliederung, die Geschichte und den gegenwärtigen Zustand der theologischen Wissenschaft" (Vorw. p. 1); maar hij zag Hagenbachs fout in, en poogde daarom zelf, onder Schleiermachers auspiciën, iets beters te leveren, dat tevens „ein Beitrag" zou zijn „zur besseren Construction der Theologie als eines Systems" (p. 2). Nog sterker dan Hagenbach gevoelde hij de rechtmatigheid der hoofdbedenking, die tegen Schleiermachers Encyclopaedie was ingebracht, en gaf dan ook veel beslister diens definitie prijs, maar om ze zóó te wijzigen, dat Schleiermachers hoofdidee toch behouden bleef, en niet, gelijk bij Hagenbach, een andere definitie aan de speciale behandeling werd ondergeschoven. School Schleiermachers fout daarin, dat hij de Kerk, en niet het levensbeginsel der Kerk, als object der Theologie voorstelde, Pelt zocht dit te verbeteren door in het *Gottesreich* het brandpunt aan te wijzen, waarin de stralen der onderscheidene theologische vakken saamvielen. Immers niet de Kerk,

maar wel het Gottesreich gaf hem vrijheid tot dezen sprong: „Indem das gestaltende Princip des Reiches Gottes... der Gottmensch und sein Geist, der heilige Geist, der *Geist der Wahrheit* selbst ist, tritt hier noch ein besonderes Verhältniss ein: der Inhalt der Wissenschaft, welche sich darauf bezieht, *kann nur die Wahrheit selbst sein*" (p. 16). En zoo komt hij dan tot deze geheel andere definitie: „Die Theologie ist Wissenschaft von der entwickelten objectiven Selbstdarstellung des göttlichen Geistes im erscheinenden Gottesreiche" (p. 16). Een begrips-bepaling, waardoor de Theologie ongetwijfeld haar eere herwon, maar tevens door de vaagheid en rekbaarheid van dezen „göttlicher Geist" als „Geist des Gottmenschen" en van deze „Selbstdarstellung im erscheinenden Gottesreiche" gevaar liep haar positief karakter in den speculatieven stroom te zien wegvloeien; iets, wat practisch het sterkst daarin uitkwam, dat de zoogenaamde „Philosophie des Christenthums" voor Pelt het vak was, waarin de Theologie haar hoogtepunt bereikte.

Wierd hierdoor het eigenlijk object der Theologie, hoezeer in schijn gered, feitelijk toch weer ingeboet, schoon daarentegen is de poging door Pelt aangewend, om de Encyclopaedie zelve op wetenschappelijk peil te brengen. Hij eischt daartoe: „dass der Quellpunkt der zu behandelnden Wissenschaft, von welchem alle besondern Bäche derselben ausströmen, aufgezeigt wird, weil von ihm aus der Zusammenhang des Ganzen und sein Entwicklungsgesetz am sichersten erkannt wird" (p. 17). Slechts is het vreemd, dat Pelt ook de hoofdmateric van elk vak opneemt, terwijl toch in de Encyclopaedie de materie nooit als zoodanig thuis hoort, maar slechts in zóóverre haar plaats vindt, als strikt noodig is, om den loop van de vezelen van het organisme aan te toonen.

Een *pars generalis* heeft Pelt in zijn Encyclopaedie niet. Het begrip van de organische constructie van de Theologie geeft hij in zijn *Einleitung*, en gaat dan terstond over tot de behandeling der deelen van dit organisme. Daar nu deze Inleiding slechts 80 pag. beslaat van de 688 van het geheele werk, springt het in het oog, hoe gebrekkig hier de behandeling van het algemeene

deel moet zijn; en dat te meer daar Schleiermachers „Theologie als kunsttheorie" al minder met Pelts opvatting van de Theologie *als onderdeel der philosophie* in overeenstemming is te brengen, zoodat ten slotte onverzoend naast elkaar komen te staan, eenerzijds de stelling: „Die Theologie ist . . . als Anweisung zur Einführung (des Gottesreiches) in die Welt eine praktische Disciplin oder Kunsttheorie"; en anderzijds: „Da die Theologie wie die Philosophie *die Wahrheit*, nur die göttlich geoffenbarte, zu ihrem Inhalte hat . . . so muss die Theologie sich als System, mithin als Wissenschaft im eigentlichen und strengsten Sinne gestalten lassen" (p. 34, 35).

Wat nu zijn systeem van de Theologie aangaat, plaatst hij de *historische Theologie* op den voorgrond; laat dan de *systematische* volgen; en besluit met de *practische* Theologie. Hij weigert dus, om met Schleiermacher uit te gaan van algemeen wijsgeerige beginselen, en hergeeft aan de Dogmatiek haar systematische beteekenis; maar om de philosophie, die hij bij den aanvang afsneed, in zijn Dogmatiek weer binnen te laten en aldus ten slotte geheel het specifiek karakter der Openbaring te laten ondermijnen. Zijn *historische* Theologie deelt hij in Bibliologie, Ecclesiologie en Statistiek; een coördinatie, die aan Schleiermacher ontleend is, en de H. Schrift onder het begrip van „oorkonde voor de kennis van den geest der Kerk" brengt; en haar alzoo haar eigenlijke waardij als Woord Gods rooft. Zijn *biblische* Theologie splitst hij dan in een technisch en materieel deel; en onder deze technische vakken verstaat hij de Canoniek, de Critiek en de Hermeneutiek; terwijl zijn materieele deel de Archaeologie buitensluit, en alleen de Theologia Biblica van Oud en Nieuw Testament behandelt. Hierop volgt dan de *kirchenhistorische Theologie*, die behalve de kerkgeschiedenis de Dogmengeschiedenis, de kerkelijke Archaeologie en de „christliche Culturgeschichte" bevat; terwijl de Statistiek den actueelen toestand beschrijft. Hoezeer nu Pelt in dit verband ook de begrippen van göttliche Offenbarung, Theopneustie, Heilige Schrift en Canon vasthoudt, hebben toch de canonische Schriften voor hem geen hoogere beteekenis, dan dat de Christelijke Kerk, in verband

daarmee dat ze „die Erfüllung der vorbereitenten Offenbarung des alten Bundes" is (pag. 87), in deze geschriften haar eigen oorspronkelijk bewustzijn, en alzoo haar levensnorma, om te blijven, wat ze was, gedeponeerd heeft. De Mahomedaan kan soortgelijke studie op zijn Islamitisch terrein maken, en de vraag, wat reëele waardij heeft, blijft onbeslist. Dit nu noopt Pelt, om in zijn *systematische Theologie* de aansluiting aan de *waarheid* te zoeken. Hij deelt daartoe zijn systematische Theologie in drie deelen: *Fundamentaltheologie*, *thetische Theologie* en *Philosophie des Christenthums*. In zijn *Fundamentaltheologie* wil hij uit den Christelijken inhoud van het Christendom, die de historische Theologie heeft leeren kennen, allereerst „das Wesen des Christenthums entwickeln, als die Grundlage für das gesammte Reich Gottes wie für dessen einzelne Verzweigungen" (p. 371). Is dit geschied dan moet de *thetische* Theologie dezen inhoud dialectisch-systematisch ordenen. En ten slotte moet de „Philosophie des Christenthums" pogen dezen inhoud speculatief te doorzien en „in den Zusammenhang des menschlichen Wissens aufzunehmen" (p. 371).

Feitelijk komt dit dus hierop neer, dat hij de idee der Christelijke Kerk eerst loswikkelt uit haar verschijning; dan deze idee organisch ontleedt en dialectisch ineenzet; en ten slotte haar speculatief poogt te rechtvaardigen, d. i. ze uit zijn philosophische premissen beoordeelt. Hij splitst daartoe zijn *Fundamentallehre* in een algemeen en bijzonder deel. In het eerste wil hij de *allgemeine Principienlehre* van het Christendom besproken en verdedigd zien (zijn Apologetiek); en in het tweede geeft hij de confessioneele „Gliederung" van het ééne „Gottesreich" in zijn kerkelijke groepen (zijn Symboliek); een indeeling, waartegen terecht is opgemerkt, dat zulk een Principienlehre reeds vooruitliep op zijn derde deel en er het gras voor wegmaaide. Iets, wat evenzoo gezegd kan worden van zijn *thetische Theologie*, die niet ten doel heeft, den inhoud der Schrift te reflecteeren, maar wel terdege beoogt, de waarheid zelve uiteen te zetten. Hij zegt toch uitdrukkelijk van zijn Principienlehre, dat zij „vermöge ihres *kritischen* Charakters, vom gegebnen Christenthume ausgehend,

ihm seine Stelle im Zusammenhang der Religionen, im Organismus der göttlichen Offenbarungen seiner absoluten Bedeutung nach anweisen muss" (p. 406). Dit maakt, dat zijn *thetische* Theologie hem feitelijk niets is dan een subjectieve *Glaubenslehre*, d. i. de systematische uitdrukking van het geloof van den schrijver der Dogmatiek, in verband met zijne kerkelijke gemeenschap. Hij noemt ze „Wissenschaft von dem in der Kirche geltenden Glauben, wie er sich in der gelehrt begründeten Ueberzeugung eines ihrer lebendigen Glieder darstellt" (p. 497). Dit komt dus bij de oneindige variatie van overtuiging onder de onderscheidene leden der Kerk, waartoe Pelt behoorde, er eenvoudig op neer, dat elk theoloog de belijdenis zijner Kerk philosophisch zóó construeert, dat zijn persoonlijke overtuiging de ware blijke. Hij erkent dan ook zelf, dat zich „eine Durchdringung von Form und Inhalt, von Philosophie und gegebenem Stoffe, denken lässt, die wie Seele und Leib erst ein organisches Ganze bildet" (p. 501). De Ethiek, die hij nog scherper dan Schleiermacher van de Dogmatiek scheidt, ondergaat uiteraard dezelfde manipulatie. En als Pelt dan toch nog een „Philosophie des Christenthums", als afzonderlijk theologisch vak, introduceert, heeft dit natuurlijk geen andere strekking, dan om zich in dit slotdeel nóg losser te maken van de gegevene stof, en den inhoud der Openbaring feitelijk geheel aan het oordeel der philosophie te onderwerpen.

Zijn *pars practica* laat dan, na dit in den grond philosophisch deel, de *kunsttheorie* tot haar recht komen en wel door achtereenvolgens die Kirchen*organisation*, das Kirchen*regiment*, en den Kirchen*dienst* te bespreken. Blijkbaar is dit onlogisch gedacht. Immers, is het de taak van het systematisch deel, den inhoud van het leven der Kerk te leeren verstaan en dialectisch te construeeren, dan hoorde al, wat op Kirchenverfassung en op de beginselen van het Kerkrecht ziet, onder dit systematische deel thuis, en mocht *hier* alleen sprake zijn van de practische kunst der Kirchenleitung. En ook mag men geen vrede hebben met zijn coördinatie van Organisation, Regiment und Dienst, daar de beide laatste onder de Organisation te subsumeeren zijn. Pelt geraakte hier in een onzuiver spoor, ook bij zijn verdere uit-

werking. Zijn Organisationslehre toch strekt alleen, om aan te toonen, dat er een clerus en leeken zijn, en nu voegt hij hier de Liturgiek bij, omdat deze de organisatie in de godsdienstoefening doet uitkomen. Doch dit is fout gezien. Uit zijne indeeling in clerus en leeken kan toch alleen volgen eenerzijds een kunsttheorie voor den clerus, en anderzijds voor de leeken. Daar Pelt echter de leeken verder rusten laat, moest hij gecoördineerd hebben, hoe de clerus de leeken leidt, door kerkbestuur, Liturgiek, Dienst des Woords en zielzorge. Hij daarentegen plaatst de Liturgiek bij de organisatie; gunt dan een afzonderlijk hoofdstuk aan de kerkregeering en de zielzorge; en vat dan ten slotte onder Kirchendienst de Homiletiek en Catechetiek saam. Alsof Seelsorge en Liturgik niet evenzeer tot den Dienst behoorden. Hoeveel schoons uit encyclopaedisch oogpunt dan ook in Pelts geschrift te waardeeren zij, en hoe hoog het uit wetenschappelijk oogpunt ook boven Hagenbach sta, toch mag niet verheeld, dat, in verband met zijn premissen, zijn constructie van de Theologie als ten eenenmale mislukt is te beschouwen. Op zijn standpunt had Pelt slechts twee deelen moeten nemen: een historisch en een philosophisch of systematisch deel, om in het eerste geheel de positieve Theologie, met het Kirchenrecht incluis te geven, en in het tweede deel geheel dezen inhoud naar zijn inwonende idee te construeeren en philosophisch te rechtvaardigen. Voor zijn *kunsttheorie*, die op zijn standpunt in een Encyclopaedie niet thuis hoort, ware dan hoogstens in een aanhangsel een zeer beperkte plaats te vinden geweest.

§ 109. *H. Reuterdahl.*

Veel minder zelfstandig dan Hagenbach en Pelt sloot zich Dr. H. REUTERDAHL bij Schleiermacher aan in zijn *Inledning till Theologien*, Lund, 1837. Toch wijkt ook Reuterdahl in zooverre van Schleiermacher af, dat hij de Encyclopaedie niet als een „Kurze Darstellung des Theologischen Studiums", noch ook als Encyclopaedie, maar als introductie op de Theologie neemt. „Inledning betecknar en öfwersigt af begreppet och omfånget, och är således snarare ett resultat än en grundläggung" (p. 3). En wat meer nog

zegt, ook zijne opvatting van de Theologie als zoodanig is wezenlijk van die van Schleiermacher verschillend. Is ze bij Schleiermacher een complex van kundigheden, die haar eenheid vinden in de Kerk, wier „Leitung und Führung" door een kunsttheorie moet beheerscht worden, bij Reuterdahl is *de vroomheid* zelve object van de Godgeleerdheid. „Theologi är wetenskap om *fromhet*, sådan som denna utbildat sig i en wiss gestalt, hwilken af en wiss församling erkännes" (p. 4), of gelijk hij het nader definieert: „Wetenskap om *christlig fromhet*" (p. 5). Hij zoekt dus wel het positief phaenomenale in de Kerk, maar in die Kerk is niet, als bij Schleiermacher, de gemeenschap, maar de vroomheid zelve hoofddoel van het theologisch onderzoek, zoodat ook de practische Theologie allereerst op de aankweeking van vroomheid is gericht. „Den med theologiskt wetande nära sammanhängande theorien *för fromhetens* och det froma samhällets förkofran är sjelf ett moment af detta wetande och kallas *practisk theologi*" (p. 11). Dit verschil in de opvatting van het object der Theologie belet hem echter niet, met Schleiermacher het geheel in te deelen in philosophische, historische en practische Theologie, en dus de Dogmatiek en Ethiek onder de historische gegevens te rangschikken. Daar hij intusschen niet van de „fromme Gemeinschaft", doch meer van de vroomheid zelve uitgaat, is hij genoodzaakt in zijn philosophisch deel aan de Apologetiek en Polemiek twee andere hoofdstukken over „Religionspsychologien" en „Religionshistoriens philosophi" te laten voorafgaan.

Doch niet alleen op zijn philosophisch, maar ook op zijn historisch deel is zijn afwijking van Schleiermacher van invloed. Door toch niet zoozeer de Kerk, als wel de Christelijke religie als object te nemen, kan hij de exegetische Theologie buiten de Kerkhistorie sluiten en als eigen vak voorop plaatsen. „Den historiska theologien betraktar christendomen såsom en lefwande tillwarande organism, och söker redowisa för dess samtliga phenomener, sådana som dessa äro till i werkligheten" (p. 120). Maar nu ligt de wortel van dit organisme voor ons ontbloot in de H. Schrift: „Urchristendomen är nemligen framställd i en samling af urkunder, hwilkas rätta förstående också är ett förstående af urchristendo-

men sjelf" (p. 123). Zoo komt hij op den Canon, en „ett fullständigt undersökande af denna canon tillhör den exegetiska theologien" (p. 123). Deze exegetische Theologie splitst hij dan in „den yttre" en „den inre exegetiska theologien", en rekent tot de eerste de critiek op den Canon en de critiek op den tekst, terwijl de „inre exegetiska theologien" bestaat uit Hermeneutiek en Exegetiek. Dan volgt de Kerkhistorie, en in de derde plaats de Dogmatiek. Deze behandelt hij eerst symbolisch, om te weten, wat de Kerk leert; maar dan komt „den egentliga dogmatiken", die natuurlijk in zijn historisch deel geheel misplaatst is, en die hij aldus definieert: „Dogmatisk theologi i inskränkt mening, eller dogmatik, är icke den lära sjelf, som i en wiss kyrka gäller, utan en sådan läras wetenskapliga redowisning" (p. 349). De moraal neemt hij in de Dogmatiek op. En ten slotte volgt dan ook bij hem het practische deel, dat bij hem niet alleen op de „kyrkoledning" maar ook op de aankweeking van Christelijke vroomheid doelt, en op het laatste zelfs in de eerste plaats. Hij zegt toch: „Till theologien hörer nödwändigt en theori för den handling, genom hwilken *fromhet* och fromt samhälle, för oss christendom och christlig kyrka, underhållas och förkofras" (p. 411, 412). Hij bespreekt hierbij eerst de practische Theologie „i allmänhet" en dan de „särskilta wetenskaperna" t. w. de Homiletiek, de Catechetiek, de Casuïstiek, het Kerkrecht en de Liturgiek. En als aanhang geeft hij dan nog een zeer slordig overzicht van de historie der theologische Encyclopaedie; verrijkt met een korte reeks van methodologische aanmerkingen, waarin hij zelfs becijfert hoeveel de studie kost en wat voor boeken te besteden is. Hij rekent over 4 jaren c. 1000 Rd. B:co voor het leven aan de Academie, en voor boeken 117 Rd. B:co.

§ 110. *H. W. Kienlen.*

Bijna op hetzelfde standpunt als Reuterdahl plaatst zich Dr. H. W. KIENLEN, *Encyklopädie der Wissenschaften der protestantischen Theologie*. Darmstadt, 1845. Ook hij toch neemt een dubbel object, Religion und Kirche, en verstaat onder Religion niets dan *Frömmigkeit*. Deze Religion nu eischt noodwendig het optreden

van Kerken, zoodat de polytheïstische en zelfs de fetichistische groepen dus eigenlijk Kerken zijn. Slechts is de Christelijke Kerk, en met name de Protestantsche Kerk z. i. diegene, waarin de vroomheid het zuiverst werkt, en zoo wordt hem dan de Theologie eene „systematische Entwicklung der Lehre und der auf die Kirche bezüglichen Kenntnisse" (p. 9). Hetzelfde dualisme dus als bij Reuterdahl, eenerzijds de Theologie het onderzoek van een eigen object, en anderzijds een complex van kundigheden, die met dit object in rapport staan. Kienlen zag Schleiermachers fout wel in, maar wist ze niet op juiste wijze te verbeteren. Hij zegt er van op blz. 10; „In Schleiermachers Darstellung des theologischen Studiums ist durch Beziehung *aller* Disciplinen auf die Kirchenleitung die kunstreiche Einheit des Ganzen erkauft worden durch die Herabsetzung der historischen und der dogmatischen Theologie zu blosse Mitteln, während jedenfalls letztere ihren Zweck in sich selbst trägt". De philosophische premissen, die Schleiermacher en Reuterdahl als afzonderlijk deel nemen, plaatst Kienlen deels in de inleiding, deels onder de dogmatische en practische Theologie, zoodat hij feitelijk slechts twee deelen krijgt: de historische en practische Theologie; maar, en dit is een schrede op den beteren weg, hij heeft de dogmatische Theologie losgemaakt van de historische, en als zelfstandig onderdeel genomen.

Zijn historische Theologie deelt hij in biblische Theologie, Kirchengeschichte, en Statistiek. De „biblische Theologie" splitst hij dan in biblische Geschichte en eigenlijke biblische Theologie, terwijl hij als inleiding op deze beide eene *biblische Philologie* stelt, die deels isagogisch, deels exegetisch van aard is. Onder de isagogica rekent hij dan de „Literärgeschichte" en „Linguistik", onder de laatste de Critiek en de Hermeneutiek. Een schema, dat alleen in zooverre waarde bezit, als het de *realia* van de Schrift onder de „biblische Theologie" brengt, maar in zijn verder verloop de H. Schrift formeel nog lager stelt dan Schleiermacher, ook al herstelt Kienlen, beter dan Schleiermacher het Oude Testament in zijn eere. In zijn tweede hoofddeel plaatst hij dan de *dogmatische Theologie*, die z. i. een drievoudig karakter moet dragen; ze moet

bijbelsch, confessioneel, en *individueel* zijn. Het belangrijkste is in dit opzicht, wat hij zegt van haar individueel karakter. „Der *individuelle Charakter* besteht eben in diesem Verbessern der einen unter den symbolischen Lehrbestimmungen, in dem Fortbilden der andern und in der Systematisirung des Ganzen. Dieser individuelle Character hängt hauptsächlich ab von den *philosophischen* Ueberzeugungen des Theologen" (p. 38). Feitelijk is het dus de philosophie, die critiek zal uitoefenen op de Dogmatiek. Want wel voegt hij er bij, dat lang niet elke philosophie hiertoe bruikbaar is; maar hij waagt er zich niet aan, den maatstaf aan te wijzen, die hier het bruikbare van het onbruikbare scheidt. Hij bepaalt er zich daarom toe, af te wijzen alle philosophie, die tot heresie en apostasie zou leiden; maar verloopt hiermee of in een cirkelredeneering, zoodat de philosophie dus weer door de Theologie gekeurd wordt; of wel de schrikbeelden van heresie en apostasie zijn hier niets dan reeds vooruit doorboorde schilden. Verreweg het geniaalst is dan ook zijn schema voor de *practische Theologie*. Hier toch doet hij de op Schleiermacheriaansch standpunt niet onaardige greep, om de Apologetiek en de Polemiek, als middelen ter verdediging van den welstand der Kerk, onder de practische vakken op te nemen. Hij splitst daartoe de practische Theologie in een principieel, constitutief en technisch deel. De principieele vakken zijn dan de Apologetiek Polemiek; de constitutieve, de Liturgiek en het Kerkrecht (kirchliche Politik); en de technische de Homiletiek (benevens de Euchetiek en Hymniek), Pastoraal, Katechetiek, Keryktiek en Paedeutiek; eene indeeling, die zeer zeker er naar streeft, het organisch verband tot zijn recht te laten komen, maar toch door te groote gekunsteldheid zich in haar eigen garen verwart. Hoe ter wereld toch wil zich eerst een afzonderlijke *Liturgiek* ontwikkelen, en dan daarna nog als twee afzonderlijke vakken de *Euchetiek* en de *Hymniek*?

§ 111. *Dr. J. F. L. Danz.*

Bewogen Hagenbach en Pelt, Reuterdahl en Kienlen, zij het ook de één meer in conservatieven, de anderen meer in modernen

stijl, zich toch allen op de lijn, waarlangs Schleiermacher de Theologie van haar eigenlijk object verwijderde en daardoor seculariseerde, anders was het met theologen als Harless en Klee, die, hoezeer hun confessioneel Luthersch en Roomsch standpunt geen oogenblik verloochenend, toch blijkbaar even beslist den invloed van Schleiermachers conceptie ondergingen. Vooraf echter een woord over de Encyclopaedie van Dr. J. T. L. DANZ, die insgelijks niet kan gezegd worden Schleiermacher slaafs te volgen, en toch ten deele zijn afhankelijkheid van Schleiermacher verraadt. Reeds in 1824 gaf Danz een werk uit, getiteld: *Die Wissenschaften des geistlichen Berufs* (Jena, 1824), en liet hierop in 1832 volgen zijn: *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften* (Weimar, 1832). Reeds in eerstgenoemd werk, dat uitsluitend de vakken, die op het ambt betrekking hebben, ter sprake brengt, straalt duidelijk Schleiermachers opvatting van deze *wetenschappen* door, als vormden ze een complex, dat alleen in de Kerk en haar dienst zijn eenheid vindt; maar nog sterker springt deze invloed van Schleiermacher in het oog, zoo ge het systeem van zijn eigenlijke Encyclopaedie raadpleegt. Dit systeem toch rust geheel op de onderscheiding van Religion und Kirche, niet gelijk bij Reuterdahl en Kienlen, om in de religie het motief der kerkelijke gemeenschap te zoeken, maar als twee phaenomena met betrekkelijke zelfstandigheid. Hier dus is deze onderscheiding geen correctief op Schleiermacher, maar veeleer een voortgaan in de oude lijn, door de religieuze waarheid als object te nemen, en daarnaast een toegeven aan Schleiermacher door de Kerk als tweede object er naast te plaatsen. Juist hierdoor echter is geheel zijn schema geoordeeld en erlangde zijn Encyclopaedie een tweeslachtig karakter, waardoor het onbepaald bleef, wat onder de *Religie* en wat onder de *Kerk* moest behandeld worden; hetgeen soms zelfs dwong tot repetiën en doubluren. Zijn Theologie is dientengevolge saamgesteld uit *twee* wetenschappen, de ééne „die christliche *Religions*wissenschaft" en de andere „die christliche *Kirchen*wissenschaft". Uit de eerste valt dan, zooveel doenlijk, al het kerkelijke weg, en wordt het object te veel een abstractum; terwijl in het tweede

stuk dan wel de concrete Kerk komt, maar te zeer als phaenomeen zonder beginsel of leidende idee. Zijn Religionswissenschaft omvat een Heuristisch, Technetisch en Practisch deel; en zijn Kirchenwissenschaft deelt zich in Theoretische Wissenschaften en Kirchenpraktische Wissenschaften; terwijl de Methodologie daarna afzonderlijk behandeld wordt op p. 459—520. Zijn definitie van Theologie is: „die wissenschaftliche Behandlung der Begriffe, Lehren und Grundsätze, worauf dieses Anerkenntniss (eines Abhängigkeits-Verhältnisses der sichtbaren Welt von einer unsichtbaren Macht) beruht" (p. 43); een geheel formeel begrip van Theologie dus. Zijn Heuristiek strekt nu, om uit de H. Schrift op te maken, wat Christelijke waarheid zij. Daarop komt dan de Technetische Theologie, die uiteenvalt in een syntaktische of systematische en metataktische of historische Theologie, wat feitelijk neerkomt op Dogmatiek en Dogmengeschiedenis; terwijl zijn practische Theologie, voor zoover ze buiten de Kirchenwissenschaft ligt, zich bepaalt tot Catechetiek, Homiletiek, Pastoraal, Missionswissenschaft en Apologetiek. Dogmatisch erkent Danz zijn afhankelijkheid van de H. Schrift, maar slechts ten deele. Op het voetspoor toch van Schleiermacher onderscheidt hij tusschen het *Urchristliche* en *Normalchristliche* (p. 280), en verkrijgt hierdoor een distinctie, die hem dwingt ook op den inhoud van het N. T. critiek uit te oefenen; een critiek, die dan vanzelf zich richt naar philosophischen maatstaf. In zijn philosophisch-wissenschaftliche Darstellung op blz. 291 komt hij toch tot de conclusie: „Durch sie soll die Ueberzeugung gewonnen werden, dass das Christlich-Richtige, auch menschlich genommen, wahr sey, d. h. dass die christlichen Religionssätze den Ansprüchen, welche die menschliche Vernunft an die Erkenntniss und Annahme der Wahrheit macht, nichts Widerstreitendes, noch sonst Unbegreifliches enthalte". Zijn poging eindelijk, om Homiletiek enz. buiten verband met de Kerk te bespreken, moest natuurlijk schipbreuk lijden en is, vergeleken bij de theorie, die hij in 1823 volgde, een schrede achteruit. Na nu op zulk een wijze de Religionswissenschaft te hebben afgehandeld, komt hij daarna tot de *Kirchenwissenschaft*, die in haar theoretisch deel eerst be-

spreekt wat op de *Gesellschaflichkeit*, en dan wat op het *Element der Religion* ziet, terwijl evenzoo het practisch deel eerst de practica behandelt, die op de *Gesellschaft*, dan diegene, die op de *Religion* betrekking hebben. Reeds bij dit laatste is het duidelijk, hoe deze vakken eigenlijk ineenvloeien met de Practica der Religionswissenschaft, zoo b.v. doordien de Polemiek hier haar plaats vindt. Nieuw kan hij hier alleen het Kerkrecht en de Liturgiek plaatsen. Maar nóg vreemder is zijn schema voor de theoretische vakken der Kirchenwissenschaft, waarin de Kerkhistorie niet als afzonderlijk deel optreedt, maar onder de „Cultur der kirchentheoretischen Wissenschaften" wordt thuisgebracht.

Op dezen weg heeft dan ook niemand Danz gevolgd. Zijn systeem was te hybridisch, en kon daarom geen systeem in den eigenlijken zin des woords worden. Dit neemt intusschen niet weg, dat Danz zeer terecht gevoeld heeft, hoe de Kerkhistorie dusver in de Theologie nog geen organisch verband had gevonden; hoe de Dogmengeschiedenis bij het dogma en niet bij de kerkhistorie hoort; en hoe de Kerk, als een verschijning van eigen zelfstandigheid, eischte, dat de Politica Ecclesiastica en de Historia Ecclesiastica in verband traden. Zijn naam van *Ekklesiologie* is voor dit vak stellig gelukkig gekozen.

§ 112. *G. C. Adolph Harless.*

Prof. G. C. ADOLPH HARLESS gaf in 1837 te Nürnberg uit eene *Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche;* een titel, die reeds als zoodanig moeilijk gebillijkt kan worden, daar Harless zeer bepaald het oog op de Luthersche Kerk heeft, de Gereformeerde Kerk zoo goed als negeert, en dus het recht miste, zijn eigen standpunt als dat „der *protestantischen* Kirche" aan te dienen. Onder dit voorbehoud echter ligt in zijne verklaring: „Die protestantische Theologie ist keine andere als die christliche" (p. 26) aanmerkelijke winste. Had toch Kant die „statutarische Religionen" als practische phaenomena tegen de „wahre Religion" overgesteld; en Schleiermacher de onderscheidene verschijningsvormen der Christelijke Kerk, zonder veel keur van waarheid, gecoördineerd; Harless

ziet het onhoudbare hiervan in, en veroordeelt terecht den theoloog, die niet vaststaat in de overtuiging, dat *zijne* Theologie de waarlijk Christelijke is. Alleen hij gaat weer te ver, als hij er bij voegt: „sie protestirt nur gegen das, was ihr an andern Theologieen als unchristlich erscheint". Hoe voorzichtig toch uitgedrukt, wordt hiermee feitelijk het absolute, d. i. Roomsche kerkbegrip aanvaard, en de eigenaardige roeping van andere Kerken, naast die Kerk, waartoe we zelven hooren, miskend. Zijn aansluiting aan Schleiermacher is dan ook slechts een betrekkelijke, en ligt hoofdzakelijk hierin, dat ook hij de Kerk in zijn Theologie als bepalenden factor laat optreden; maar, wel verre van, evenals Schleiermacher, de Theologie uit de practische behoefte der Kerk af te leiden, dringt Harless' Theologie in de Kerk tot haar hart door, en zet hij zich tot het onderzoek naar het wezen en den inhoud van den „christlicher Glauben", in de overtuiging, dat dit geloof tot overtuiging van wezenlijke waarheid leidt. Zoo luidt dan zijn definitie: „Die christliche Theologie ist also die wissenschaftliche Erkenntniss *des Glaubens* nach seinem Grund und Wesen; sie geht vom Glauben aus und führt zu ihm zurück" (p. 25). Daar hij zwijgt van den inhoud van dit geloof is zijn Theologie uiteraard subjectief getint, gelijk hij er dan ook openlijk voor uitkomt, dat „die christliche Religion eine in die Welt gekommene Wahrheit und Kraft" is, maar die eerst „durch Aneignung in der Erfahrung" gekend wordt; deze „Erfahrung" van de „Wahrheit und Kraft" der Christelijke religie noemt hij „Glaube" en het is de „Erkenntniss" van deze „Erfahrung", die de Theologie zich als haar taak ziet aangewezen (p. 24, 25). Alleen omdat deze „Erfahrung des Glaubens" niet atomistisch voorkomt, maar steeds in gemeenschap met gelijkgezinden en dus in een kerkelijk instituut, draagt zijn Theologie een *kerkelijk* karakter.

Feitelijk komt hij dus toch weer uit, waar Schleiermacher stond, en vandaar, dat hij bij de beoordeeling van het organisme der Theologie uitgaat van de grondgedachte, dat het Christendom een dubbele geschiedenis heeft, „eine Geschichte seiner Gründung, und eine Geschichte seiner Verbreitung" (p. 29); en in zooverre

draagt de H. Schrift ook voor Harless eigenlijk slechts het karakter van een *oorkonde*. Dit kon hem intusschen bij zijn poging, om in het geloof *de waarheid* te grijpen niet bevredigen; en vandaar, dat hij, zij het ook minder consequent, straks weer terugneemt, wat hij eerst poneerde, en alsnu opmerkt: „Vielmehr ist in der Geschichte Christi und seiner Apostel zugleich die jetzt schliessliche Offenbarung der göttlichen Wahrheit gegeben. Demnach enthält diese Geschichte zugleich auch die Norm der Beurtheilung für alles geschichtlich-zeitliche Werden der Kirche" (p. 29). Zonderling genoeg plaatst hij nu als eerste historische groep de *exegetische vakken*; doch om na deze, eer hij aan de kerkhistorische vakken komt, er de *Dogmatiek* tusschenin te schuiven; dan op de Kerkhistorie *de Ethiek* te laten volgen (p. 32); en uit deze de dusgenaamde practische vakken af te leiden [1]). Zijn leidende gedachte bij deze averechtsche splitsing is, dat „*die christliche Religion Wahrheit und Kraft*" is. De Dogmatiek nu moet „die Wahrheit", de Ethiek „die Kraft" der „christliche Religion" theoretisch uiteenzetten, en beide moeten geput uit de H. Schrift. Vandaar, dat hij de exegetische vakken eerst neemt; dan bifurkeert in Dogmatiek en Ethiek; en nu achter de Dogmatiek de Kerkhistorie aanhaakt en achter de Ethiek de practische vakken. Een indeeling, die natuurlijk in elk opzicht fout loopt. Want immers, als ik *Wahrheit und Kraft* coördineer, kan ik de *Kraft* wel practisch, maar niet theoretisch van de *Wahrheit* scheiden. Ook de Ethiek is theoretische uiteenzetting van „waarheid". En voorts is de Kerkhistorie volstrekt niet het product van de „Wahrheit" alleen, maar minstens evenzeer van de zedelijke „Kraft", die in het Christendom schuilt; terwijl de dusgenaamde practische vakken, desnoods met de Ethiek, als Ethiek van het ambt, te coördineeren waren, maar in geen geval uit de Ethiek, in haar tegenstelling met de Dogmatiek, zijn af te leiden.

Bij de behandeling der afzonderlijke vakken begaat hij de fout onder de Dogmatiek op te nemen de „biblische Dogmatik".

1) In den „Dritter Abschnitt" laat Harless daarentegen de Ethiek terstond op de Dogmatiek volgen en komen daarna de „kirchenhistorische" en „praktische Disciplinen" (p. 41 en v.).

Onder „biblische Dogmatik" verstaat hij toch de dusgenaamde Theologia Biblica, „richtiger," gelijk hij zelf zegt, „Darstellung des Lehrinhaltes der Schrift" (p. 37); en derhalve, daar hij uitsluitend „die Resultate der Exegese" zuiver historisch op het oog heeft, *geen* Dogmatiek. Ook niet volgens zijn eigen opvatting van het begrip Dogmatiek. Van de Dogmatiek toch zegt hij zeer terecht: „Sie giebt sie (die Wahrheiten) nicht in der Form wieder, wie sie gegeben sind... Sie stellt die Lehre nicht als ein Gegebenes, sondern als in sich seyende absolute Wahrheit dar" (p. 38). Apologetiek en Polemiek laat hij op de Dogmatiek als onderdeel volgen, zóó echter dat beide alle eeuwen door, tegenover de altoos wisselende vormen van dwaling en leugen, steeds de ééne zelfde onwankelbare waarheid verdedigen, en niet zooals Schleiermacher wil, als Apologetiek en Polemiek „die wissenschaftliche Construction der Dogmen, wie sie auf irgend einer Stufe der kirchlichen Entwicklung erscheint, zum Gegenstand ihrer Vertheidigung machen" (p. 40). De „praktische Disciplinen" vat Harless op als „Theorie der Kirchenleitung" en wel als Theorie der „*innern* und der *äussern* Kirchenleitung" (p. 47). Tot de *innere* Kirchenleitung bekwaamt dan de Didactiek, de Catechetiek, de Homiletiek, de Liturgiek en de Pastoraal; terwijl de „äussere Kirchenleitung" de studie van het Kerkrecht vordert (p. 47—49). Ten slotte moet het Christendom dan nog in zijn tegenstelling met andere religiën, met de wereld en met de philosophie zoo nagegaan, dat in „Erkenntniss und Ueberwindung des Gegensatzes der volkommene Besitz und die volle Erkenntniss des Gesetzten (d. h. der christ. Wahrheit)" verworven worde, en dit geschiedt door „Auseinandersetzung" met de „Religionsgeschichte," „Weltgeschichte" en „Geschichte der Philosophie"(p. 53). Want wel is de Theologie formeel een philosophische wetenschap, „weil wissenschaftliche und philosophische Bewegung nur eine und dieselbe ist"; maar wat den inhoud dezer philosophische systemata aangaat, staat de *Weltweisheit* tegenover de wijsheid Gods (p. 53). Geheel dit encyclopaedisch systeem handelt Harless af in 54 bladzijden; doch hierbij laat hij het niet, maar voegt aan dit systematisch deel nog een historisch deel toe, dat ruim vier maal

zoo groot is, en waarin hij met een rijken schat van citaten poogt aan te toonen, welke feitelijk de historische ontwikkeling van de Theologische wetenschap in haar onderscheidene vakken geweest is.

Het motief voor dit tweede deel is op zichzelf juist. Een wetenschap toch, die het organisme van de Theologie tot voorwerp van onderzoek heeft, doet wel met zich af te vragen, hoe feitelijk dit organisme opkwam en zich ontwikkelde. Dat desniettemin deze poging van Harless noch bijval, noch navolging vond, is aan tweeërlei te wijten. Ten eerste hieraan, dat zijn overzicht, als proeve van historie der Theologie, veel te kort en te weinig critisch is; en ten andere aan Harless' zonderlinge manier, om vooraf het systeem der Encyclopaedie af te handelen, en eerst daarna de historie te laten volgen. Zoo toch maakt hij den indruk, dat hij eerst zichzelf in zijn systeem heeft ingezet, zonder de empirie te raadplegen, en daarna zich de weelde veroorloofde, na te gaan, hoe het leven van het organisme der Theologie ontstond en opbloeide.

§ 113. *Drey, Klee en Buchner.*

Had op die wijze Harless eene poging gewaagd, om uit Schleiermachers premissen tot een Encyclopaedie der orthodox-Luthersche Theologie te geraken, hetzelfde werd van Roomsche zijde voor de Roomsche Theologie beproefd door Drey, Klee en Buchner. Dit kan daarom te minder bevreemden, omdat metterdaad Schleiermachers uitgangspunt veel meer Roomsch dan Protestantsch was, in zooverre niet de belijdenis der waarheid, maar *de Kerk*, in haar organisch optreden, hem zijn leidende gedachte bood voor de ontwikkeling van het encyclopaedisch systeem. Aan Schleiermacher is het dan ook te wijten, dat de tegenstelling tusschen de Roomsche en Protestantsche Theologie in de eerste helft dezer eeuw al zwakker wordt. Ze zijn coördinata, die op éénzelfden wortel stoelen, en dat wel meer in Roomschen dan in Protestantschen zin. De aanleiding, die nog in de vorige periode bestond, om de ontwikkeling der Roomsche Encyclopaedie afzonderlijk te behandelen, vervalt hiermee, en

vandaar, dat we onder de volgelingen van Schleiermacher op Danz en Harless de Roomsche encyclopaedisten terstond volgen laten.

Prof. JOHANN SEBASTIAN VON DREY gaf reeds in het begin van zijn theologische loopbaan eene Encyclopaedie uit onder den titel: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819; een werk, waarin hij nog veel sterker dan in zijne *Apologetik*, die negentien jaren later verscheen, van Schleiermacher afhankelijk is; zoo zelfs dat hij de Roomsche Theologie eigenlijk slechts als een coördinaat van de Protestantsche opvat. „Die katholische Theologie ist die Construction des christlich-religiösen Glaubens durch ein Wissen auf der Basis der katholischen Kirche, in ihrem Geiste und mit dem Zwecke, mit diesem Wissen auf eine angemessene Weise in jener Kirche zu wirken nach der Absicht des Christenthums" (p. 33; zie Räbiger p. 86). Evenals bij Schleiermacher is ook hier dus de Theologie een practische wetenschap, en haar wezenlijk object is, hetgeen leeft in het organisme der Kerk. Uitdrukkelijk toch wijst Drey er op, dat de Kerk niet slechts de middelen, maar ook het organisme aanbiedt voor de realiseering der Christelijke ideeën, en in zooverre de basis is voor alle theologisch weten (p. 33). Toch is hij te goed Roomsch, en te zeer speculatief theoloog, om bij Schleiermacher te blijven staan. Vandaar, dat hij van de verschijning der Kerk tot de haar inhaerente idee doordringt; deze idee vindt in het *rijk Gods*, en dit rijk Gods opvat als vrucht van de absolute openbaring, die in het Christendom gegeven is. Dit leidde er Drey met noodzakelijkheid toe, om, in tegenstelling met Schleiermacher, de Dogmatiek, de Moraal en de Ecclesiastiek af te scheiden van het historisch onderzoek, en dit historisch onderzoek te verlagen tot een propaedeuse voor deze in engeren zin wetenschappelijke vakken. Geheel de exegese en de historie der Kerk rekent hij diensvolgens tot de „theologische Propädeutik". Blijkbaar speelt zijn speculatieve neiging hem hier parten. Het gaat toch niet aan „wissenschaftlich" en „historisch" als antithesen te nemen; en wat hij eigenlijk bedoelt,

is, dat hij de Theologie in engeren zin *speculatief* wil opvatten, en dat bij de aldus opgevatte Theologie de exegese en de kerkhistorie slechts als inleiding dienst doen. Zoo verstaat men dan ook wat hij zegt: „Das Resultat derselben ergreift die wissenschaftliche (speculative) Theologie und bildet es vermittelst der ihr eignen Construction durch Umwandlung des historischen Stoffes in Ideen zu einem eigentlichen System der christlichen Religionslehre aus" (zie Räbiger, p. 87). Hiermee kwam hij Schleiermacher dan weer in het gevlei, door aan zijn Dogmatiek, Moraal en Ecclesiastiek eene „philosophische Principienlehre" te laten voorafgaan, die ook bij hem opgaat in *Apologetiek* en *Polemiek;* een standpunt dat hij, gelijk boven reeds werd opgemerkt, later prijsgaf, toen hij zelf zijn beroemde *Apologetik* schreef (Mainz 1838—47, 3 Bd.); waarin hij uitdrukkelijk verklaarde, dat hij vroeger te zeer, in afhankelijkheid van Schleiermacher, de taak van de Dogmatiek, in onderscheiding van de Apologetiek, aldus opgevat had, dat de eerste „die in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre, folglich das Wandelbare und darum nicht Wesenhafte am Inhalt des Christenthums" te behandelen had, terwijl de laatste daarentegen den wezenlijken en onveranderlijken inhoud van het Christendom „darzustellen" had. Thans was hij echter tot inzicht gekomen, dat deze verdeeling van arbeid niet deugde; het geheele „Lehrsystem" behoorde in de Dogmatiek thuis en de Apologetiek had alleen tot taak den goddelijken oorsprong van het Christendom te bewijzen. (*Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, Bd. I. Vorrede. p. V). Zoo kwam dus ook hij ten slotte uit bij Harless, die reeds een jaar tevoren dezelfde critiek op Schleiermacher geoefend had.

Vooral daarin echter week Drey van Schleiermacher af, dat, bij zijn speculatieve opvatting van het wezen der Theologie, de „Leitung und Führung der Kirche" als kunsttheorie wel verre van hem doel der geheele theologische wetenschap te zijn, slechts als een aanhangsel door hem werd aangehaakt. Vooral zijn inruimen aan de Ecclesiastiek van een afzonderlijke plaats naast de Dogmatiek en de Moraal noodzaakte hem hiertoe. Aldus toch

bleef metterdaad voor de practische vakken niets dan een *technisch* karakter over.

Dr. HEINRICH KLEE, van Bonn, trad met zijne *Encyklopädie der Theologie*, Mainz, 1832, geheel in Drey's voetspoor, en voltooide architectonisch, wat Drey slechts in schets had gebracht. Ook bij hem toch wordt de geheele Bibliologie naar de propaedeutische vakken verwezen, en komt de eigenlijke Theologie neer op Dogmatiek en Ethiek; maar deze grondgedachte van Drey is bij Klee met meer kunstzin uitgewerkt. Hij verdeelt daartoe zijne Encyclopaedie in drie deelen: 1°. eene algemeene inleiding (p. 1—30); 2°. de voorbereidende vakken (p. 30—45); en 3°. de eigenlijke theologische vakken (p. 45—80); waar dan nog als *Anhang* een zeer korte Methodologie in drie bladzijden op volgt. Zijn algemeene inleiding strekt, om, uitgaande van een gegeven in zijn denken, op te klimmen tot het begrip van de Theologie en zoo tot de Encyclopaedie der Theologie te komen. Dit uitgangspunt is hem het *geloof* in tegenstelling met het Scepticisme. Scepticisme is bodemloos subjectivisme, en wat de natuur en het leven eischen, is rapport van onzen persoon met de objectiviteit, en dit rapport heet geloof. Op dien grond staat de hypothese van het geloof bij alle studie van de Theologie voor hem vast. „Ohne diese Vorwegannahme müsste man ihr Kommen zur Theologie für unvernünftig, heuchlerisch und perfid, und sie aller, in dem Scepticismus liegenden Sünden, schuldig halten" (p. 8). Uit deze hypothese klimt hij dan op tot de *Religion*, als „Wechselrapport Gottes und der (intelligenten, hier näher: menschlichen) Creatur", en wel als een rapport niet van den mensch naar God, maar van God naar den mensch uitgaande. „Aus und von sich hat die Creatur nicht die Wirklichkeit, noch die Fähigkeit der Religion" (p. 10). Dit vat hij in Roomschen zin zóó op, dat: „von natürlicher Religion nach der Wahrheit die Rede nicht seyn kann" (p. 12). Dit brengt hem dan op het begrip *Offenbarung* als „mit der Religion als mögliche, wirkliche und nothwendige anerkannt". Per eminentiam nu is deze openbaring in het Christendom gegeven, „als worin Gott als die Wahrheit und das Leben der Creatur und in ihr offenbar ist geworden" (p. 16).

Het organisme, waarin dit Christendom zich als eminent ontwikkelt, is *de Kerk;* eerst waar deze met haar goddelijke autoriteit optreedt en geloof vindt, is het Scepticisme overwonnen en het levende rapport met de objectiviteit gevonden (p. 17, 18). De wetenschap of „gründliche Erkenntniss der Religion" is nu de Theologie, die te definieeren is als: „der (wahre) Objectivismus als bewusster, mit sich selbst im Processe des Gedankens vermittelter" (p. 19). Het *materiale* van deze Theologie zijn de Openbaringsfeiten en de Openbaringsinhoud, het *formale* „die gründliche und lichte Erkenntniss und Fassung der Offenbarungsthatsache und des Offenbarungsinhaltes" (p. 20); en daarom is de Theologie „fortwährend im Werden begriffen, da einerseits der Offenbarungsinhalt sich immer tiefer und klarer aufschliest..., wie andererseits der creatürliche Geist einer immer höhern Entwickelung fähig ist" (p. 23). De individueele beperktheid van den enkelen theoloog maakt echter het onderscheid noodzakelijk, tusschen hetgeen een iegelijk slechts summarisch, en hetgeen hij speciaal onderzoekt; en zoo komt ook Klee tot de Schleiermacheriaansche formule: „Jeder auf Theologie sich Legende soll einen dieser Zweige vollkommen, wo möglich bis zur Virtuosität, die andern aber bis zu einem gewissen ehrbaren Grade inne zu haben streben" (p. 28). De Encyclopaedie daarentegen heeft het geheel te overzien en alle voorwetenschappen en wetenschappen van de Theologie „als Gliedmaassen und Bedingungen der Einen theologischen Wissenschaft aufzuzeigen" (p. 29).

Daarna komt hij dan in zijn tweede deel tot de propaedeuse der Theologie, die hij in vier hoofdstukken afhandelt: 1°. de philosophie; 2°. de Bibliologie; 3°. de Pistiek; en 4°. de Ecclesiastiek. Philosophie is hem „des Geistes volle Selbstheit", kan dus alleen „das objectivische Princip zum Ausgangspunct haben", en is uit dien hoofde niet anders dan als geloofs-philosophie, of juister nog Christelijke philosophie denkbaar. Ze heeft dan ook met de Theologie „Eine Substanz" (p. 30—34). De Bibliologie moet deels historisch, deels critisch beoefend. Historisch heeft zij den oorsprong, de verzameling en de lotgevallen der H. Schriften na te gaan; en critisch de echtheid, de onvervalschtheid en de

geloofwaardigheid der onderscheidene boeken in het licht te stellen. Onder de dan volgende *Pistik* verstaat Klee „die gründliche und geordnete Erfassung der Wirklichkeit des Glaubens-Gegenstandes und des hierauf sich gründenden Glaubens-Zustandes"; feitelijk alzoo een psychologisch betoog over den plicht van het creatuur, om zich aan de autoriteit der H. Schrift te onderwerpen (p. 36). En zoo komt hij dan uit de Pistiek tot de *Ecclesiastiek*, die hij niet aarzelt „die wichtigste Vor-Disciplin" te noemen, en wier taak het is „die Wirklichkeit und die Auctorität der Kirche gründlich und systematisch zu fassen" (p. 40). Dit noopt hem dan, aan de *Hierarchiek* nog weer de hoofdplaats in de Ecclesiastiek in te ruimen; en verleidt er hem toe, de *Canoniek*, d. i. de leer van den Canon, niet in de Bibliologie, maar als onderdeel van de Hierarchiek te doen optreden, daar toch de hierarchie den Canon vaststelde (p. 42). Ten slotte merkt hij nog op, dat de uitdrukkingen: Apologetiek en Polemiek, die men voor de Pistiek als demonstratio Christiana en voor de Ecclesiastiek als demonstratio Catholica in de plaats stelde, onhoudbaar zijn, daar de Apologetiek en de Polemiek door de geheele Theologie gaan.

Na deze propaedeuse volgt dan de eigenlijke Theologie, die vier hoofdstukken omvat: 1°. de Dogmatiek; 2°. de Ethiek; 3°. de Historie; en 4°. de Liturgische vakken. De Dogmatiek is hem „die wissenschaftliche Erkenntniss und Darstellung der Dogmen oder des Göttlichen als Wahrheit" (p. 45). Ze kan thetisch, polemisch, biblisch, symbolisch, patristisch, synodisch en speculativ behandeld worden (p. 51). De Ethiek is hem „die Wissenschaft des in Christo und der Kirche als wahrhaftige Bestimmung des endlichen Willens concret erschienenen Göttlichen" (p. 53), en kan mystisch, ascetisch of casuïstisch ontwikkeld (p. 57). Hierbij voegt hij dan als onderdeel een tweede *Ecclesiastiek*, waaronder hij Kerkrecht en Pastoraal verstaat (p. 59). In den geest van Schleiermacher rekent voorts ook Klee tot de historische Theologie, niet alleen de historie der Kerk, maar ook de „Theologia Biblica" (p. 63), waartoe in de eerste plaats de Hermeneutiek en de Exegese behooren, terwijl eerst dan

de eigenlijke Theologia Biblica volgt, hetzij naar zakelijke orde, hetzij naar tijdsorde ingedeeld. Eerst daarna komt dan de eigenlijke *Kerkhistorie*, waartoe ook de Patrologie, de theologische literatuurgeschiedenis, de Synodologie en de Archaeologie gerekend worden. Aan zijn laatste deel, of de *Liturgiek*, wijdt Klee slechts twee en een halve bladzijde. Hij vat ze op als Symboliek en definieert ze als „gründliche Erfassung des Göttlichen nach seiner Offenbarung in seinen Zeichen und Bildern, so Philosophie der h. Kunst" (p. 77).

Dr. ALOYS BUCHNER, die vijf jaren later dan Klee zijn encyclopaedie uitgaf, volgt in hoofdzaak zijn beide voorgangers. In zijn *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, Sulzbach, 1837, gaat Buchner zelfs achter Klee op Drey terug, in zooverre hij alleen in de Dogmatiek, de Ethiek en het Kerkrecht theologische studievakken ziet, terwijl al het overige bij hem slechts *Vordisciplinen* zijn, of als historische en pastoraaltheologie buiten de Theologie in engeren zin worden gesloten (p. 19). De Bibliologie is dus ook bij hem slechts hulpwetenschap; de historische Theologie staat als Kerkhistorie buiten zijn wetenschappelijk organisme; en de pastoraal omvat alle disciplinae, die op het ambt betrekking hebben. Buchner beweegt zich derhalve op de lijn van Drey, maar zonder, gelijk Klee, diens denkbeelden verder te ontwikkelen. Ja, zoozeer verliest Buchner zich in gekunsteld schematisme, dat hij in zijn Methodologie weer een gansch anderen loop neemt. Toch komt de dorheid van dit schematisme niet alleen hem ten laste, maar evenzeer aan Drey en Klee, wat het duidelijkst blijkt uit Klee's Dogmatiek, die de dusgenaamde Pistiek en Ecclesiastiek, waaraan in de Encyclopaedie een afzonderlijke plaats wierd ingeruimd, hier weer als onderdeel van het dogmatisch stelsel opneemt.

De fout van deze drie Encyclopaedieën is dan ook, dat ze niet de Theologische vakken, die zich historisch ontwikkeld hebben, als deelen van één organisme zoeken te begrijpen en te ordenen; maar dat ze het plan ontwerpen voor een Theologie, gelijk die h. i. zijn moest. Dit nu bracht er hen toe, de leer der πίστις, der ἐκκλησία en zooveel meer, die in de Dogmatiek thuis-

hooren, tot aparte vakken te stempelen, om eerst op grond van deze πίστις en in onderwerping aan de ἐκκλησία tot de belijdenis en ontwikkeling van de waarheid te komen; een opvatting, die er dan vanzelf weer toe leiden moest, de Bibliogie en de Historie buiten de eigenlijke Theologie te plaatsen. Eigenlijk is de Dogmatiek voor hen heel de Theologie, en wordt nu èn de inleiding op de Dogmatiek, èn de kennis zoowel van de Schrift als van de historie, die de Dogmatiek onderstelt, in allerlei vakken ingedeeld, om aldus voor, naast en achter de Dogmatiek geschematiseerd te worden. Hoezeer dan ook dankbaar erkend moet, dat deze drie theologen Schleiermachers subjectivisme zegevierend te boven kwamen, zoo staan ze toch bij Schleiermacher in eenheid van opvatting verre ten achter. In het organisme der Theologie hebben ze alleen oog voor het hart dezer wetenschap, dat in de Dogmatiek klopt, en al het overige wordt òf door een kunstig weefsel hieraan verbonden, òf als van andere natuur buiten het organisme gesloten.

§ 114. *Dr. Franz Anton Staudenmaier.*

De Encyclopaedie van Dr. FRANZ ANTON STAUDENMAIER moest eigenlijk aan het slot der philosophische school behandeld, maar de overgang van Drey en Klee op Staudenmaier is te ongemerkt, om hem van zijn voorgangers en geestverwanten af te zonderen. De eerste uitgave van zijn Encyclopaedie zond hij te Mainz in 1834 in het licht, onder den titel: *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie.* Ze bestond destijds uit één deel. Maar in 1840 zond hij een tweede uitgave ter perse, die tweemaal zoo breed opgezet en in drie deelen gesplitst zou zijn, doch waarvan slechts het eerste deel in een band van bijna duizend bladzijden uitkwam. Staudenmaier vat, in overeenstemming met zijn wijsgeerige neiging, de Encyclopædie op als wetenschap van het organisme der Theologie, en definieert ze aldus: „Encyklopädie ist die gleichmässig fortschreitende und in sich zurückkehrende, dadurch aber in sich zusammenhängende und harmonisch sich abschliessende Darstellung der Wissenschaft in der Einheit und Totalität ihrer wesent-

lichen Momente" (I. p. 10). Wat hij dan nader met het oog op de Theologie en andere speciale wetenschappen aldus omschrijft: „Die specielle Encyklopädie ist die Erkenntniss und Darstellung *der Idee* einer besondern Wissenschaft, welche Idee sich als die Grundidee in ihre besondern Ideen, als in ihre wesentlichen Momente, im objectiven Sinne selbständig entfaltet, während dieser Selbstentfaltung aber zugleich zu einem Ganzen organisch sich zusammenschliesst" (p. 15). En diensvolgens is hem de theologische Encyclopaedie „der systematische Grundriss der gesammten Theologie, der kurze Entwurf ihrer concreten Idee nach allen wesentlichen und nothwendigen Richtungen und Bestimmungen" (p. 39). Zijn bedoeling, gelijk hij die in het eerste deel zijner tweede uitgave dan ook gedeeltelijk ten uitvoer legde, is derhalve, om bij de onderscheidene vakken ook in de stof zelve dezer vakken in te dringen, en niet alleen een studie van het anatomisch skelet en de physiologische levensbeweging, maar tevens een teekening van het vleesch en bloed der wetenschap te leveren. Dit nu overschrijdt zeer verre de grenzen, die aan de Encyclopaedie behooren gesteld te worden, en leidt nergens anders toe, dan dat in de Encyclopaedie een uiterst oppervlakkige en summiere behandeling van elk vak wordt ingelascht. De door hem geleverde proeve toont dan ook, dat dit stelsel zich alleen laat toepassen op de systematische, niet op de bibliologische vakken; en de proeve zelve schijnt Staudenmaier zoo te hebben afgeschrikt, dat hij, hoewel hij pas in 1856 stierf, vijftien jaren zijns levens het bij dit eerste deel liet. Dit ontneemt nu wel niets aan het rechtmatige van zijn critiek op de dorre schemata van Drey en Klee, en laat zijn uitnemende uiteenzetting van het wezen der Encyclopaedie in haar waarde, maar blijft niettemin een fout, waartoe zijn speculatieve zin, die de Theologie niet genoeg als empirisch verschijnsel waardeeren kon, hem verleid heeft.

De Theologie zelve is voor Staudenmaier „das zur Wissenschaft erhobene Gottesbewusstsein" (p. 26), of ook „die Wissenschaft der Religion im Allgemeinen" (p. 28), en daar nu alle religie voor den mensch eenerzijds berust op de „seiner Natur mitgegebene Idee Gottes", en anderzijds op het positieve element van de openba-

ring Gods aan den mensch (p. 30), is het de taak der Theologie deze beide én naar haar wijze, én in haar noodwendigen samenhang te doorgronden; hetgeen in zijn concreetheid dan alleen geldt van de Christelijke religie (p. 83), en voor Staudenmaier uiteraard alleen van de Roomsch-Katholieke.

Aldus opgevat, houdt dus de Theologie zich „mit der Wahrheit in der tiefsten Bedeutung" bezig (p. 29); en is ze niet alleen zelve wetenschap „in der strengsten Bedeutung des Wortes", maar zijn ook alle andere wetenschappen in zooverre van haar afhankelijk, dat ze, zoodra ze „ewige und göttliche Verhältnisse" behandelen, „ihr tieferes Wissen nur aus der Theologie sich herholen" kunnen (p. 28, 29). Geheel in den zin der Protestantsche Theologie eischt Staudenmaier voorts als voorbereiding voor de Theologie tamelijk uitgebreide philologische, historische, philosophische en zelfs physische studiën; ook juridische kennis (p. 40—70); en geheel zijn opvatting van de theologische studie is zoo puur ideaal in haar uitgangspunt, dat men zich nauwlijks voorstelt, hoe hij op dezen grondslag een Encyclopaedie der Roomsche Theologie geven kon. Reeds bij zijn indeeling van de Encyclopaedie heeft Staudenmaier deze moeilijkheid dan ook zelf gevoeld. Waarvan zou hij uitgaan? Van de *idee* der religie? Maar dan zou het Christendom slechts de realiseering van deze reeds gekende idee zijn. En dat wil hij als „Katholiek" niet. Toch kon hij ook weer niet empirisch van de *historie* uitgaan, daar hij alsdan zijn speculatief standpunt prijsgaf. Het is dan ook jammerlijk te zien, hoe Staudenmaier, na zijn prachtige inleiding over de Encyclopaedie in haar wezen en strekking, plooien en schipperen moet, zoodra hij zijn theorie op de Encyclopaedie der Roomsche Theologie wil toepassen. Toch zat hem het speculatieve element te zeer in het bloed, om zijn uitgangspunt niet in de idee te nemen, en zoo begint hij dan, met de begrippen van religie en openbaring op alleszins schitterende wijze te ontwikkelen. Feitelijk sluit ook Staudenmaier zich dus bij Schleiermacher aan. Religionsphilosophie is ook zijn uitganspunt, en hij verbloemt het niet, dat hij evenals Schleiermacher hiermede in hoofdzaak de „Apologetiek" bedoelt

(p. 83). Na dit *speculatieve* deel, volgt dan een *practisch* en een *historisch* deel, en wel de historie achteraan, wat nogmaals op zijn verwantschap met Klee wijst. Zijn speculatieve Theologie heeft drie onderdeelen: 1°. de Apologetiek, of *Theorie der Religion und Offenbarung*; 2°. de Dogmatiek; en 3°. de Moraal, waarbij dan de Bibliologische vakken onder de theorie der Openbaring worden ingedeeld, als handelende „Von der Fortsetzung und Erhaltung der christlichen Offenbarung" (p. 409), zoodat ook wat Klee „Ecclesiastiek" noemde, hieronder begrepen is. Iets, wat hij daardoor poogt te rechtvaardigen, dat de idee van religie en openbaring eigenlijk niets anders is, dan hetgeen bij de schepping zelve door God als de religie aan den mensch gegeven was (p. 84); eene voorstelling, die zeker kwalijk rijmt met de grondstelling der Roomsche anthropologie de puris naturalibus.

Onder *practische* Theologie vat Staudenmaier alleen die vakken saam, die doelen op de goddelijke instellingen, waardoor de goddelijke leer verwerkelijkt worden moet, (p. 91). wat na zijn afhandeling van de Moraal onder de speculatieve vakken niet anders kon, maar overigens geheel willekeurig is. Is hem toch de Moraal de wetenschap, die leert „wie die christliche Wahrheit ins christliche Leben umgesetzt werden soll" (p. 91), dan spreekt het vanzelf, dat zijn dusgenaamd practische vakken slechts een onderdeel van de Moraal vormen. Deze kerkelijke vakken deelt hij in naar de drie ambten van den Middelaar, en rekent er dan onder „die Lehre vom *Kirchendienst* und vom *Kirchenregiment*", wat blijkbaar op de trilogie der ambten niet klopt. De „Kirchendienst" eischt dan bestudeering van de Homiletiek, Catechetiek, Paedagogiek en Liturgiek; terwijl het „Kirchenregiment" aan het *Kerkrecht* zijn plaats aanwijst. En dan volgt eindelijk nog zijn *historische Theologie*, die hij aansluit aan zijn reeks van het Dogma, van de Moraal en van de kerkelijke Praxis. Hij begint dus met de geschiedenis van het Dogma en de Symboliek; laat dan de Archaeologie volgen als geschiedenis van de Liturgie; en besluit met de eigenlijke Kerkgeschiedenis, opgevat als geschiedenis van het Christelijke leven.

Zelden is dan ook een encyclopaedische theorie opgezet, die

in de uitwerking en toepassing derwijs schipbreuk leed als die van Staudenmaier. Zijn poging, om een *positieve* wetenschap *speculatief* te ordenen, is hier schuld aan. Met die speculatieve theorie moest zijn empirisch geloof aan de positieve openbaring wel in botsing geraken; en vandaar, dat hij, als bezield Roomsch theoloog, òf in de nadere uitwerking zijn eigen theorie prijsgaf, òf, voor zooveel hij die toch trachtte te handhaven, slechts hoogst gebrekkig werk leverde. In zijn uitgangspunt trad hij achter de Protestantsche Theologie op het terrein der philosophie terug; in zijn wetenschappelijke aandrift gaat hij geheel als Protestantsch theoloog te werk; maar in zijn resultaten blijft hij als goed Roomsch binnen het perk van zijn Kerk. Hiermee was echter het gevaar niet geweken, dat bij minder overtuigde geesten uit zijn theorie kon voortvloeien, om het positief karakter der Roomsche kerkleer te ondermijnen, gelijk dit bij hem zelven op anthropologisch gebied reeds gedeeltelijk het geval was. En zoo laat het zich volkomen begrijpen, dat men te Rome allengs het gevaar van deze speculatieve Theologie is gaan inzien, en dit eerst door de veroordeeling van Hermes, von Baader en Günther, en ten slotte door het dogma van de infallibilitas Papae ex cathedra loquentis voorgoed heeft bezworen. De Scholastiek in het nieuwe kleed, dat Perrone en Kleutgen voor haar weefden, heeft onder de leiding der Jezuïeten haar heerschappij hernomen. De idee moet voor het begrip wijken; en al zijn nog niet alle pogingen opgegeven, om een hoogere verzoening tusschen *idee* en *begrip* na te jagen, toch kan nu reeds gezegd, dat aan het streven naar emancipatie, dat een tijdlang vooral te Bonn, te Breslau en te Giessen doorbrak, voor goed de kop is ingedrukt. Liguori is tot doctor ecclesiae uitgeroepen, en het Congres van Duitsche Katholieken te München is feitelijk door den Paus vernietigd. Thomas van Aquino is door de *Encyclica* van 1879 weer *de* leermeester in de Roomsch-Katholieke scholen geworden.

§ 115. *Hofstede de Groot en Pareau.*

Eer we tot de speculatieve school op Protestansch terrein overgaan, dient vooraf nog gewezen op twee theologische Encyclo-

paedieën, die in Nederland het licht zagen. We bedoelen die van de hoogleeraren HOFSTEDE DE GROOT en PAREAU te Groningen, en die van den hoogleeraar DOEDES te Utrecht, welke beide, zij het ook in zeer verschillende mate, zich nog op de lijn van Schleiermacher bewegen. Terwijl bovendien met een enkel woord moet gesproken over den hoogleeraar CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, die, al schreef hij geen Encyclopaedie in eigenlijken zin, toch door zijn encyclopaedische studiën te veel beteekenis heeft gehad, dan dat we hem met stilzwijgen hier mogen voorbijgaan. Het eerste werk draagt ten titel: *Encyclopaedia Theologi Christiani*, en zag het eerst het licht te Groningen in 1840 (herdrukt in 1844 en 1851). Hofstede de Groot en Pareau, die saam deze Encyclopaedie opstelden, bedoelen niet een eigenlijke Encyclopaedie der Theologie te geven. Daarvan bestaan reeds zoovele proeven, „ut vix opus sit iis novum addere periculum" (praef.). Wat zij geven willen, is een Encyclopaedie *van den theoloog*, wat ze aldus definieeren: „Disciplina, qua docetur, quomodo tota Theologia singulaeque ejus partes practice et theoretice a magistris Academicis et a discipulis sint tractandae" (ed. 1851. p. 27). Met weglating van Schleiermachers philosophisch deel, staan ze dus geheel op zijn standpunt (p. 33). De „directio Ecclesiae" is hoofddoel. Christus is verschenen. Hij stichtte een Kerk. Die Kerk moet voortbestaan, en daarom zijn er pastores en doctores noodig, om haar te leiden. Voor deze Kirchenleitung nu bekwaamt hen o. a. de academische opleiding. De theoloog staat dus bij hen, evenals bij Schleiermacher, boven de leeken, „quia hi soli ab omni parte *perfectam* habere possunt in se vitam Christianam" (p. 10). Op deze *vita Christiana* wordt dan ook alle nadruk gelegd, in tegenstelling met de *doctrina* (p. 15). De Academie moet daarom een ecclesiola zijn, waarin de professores *perfectum Jesu Christi exemplum aliquatenus* te zien geven, en de studenten als aankomende apostelen figureeren (p. 23). Op het Schleiermacheriaansche element der „Frömmigkeit" wordt hierbij alle nadruk gelegd.

Zij deelen hun eigenlijke Encyclopaedie in drie capita: 1°. de historica Jesu Christi cognitione; 2°. de Jesu Christi vita in

theologo; en 3°. de totius rei Christianae recognitione. In het eerste deel wordt niet achter Jezus teruggegaan. Hij wordt gekend uit het Nieuwe Testament en uit de Kerkhistorie. Wel moet de theoloog ook het Oude Testament kennen, maar alleen als hulpmiddel om het Nieuwe te verstaan (p. 43). Het Nieuwe Testament blijft eenig doel van het onderzoek, niet om hieruit de waarheid, maar uitsluitend om hieruit den Christus te leeren kennen. Wijl nu deze Christus ook na zijn hemelvaart zijn Kerk regeert, strekt de Kerkhistorie, om den Christus in dit zijn regiment te leeren verstaan. Dan volgen in caput II eerst de Moraal en daarna de ambtelijke vakken, welke laatste het breedst behandeld worden. De Moraal toch loopt af in 11 bladzijden, terwijl aan de ambtelijke vakken (Catechetiek, Homiletiek, Liturgiek, Pastoraal, Kerkrecht en Halieutiek) 34 bladzijden besteed worden. Het derde caput besluit dan het geheel en geeft Dogmatiek en Apologetiek, en wel in deze volgorde. Reeds uit dit korte overzicht blijkt, dat in deze Encyclopaedie een poging gewaagd is, om aan de studie der Theologie een Christologische eenheid te geven, ten koste van haar wetenschappelijk karakter. Elke aanduiding zelfs van den weg der kennis ontbreekt. Door niets wordt de Theologie als wetenschap gehandhaafd. Unvermittelt staat plotseling de Christus voor ons. De Kerkgeschiedenis komt alleen voor als kenbron, om Hem te leeren begrijpen; en eigenlijk is met de institutio moralis et practica de cirkel rond. Daar echter de Dogmatiek toch niet geheel kon wegblijven, komt deze als een „recognitio totius rei Christianae" achteraan, zoodat toch de Christologische eenheid weer wordt opgegeven. Met alle waardeering van de bedoeling der schrijvers, om bij de opleiding van aanstaande predikanten den Christus het alles beheerschende moment ook voor hun studiën te laten zijn, moet deze poging der Groninger Theologie dan ook als geheel mislukt worden beschouwd.

§ 116. *J. I. Doedes.*

Hooger wetenschappelijke waarde mag toegekend aan de *Encyclopedie der Christelijke Theologie* van Dr. J. I. DOEDES, Utrecht 1876; ook al kan van haar, evenmin als van de Groningsche

Encyclopaedie, beweerd, dat ze de encyclopaedische wetenschap een schrede verder brengt. Ook het standpunt van deze Encyclopaedie is dat van Schleiermacher. Er is een „Heilsinrichting, welke als het Godsrijk op aarde door Jezus Christus tot stand is gebracht" (p. 13). Het bestaan van deze „Heilsinrichting heeft onderscheidene wetenschappen in het leven geroepen, doordat zij vroeger en later voorwerp van, of aanleiding tot allerlei wetenschappelijk onderzoek is geworden" (p. 13). Die Heilsinrichting is alzoo het gemeenschappelijk middelpunt voor deze op zichzelf staande wetenschappen en bindt ze saam tot die ééne wetenschap, die men noemt de Christelijke Theologie. Juist dus zooals Schleiermacher het leerde; maar weg blijft hier de inleiding, waardoor Schleiermacher deze „fromme Gemeinschaft" naar de idee construeerde, en ze alzoo met onze denkwereld in verband zette. Het wetenschappelijk karakter van zijn Theologie handhaaft Doedes dan ook alleen formeel, in zooverre hij een „grondig en nauwgezet" onderzoek eischt (p. 16). Iets, wat natuurlijk wel den wil verraadt, om wetenschappelijk te werk te gaan, maar nog in niets aan de Theologie als zoodanig het karakter verleent, van een eigen wetenschap te zijn. Ook zijn protest tegen elke poging, om de Theologie onder kerkelijke voogdij te stellen, vergoedt dit niet. Ook dit toch is een bloot formeel beding, en waarbij elke poging uitblijft, om organisch het verband tusschen de Theologie als wetenschap en de Kerk als haar object logisch te construeeren (p. 21). Evenmin leidt tot een beter resultaat, wat Doedes over het verband tusschen Theologie en philosophie zegt. Wel verre toch van beider sfeer van werkzaamheid juist te begrenzen, bepaalt hij zich tot de verklaring, dat beide niet vijandig tegenover elkander staan, mits de philosophie maar de supranaturalistische wereldbeschouwing huldige (p. 18). Ook hier dus zelfs geen poging, om een wetenschappelijken band tusschen beide te leggen. Dit gebrek aan wetenschappelijken zin beheerscht dan ook zijn Encyclopaedie zelve. Want wel zegt hij zeer juist, dat de Encyclopaedie formeel moet opgevat (p. 2), en iets anders is dan geschiedenis der theologische letterkunde, ja, definieert hij onberispelijk, dat de Encyclopaedie tot taak heeft: *„het doen*

kennen van het organisme der Christelijke Theologie" (p. 11); maar wat hij biedt, *is* geen organisme, doch loutere mechaniek, waarbij zekere groepeering van het gelijksoortige hoofddoel blijft. „Een stelselmatig geordende groepeering is hoofdzaak in de Encyclopaedie" (p. 11). Nu kon dit nog toegegeven, indien ten minste het *beginsel* der groepeering ontleend ware aan het object van zijn wetenschap zelve. Maar ook dit is niet het geval. Zijn groepeering toch heeft uitsluitend plaats naar de onderscheidene bezigheden, waartoe het onderzoekend subject genoopt wordt. De theoloog ziet zich geroepen tot een bezigheid van letterkundigen, van historischen, van dogmatischen en van technischen aard, en naar dien maatstaf nu wordt de Theologie ingedeeld in een letterkundig, historisch, dogmatisch en practisch deel. Want wel poogt Doedes hieraan een beteren schijn te geven door zijn deelen te betitelen als: 1°. de wetenschappen van de kenbronnen, 2°. van de geschiedenis, 3°. van de leer, en 4°. van de instandhouding des Christendoms, of, van wat hij noemde, de Heilsinrichting; maar meer dan schijn is dit niet. Dit blijkt genoegzaam uit het feit, dat hij de Symboliek onder de kenbronnen rangschikt; bij de geschiedenis de heidensche godsdiensten en den Islam inlascht; het Kerkrecht onder de historische studiën opneemt; aan de „leer van God" een afzonderlijke plaats onder de dogmatische vakken, naast de Dogmatiek, inruimt; en de confessioneele Symboliek, van de Symbolologie onderscheiden, afzonderlijk behandelt; waarbij nog het vreemdst is, dat de Apologetiek, met de Halieutiek geheel uitwendig gecoördineerd, als afzonderlijk deel onder de practische vakken wordt opgenomen. De technische vakken (Catechetiek, Homiletiek, Liturgiek en Poemeniek) noemt hij dan de esoterische, en daartegenover de Apologetiek en de Halieutiek de exoterische Theologie.

Opmerking verdient voorts nog, dat Doedes, al neemt hij het Oude Testament ook op onder de Heilige Schriften der Christelijke Kerk, toch, evenals Hofstede de Groot en Pareau, de kennis van het Oude Testament eigenlijk alleen noodig acht, om het Nieuwe te verstaan. Hij zegt toch op p. 150: „De scheiding tusschen Oud-Testamentische en Nieuw-Testamentische Theologie

is onbepaald goed te keuren, zonder dat hieruit echter volgt, dat bij de behandeling van de Nieuw-Testamentische Theologie op de Oud-Testamentische geen acht zou behoeven geslagen te worden. *Gelijk het Nieuwe Testament zich zonder het Oude niet goed laat verklaren*, is tot recht verstand van de Nieuw-Testamentische Theologie zonder twijfel kennis van de Oud-Testamentische onmisbaar". Geheel hiermede in overeenstemming behandelt Doedes dan ook de geschiedenis van de Openbaring in Israël midden tusschen de heidensche en de Islamitische godsdiensten, wier geschiedenis hij aan die van de Christelijke Kerk laat voorafgaan. Toch gaat Doedes nog verder, en komt bij zijn uiteenzetting van de Dogmatiek tot het resultaat, dat er drieërlei Dogmatiek is, een *Bijbelsche*, die alleen den inhoud van het N. Testament systematiseert, een *confessioneele*, die de leer eener bepaalde Kerk in systeem zet, en dan nog eene *critische*. Die critische is dan de eigenlijke. „Men bearbeidt de in het Evangelie van Jezus en de Apostelen gegeven Heilswaarheid geheel naar eigen dogmatisch inzicht, volgens zijne eigene geloofsovertuiging, zelfstandig, bij het licht der dogmen-historische leerontwikkeling" (p. 168). Deze eigenlijke Dogmatiek „*behoeft* dan wel niet van de Nieuw-Testamentische Dogmatiek te verschillen" maar... dit kon dan toch zoo zijn.

Zoo is dan ten slotte het hoogste, waarom het gaat, de kennis der Heilswaarheid, losgemaakt van haar historischen wortel en overgegeven aan individueele willekeur. Want wel merkt Doedes op (p. 183), dat dit subjectieve niet te ver mag gaan; maar toch „heeft de subjectiviteit volkomen recht en vrijheid om zich te doen gelden" (p. 183).

Bij allen lof voor het heldere der uiteenzetting en bij alle waardeering voor tal van schoone opmerkingen in de détails, mag dan ook niet anders geoordeeld, of deze Encyclopaedie is een niet zeer principieel borduursel op het stramien van Schleiermacher, dat ons in wetenschappelijk opzicht geen stap verder brengt. De definitie, hier van Theologie gegeven, is onhoudbaar; de dusgenaamde Heilsinrichting is aprioristisch opgevat; de leer van deze Heilsinrichting staat buiten organisch verband met *de* waarheid;

de Theologie zelve brengt het in haar deelen niet tot organischen samenhang, maar blijft aggregaat; en het resultaat voor ons bewustzijn verliest zich in individualistisch subjectivisme. Hoe *formeel* wetenschappelijk zijn onderzoek dan ook poogt te zijn, het doel om de Theologie, als zijnde zelve een wetenschap, te leeren begrijpen, wordt niet door hem bereikt; en zij het dan al, dat Doedes niet ten onrechte klaagt, dat „in de (Roomsch-Katholieke) Kerk geen vrije, zelfstandige beoefening van de Christelijke Theologie toegelaten is" (p. 21) en daaraan wijt, dat „sommige godgeleerde wetenschappen onder de suprematie van het Roomsch-Katholicisme lijden" (p. 22), toch zal, bij vergelijking tusschen zijne Encyclopaedie en die van Staudenmaier het antwoord op de vraag, welke dier beide uit wetenschappelijk oogpunt de voorkeur verdient, wel voor niemand twijfelachtig zijn. Staudenmaier heeft althans gevoeld, dat er samenhang moet bestaan tusschen onze Theologie en ons menschelijk bewustzijn.

§ 117. *D. Chantepie de la Saussaye.*

Veel beter dan door Doedes is die samenhang gevoeld door Dr. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, die bij de aanvaarding van zijn hoogleeraarsambt te Groningen, dit onderwerp zelfs opzettelijk besprak in zijn inaugureele oratie over *De plaats der Theologische wetenschap in de Encyclopedie der Wetenschappen*, 1872; terwijl hij bovendien zijn denkbeelden nog nader uiteenzette in de twee voorlezingen, waarmede hij zijn colleges opende, over *De Gebondenheid en Vrijheid der Theologische Wetenschap*, 1873. Ook de openbare brief, dien in 1867 aan den hoogleeraar P. Hofstede de Groot richtte over het *Wezen der Theologie*, is voor zijn encyclopaedische opvatting van belang.

De la Saussaye trad op in een tijd, toen eenerzijds het empirisme, het wetenschappelijk karakter der Theologie loochenend, de Theologie buiten de Universiteit wilde sluiten, of haar hoogstens als godsdienstwetenschap een plaats in de literarische faculteit wilde inruimen; en anderzijds van kerkelijke zijde, om den band tusschen de Theologie en de Kerk te handhaven, het voorstel gedaan werd, de Theologie naar een kerkelijk seminarie te laten

verhuizen. De la Saussaye zag hierin terecht een prijsgeven van de Theologie als wetenschap en bij zijn poging, om het goed recht der Theologische faculteit aan de Universiteit te verdedigen, werd hij wel gedwongen, dieper dan een zijner tijdgenooten, op het encyclopaedisch vraagstuk zelf in te gaan.

Het historisch betoog, waarin De la Saussaye aantoont, dat de religie de moeder is geweest van de wetenschap, en dat met name de encyclopaedische idee het eerst door de Christelijke religie op den voorgrond is geschoven en in de Christelijke Universiteiten, waar de Theologie een eereplaats had, tot belichaming is gebracht, laten we, hoe uitnemend deze apologie ook zijn moge, hier rusten, om ons te bepalen tot de vraag, wat De la Saussaye onder wetenschap verstond en welke plaats hij in de wetenschap aan de Theologie toekende.

De la Saussaye wijst even beslist de materialistische opvatting der wetenschap af, die „a priori de harmonie der wereld ontkent, althans voor onkenbaar houdt, en alle wetenschap reduceert tot détail-onderzoek, tot eene oneindige analyse" (*De plaats der Theologie*, p. 19), als de idealistische, die de wetenschap los maakt van de werkelijkheid en haar in begrippen laat opgaan. Beide gaan feil; de materialistische, niet alleen, omdat ze haars ondanks toch telkens met begrippen zooals van *stof* en *natuur* arbeiden moet, maar vooral omdat ze, wat wij geest noemen, maakt tot een product van de stof en miskent, dat het prius niet is de natuur, die gedacht wordt, maar de geest, die denkt (t. a. p. p. 19); en de idealistische of abstract-speculatieve, omdat „het objectief gegevene, het empirisch waarneembare de grond is van alle kennis en het denken buiten de objecten even onmogelijk is als het ademen buiten den dampkring" (*Gebondenheid en vrijheid*, p. 13). De wetenschap schept niet, maar ontdekt en verklaart, hetgeen aanwezig is (t. a. p. p. 12). Het beginsel van alle wetenschap is daarom realistisch (*Wezen der Theologie*, p. 52).

Vandaar, dat de wetenschap niets anders is dan nadenken van het voorgedachte, de gedachten Gods in de Schepping. De rede in de wereld wordt erkend door de rede in den mensch. De onderstelling, waarop alle wetenschap rust, is derhalve het *geloof*

en wel het geloof in de overeenstemming tusschen het objectief gegevene en het subjectief erkennende, de gedachte Gods, in de wereld belichaamd, en de vormen in ons denken, de identiteit van den *Λόγος προφορικός* en den *Λόγος ἐνδιάθετος* (*Wezen der Theologie* p. 41, 52). Daardoor krijgt de encyclopaedische idee haar ethisch-religieuze beteekenis, want ze gaat uit van de onderstelling, niet alleen dat de mensch het vermogen bezit, om de waarheid op te sporen, maar ook dat hij bij dat onderzoek geen speelbal is van een boozen demon of blind toeval, maar dat God ons kenvermogen zoo heeft gemaakt, dat het aan de waarheid correspondeert (*De plaats der Theologie*, p. 18).

Is alle wetenschap alzoo *nadenken* van het voorgedachte, dan volgt daaruit als noodzakelijke voorwaarde, dat er een organische samenhang tusschen den denker en het gedachte moet bestaan, ja, dat hij er zelfs een deel van moet zijn. De natuur kan alleen door den mensch worden begrepen, omdat hij zelf er toe behoort, een mikrokosmos is. En hetzelfde geldt ook van de geestelijke wetenschappen; wie geen schoonheidsgevoel bezit, kan geen aesthetica schrijven (*Wezen der Theologie*, p. 52, 53).

Het middelpunt in de wetenschap is daarom de mensch zelf, omdat in hem juist de saamtreffing plaats vindt van natuur en geest, van het objectieve en het subjectieve, van het zijn en het denken (*De plaats der Theologie*, p. 20). Alle wettenschappen loopen daarom op den mensch uit en vinden in hem het vinculum commune, dat ze saam verbindt (t. a. p. p. 24). De wetenschap is *anthropocentrisch*. Maar daaruit volgt dan ook, dat de mensch de maatstaf aller dingen is, en het recht eener afzonderlijke wetenschap daarvan afhangt, of *ze met dat centrum, den mensch, in verband staat* (t. a. p. p. 19, 22).

Van deze anthropocentrische opvatting der wetenschap uitgaande, stelt De la Saussaye nu de vraag, of de Theologie tot den cyclus der wetenschappen behoort. Vat men de Theologie op als wetenschap omtrent God, dan hoort ze hier niet toe, want „God is geen voorwerp, dat ergens in den omtrek kan geplaatst worden; God is niet etwas dingliches; God behoort niet tot de waartenemen en te beschrijven wereld" (t. a. p. p. 22). Toch

weigert De la Saussaye beslist, de Theologie te vervangen door de godsdienstwetenschap, wanneer men daaronder verstaat een onderzoek naar het psychologische en historische verschijnsel, dat men godsdienst noemt. Daardoor toch wordt haar karakter opgeofferd en haar zelfstandigheid prijs gegeven; ze wordt dan een onderdeel van de historische en psychologische wetenschap (t. a. p. p. 23; *Wezen der Theologie*, p. 28). Een opmerking, die volkomen juist is. En even beslist als hij deze empirische opvatting der Theologie afkeurt, weigert hij ook, haar speculatief op te vatten als Religionsphilosophie. De Theologie is volgens hem een *positieve wetenschap* (*Gebondenheid en vrijheid*, p. 14). Maar zoodra men aan de la Saussaye vraagt, wat dan het *object* dezer positieve wetenschap is, gaan de antwoorden uiteen. Want De la Saussaye, hoe diepzinnig philosoof hij ook was, miste helderheid van begripsbepaling en bleef zich zelf niet altoos gelijk. Eenerzijds stond hij onder den invloed van Calvijn, dien hij zeer hoog stelde, hooger zelfs dan Luther; anderzijds onder den invloed van Schleiermacher, den vader der Vermittelungstheologie. Vandaar het hybridische in de constructie van zijn systeem. In zijn inaugureele oratie stelt hij als het eigenlijke object der Theologie de religio, zooals ook Calvijn ze opvatte, d. w. z. als den band met God. De Theologie, zegt hij, heeft te onderzoeken, niet alleen hoe de mensch godsdienst heeft, maar ook *hoe God zich aan en in den mensch openbaart* (p. 23). Vandaar, dat hij de Theologie hier definieert als „een complexus van wetenschappen, welke alle in hare philologische, historische, philosophische verscheidenheid, *in betrekking staan tot de kennisse Gods* en in deze kennis zoowel het doel zien, waarnaar ze streven, als den band bezitten, die haar verbindt" (t. a. p.). Daardoor vindiceert De la Saussaye de plaats, die aan de Theologie toekomt in de rij der wetenschappen. De Openbaring Gods, waarvan de Theologie uitgaat, is toch geen geheimleer, geen esoterische wetenschap; dan moest ze in een seminarie worden opgesloten; maar ze is juist het *openbaar* worden van het verborgene, ze moet *door den mensch* ontvangen, opgenomen, beleefd en beleden worden. Vandaar, dat de Theologie niet alleen in rechtstreeksch verband staat met het centrum der wetenschap-

pen, den mensch, maar ook met de andere wetenschappen. „Evenmin toch als de godsdienst kan gedacht worden als een afzonderlijk vermogen in den mensch, maar het bezielende beginsel is, dat tot alle vermogens in de veelzijdigste betrekking staat, evenmin kan de theologie zich plaatsen buiten den samenhang met alle andere wetenschappen" (t. a. p. p. 26). Blijkt reeds zoo het anthropologische karakter der Theologie, gelijk De la Saussaye het noemt. niet minder komt dit volgens hem daarin uit, dat het beginsel der christelijke Theologie „een persoon, een *mensch* is, in wien al wat menschelijk is vereenigd en in dit menschelijke al wat goddelijk is, geopenbaard is" (t. a. p. p. 30). Daardoor wordt het menschelijk karakter der Theologie ten volle gevindiceerd. Naast dit (objectief) princiep handhaaft hij dan als (subjectief) princiep het *geloof*. Het algemeen religieus bewustzijn, zooals dit bij den mensch gevonden worden, kan dit princiep niet zijn, omdat het zijn object, Christus, nog niet kent; eerst door het geloof wordt dit object gekend, omdat het daardoor wordt aanschouwd en waargenomen. Het religieuze leven kan daarom eerst wetenschap baren, wanneer het *tot het zelfbewustzijn des geloofs gestegen is;* alleen de πίστις vormt eene γνῶσις (t. a. p. p. 29). Zoo wordt eenerzijds de band met het algemeen religieuze bewustzijn gehandhaafd en toch het specifiek onderscheid van de Christelijke Theologie geleerd.

Had De la Saussaye deze lijn nu consequent volgehouden, dan ware hij metterdaad op het goede spoor gekomen. Maar De la Saussaye stond ook onder den invloed van Schleiermacher en vandaar, dat hij, niet alleen in 1867 in zijn *Wezen der Theologie* (p. 54), maar evenzoo in de voorlezingen, waarmee hij zijn colleges in 1873 opende, als het eigenlijke object der Theologie stelt, niet de kennisse Gods, maar de *Christelijke Kerk* (*Gebondenheid en Vrijheid*, p. 15). En de duidelijkheid wordt er niet grooter op, wanneer men hem vraagt, wat hij dan onder de Christelijke Kerk verstaat. Wel zegt hij, daarmee *niet* te bedoelen eenige instelling, door Jezus of zijne Apostelen gesticht, evenmin iets, wat men tegenwoordig een kerkgenootschap noemt, ook niet wat de Hervormers de onzichtbare Kerk noemen (t. a. p. p. 15),

maar wat ze dan *wel* is, wordt in zoo vage en zwevende termen geuit, dat alle helderheid ontbreekt. Nu eens is de Kerk hem „het geheel der levensuitingen van den *geest*, die de christelijke gemeente als zoodanig bezielt" (*Wezen der Theologie*, p. 54) en aangezien deze geest de Heilige Geest is, wordt de Theologie dus eigenlijk Pneumatologie; terwijl een ander maal de Kerk weer is „het geheel van verschijnselen, die, hoe verscheiden ook, toch alle met elkander verbonden zijn, door de betrekking waarin zij alle staan tot Christus" (*Gebondenheid en Vrijheid* p. 16), en wordt de Theologie dus feitelijk Christologie. Al moet nu zeker gewaardeerd worden, dat de la Saussaye de fout van Schleiermacher, die de Kerk alleen als historische verschijning nam, inzag en daarom, evenals Pelt, achter de historische verschijning der Kerk beurtelings naar den Geest greep, „waaruit ze ontstaan is en waardoor ze bestaat", of naar Christus, die haar Hoofd is; toch neemt dit de tegenstrijdigheid in zijn bepaling van het object der Theologie niet weg. Indien het doel der Theologie is „het wezen der Kerk te verklaren" (*Gebondenheid en Vrijheid*, p. 15), hoe kon dit doel dan tegelijk gesteld worden in de „kennisse Gods" (*De plaats der Theologie*, p. 23)?

Dezelfde onvastheid vindt men ook in zijn indeeling van de Theologische wetenschap als zoodanig. In het *Wezen der Theologie* onderscheidt hij tusschen een historische en philosophische Theologie; de historische Theologie valt weer in tweeën uiteen: de *exegetische*, die zich bezig houdt met de oorkonde der openbaring, d. i. de H. Schrift en de eigenlijke *historische*, die de vrucht der openbaring, d. i. de christelijke kerk, doet kennen met inbegrip van de geschiedenis der dogmen en der dogmatiek, van het christelijk leven en de christelijke liturgiek. De *philosophische* Theologie heeft vervolgens het geloofsbeginsel der gemeente te beschrijven (dogmatiek en ethiek), te verdedigen (apologetiek) en als levenskracht voor te stellen (practische Theologie). Tot gemeenschappelijk middelpunt hebben deze beide groepen den Christus; de eerste leidt tot hem op (ascendente lijn); de tweede beschrijft het leven, dat van hem uitgaat (descendente lijn). Maar tusschen deze beide groepen moet dan nog de hoogste

Theologische wetenschap komen, die den persoon zelven van den Christus tot voorwerp heeft, de beschrijving van den Christus naar zijn inwendig wezen, zooals dat in zijn woorden en werken openbaar is geworden (t. a. p. p. 55—57). In zijn *inaugureele oratie* laat hij aan de Theologie voorafgaan als haar *Vorschule* het vak, dat men gewoon is te noemen de theologia naturalis, maar dat volgens hem heeft aan te toonen, dat het wezen des menschen, het specifiek menschelijke in den mensch, is de godsdienst. Daarna volgt het *exponeerend* deel, dat den inhoud der Schrift en de leer der kerk verklaart en critisch onderzoekt en ten slotte komt het *historisch* deel, dat aanwijst, hoe de religie een gestalte krijgt zoowel in den voorchristelijken, als in den christelijken tijd (t. a. p. p. 33). De aansluiting aan het algemeen menschelijk religieuze leven staat hier dus op den voorgrond. Terwijl hij eindelijk in zijn *Gebondenheid en Vrijheid* weer een ander schema geeft; de Theologie valt hier in drie hoofdwetenschappen uiteen: de *exegetische*, die O. en N. Testament omvat, welke ons beide voeren tot Jezus den Christus; de *dogmatische*, zoowel historisch als philosophisch opgevat, die tot object hebben de belijdenis der gemeente aangaande Christus; terwijl de kerkhistorie los tusschen deze beide in komt te staan (t. a. p. p. 19, 24).

Ongetwijfeld heeft De la Saussaye in deze geschriften kostelijke denkbeelden ons nagelaten, die voor de Encyclopaedie van rijke beteekenis zijn. Alleen tot *vastheid* van systeem kwam hij niet, gelijk èn uit de wisseling van zijn object, èn uit zijn telkens veranderend schema der Theologie blijkt. Dat hij voor de eere der Theologie in de bresse sprong, dient gewaardeerd, evenzeer als dat hij het verband tusschen de Theologie en de Kerk handhaafde. Maar de fout van de la Saussaye lag daarin, dat hij de Theologie wel aan het „geloof der gemeente" bond, waarbij dan onder gemeente niet de Kerk te verstaan is, maar de geloovigen in het algemeen, wat in de practijk tot pure willekeur leidt, doch van de absolute autoriteit van Gods Woord niets wilde weten. Een Theologie, die de autoriteit der Schrift — hij voegde er aan toe: onbepaald en onverklaard, maar deze laatste uitdrukking zegt niets, omdat zelfs de Roomsche Kerk

dat niet wil — tot uitgangspunt stelt, is hem geen wetenschap in den christelijk-protestantschen zin van het woord. De Theologie mag nergens bij een niet meer te onderzoeken autoriteit blijven staan, hetzij dan die der Confessie, hetzij dan *die der Schrift* (*Wezen der Theologie*, p. 38). Daarom is voor de la Saussaye het beginsel der Theologie dan ook niet de Schrift, maar Christus, of nog juister het geloofsbeginsel der gemeente.

§ 118. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.*

De tegenstelling, waarin de school van Schleiermacher met de speculatieve trad, was geen volstrekte, daar beide opereeren uit de antinomie van het ideaal-eeuwige met het empirisch-tijdelijke. Slechts hierin staan ze tegen elkander over, dat Schleiermacher bij het empirische begint, en hiervoor de verklaring in het ideale zoekt, terwijl de speculatieve school haar positie in de ideeënwereld neemt, en aan het empirische slechts de eere liet, van het ideale op eindige wijze te openbaren.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING is de wijsgeer, die van dit standpunt uit de Christelijke Theologie met de warmste sympathie gekoesterd heeft, en juist daardoor op de theologen van zijn tijd zoo grooten invloed oefende. De religie was voor Schelling de synthese van de philosophie en de historie, beide opgevat in idealen zin; de philosophie als „die Wissenschaft des Urwissens", de historie als het uitgaan van de idee in de phaenomena en het terugkeeren van de phaenomena in de idee. Vandaar, dat hij schijnbaar aan het Christendom zijn volle, hooge beteekenis kon toekennen. Tot op Christus verwijderde het eindige zich steeds meer van het absolute; in, door en na Christus keert het eindige in het oneindige terug. De val in het paradijs is daardoor hoeksteen van zijn wereldbeschouwing; en daartegenover staat dan de verlossing in Christus. „Der Schluss der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, dass das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums

ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt" (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, ed. 1803, 1813, 1830. Cotta'sche Ausgabe. V. p. 292). Hoe orthodox dit echter ook klinke, toch is het door Schelling in geheel anderen zin bedoeld. Hij stelt toch de identiteit tusschen het ideale en reale, zoodat „das wahre *Ideale* allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre *Reale* und ausser jenem kein anderes sey" (p. 215). Het eigenlijk weten is dan ook alleen het „Urwissen", en wat de bijzondere wetenschappen ons bieden, heeft alleen waarde, in zooverre ons weten in zijn „Totalität bestimmt ist, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu seyn" (p. 216, 217). „Alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft ist in diesem Ganzen als organischer Theil begriffen; und alles Wissen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sey es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung" (p. 217). Met de Theologie, gelijk ze dusver beoefend was, kon Schelling daarom geen vrede hebben, en hij begint dan ook zijn negende „Vorlesung: Ueber das Studium der Theologie" met de krasse verklaring: „Wenn ich es schwer finde von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnissart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefasst seyn wollen, als verloren und vergessen achten muss. Die sämmtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung" (p. 296). Hij wil dan ook niets, noch van de orthodox-dogmatische, noch van de rationalistisch-frivole, noch van de moralistische opvatting van Kant weten, maar eischt, dat in het Christendom een verschijningsvorm gezien worde van de absolute idee, gelijk ze uit haar eindige phaenomenaliteit in haar eigen oneindige realiteit terugkeert. Alleen de philosophie is daarom in staat, de Theologie tot haar recht te doen komen. „Das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft" is „die Philosophie, worin die höchsten Ideen vom dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der

Offenbarung Gottes objektiv werden" (p. 299). Zoo veroordeelt hij, dat de Kerk weigert, in plaats van het thans nog heerschende „Exoterische und Buchstäbliche des Christenthums, das Esoterische und Geistige treten zu lassen" (p. 304). Voor het oude Christendom moet een nieuw in de plaats treden: „Das Esoterische muss also hervortreten, und, von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden" (p. 305). Empirisme en Naturalisme moeten terugwijken „und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangelium vorbereitet" worden (ib.). Dit absolute Evangelie of de idee van het Christendom nu, is niet tot ons gekomen in het N. Testament, maar bestond reeds, en vindt in het N. Testament slechts een eerste klaarder openbaring. „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene, Erscheinung desselben" (p. 300). Schelling neemt het dan ook op voor de Scholastiek tegen de puur scripturaire Dogmatiek. De exegese boezemt hem eer weerzin dan belangstelling in. En hij eindigt met de verklaring, dat men zich moeielijk aan de gedachte onttrekken kan, „welch ein Hinderniss der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für (das Christenthum) gewesen sind, *die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten*" (p. 300).

In verband hiermee sprak het vanzelf, dat Schelling nog meer vrede met het Roomsche dan met het Protestantsche systeem had. Het Protestantisme was een schrede achterwaarts. „Der Protestantismus entstand und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses bloss negative Bestreben, ausserdem dass es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äussere symbolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen könnte" (p. 301). Doch het ergste was de vooropstelling van de Heilige Schrift. „An die Stelle der lebendigen Autorität trat die andere todter in ausgestorbenen Sprachen

geschriebener Bücher" (p. 301). Bovendien was het Protestantisme „antiuniversell", en moest in sectarische en confessioneele „Sklaverei" verloopen. Vandaar, dat met de Protestantsche Theologie niets is uit te richten, tenzij ze zich tot het speculatieve bekeere, en inzie, dat „das Wesentliche im Studium der Theologie" bestaat in de „Verbindung der speculativen und historischen Construktion des Christenthums und seiner vornehmsten Lehren" (p. 304). Toch lag in dezen machtigen stoot naar het speculatieve een onmiskenbare winste ook voor de orthodoxe Theologie. De nuchtere, matte Schriftopvatting, die het niet verstaat, dat de woorden levende σώματα zijn van eene daarin schuilende ψυχή, werd er door uit het zadel gelicht. Het starre empirisme, dat zelfs niet vermoedt, welk een peillooze diepe oceaan zich onder de oppervlakte der Schrift verbergt, ontving er een doodelijke wonde door. En de minachting van Schelling voor het „begriffmässige" was derwijs overdreven, dat ze haar eigen correctief met zich bracht. Vandaar dan, dat ook Schelling metterdaad *bevruchtend* op de latere Theologie gewerkt heeft, ook al heeft hij zijn naaste volgelingen van het echte, historische Christendom vervreemd.

§ 119. *Carl Daub.*

CARL DAUB, hoogleeraar te Heidelberg, en SIMON ERHARDT, leeraar aan de latijnsche school te Schweinfurt, hebben, de eerste in 1806, de andere in 1810, onze literatuur met twee opstellen over de Encyclopaedie der Theologie in den geest van Schelling verrijkt, die beide uitmunten door bezielenden toon en hooge, ideale opvatting van het wezen der religie. Daubs opstel verscheen in de serie, door hem en zijn ambtgenoot Creuzer uitgegeven, onder den titel van *Studien.* Het is te vinden in het tweede deel van deze reeks, blz. 1—69, en draagt tot opschrift: *Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniss zum akademischen Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere* (1806). Voor Daub is de Theologie „Wisschenschaft in der strengsten Bedeutung des Worts", omdat „jedes einzelne und besondere Wissen in ihr wird bestimmt, beseelt und an seiner Stelle erhalten durch sie selbst". Gelijk elke andere doctrina is zij „eine

intellectuelle Organisation, oder ein solches Ganze, das durchaus im gebiete des Erkennens steht und lebt" (p. 4). En niet alleen dat de Theologie wetenschap is, maar ze is hem „die edelste und vortrefflichste unter allen; denn die Idee dieser Wissenschaft is die des ewigen Erkennens, welches Raum-, Zeit- und Begrifflos besteht, und die Idee ihres Inhalts die des ewigen Seyns, oder Gottes und des göttlichen Wesens" (p. 2). „Die Wirklichkeit der Idee schlägt jeden Zweifel an ihrer Möglichkeit nieder" (p. 2). Met „Verstandesbegriffe" is haar inhoud niet te vatten (p. 3). Deze wetenschap is deswege noch historisch, noch rhapsodisch, maar systematisch en speculatief (p. 4). Haar sfeer ligt boven dit tijdelijk aanzijn, en daarom kan ze niet gekend door hem, die, als de worm in de vrucht, er in kruipt en er in wonen wil, maar alleen door den vrijen geest, die den boom, waaraan de vrucht zit, bezien kan (p. 5). Men kan dus geen Theologie bestudeeren, ook al was men de talentvolste polyhistor en criticus, zoolang men zelf voor zijn eigen geest geen verwantschap aan het bovenzinlijke bezit, en deze gave ontwikkelde. Ideeënassociatie noch geheugenwerk baat hier; het geestelijk oog moet geopend en geoefend zijn, om de geestelijke wereld te zien (p. 6). Daardoor verschilt dan ook de Theologie van alle wetenschappen, omdat haar object zelf „übersinnlich" is (p. 8). Dit object toch is God, „welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann", en zoo eischt deze wetenschap een orgaan, „welches, da es der Sinn und Verstand des Menschen nicht seyn kann, Vernunft und Offenbarung, beide in unzertrennlicher Einheit, seyn muss" (p. 9). Deswege „bleiben die Theologie (in den waren zin) und der sogenannte Theolog, auch wenn er von theologischer Gelehrsamkeit strotzt und überfliest, einander ewig fremd" (p. 10). Het geheim der theologische studie ligt veel meer in een „Ahnden und Beachten des Ewigen" (p. 13); en hiertoe komt het niet, tenzij een religieuze opvoeding voorafga, en alle onderwijs, ook op gymnasium en universiteit onder het toezicht der Kerk sta (p. 12—15). De materialistische richting der nieuwere wetenschap staat deswege uit wetenschappelijk oogpunt zeer verre bij de studie der Grieken en Arabieren ten achter, die geleid werden

door een, zij het dan ook gebrekkig, maar dan toch bovenzinlijk beginsel. Wat al meer ontbreekt, is de volkomen zelfverloochening en zelfontlediging onzer theologen. „Willst du", zoo roept de Theologie ons toe, „in mein Inneres schauen und mich kennen lernen; so durchdringe dich selbst zuvor mit dem Gefühle deiner Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit, und bekämpfe mit aller Kraft, die dir deine Eitelkeit noch übrig gelassen, den Dünkel deines Wissens und deiner Fertigkeit im Wissen" (p. 18). Daub komt er dan ook voor uit, dat in de Theologie veel meer met „Contemplation", dan met „Kritik" te vorderen is (p. 35). Toch wil hij hiermee allerminst vrij spel geven aan individueele willekeur van het subject. Subject en object moeten steeds identisch gedacht worden. Vandaar, dat hij niet aarzelt te verklaren, dat „die Christliche Religion die Religion an sich ist" (p. 44). „Christliche Orthodoxie" is voor elk deugdelijk theoloog dus onafwijsbare eisch (p. 45). Dit sluit daarom de Differenzirung in Roomsche, Protestantsche, Luthersche en Gereformeerde Theologen niet uit. „Der Eine muss viel mehr katholisch-, der Andere protestantisch-orthodox seyn, wenn jenen die Dogmatik, als die Wissenschaft von den *Gründen* der *orthodoxen* Lehre der römisch-katholischen, und diesen eben dieselbe, als die Wissenschaft von den Gründen der orthodoxen Lehre der protestantischen Kirche *wahrhaft* und *aus Religiosität*, nicht blos historisch, interessiren soll" (p. 49). Het verschil tusschen de Lutherschen en Gereformeerden vat Daub niet zoo scherp, omdat hetgeen hun gemeenschappelijk is, verre te boven gaat, wat hen scheidt, maar toch komt hij er voor uit, „dass keine Künstelei deren Verschiedenheit und Entgegensetzung wegzuraisonniren vermag" (p. 53).

§ 120. *Simon Erhardt.*

SIMON ERHARDT, hoezeer met Daub van hetzelfde standpunt uitgaande, komt tot tegenovergesteld resultaat. Voor hem is niet „die Contemplation", niet het „Ahnden und Beachten" van de bovenzinlijke wereld, maar studie der historie de eigenlijke zenuw der Theologie; en in dit historisch proces kent hij niet aan de Christelijke religie, maar aan de Indische godsdiensten de eere-

palm toe, van welke laatste hij dan ook verwacht, dat ze eens weder de krachtigste religie worden zullen; een denkbeeld dat aan Schellings uitspraak over de hoogere vroomheid der „Indische Religionsbücher" herinnert. Zijn studie heeft ten titel: *Vorlesungen über die Theologie und das Studium derselben* (Erlangen, 1810). Hij begint in deze voorlezingen eerst, evenals Daub, met op het principieel verschil tusschen *geleerdheid* en *wetenschap* te wijzen. „Ich behaupte daher nichts paradoxes, wenn ich sage, dass man entsetzlich gelehrt, und doch von aller Wissenschaft gänzlich entblöst seyn; dass man, ein wahres Lastthier der Gelehrsamkeit, bepackt mit den litterarischen Resten aller Zeiten und Völker, schwitzend und keuchend unter seiner Bürde, einhergehen kann, ohne je einer lebendigen Anschauung sich zu ermächtigen" (p. 8). De wereld of het universum is voor hem „der Inbegriff aller Objekte, die wirklich sind und gedacht werden können, mitgerechnet das Denken selbst, weil es sich selbst Objekt werden kann", en de wetenschap is „der *Inbegriff aller sich im Geiste erzeugender Abbilder* der wirklichen Dinge" (p. 21). Diensvolgens „ist Prinzip der Wissenschaft und höchste Idee — *Leben*" (p. 30); immers "es ist nichts als *Leben*, und für den, der das *Ganze* betrachtet, gibt es keinen Tod" (p. 31). In dit *leven* nu is „Einzelheit" en „Allheit", veelheid en eenheid, die wel in abstracto onderscheiden kunnen worden, maar wezenlijk één zijn (p. 31 en v.). Noemt men het „geistige Prinzip *Gott*" en het „materielle Prinzip *Natur*, so folgt das alle Dinge in Gott sind, und dass Gott nicht ausser der Natur, gesondert von ihr, seyn kann". „Alle Wissenschaft is also eigentlich eine Gotteswissenschaft, denn sie soll darthun, wie alle Dinge in Gott sind" (p. 40). Hieruit nu volgt, dat „die Eine Wissenschaft Geschichte ist, oder Darstellung des Werdens der Dinge aus dem Prinzip der Einheit und Allheit, d. i. des Lebens" (p. 41); een denkbeeld, dat hij ook toepast op de natuurkundige wetenschappen, en hetwelk het onderzoek naar den oorsprong van elk object in zich sluit (p. 43). Zoo nu is ook de Theologie, en kan niet anders zijn, dan geschiedenis (p. 49). Immers „Religion ist das Verhältnis der Menschheit zu Gott". Theologie „ist Wissenschaft der Religion". En dus moet ze wel geschiedenis zijn,

omdat dit Verhältnis een gestadig *wordend* is (p. 49). Ze is dus „die methodische Darstellung der Entwiklung der Menschheit aus dem Prinzip ihres Urverhältnisses zur Gottheit" (p. 54). Haar eenheid vindt deze Theologie dan in „die Seele", niet van het enkele individu, maar „der Menschheit" (p. 62), en dan eerst verstaat men, wat religie is, zoo men deze „Seele der Menschheit" naspeurt in haar bewustzijn van het eeuwige zijn in God. Deze religie zelve is dan een organisme, dat zich uit Indië ontwikkeld heeft, en van Indië uit al meer de wereld doordrong (p. 76 v. v.). Op zijn pantheïstisch standpunt kan Erhardt natuurlijk geen tegenstelling toelaten tusschen geopenbaarde en natuurlijke religie. Alle religie is geopenbaard en alle religie is natuurlijk (p. 117 v.v.). Slechts werkt ook in de religie de idee der veelheid en der eenheid, waaruit dan Polytheïsme en Monotheïsme geboren worden, als in den grond identisch. Het eigenlijke karakter van de Christelijke religie bestaat in de reinheid van zijn Monotheïsme, of wil men in de „Anerkennung des allwirkenden Einen Geistes" (p. 129); en dus is het Christendom wel een noodzakelijk element in de ontwikkeling der religie, en voor dat element de reinste vorm, maar het is niet *al* de religie, noch ook haar volkomene openbaring.

De Theologie moet derhalve uitgebreid tot wetenschap van de absolute religie, en de Christelijke Theologie is haar slechts een onderdeel. Voor deze Christelijke religie nu stelt hij als noodzakelijk een kring van studiën, die deels philologisch, deels dogmatisch, deels historisch en deels practisch of technisch zijn. De exegese heeft echter niet ten doel uit de H. Schrift, als uit een bron, de Christelijke religie te leeren kennen, „vielmehr muss diese Idee, von den neutestamentlichen Schriften unabhängig, aus der religiösen Ansicht der Geschichte, und dem Studium des gesammten Alterthums frey entworfen, und die genannten Bücher erst nach ihr beurtheilt werden" (p. 153). In verband hiermee omschrijft hij dan ook de Dogmatiek als „ein geordneter, folgerechter Inbegriff der christlichen Religionsideen" (p. 162). Ook de Kerkgeschiedenis moet begrepen worden als een noodwendig ontwikkelingsproces van het gemeenschappelijke, dat allen verbond,

die deze „christlichen Religionsideen" in zich opnamen, en daarbij moet de tegenstelling van Katholicisme en Protestantisme optreden als die tusschen de eenheid en de veelheid. „Der Katholizismus ist seiner Idee nach Hierarchie, der Protestantismus ist reine Kirche" (p. 201). En naar deze beginselen ontwikkelt Erhardt dan op blz. 214 en 215 een theologisch schema, dat hierop neerkomt: Voorop gaat de Philologie, als geschiedenis „der alten Menschheit"; en wel 1°. „studium des ganzen Orients" met „Exegese des alten und neuen Testaments", gevolgd door inleiding op den Bijbel en de Archaeologie; en 2°. „Studium des Occidents", als „Gegensatz". Dan komt de Dogmatiek, als „System der religiösen Ideen", en de Moraal als „Wissenschaft vom Verfall des Menschengeschlechts,... und von den Mitteln ihm wieder aufzuhelfen". Daarna volgt de „Kirchengeschichte", als „das fixirte Christenthum und das Christenthum in seinen Gestalten" en het „Kirchenrecht" als de wetenschap van het „Verhältnis der Glieder der Kirche unter sich und der Kirche zum Staat", en zulks wel in verband met de „Europäische Staaten-Geschichte, Staatsrecht und Staatswissenschaft" (p. 216). Het spreekt wel vanzelf, dat Erhardt op dit standpunt geen onderscheid zag tusschen philosophie en Theologie. „Philosophie ist ein Versuch das Räthsel der Welt zu lösen" (p. 272), en al geeft hij toe, dat er in de philosophie in engeren zin een analyseerende reflectie is, die vreemd is aan de Theologie; als ook, dat de Theologie slechts een onderdeel is van de philosophie; toch drijft hem Schellings identiteitsbeginsel tot de krasse uitspraak: „Wissenschaft ist Geschichte, Geschichte ist Philosophie, Philosophie ist Theologie" (p. 277).

Toch bevreemde het niet, dat uit de ééne school van Schelling twee zulke uiteenloopende beschouwingen over de Theologie voortkwamen. Het lag toch in den aard der zaak, dat de identiekverklaring van de idee en de realiteit zoowel veroorloofde, om in het historisch-positieve van de Christelijke religie al den gloed der idee te laten spelen, gelijk Daub deed, als om, op Erhardts voetspoor, al het positieve uit de Christelijke religie op te smelten in de ideeënwereld. Daub wierd door zijn vromen zin teruggeleid

naar het standpunt der middeneeuwsche mystieken. Erhardt werd de voorlooper van de latere apostelen der „Religionswissenschaft".

Hoe hoog Schellings invloed dan ook te waardeeren zij, om de bezieling, waarmee hij de verdorde en versteende Theologie van zijn tijd naar het rijk der ideeën terugriep, toch kan het niet anders, of zijn principieel opheffen van de tegenstelling tusschen de idee en haar realiseering moest eenerzijds tot valsch mysticisme leiden, en anderzijds de Theologie omzetten in een speculatieve philosophie, die voor de transcendentie en alzoo voor het Theïsme geen plaats liet.

§ 121. *G. W. F. Hegel.*

De dweepende liefde voor de *idee* en de daarmee gepaard gaande weerzin tegen het *begrip*, die heel Schellings philosophie beheerscht, en ten slotte op een heimwee naar het „Unbewusste" moest uitloopen, dreigde aan de speculatieve Theologie alle vastheid van lijn en daarmee elke grijpbaarheid en zekerheid te rooven. Uit reactie tegen deze bedenkelijke neiging moest deze Theologie dus in een volgend stadium zich wel aan Hegel vastklampen, wiens tegenstelling met Schelling op dit punt juist dáárin wortelt, dat Hegel aan de *idee* geen rust gunt, eer ze door het *begrip* haar heldere openbaring in het denken gevonden heeft. Rosenkranz, en ten deele Noack, schreven in die richting hun theologische Encyclopaedieën; Rosenkranz als van Hegel geheel afhankelijk discipel, Noack als vrijer geestverwant. Kenmerkend nu voor HEGELS opvatting van de Theologie is zijn protest tegen het valsche subjectivisme, dat de religie voor God zelven, als object der Theologie, in de plaats schuift. „In der Lehre von Gott haben wir Gott als Objekt schlechthin und für sich vor uns; freilich kommt dann auch die Beziehung Gottes auf die Menschen hinzu, doch diess erscheint nach gewöhnlicher Vorstellung nicht wesentlich dazu gehörig und wir bemerken dagegen, dass die neuere Theologie mehr von der Religion handelt, als von Gott: es wird nur gefordert, der Mensch soll Religion haben, diess ist die Hauptsache und es wird sogar als gleichgültig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht" (*Vorlesungen*

über die Philosophie der Religion. Gesammt-Ausgabe, Berlin, 1832, Bd. XI, p. 59). Tegen deze poging nu, om God buiten ons denken te sluiten, komt hij in verzet. Wel komt de religie subjectief, buiten het denken om, op, en is zij de ons aangeboren neiging, om „sich vom Nichtigen zu befreien und sich zu sich selbst zu erheben, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion" (p. 61); maar dit kan daarom het voorwerp der religie nooit buiten het denken sluiten, overmits „Gott das an und für sich schlechthin Allgemeine ist, und das Denken das an und für sich Allgemeine zu seinem Gegenstand hat und macht" (p. 62). Reeds zonder meer is daarom „Religion das substantielle Wissen" (p. 61), en eerst langs de scala van het *gevoel*, de *voorstelling* en het *denken* klimt de religie tot volkomen zelfbewustzijn op (p. 63). „Glauben und Wissen" staan dáárom allerminst als gissing en zekerheid tegenover elkander; slechts is het gelooven een andere vorm van het weten, dan verkregen wordt door reflectie en dialectiek, en kan alleen in dezen laatsten vorm de noodwendigheid ook van de religie en haar object gekend worden (*Glauben und Wissen.* Band I, p. 1). Dit objectieve element der religie nu ligt in de Openbaring. „Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, dass sie *geoffenbart*, und zwar *von Gott* geoffenbart sey. Denn indem das Wissen — das Princip, wodurch die Substanz *Geist* ist — als die unendliche für-sich-seyende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin *Manifestiren*" (*Philosophie des Geistes*, Band VII b, p. 447). Juist dit echter maakt het ware weten omtrent God zoo onbegrijpelijk zwaar, en Hegel verklaart de neiging van zoovele theologen, om liever de religie dan God tot object van onderzoek te kiezen, dan ook alleen daaruit, dat ze tegen dezen denkarbeid niet zijn opgewassen. „Bedenkt man," zoo schrijft hij, „die Schwierigkeit der Erkenntniss Gottes als Geistes, die es nicht bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lässt, sondern zum Denken, — zunächst zum reflectirenden Verstande fortgeht, aber zum *begreifenden* Denken fortgehen soll; so mag es fast nicht zu verwundern seyn, dass so Viele, — beson-

ders die Theologen —, darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen, und so willig Das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das Allerleichteste ist das angegebene Resultat: dass der Mensch von Gott nichts wisse" (p. 448).

§ 122. *K. Rosenkranz.*

Nu, tot deze tragen van geest onder de theologen mag ROSENKRANZ althans niet gerekend worden. In zijne *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften* (Halle, 1831, 2e uitgave 1845) geeselt hij zonder sparen de onwetenschappelijkheid van den theoloog, die „des Denkens Anstrengung fürchtet" (ed. 1831, p. XI); en gaat hij uit van de stelling, dat „die Theologie nicht bloss gläubig sein soll, denn sie ist nur dadurch Theologie, dass sie durch das Denken allen Zweifel am Glauben überwunden hat. Der Gedanke allein ist die Gestalt des wissenden Geistes, über welche hinaus keine Andere mehr liegt, und in welcher allein die Gewissheit Ruhe finden kann" (p. X). En dit standpunt moet daarom met name bij de Christelijke religie worden ingenomen, omdat „die Christliche Religion, als die des offenbaren Geistes nicht blos eine Lehre der Wahrheit hat für das gemeinsame Bewusstsein, wie die Mörgenländischen Religionen, und nicht blos eine Philosophie als ein dem Glauben exoterisches Denken, wie die antike Welt, sondern eine Wissenschaft ihrer Lehre, *eine Theologie*" (p. XII). „Die Lehre der Religion, worin sie für das allgemeine Bewusstsein sich ausspricht und sich an dasselbe bringt" is wel „dem Inhalt nach mit der Theologie identisch, aber der Form nach von ihr unterschieden" (p. XII). Toch mag de aldus opgevatte Theologie niet als een onderdeel van de philosophie worden beschouwd. Eerst deed men omgekeerd en beschouwde de philosophie slechts als onderdeel van de Theologie, maar dit dwong de Theologie, „ihren Inhalt aus der Historie als einen gegebenen der für sich unbedingt wahr ist" te nemen (p. XIII). Maar „wird umgekehrt die Theologie der Philosophie subordinirt, so erscheint das theologische Element in dieser Abhängigkeit nur als ein für sich unselbständiges Beispiel" (p. XIII). Hiertegenover nu is vast te hou-

den, dat „im Begriff der Wissenschaft Philosophie und Theologie einander gleich und also, weil jede für sich die andere als absoluten Zweck anerkennen muss, einander cordinirt sind" (p. XIV). De philosophie poogt de wetenschap tot waarheid, de Theologie de waarheid tot wetenschap te brengen (ib). Overmits „es sich in beiden Regionen um denselben Gegenstand handelt, und indem er von beiden Seiten her absolut begriffen werden soll, so können sich Philosophie und Theologie *in der Theologie* als solcher nicht ausschliessend gegen einander verhalten" (p. XIX). In de philosophie als „Inbegriff aller Wisschenschaften" is de Theologie vanzelf begrepen, maar „als eine völlig in sich abgeschlossene Wissenschaft, deren specifische Einheit darin liegt, dass sie das Leben des Menschen in Gott und Gottes im Menschen betrachtet" (p. XXIII).

Om nu voor de aldus opgevatte Theologie eene Encyclopaedie te leveren, spreekt het schier van zelf, dat Rosenkranz protesteert tegen den „Aggregat". De Encyclopaedie moet organisch opgebouwd en wel niet „osteologisch" of „blos in formeller Hinsicht", maar zoo dat de „Totalität" uitkome (p. XXIV). Voor een afzonderlijke Methodologie is naast de aldus opgevatte Encyclopaedie geen plaats. „Man lernt die Wissenschaft nur durch die Wissenschaft. Ausserdem ist sie unzugänglich" (p. XXXII). De indeeling van Rosenkranz' Encyclopaedie is drieledig. Voorop gaat de *speculative Theologie*, die „die Idee der Christlichen Religion als der absoluten Religion" behandelt, zoodat „deren Erkenntniss... an und für sich von der Idee selbst ausgeht, und insofern die absolute Selbsterkenntniss der Religion ist" (p. XXXIV). Dan komt de *historische Theologie*, die „das Wesen in der Erscheinung als empirisch gegebenes... Faktum begreift" (ib.). En eindelijk de *praktische Theologie* als „die Erkenntniss der Formen, in welchen die absolute Religion unmittelbar existirt und in deren dialektischer Explication sie ihre individuelle Lebendigkeit hat" (ib.). Wel geeft Rosenkranz toe, dat de Theologie als positieve wetenschap desnoods zonder speculatieve Theologie kan optreden, maar in aansluiting aan Hegels categorie van het algemeene, bijzondere en individueele, is het z. i. vollediger in de speculatieve

Theologie het *algemeene*, in de historische het *bijzondere*, en in de practische het *individueele* te behandelen. De speculatieve Theologie heeft tot principium „das Wissen Gottes von sich selbst, welches durch die Erkenntniss des Menschen zur Wissenschaft wird" (p. 3), en valt in Dogmatiek en Ethiek uiteen, omdat eenerzijds „das Wesen und die Thätigkeit Gottes", en anderzijds „das Wesen und die Thätigkeit der Menschen" onderzocht moet (p. 3). De Dogmatiek heeft dan drie factoren: 1°. Gott in seiner absoluten Unendlichkeit, 2°. Gott in seiner Entäusserung, en 3°. die Religion, die beide verbindt en de schepping in God terugvoert (p. 4). De Ethiek, die de Dogmatiek onderstelt en van haar uitgaat, onderzoekt, als op den *wil* gericht: 1°. het goede, 2°. het booze en 3°. de vrijheid (p. 57). De historische Theologie onderscheidt tusschen de biblische en kirchenhistorische Theologie. Deze „biblische Theologie" gaat uit van de Canoniek, schrijdt voort tot Critiek en Exegese, en bereikt haar einddoel in de „biblische Dogmatik" (p. 103). De „kirchenhistorische Theologie" daarentegen handelt alzonderlijk van de „politische Geschichte der Kirche", van de „kirchliche Archäologie", en van de „dogmatische Geschichte der Kirche", waarin drie perioden te onderscheiden zijn, die der analytische, synthetische en systematische „Erkenntniss" (p. 246). Wat eindelijk de „praktische Theologie" aangaat, zoo deelt hij deze in de wetenschap, die „der *Dienst*" en die „das *Regiment* der Kirche" omvat (p. 329). In de eerste afdeeling werpt hij de Pastoraal uit en neemt alleen Catechetiek, Liturgiek en Homiletiek op; en bij het Kirchenregiment handelt hij achtereenvolgens van de symbolische Theologie, het Kirchenrecht en „die Theologie" (p. 355); met welke laatste hij bedoelt, dat de Theologie het aangegeven middel blijft, om de verborgene eenheid der onderscheidene kerken in actie te zetten, en te beletten, dat een „Particuläre kirche zu einer absoluten Fixirung gelangen" zou (p. 355). Het symbool spruit voort uit het „singuläre", het kerkbestuur uit het „bijzondere" en elke Theologie uit het „algemeene" karakter der Christelijke kerk.

§ 123. *L. Noack.*

Is zoo bij Rosenkranz de Christelijke religie, hoe speculatief ook opgevat, toch altoos een positief object, waarop de Theologie zich bij haar onderzoek richt, van NOACK kan ook dit niet meer gezegd. Bij hem is de Encyclopaedie der Theologie reeds in zijn eigenaardigen titel geworden *Die speculative Religionswissenschaft im encyclopädischen Organismus ihrer besonderen Disciplinen* (Darmstadt, 1847); een geschrift, waarin bijna 400 bladzijden gewijd zijn aan de beschrijving der „Religionswissenschaft" op zichzelve, en slechts 170 pagina's aan de Christelijke Theologie in engeren zin. Zijn doel is de Theologie als philosophische wetenschap te nemen, en daarvan zegt hij op blz. 5: „Die Theologie oder Religionswissenschaft so betrachtet, wie sie in der Idee sich darstelt, in ihrer aus der Taufe des philosophischen Geistes wiedergebornen Gestalt, im Glanze ihrer Erhabenheit und Schönheit, in ihrer wahren Verklärung geschaut, diess ist die einzig wahre wissenschaftliche Form dieser Wissenschaft, die Erhebung derselben zu ihrer Idealität". Wat dusver als Theologie gold, is dien naam niet waard, en zoo de Theologische faculteiten de taak niet aanvaarden, om de Theologie uit de idee te ontwikkelen, moet de philosophie haar taak overnemen, tot het haar gelukt zij, het personeel der Theologische faculteiten zoo te veranderen, dat eindelijk Theologie en Religionswissenschaft elkander dekken. (p. 5). Feitelijk levert Noack dan ook niets dan een Religionsphilosophie en een Religionsgeschichte, gevolgd door een ideologische voorstelling van het Christendom, als de „Idee der Religion". Hij onderscheidt daartoe wezen, begrip en idee van de religie. Het wezen der religie is dan „das Allgemeinste und Unbestimmteste derselben". Het begrip teekent „die begriffene Erscheinung", terwijl „die absolute Wahrheit des Wesens und des Begriffs" zich in de idee afspiegelen (p. 7). Voor zoover men dus nog van een positieve wetenschap wil spreken, moet dit positieve niet gezocht in het geopenbaarde, maar in de religie zelve, en zoo is dan „die absolute Positivität der Religion der Gegenstand der speculativen Religionswissenschaft in ihrem speci-

fischen Character" (p. 9). Deze wetenschap nu deelt hij zóó in, dat hij eerst *die Phänomenologie der religiösen Idee* behandelt, daarna *die Ideologie des religiösen Geistes* en ten slotte die *Pragmatologie der religiösen Idee*. Deze Phänomenologie splitst zich dan in drie deelen: 1°. „die religiöse Anthropologie", waarbij achtereenvolgens „die Grundlage der Religion, die Grundform der Religion" en „der Grundbegriff der Religion" ter sprake komen; 2°. de eigenlijke „Phänomenologie des religiösen Geistes" in engeren zin, die stilstaat bij het mythologisch bewustzijn, de cultusvormen en de „religiöse Persönlichkeit"; en 3°. „die philosophische Religionsgeschichte", die, met uitsluiting van het Christendom, alle godsdienstvormen doorloopt. Daarna komt het *Ideologisch* deel, waarin de speculatieve Kirchen- und Dogmengeschichte vooropgaat, handelende van de *stichting*, de *ontwikkeling* en de *voltooiing* van het Christendom in de toekomst. Daarop volgt de speculatieve Dogmatiek en Ethiek. En eindelijk wordt in het derde hoofddeel of de *Pragmatologie* der religiösen Idee achtereenvolgens gehandeld van het absolute „Priesterthum der religiösen Idee" (p. 530), van de „Pädagogik der religiösen Idee" (p. 535), en van den „Cultus der religiösen Idee" (p. 539). Een kort overzicht, waaruit reeds genoegzaam blijkt, hoe Noack voor ons onderwerp geen ander belang heeft, dan om te toonen, hoe de speculatieve opvatting, door Hegel aan de Theologie gegeven, er vanzelf toe leiden moest, de Theologie als zoodanig op te heffen, en ze om te zetten in de deels historische, deels philosophische godsdienstwetenschap. Immers, waar bij Rosenkranz de Christelijke religie feitelijk nog de absolute openbaring der idee is, stelt Noack ook in de Christelijke religie zelve nogmaals een proces, waardoor eerst in de toekomst de ware en zuivere religie aan het licht kan treden.

Wat Noack ons biedt, is dan ook geen eigenlijke Encyclopaedie, zelfs niet van de „Religionswissenschaft", in zooverre hij ons geen blik gunt in het organisme der onderscheidene disciplinae, die te zamen deze wetenschappen uitmaken. Veeleer is zijn dusgenaamde Encyclopaedie het ontwerp voor een met talent opgezet werk, waarin deze wetenschap uitsluitend speculatief zou zijn

saamgevat. De licht- en schaduwzijde van den invloed door Hegels philosophie op de Theologie uitgeoefend, komen dan ook niet beter uit, dan zoo men Noack en Rosenkranz saamvoegt, en beiden vergelijkt met Erhardt. Ter goeder ure heeft de speculatieve philosophie, zoowel van Schelling als van Hegel, de Theologie losgemaakt van het kerkelijk-empiristisch standpunt, waarheen ze door de volgelingen van Schleiermacher al meer gedrongen werd; en waarin eigenlijk slechts de consequentie lag van Kants „statutarische Religion". Uit deze smaadheid hief de speculatieve Theologie haar op, door ze weer met de absolute waarheid zelve in verband te zetten. Theologie had niet alleen een kerkelijk, maar ook een *absoluut* karakter, en dit karakter kon niet uitkomen, tenzij de Christelijke belijdenis zelve wetenschappelijk als *waarheid* gehandhaafd werd. Toch liep de school van Schelling gevaar dit doel daarom te missen, omdat zijzelve de waarheid losmaakte uit het begrip en met de gewaarwording ineen liet vloeien. Dit nu leidde uit het intellectueel bewustzijn terug naar het gevoel en de mystieke contemplatie, gelijk dit bij Daub reeds tot op zekere hoogte het geval was. Daarom was het een wezenlijke verdienste van Hegel, dat hij aan de Theologie God zelf weer als object aanwees, vooral daar hij hierbij uitging van de archetypische, zij het ook nog benevelde, zelfkennisse Gods. Zoodoende kwam de Theologie uit haar mystieke slingeringen weer op haar voeten terecht, en kon ze door de waarde, die Hegel aan het begrip hechtte, haar scholastieke lijn voortzetten. Doch hoeveel hierdoor ook formeel gewonnen was, toch ging hiermee het verre van denkbeeldig gevaar gepaard, dat het transcendentale en positief-concrete der Christelijke religie onder de critiek der idee zou komen, en daardoor als phase in het ontwikkelingsproces der idee zou verdwijnen. Bij Noack is dit dan ook metterdaad reeds geschied. Want wel eert ook Noack in de Christelijke religie nog de samenvatting van het wezen en het begrip der religie in haar absolute idee; maar, om tot dit resultaat te komen, wordt uit de Christelijke religie slechts datgene genomen, wat hem aanstaat, en ook dit nog slechts als een phase in een proces, waarvan de volle ontwikkeling nog toeft.

Dit nu toont, dat zijn eeren van de Christelijke religie slechts nominaal geschiedt en toevallig is. Ware slechts eerst zijn philosophische religie tot meer algemeene herschepping gekomen, zoo zou ook deze kniebuiging voor het Christendom zijn uitgebleven.

§ 124. *Ph. R. Hugenholtz.*

Doch ook hierbij kan de speculatieve theoloog niet staan blijven, ook formeel moet hij op deze lijn niet slechts de zelfstandigheid der Theologie, als eigen object van wetenschap, maar ten laatste evenzoo de zelfstandigheid der religie, in algemeenen zin genomen, zien teloorgaan. De schets van *Eene indeeling van het wijsgeerig gedeelte der Godsdienstwetenschap* door Dr. Ph. R. Hugenholtz in het Theol. tijdschrift, 14e jaargang, p. 579 sq. gegeven, was hiertoe reeds afgegleden. Onomwonden toch spreekt Hugenholtz het uit: „*De godsdienstwetenschap vindt hare plaats onder de wijsgeerige wetenschappen, en wel onder de anthropologische*" (p. 583); en wat de religie betreft, verklaart hij op bl. 580, uit te gaan van de onderstelling, „*dat godsdienst en zedelijkheid zóózeer één zijn*, dat alleen een beide samenvattende behandeling van het godsdienstig-zedelijk leven ze beide tot haar recht kan doen komen"; en dat hierbij metterdaad de religie in de zedelijkheid opgaat, blijkt uit zijn stelling, „dat de godsdienstwetenschap omschreven moet als *theologische ethiek*" (p. 583).

Deze theologische ethiek heeft nu, volgens hem, haar stof eerst *historisch*, daarna *theoretisch* te behandelen; en dit theoretisch deel splitst zich dan in drie hoofdstukken, waarvan het eerste het psychologische, het tweede het phaenomenologische, en het derde het systematische is te noemen. Het psychologisch deel heeft dan het godsdienstig-zedelijk leven *zielkundig te ontleden* (onze zinnelijk-geestelijke natuur, het gemeenschapsleven, het gevoelsleven, gemoed en geweten, weten en gelooven, aanleg en ontwikkeling); het phaenomenologisch deel moet een *vergelijkende waardeering geven van de verschillende gestalten van het godsdienstig-zedelijke leven*; terwijl het laatste of systematische deel komen moet tot een systematische uiteenzetting van het normaal godsdienstig-zedelijk leven (p. 583). Daargelaten nu de vraag, of

het historisch deel niet onder de Historie thuis hoort, moet het in Hugenholtz gewaardeerd, dat hij ook formeel de Theologie laat varen; zich onthoudt van elke poging, om voor de godsdienstwetenschap de plaats op te eischen, die historisch door de Theologie was ingenomen; en er onbewimpeld voor uitkomt, dat de door hem bedoelde studiën niets anders zijn dan een onderdeel van de philosophie. Dit is eerlijk. De valsche schijn is eindelijk prijsgegeven en de philosoof keert, na de Theologie vernietigd te hebben, zegevierend in zijn philosophische tente terug. Theologie bestaat voor hem niet meer.

§ 125. *J. F. Räbiger.*

De pogingen door jongere theologen uit de school van Schleiermacher en uit de speculatieve school, evenals door de nieuwe „Kantianer" aangewend, om aan dit bankroet der Theologie te ontkomen, moeten daarom hier buiten bespreking blijven, omdat ze niet geleid hebben tot een principieel encyclopaedische constructie; maar wel dient de aandacht gevestigd op de voortreffelijke encyclopaedische studie van Dr. J. F. RÄBIGER, die ten titel draagt: *Theologik oder Encyklopädie der Theologie* (Leipzig, 1880), in 1882 gevolgd door zijn: *Zur theologischen Encyklopädie* (Breslau, 1882). Reeds afgezien van het standpunt, dat Räbiger inneemt, staat deze Encyclopaedie formeel daarom zoo hoog, omdat ze de eerste van alle theologische Encyclopaedieën is, die geacht kan worden aan de wetenschappelijke opvatting van zulk eene Encyclopaedie te voldoen. Räbiger denkt er niet aan, een handboek te schrijven voor practisch gebruik en onthoudt zich van de poging, om een eigenlijke historia literaria van de Theologie in zijne Encyclopaedie op te nemen, en ook lascht hij in zijn Encyclopaedie geene materieele Theologie in, maar bepaalt zich tot het eigenlijke, wat zich elke goede Encyclopaedie voor oogen heeft te stellen, d. i. tot de taak, om de Theologie als zoodanig, als een organisch deel van de algemeene wetenschap, op systematische wijze uiteen te zetten. In verband hiermede gaf dan ook Räbiger voor het eerst een historie van de Encyclopaedie, dien naam waard. Uit de geschiedenis der Encyclopaedie trachtte

hij haar verloop en de eischen, die ze stelt, na te sporen, en poogt nu dit gevonden postulaat in zijn eigen studie te beantwoorden. Ook al heeft men met Räbigers theologisch standpunt geen vrede, en al draagt zijne opvatting van de Theologie te zeer een gemengd karakter, toch blijft het zijn onvergankelijke verdienste, dat hij ons getoond heeft, op wat wijze een goede Encyclopaedie der Theologie te leveren is. Het algemeene deel der Encyclopaedie is daardoor bij hem niet maar een aanloop gebleven, om tot de bijzondere vakken te komen, maar op breede wijze opgezet en verheven tot een zelfstandig onderzoek naar het wezen der Theologie; terwijl in een met zorg bewerkte inleiding alle vragen, die tot de Encyclopaedie als zoodanig behooren, voorafgaan. Zijn werk valt zoodoende in drie grootere deelen uiteen. Eerst de inleiding, die ruim 100 bladzijden beslaat, waarin gehandeld wordt over de Encyclopaedie zelve. Dan komt het tweede of algemeene deel, waarin de Theologie als zoodanig voorwerp van onderzoek is en dat insgelijks een honderd bladzijden inneemt. En ten slotte volgt dan in het derde deel de afzonderlijke bespreking der vakken, van bl. 212—554.

In de Inleiding gaat hij uit van de *geschiedenis* der theologische Encyclopaedie, en bespreekt daarna haar *voorwerp*, haar *taak*, haar *begrip*, haar *doel* en haar *indeeling*. In zijn algemeen deel over *Das Wesen der Theologie* handelt hij achtereenvolgens van haar voorwerp, van de Kerk als haar basis, van haar positief karakter, van haar ontwikkeling, van haar begrip, van haar indeeling en van haar verhouding tot de Kerk en tot de overige wetenschappen. En wat zijn bespreking der vakken in zijn speciaal deel betreft, zoo rangschikt hij deze in vier groepen als *exegetische*, *historische*, *systematische* en *practische* Theologie, aan welke laatste groep hij den naam van *Ecclesiastik* geeft. Tegen deze indeeling gelden uitteraard de reeds herhaaldelijk ingebrachte bezwaren, dat ze te formeel-uitwendig is, om het organisch karakter der Theologie ook in de indeeling tot haar recht te doen komen. Geheel deze indeeling toch is weinig meer dan een looper, die *mutatis mutandis* op elke positieve wetenschap kan worden toegepast; en ook Räbiger is er niet in geslaagd, de fouten te mijden, waartoe zulk

een onbruikbare indeeling bijna noodzaakt. Zoo geeft hij van de exegetische Theologie deze onderverdeeling: 1. inleiding en indeeling; 2. Bijbelsche Hermeneutiek; 3. Bijbelsche Linguistiek; 4. Bijbelsche critiek; 5. Joodsche oudheidkunde; 6. Joodsche geschiedenis; 7. Bijbelsche Isagogiek; 8. Exegetiek; 9. Bijbelsche Theologie als Religionsgeschichte; en in 10. Die drei Theile der Theologischen Religionsgeschichte benevens Das Leben Jesu. Dit nu is geen exegetische Theologie, maar een blijkbare vermenging van exegetische en historische vakken, waardoor aan de tweede rubriek der historische Theologie haar wortel wordt afgesneden, om de Christelijke Kerk incidenteel met een nieuwe historie te laten optreden.

In zijn aldus verminkte historische Theologie neemt hij dan met de kerkhistorie ook de historie der dogmatische ontwikkeling, de Symboliek, de Patristiek en de Statistiek op, zonder te beseffen, dat de Symboliek zeer zeker ook een historie heeft, maar, behalve dit historisch belang, ook blijvende beteekenis bezit voor de dogmatische ontwikkeling. In zijn systematisch deel coördineert hij „die Theorie der Religion", die nu natuurlijk niet uit het resultaat der exegetische en historische Theologie wordt afgeleid, maar, hiertusschen in wordt geschoven als philosophisch vak, met de daarop volgende Dogmatiek en Ethiek. Het meeste systeem zit dan ook nog in zijn practische Theologie, die hij als Ecclesiastiek opvat, en die hij indeelt in 1°. kirchliche Organisationslehre, 2°. Cultuslehre, 3°. kirchliche Culturwissenschaft, en 4°. kirchliche Didaktik; waarbij het alleen bevreemding wekt, dat de Homiletiek en de Catechetiek niet onder de didactische, maar onder de Cultusvakken zijn opgenomen, waar toch, met name bij de Catechetiek, moeilijk valt in te zien, welk element van *cultus* hierin ter sprake zou komen.

Het standpunt, door Räbiger ingenomen, wordt bepaald door zijn streven, om het subjectieve element van Schleiermachers Gefühls-Theologie te verbinden met het betrekkelijk recht der speculatieve Theologie, en aan de Theologie zeker positief karakter te laten. Hij geraakt hiertoe, door de Wissenschaft op te vatten als „ein bestimmtes geistiges Verhalten zu einem bestimmten Gegen-

stande" (p. 109). Dit voorwerp is hem voor de Theologie „das Christenthum oder die christliche Religion". Als zoodanig echter is de Christelijke religie „eine geschichtliche Erscheinung", die zich aansluit „an eine lange Reihe von Religionen" (p. 110). Met deze alle heeft ook het Christendom deze twee zaken gemeen: 1°. dat alle religiën uitgaan van een onderstelde openbaring en 2°. dat ze alle geleid hebben tot de vorming van een kerkelijke gemeenschap. Alleen in de Kerk treedt de Christelijke religie ook als historische Realität op. „Die Kirche ist das Organ, das sich das Christenthum geschaffen hat, um sich geschichtlich zu bethätigen und die ganze Fülle der in ihm enthaltenen Lebenskeime zur Entwickelung zu bringen" (p. 111). En nu staat de Theologie hier niet buiten, als een uitwendige waarneemster, maar ze is zelve een van de gewichtigste levensuitingen, waartoe de Kerk genoodzaakt is (p. 111). Deze Theologie onderstelt het geloof, dat in den boezem der Kerk de goddelijke waarheid als absolute waarheid rechtstreeks opneemt, en zulks zonder verdere reflectie. Maar bij dit geloof kan de Kerk niet staan blijven. Ze wordt aangevallen en ze moet zich uitbreiden. Dit brengt haar in conflict met een geheel andere wereldbeschouwing, en tegenover deze heeft zij haar eigen geloofsleven te verdedigen. Daarbij komt dan de onuitroeibare behoefte, die, ook afgezien van de buitenwereld, in de Christenen leeft, om zich rekenschap te geven, van wat ze gelooven. En eindelijk noodzaakt de vorming der leeraars, om met het reflecteerend bewustzijn op den inhoud der Christelijke religie in te gaan. Op die wijze wordt dan uit het bestaan en het leven der Kerk zelve de theologische studie geboren (p. 112—114).

Met deze in den grond Schleiermacheriaansche ideeën verbindt nu Räbiger het motief der speculatieve Theologie door de opmerking: „Insofern nun die Theologie ihren Gegenstand, das Christenthum, aus der Kirche aufnimmt, empfängt sie denselben nicht nur als eine historische Religion, sondern als die Religion der Idee oder als die Idee der Religion" (p. 115). Iets, wat echter niet abstract mag opgevat, alsof ook een niet-Christen een goed theoloog kon zijn. „Vielmehr die innerste Ueberzeugung von der Idee, die sie zum Inhalt hat, muss den Lebensnerv der

Theologie, muss die ethische Basis bilden, auf der sie ruht" (p. 116). Een positieve wetenschap is derhalve de Theologie slechts in zooverre, als zij „das Christenthum als eine geschichtliche Religion und zwar als eine geschichtlich geoffenbarte Religion zu ihrem Gegenstand hat" (p. 116). Nader bepaald, vindt hij dit positieve in den „Complex der Schrift- und Kirchenlehre", die als „göttliche Warheit, den wesentlichen Gegenstand der Theologie bildet und den Beweis ihrer wahrheit in dem Factum der göttlichen Offenbarung besitzt" (p. 118). En op dien grond nu spreekt Räbiger het uit: „Dass die Theologie etwa, wie die andern positiven Wissenschaften, die Idee ihres Gegenstandes, die Idee der Religion, einem philosophischen System entnähme, und mit dieser philosophischen Religionsidee an die christliche Religion heranträte um sie nach der Norm jener Idee einer Kritik zu unterwerfen, das würde ein Verfahren sein, das dem Charakter der christlichen Religion durchaus widerstrebt. Als göttliche Offenbarung ... muss sie vielmehr von der menschlichen Vernunft und dem menschlichen Denken, also überhaupt von der Philosophie unbedingte Unterordnung fordern, vor allen aber von der Wissenschaft, die sich speciell mit ihr beschäftigt, von der Theologie und consequent auch von allen übrigen Erfahrungswissenschaften" (p. 118, 119). Juist echter om dit standpunt te kunnen innemen, moet de Theologie niet enkel historisch onderzoeken, noch kerkelijk africhten, maar rechtstreeks door zucht naar de waarheid geleid worden. Dus geen theologische studie van een statutarische Religion in den zin van Kant, noch een wetenschap van Kirchenleitung zijn, gelijk bij Schleiermacher, maar „von dem Wahrheitsinteresse an ihrem Gegenstande sich leiten lassen, und darum ihr intellectuelles Verhalten zu demselben so bestimmen, dass sie, obschon eine positive und Offenbarungswissenschaft, durch ihren den übrigen Wissenschaften gleichartigen Charakter sich Anerkennung und Geltung verschafft" (p. 121). En waar Räbiger voelt, dat deze twee licht gevaar loopen in botsing te geraken, poogt hij de eenheid dezer twee momenten in dezer voege te handhaven: „Als positive Wissenschaft, entsprungen aus dem Glauben, ruhend auf dem Glauben, und alle ihre reli-

giösen Erkenntnisse zurückführend auf den Glauben, ist sie vielmehr ihrem Begriff nach die objective, durch das vernünftige Denken vermittelte Erkenntnis der christlichen Religion als der absoluten religiösen Wahrheit.... nach ihrem tiefsten Grunde supernatural und nach ihrer Methode rational" (p. 183). Daartoe nu wil hij „die Schleiermacher'sche und speculative Theologie zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbinden. Beide Systemen mit den Vorzügen, die einem jeden eigen sind, vereinigt, werden sich gegenseitig zur Correctur dienen.... Wen sie von dem allgemein geschichtlichen Standpunkt aus, auf den sie gestellt ist, mit psychologischer, ethischer und speculativer Begründung zur Erkenntniss der christlichen Wahrheit führt, wird sie als die rechte freie und selbständige Werkmeisterin an dem Reiche Gottes sich bewähren" (p. 190).

Het gevaar van dit standpunt ligt natuurlijk in de vaststelling, van wat als positieve inhoud der Christelijke religie aan de reflectie wordt aangeboden, en in de onwillekeurige neiging, om den inhoud zoo vast te stellen, dat ze voor den reflecteerenden arbeid van ons bewustzijn geen onoverkomelijk bezwaar oplevert. Vandaar het zonderlinge denkbeeld van Räbiger, waarop reeds gewezen werd, om in de systematische Theologie aan de Dogmatiek en Ethiek een afzonderlijk deel als Theorie der Religion vooraf te laten gaan. Want wel voorkomt hij de bedenking, dat op deze wijze een philosophisch begrip van de religie richtsnoer bij de Dogmatiek zou worden, en wil hij de Theorie der Religion „auf rein geschichtlichen Boden" plaatsen, maar reeds zijn eigene indeeling van dit vak in twee deelen: 1°. das Wesen der Religion en 2°. die geschichtliche Entwickelung desselben, strijdt hiermee; en bovendien springt het in het oog, hoe geheel ten onrechte hij hier op eenmaal een historische studie inschuift in zijn systematische Theologie; een fout, die te onvergeeflijker is, waar hij de geschiedenis van het dogma bij de kerkgeschiedenis plaatst.

Dit nu is een meten met twee maten. Of beide, de geschiedenis èn van het wezen der religie èn van het dogma moeten onder de historische, of beide moeten bij de systematische vakken

geplaatst worden. Doch ook afgezien hiervan, blijft het hoofdbezwaar, dat hij door deze Theorie der Religion aan de Dogmatiek „grundlegend" vooraf te laten gaan, het positief en absoluut karakter der Christelijke religie feitelijk loslaat. Immers de Dogmatiek wordt hem nu die wetenschap, die „durch Vermittelung des Denkens zu der Erkenntniss führt, dass in dem christlichen Gottesbewusstsein die höchste ideale und reale Lebensform des menschlichen Geistes begründet ist" (p. 474). Zoo immers komt hij er ten slotte toch toe, zelf te doen, wat hij eerst zoo sterk afkeurde, namelijk de Christelijke religie te beoordeelen naar een norma, die hij buiten het Christendom vond.

§ 126. *Richard Rothe.*

De drie Encyclopaedieën van Lange, Hofmann en Rothe, die bijna gelijktijdig met die van Räbiger verschenen (in '77, '79 en '80), staan als proeve van volkomene uitvoering ongetwijfeld achter bij de zijne. Al ontwikkelde toch Dr. I. P. Lange ook hier zijn buitengemeene gave, om dialectisch in het opzetten van een schema te tooveren; en al komt aan von Hofmann de verdienste toe, van het postief karakter der Theologie op meer afdoende wijze dan Räbiger gehandhaafd te hebben, toch staan tegen deze betrekkelijke verdiensten te ernstige bedenkingen over, om hun Encyclopaedieën, gezwegen van die van Rothe, als geslaagd te beschouwen.

RICHARD ROTHE's werk zag het licht onder den titel: *Theologische Encyclopädie, aus seinem Nachlasse herausgegeben von Hermann Ruppelius.* Wittenberg, 1880. Het is op enkele afwijkingen na een letterlijke afdruk van Rothe's handschrift en niet van een studentendictaat, dat ten deele onvolledig kon zijn. Dit zij aanstonds opgemerkt, om niet aan een vergissing het op zichzelf bijna onbegrijpelijke feit toe te schrijven, dat een man als Rothe in de tweede helft der vorige eeuw eene theologische Encyclopaedie in gereedheid kon brengen, die, na een vluchtige inleiding van veertien bladzijden, aanstonds tot de speciale Encyclopaedie overgaat. Hij rekent zelfs niet met een algemeen deel, maar laat de onderdeelen van de speciale Encyclopaedie zelve

als „Haupttheile" optreden. Zijn eerste *Haupttheil* handelt dan van de *speculatieve*, het tweede van de *historische* en het derde van de *practische Theologie*. Een geheel uitwendig schema dus, dat bovendien nog alle eigen verdienste mist, daar het geheel van Schleiermacher is overgenomen. Zoomin voor het begrip der Theologie als voor dat der Theologik vinden we in Rothe's inleiding dan ook maar iets, dat niet beter en juister reeds door Schleiermacher geboden was. De Theologie is een complex van wetenschappen, die strekken om de Kirchenleitung te begrijpen en te richten, en de theologische Encyclopaedie is de wetenschap, die ons formeel het mechanisch verband, dat door deze eenheid van doel voor deze wetenschappen ontstaat, leert kennen. Dientengevolge splitst dan ook de Theologie, zoowel als de Encyclopaedie, zich in een Roomsche, Luthersche, Gereformeerde, enz., en dit particularisme wordt, geheel in den zin van Schleiermacher, door Rothe op geheel zijn arbeid toegepast. Eerst in de uitwerking zijner speciale vakken treedt het oorspronkelijke van Rothe's opvatting op min of meer duidelijke wijze in het licht. Zoo al aanstonds in zijn eerste Haupttheil, dat bij hem den titel draagt van „speculative Theologie"; zich dus niet in den zin van Schleiermacher als philosophie aandient; en, wat nog meer zegt, niet in Polemiek en Apologetiek, maar in *Theologie* en *Kosmologie* gesplitst wordt; de laatste met twee onderdeelen: 1. *Physik* en 2. *Ethik* (p. 26).

De speculatieve philosophie gaat van het reine denken uit, en mist als zoodanig allen positieven inhoud. De speculatieve Theologie daarentegen, die niet van het bloote bewustzijn, maar van het *vrome* bewustzijn uitgaat, „setzt zugleich das Gottesbewusstsein" (p. 18). Zij heeft dus als uitgangspunt, wat de philosophische speculatie mist, t. w. het Godsbegrip. „Die theologische Speculation kann nur mit dem Begriff Gottes anfangen" (p. 19). Juist daardoor echter draagt ze altoos een *individueel* karakter (p. 22); want niet slechts neemt de vroomheid in alle kerken een anderen vorm aan, maar ook onder de leden eener zelfde kerk draagt ze bij ieder een eigen karakter. „Der archimedeische Punkt, in welchem sie ihren Standort nimmt, ist das fromme Bewusstsein

in seiner unmittelbaren absoluten Selbstgewissheit" (p. 24). Dit „fromme Bewusstsein" nu heeft den onweerstaanbaren drang in zich, om tot klaarheid van begrip en helderheid van voorstelling te komen, en moet daarom uit zijn theologisch beginsel speculeeren. Daarna echter ontvangt het zijn critiek uit de openbaring, die in de H. Schrift gegeven is, en moet zichzelven oordeelen, zoo het blijkt niet met deze autoriteit overeen te stemmen. „Die heilige Schrift steht der speculativen Theologie . . . mit unbedingter Autorität gegenüber" (p. 20). „Allein wenn nun so die speculative Theologie sich unbedingt dem Urtheil der heiligen Schrift zu unterwerfen hat, so muss von ihr auch desto unerlässlicher verlangt werden, dass sie sich unter der speculativen Operation selbst noch völlig frei erhalte von dem Einfluss ihrer Autorität" (p. 21); en moet evenzoo de bepaling, van wat werkelijk de religieuze inhoud der Schrift is, die als toetssteen dienst zal doen, op streng wetenschappelijke wijze worden vastgesteld. Reeds Räbiger merkte hiertegen terecht op, dat zulk een speculatieve drang als uitgangspunt voor de Theologie strijdt met Rothe's definitie van de Theologie, als in het leven geroepen door de behoefte aan Kirchenleitung; en voorts, dat zulk een speculatieve Theologie, die zich straks toch conformeeren moet naar de resultaten van het Schriftonderzoek, doellooze arbeid is. Metterdaad is Rothe's standpunt dan ook onhoudbaar, eenvoudig wijl het op zelfbedrog berust.

In zijn eigen individueel bewustzijn is reeds een historische inhoud opgenomen, en daarom is het niets dan zelfmisleiding, zoo hij zich inbeeldt, zijn speculatieve Theologie uit niets dan uit zijn eigen bewustzijn te construeeren. En voor zoover er in dat bewustzijn reeds een historische inhoud aanwezig is, eischt wetenschappelijke zin, dat eerst deze inhoud geclassificeerd en gekeurd worde, eer hij tot de speculatieve „Operation" komt. Het uitgangspunt kan hier dus niet in de speculatie, maar moet in de positieve, historische gegevens worden genomen. Ja, erger nog. Niet alleen toch dat hij zichzelven misleidt, maar hij misleidt ook, zonder het te bedoelen, zijn lezers. Als hij toch zegt, dat de H. Schrift tegen deze speculatieve Theologie „mit unbedingter Au-

torität" overstaat, krijgt men den indruk, alsof de inhoud der Schrift kon vastgesteld, zonder op die vaststelling invloed te laten oefenen door de speculatieve Theologie; terwijl het toch vooral uit het verloop der theologische studiën in het laatst der vorige eeuw zoo helder als de dag blijkt, dat niets sterker invloed oefent op de critiek van de H. Schrift dan juist de speculatieve Theologie. Verband hiermede houdt dan ook Rothe's verre van onschuldige poging, om de Ethiek als speculatieve Theologie op den voorgrond te plaatsen, en daarentegen de Dogmatiek in Schleiermacheriaanschen geest, als onderdeel van de historische Theologie te laten optreden. Hieruit toch blijkt, hoe Rothe, zij het al minder sterk, toch evenals Hugenholtz, het religieuze en ethische eerst ineensmelt, om ten slotte aan het ethische zeer beslist den schepter over het religieuze te reiken. Immers „die theologische Ethik hat es schlechterdings nicht mit kirchlichen Lehrsätzen zu thun, sondern muss rein speculativ verfahren" (p. 28).

In zijn tweede Haupttheil volgt dan de historische Theologie met drie onderdeelen: 1. biblische oder exegetische Theologie; 2. kirchenhistorische Theologie, en 3. positive Theologie; eene indeeling, die daardoor mank gaat, dat ze den titel van exegetische Theologie nog bijhoudt, en toch onder deze rubriek de Bijbelsche archaeologie meerekent; en voorts, doordat ze de Dogmengeschiedenis tot het tweede onderdeel rekent en alzoo van de Dogmatiek scheidt. Iets, wat nog kon, zoo de Dogmatiek bij de speculatieve Theologie, op gelijken voet met de Ethiek, ware geplaatst, maar wat geen zin heeft, waar de Dogmatiek zelve slechts historisch wordt opgevat. En wat eindelijk de practische Theologie aangaat, zoo deelt Rothe deze in twee onderdeelen, „das Kirchenregiment und die Gemeindeleitung", eene indeeling, die principieel niet kan, omdat het denkbeeld van kerkregeering reeds dat van tucht, en dus van een der hoofdmomenten der Gemeindeleitung, in zich sluit. Vreemd is het ten slotte, als onder het Kirchenregiment ook de Polemiek wordt opgenomen; iets, wat denken doet aan een ministerie van oorlog op kerkelijk terrein, en alleen zin zou hebben, zoo de

kerk een ambt van polemisten bezat, die op ambtelijke wijze de ketterij hadden tegen te gaan. Zoo bedoelt Rothe het echter niet. „Diese zweite Aufgabe des Kirchenregiments kann nicht irgend eine mit der kirchlichen Autorität bekleidete Behörde übernehmen, sondern nur die theologische Wissenschaft" (p. 143). Doch dan hoort ze natuurlijk *niet* bij het Kirchenregiment; tenzij de kerk als zoodanig een Theologische faculteit oprichtte, met polemisten, die als zoodanig waren aangesteld. Iets, wat natuurlijk niet in Rothe's bedoeling ligt. Veelmeer is de kerk z. i. geroepen, in den Staat op te gaan, dan dat de Staat het Theologisch onderwijs zou overgeven aan de Kerk.

§ 126. *Dr. J. P. Lange.*

Dr. I. P. LANGE noemde zijne Encyclopaedie: *Grundriss der theologischen Encyklopädie mit Einschluss der Methodologie*, Heidelberg, 1877; en biedt ons ook in dit werk een meesterlijke proeve van zijn dialectisch talent, waarbij echter de diepte van opvatting schade leed. Dit gevoelt men terstond aan de definitie, die hij van de Theologie geeft, als zijnde „die wissenschaftlich geläuterte und gehobene Form der christlichen Erkenntniss, welche in ihrer social geordneten Gemeinschaftsform die Bestimmung hat, das christliche Leben in der christlichen Gemeinschaft zu pflegen, zu erhalten, zu vermehren und zu vervollkommnen" (p. 2). Daarentegen doet Lange op de lijn van Schleiermacher (waarlangs ook hij zich beweegt) een schrede voorwaarts, door wel voor elke Theologie een speciaal type te eischen, maar dit speciale type niet als gecoördineerd met de anderen te nemen, doch veeleer als een type van hoogere ontwikkeling. Moge hij hierin nu *al* te ver gaan, toch is het veel gewonnen, zoo het begrip van statutarische Religion geheel wordt uitgebannen, en de besliste overtuiging van den theoloog grond is voor de keuze van het bepaalde type. Zoo heeft voor Lange „die evangelische Theologie . . . die vorangehenden Formen als überwundene Standpunkte zu ihrer Voraussetzung" (p. 2). Slechts zij opgemerkt, dat hierdoor het transcendentaal karakter der beleden waarheid in ernstig gevaar komt, zoodra men met Lange in de christelijke Theologie „die welthis-

torische Entwicklung und Reform der vorchristlichen oder auch der natürlichen Theologie" ziet (p. 1, 2).

Geheel op de leest van Räbiger deelde ook Lange reeds vóór hem de Encyclopaedie in een inleiding, een algemeen en een speciaal deel. Uit deze inleiding nu blijkt, hoe ook Lange de formeel-organische opvatting van de Encyclopaedie huldigt, en het valt slechts te betreuren, dat hij aan de historie der Encyclopaedie maar een vijftal bladzijden wijdt, en in verband hiermee de noodzakelijkheid voorbijziet, om ook in de Encyclopaedie zelve aan te sluiten aan de historische lijn. In zijn algemeen deel trekt het terstond de aandacht, dat hij de Methodologie hier op vernuftige wijze een plaats inruimt als *das Werden der subjectiven Theologie*, waartegen dan de eigenlijke Theologie in haar *Grundlegung*, als *das Werden der objektiven Theologie* over wordt geplaatst. Lange bedoelt hiermee, dat twee motieven de Theologie in het leven riepen, eenerzijds de innerlijke drang van de religie om tot heldere bewustheid te geraken, en anderzijds de uitwendige drang van het ambt. Toch gevoelt men aanstonds, dat deze onderscheiding meer spitsvondig dan waar is. Immers de innerlijke drang der religie drijft evenzeer het individu aan als het geheel der Kerk; en de drang, die van het ambt uitgaat, is eer objectief dan subjectief „bestimmend"; daargelaten nu nog, dat bij Lange de Methodologie staan blijft bij het punt, waar de eigenlijke Methodologie pas begint, en zich bepaalt tot de theologische paedagogiek of paedeutiek. Belangrijker is ongetwijfeld de tweede afdeeling van zijn objectief deel, waarin hij, na „die Bewegung der Religion zur Wissenschaft hin", nu „die Entwicklung der Wissenschaft in ihrer Bewegung zur Religion hin" teekent (p. 38 v.v.); slechts lag het gevaar hierbij voor de hand, zoodoende bij eene synthese van philosophie en Theologie uit te komen, die de zelfstandigheid der Theologie te na kwam. In zijn laatste of speciale deel onderscheidt Lange slechts twee hoofdgroepen, de *historische* en de *didaktische* Theologie, en splitst hij de historische groep in drie onderdeelen: 1°. Geschichte der Heilsoffenbarung zur Grundlegung des Reiches Gottes; 2°. die Urkunden der Heilsoffenbarung, en 3°. die Kirchengeschichte. Zijn bedoeling hiermede is, het

algemeene feit van een Heilsopenbaring en het daaruit voortgekomen „Reich Gottes", als grondslag voor het optreden der Kerk te gewinnen; en dus niet in algemeene anthropologische gegevens, maar in theologische feiten het δός μοι ποῦ στῶ te hebben voor zijn historische Theologie. Toch schuilt hierin zelfbedrog. Immers noch van een concrete Heilsopenbaring, noch van een „Reich Gottes" weet ik iets, tenzij ik eerst de H. Schrift opgeslagen en het optreden der Kerk waargenomen heb. Hij erkent dan ook zelf: „An dieser Stelle kann freilich noch nicht von einem entwickelten Begriff der Heilsoffenbarung die Rede sein, wie derselbe in der Dogmatik zur Sprache kommt" (p. 82). Natuurlijk niet, maar dan wordt het ook niets dan een postulaat zonder inhoud, en is zelfs dit postulaat eerst te verkrijgen uit de Schriftuurlijke Hamartiologie.

Zijn tweede onderdeel heet: *Die Urkunden der Heilsoffenbarung*, maar moest dan ook alleen over deze oorkonden handelen, en niet tegelijk de Bijbelsche geschiedenis en de „Biblische Theologie" opnemen. Het derde deel, als *Kirchengeschichte*, is niet organisch met de beide vorige als „Grundlegung und Urkunden der Heilsoffenbarung" in verband gezet, en omvat alle historische vakken, ook die van het Kerkrecht en van het Dogma. In zijn tweede hoofddeel volgt dan de *didaktische Theologie*, waaronder hij de Dogmatiek, de Ethiek en de Practica verstaat. Bij de Dogmatiek onderscheidt hij voorts tusschen de philosophische, de kerkelijke en de toegepaste Dogmatiek; eene onderscheiding, die er uiteraard toe leidt, de philosophische Dogmatiek tot de eigenlijke te maken, en die toont op wat onjuiste wijze Lange, in dit verband, de kerkelijke Dogmatiek onder de didactische vakken opnam. Ze hoort dan, gelijk bij Schleiermacher, onder de historische Theologie, overmits ze alleen het object leert kennen. Onder toegepaste Dogmatiek verstaat hij de Polemiek en de Ireniek. En wat ten slotte zijn opneming van de Practica onder de didactische vakken betreft, dit poogt hij wel te rechtvaardigen door te zeggen, dat ook deze vakken *systematisch* behandeld worden, maar juist dit zeggen toont, hoezeer Lange hier het formeel algemeen wetenschappelijk karakter dezer vakken verwart met het didactisch karakter, dat de systematische behan-

deling der Christelijke waarheid in den kring der theologische vakken draagt. Bij al het tintelend vernuft van den dialectischen rijkdom, waarvan deze Encyclopaedie op elke bladzijde de sporen vertoont, kan dan ook kwalijk gezegd, dat Lange de Encyclopaedie ook maar één stap verder heeft gebracht.

§ 128. *Dr. J. Ch. K. von Hofmann.*

Verre boven Lange, en zelfs boven Rothe, staat door zijn oorspronkelijke opvatting en echt theologischen zin het resultaat van Hofmanns encyclopaedische studie, gelijk dit ons door H. J. Bestmann is medegedeeld in zijne uitgave: *Encyclopädie der Theologie von* J. CH. K. VON HOFMANN, *nach Vorlesungen und Manuscripten herausgegeben* (Nördlingen, 1879). Hofmann gevoelde het gevaar, dat voor de zelfstandigheid der Theologie zoowel bij Schleiermacher, als bij de speculatieve school aanwezig was, en waagde alsnu een heroïeke poging, om de Theologie als positieve wetenschap uit zichzelve te ontwikkelen. Hij omschrijft daartoe de Theologie als „Wissenschaft des Christenthums, also die principielle, einheitliche, allseitige, gleichmässige Erkenntniss und Aussage des Christenthums" (p. 2); maar erkent zelf, dat met deze definitie nog niets gezegd is, zoolang men niet weet: *welches das Wesen des Christenthums ist.* Dit is nu beurtelings gezocht in *de leer*, dan in het feitelijk optreden van het Christendom als *Thatbestand* (p. 3). Vat men het nu als leer op, dan moet de mensch deze leer in zich opnemen. Doet hij dit, gelijk hij is, en bevredigt hem die leer, dan biedt ze hem niets, wat niet reeds, uit wat hij in zich had, volgde. Dit echter is niet zoo; want de Christelijke ervaring leert juist: „dass sich der Christ als solcher einer Neuheit seines gesammten Verhältnisses zu Gott bewusst ist, die auch Neuheit seines gesammten Erkennens ist" (p. 5). Dit verlokte de mystiek en de theosophie, om in het lumen internum het orgaan voor deze hoogere kennis te zoeken, maar op onjuiste wijze, daar de mysticus altoos individualist blijft, en het Christendom juist een gemeenschap sticht (p. 57). Om dit bezwaar te ontgaan, namen anderen dan hun toevlucht tot de autoriteit van de Kerk of van de H. Schrift, maar ook dit

bevredigt Hofmann niet, wijl dit een blind gelooven op gezag blijft, waarbij de innerlijke, geestelijke drijfkracht van het Christendom te loor gaat. Hij slaat daarom een anderen weg in en redeneert aldus: Zal er zekerheid omtrent het Christendom bestaan, dan moet het Christendom zelf de levende mogelijkheid in zich dragen, om door alle eeuwen heen aan elk Christen deze zekerheid te geven. Die nu bezit het Christendom in den Christus, die, zelf de ideale realiteit van het Christendom, tevens persoonlijk op den Christen werkt en, juist door deze gelijke werking op velen, de gemeenschap dezer velen in stand houdt. „Diese Selbstbehätigung Jesu (ist) die innere Selbstverbürgung der christlichen Lehre, sofern sie Lehre von diesen Thatsachen ist" (p. 7). Maar dan kan het Christendom ook naar zijn eigenlijk wezen geen leer zijn, en moet men wel tot de slotsom komen: „Das Christenthum is vor Allem ein Thatbestand, der freilich zur Lehre wird, indem dieser Thatbestand sich bezeugt im Wort und bezeugt wird" (p. 7). En de Kerk is dan „das Gemeinwesen eines gewissen Verhältnisses zu Gott," hetwelk „die Einzelnen in sich aufnimmt und an diesem Verhältniss zu Gott sie betheiligt" (p. 8). Hiermee kan echter niet de zichtbare Kerk bedoeld zijn, en alles hangt dus af van de vraag, wat er in deze gemeenschap is, waarvan Christus zich bedienen kan, om op de zijnen te werken. „Der Thatbestand des Christenthums muss der sein, dass das Verhältniss Gottes und der Menschheit, dessen Gemeinschaft die christliche Kirche ist, unabhängig von der in der Welt befindlichen sichtbaren Kirche, in der Person des überweltlichen Christus verwirklicht ist, und sich, indem er sich selbst bethätigt, innerweltlich mittelst des wirklichen Gemeinwesens an den ihm Angehörigen bezeugt und bethätigt" (p. 10). Hij weigert dus, uit te gaan van een philosophisch of empirisch begrip van religie. Eerst uit het concrete feit der Christelijke religie kan pas later het begrip van religie worden afgeleid. „Wir sagen nicht, das Christenthum ist eine Religion, sondern das Christenthum ist die Wahrheit der Religion, zu ihrer Verwirklichung gelangt" (p. 16). Dus heeft de Theologie zich ook niet tegenover de „Religionswissen-

schaft" te rechtvaardigen. Want „die Religionsphilosophie hört auf, wo die positive Religion anfängt und eben da tritt die Theologie ein" (p. 16). Op dien grond nu wil hij, dat het wetenschappelijk karakter der Theologie gezocht worde in het feit, dat zij „die Durchführung eines einheitlichen und selbständigen Gedankens ist" (p. 19); en de aandrift hiertoe mag niet alleen in de practische behoefte der Kerk worden gezocht, maar ligt veelmeer nog in de behoefte aan zulk een „Selbsterkenntniss des Christen, vermöge deren er sich dessen bewusst wird, was es um sein Christenthum sei" (p. 20).

Alzoo laat Hofmann de Theologie uit de Kerk en uit het individu beide opkomen, als vervulling der behoefte, om zichzelve bewust te worden, terwijl de zekerheid voor datgene, waarvan men zich bewust wordt, door Christus wordt gewaarborgd en door Christus in het hart wordt betuigd. Dit doet de Christus echter èn rechtstreeks in de ziel èn in de openbaring, die aan de Kerk ten deel viel en waaruit ze ontstond; en dit nu noodzaakt de Theologie, om eerst den inhoud van haar eigen zelfbewustzijn te analyseeren; dan het te toetsen aan de historie; en eindelijk door zekere techniek het te beveiligen en voort te planten. Vandaar, dat zijn Encyclopaedie na een inleiding van 27 bladzijden over *Aufgabe und Gliederung der Theologie*, in drie deelen uiteenvalt: 1°. die systematische; 2°. die historische; en 3°. die praktische Theologie. Zijn systematische Theologie deelt hij in acht hoofdstukken: 1°. Van God in zijn „innergöttliches" bestaan; 2°. de schepping; 3°. de zonde; 4°. providentie en openbaring; 5°. den Middelaar; 6°. de Kerk; 7°. de Kerk als openbaring van het Christelijk leven; en 8°. eschatologie. Het aldus opgezette systeem moet nu echter getoetst aan de openbaring van het Christendom in de historie. Daarna volgt dus *die Historische Theologie*, eerst als *Schriftwissenschaft*, en dan als *Die Wissenschaft der Kirche*. Onder de Schriftwissenschaft komt dan 1°. die Exegese, 2°. Schriftinhalt, 3°. Kanon, en 4°. Schriftbeweisführung; en evenzoo onder die Wissenschaft der Kirche. 1°. die Geschichte der Kirche (en van het Dogma), 2°. die kirchliche Statistik, en 3°. die kirchengeschichtliche Beweisführung. Terwijl dan ten slotte

onder de *praktische Theologie* eerst de ausseramtliche, en dan de amtliche Bethätigung der Theologie aan het woord komt. *Zonder* ambt treden hierbij de Polemiek en de Apologetiek op, en *in* het ambt de vruchten der gewone practische vakken; terwijl Hofmann den voorslag doet, aan de Apologetiek en de Polemiek nog een derde vak als *Buleutik* toe te voegen, waaronder hij een soort kerkelijke Casuïstiek verstaat, die aanwijst in hoeverre de ideale eischen in elk gegeven moment al dan niet te bevredigen zijn.

Vraagt men nu, welk oordeel over het door Hofmann ingenomen standpunt te vellen zij, dan mag hem de lof niet onthouden, een ernstige poging te hebben gewaagd, de Theologie, zelfs in veel degelijker zin dan Schleiermacher, als wetenschap te handhaven, en toch haar te beveiligen tegen de gevaren, die uit dit wetenschappelijk karakter voor haar positieven inhoud zouden kunnen voortvloeien. Hofmann zag uitnemend in, dat de Theologie niet verlaagd mocht tot historische studie omtrent het verleden, noch ook vervluchtigd mocht worden in subjectieve speculatie, en noch veel minder alleen op de Kirchenleitung mocht gericht; maar dat ze haar motief moest ontleenen aan eene overtuiging omtrent de hoogste waarheid, gelijk die in het heden zich aan de ziel betuigde. Zijn teruggaan op de actie, die in de Kerk en in het hart der geloovigen van den Christus uitgaat, was dan ook in den grond niet anders dan een teruggaan op het testimonium Spiritus Sancti; maar dit testimonium op uitstekende wijze in organisch verband gezet met het leven der Christelijke Kerk onder haar Hoofd in den hemel. Slechts zag hij er te kwader ure bedenking in, dit testimonium Spiritus Sancti rechtstreeks in verband te brengen met de H. Schrift; en dit was oorzaak, dat hij voor het dilemma kwam te staan, om òf een schematische Dogmatiek zonder inhoud te geven, òf haar een inhoud te geven, die den schijn aannam van buiten Schrift en Kerk om ontstaan te zijn. Te vast in het geloof staande, weigerde hij alsnu zoowel het een als het ander; maar sneed toen ook aan zijn eigen stelsel de pees door, naardien hij feitelijk een Dogmatiek voorop liet gaan, die Schrift en Kerk

reeds onderstelt, en niet eerst post hoc kon intreden, om de reflectie van het Christelijk zelfbewustzijn te contrôleeren. Het sterkst komt dit uit in zijn Eschatologie, die natuurlijk zonder de Openbaring geen inhoud *kon* hebben. Hiermede oordeelde hij dus zijn eigen theoretische zienswijze, en leverde hij het bewijs, dat met de Dogmatiek niet kan begonnen worden; zoodat wie dit, om aan de autoriteit te ontkomen, toch doet, feitelijk de onbewuste autoriteit van zijn eigen Kerk, zijn eigen opvoeding en eigen persoonlijkheid voor de bewuste autoriteit der Schrift of der Kerk in de plaats stelt. Alleen op het standpunt der mystieken is een aprioristisch systema denkbaar, maar wie, gelijk Hofmann, het doodelijk gevaar van het individualisme, dat in elke mystiek schuilt, inziet, kan geen systeem geven, zonder dat hij bij dit systeem van beginselen, van feiten en beschouwingen uitgaat, die hij niet uit zijn besef, maar uit zijn geheugen put, en die in dit geheugen, als in een synteresis, uit de Schrift en uit de Kerk zijn overgegaan. Dit nu deed zijne Encyclopaedie formeel mislukken, zoodat ze theoretisch dan ook wel geen navolging zal vinden; maar toch blijven we Hofmann dankbaar, dat hij een ander postulaat dan Räbiger aan de Encyclopaedie der toekomst gesteld heeft. Wat gezocht moet, is niet eene Encyclopaedie, die Schleiermacher en de speculatieve school in hoogere synthese oplost, maar die ons de Theologie doet verstaan en doorzien, als de wetenschap van een object, dat ons door den H. Geest geboden wordt, door den H. Geest ons wordt gewaarborgd in zijn zekerheid, en door den Heiligen Geest toegelicht in zijn schoonheid.

§ 129. *Dr. O. Zöckler.*

Prof. ZÖCKLER's *Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung*, Nordlingen, 1882, sqq. (nieuwe uitgaven verschenen in 1884, 1889), is een der kostelijkste verschijningen, die ons in het laatst der voorgaande eeuw op theologisch gebied geboden werden; en ook uit encyclopaedisch oogpunt in hooge mate belangrijk. Toch lag het in den aard der zaak, dat de encyclopaedische denkbeelden, die in de inleiding op dit werk

door Zöckler gegeven werden, onder de heerschappij van zijn plan stonden. Zijn doel was zoomin een formeele, als een materieele Encyclopaedie, maar in veel rijker zin een organisch samenhangenden bundel van godgeleerde handboeken voor alle vakken te leveren. Dit nu bracht van zelf te weeg, dat de eigenlijke Encyclopaedie niet tot haar recht komen, en door Zöckler bijna uitsluitend met het oog op de organische indeeling der vakken kon besproken worden. Dit belet echter niet, dat hij ook over de belangrijkste punten zich uitspreekt, en dat het de moeite loont, van zijne uitspraken kennis te nemen. En dan trekt het terstond de aandacht, dat Zöckler van een wetenschappelijke Encyclopaedie „an und für sich" niets weten wil. In overeenstemming met het practische karakter der Theologie moet ook de theologische Encyclopaedie in de eerste plaats practisch dienst doen, om den theoloog te oriënteeren, en moet zij dus methodologisch zijn aangelegd. „Solchem praktischem Zwecken hat die zu bietende encyclopädische Rundschau um deswillen sich anzupassen, weil die Theologie als solche eine praktische Wissenschaft ist" (ed. 1889. Bd. I, p. 87, 88). „Die theologische Encyklopädie tritt nie anders auf als innig verbunden mit der theologischen Methodologie oder Hodegetik" (p. 88). In hoofdzaak sluit hij zich bij Schleiermacher aan, met de modificatie door Hagenbach in Schleiermachers stelsel aangebracht (p. 104). Zijn uitgangspunt ligt in de definitie, dat „Theologie die wissenschaftlich gestaltete und mitgetheilte Religion ist, oder kürzer, die Religion als Wissenschaft" (p. 3). Ter nadere bepaling verstaat hij dan onder Religion „die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott" (p. 4). Dit neemt hij noch in speculatieven, noch in sentimenteelen, maar in positieven zin. De religie gaat uit van de erkentenis van de realiteit Gods, en heeft zoowel een objectieve, als een subjectieve zijde. „Die Gefühls- und Denksphäre des religiösen Bewusstseins hat sie ebensowohl ins Bereich wissenschaftlicher Darstellung zu erheben, wie das praktisch-religiöse Verhalten und Wirken" (p. 6). Toch wil hij niet Theologie in het algemeen uiteenzetten, maar zeer bepaaldelijk Christelijke Theologie. En wel komt hij hierbij niet tot de absolute tegenstelling tusschen ware en valsche religie,

maar toch heeft hij evenmin vrede met de zienswijze, die aan de Christelijke religie alleen een vergelijkenderwijs hoogere plaats toekent. Deze zienswijze „betont nicht genügend das den Heiland von allen übrigen Religionsstiftern Unterscheidende, seine absolut übermenschliche Dignität" (p. 6). Hij verwerpt dan ook het denkbeeld van een proces, dat allengs boven de Christelijke religie zou kunnen uitgaan. „Als göttlich geoffenbarte Wahrheit lassen die Lehrstoffe, die (die Theologie) zu bearbeiten hat, obschon triebkräftig und entwicklungsfähig im höchsten Grade, doch eine materielle Vervollkommnung oder gar eine Verdrängung durch neue Erkenntnisse hörerer Art auf keine Weise zu" (p. 9). In dit verband is „die Evangelische Theologie" dus niets dan een zuiverder vorm, waarin deze Theologie tegenover de Roomsch-Katholieke optreedt (p. 10), waarbij echter de lichtzijde van het Roomsch-Katholicisme niet enghartig mag verdonkerd. Dit doel nu wordt z. i. het best bereikt, zoo de Evangelische Theologie zich ontwikkelt uit den Lutherschen wortel. Hecht de Roomsche Godgeleerdheid het meest aan het Sacrament, en de Gereformeerde Kerk, naar de uitspraak van Claus Harms, te eenzijdig aan de Schrift, het is de Luthersche Theologie, die, beide eenzijdigheden mijdende, beide gelijkelijk tot haar recht doet komen (p. 14). Het confessioneele verschil mag dan ook niet prijsgegeven, en het denkbeeld, om terug te gaan op een vroegere ontwikkelingsphase, waarin deze verschillen nog niet zoo scherp geteekend waren, verwerpt hij als onhistorisch. Hij wil alzoo „eine bekenntnissmässig normierte oder kürzer eine symbolgetreue Theologie" (p. 15); edoch met het vrije recht voor de critiek, zonder dat hij echter aanwijst, op wat wijs de historische rechten der symbolen en de rechten der vrije critiek in overeenstemming zijn te brengen, of bij strijd hun geschil beslechten kunnen.

Theologie en philosophie staan voor Zöckler zoo tegenover elkander, dat „die Philosophie eine Wissenschaftslehre konstruiert als Fundament einer Lebensweisheit, die für diese Welt ausreichend sein mag, aber in die jenseitige nicht hineinreicht;" terwijl „die Theologie auf göttlich geoffenbartem Wahrheitsgrunde ein Lehr- und Lebenssysteem errichtet, dessen segenbringende Wirkungen

im Diesseits lediglich Vorspiel sind des ewigen Heils im Jenseits, das sie verkündet" (p. 18). Twee lijnen dus, die elkaar wel doorkruisen, maar die toch nooit convergeeren kunnen. Wat eindelijk het organisme der Theologie betreft, zoo kiest Zöckler voor de indeeling in vier hoofdgroepen: exegetische, historische, dogmatische en practische vakken; maar, en dit is zijn uitnemende verdienste, hij wijst er op, hoe zulk een indeeling in vier groepen niet intellectueel-formalistisch, maar in het wezen der Christelijke religie gegrond moet zijn. „Es ist das den Grundeigentümlichkeiten unsrer christlichen Religion, also auch den Grundfaktoren der christlichen Theologie *einzig entsprechende Schema*" (p. 104). Eerst hierdoor toch rechtvaardigt zich zulk een schema, zoo het ophoudt product van willekeur te zijn, maar gegrond is in de factoren zijner wetenschap zelve. Hij oordeelt toch, dat er twee objectieve factoren zijn: Schrift en Kerk, en twee subjectieve: „das theoretische Aneignen und das practische Verwerten" (p. 105). Hiermee nu kan men het kwalijk eens zijn, en het blijft ons willekeurig voorkomen, het *dogma*, in onderscheiding van de Kerk, als een subjectieven factor te nemen; maar dit ontneemt niets aan Zöcklers wezenlijke verdienste, hierin bestaande, dat hij voor de indeeling der Theologie een wetenschappelijke *ἀναγκή* heeft gezocht. Ook bij zijn verdere splitsing juichen wij het toe, dat hij de materieele vakken van de Bibliologie bij de exegese opnam (p. 106), al moet het betreurd, dat hij desniettemin den voor zijn indeeling niet meer passenden naam van exegetische vakken behield. Evenmin strookt het met zijn indeeling, dat hij de vakken, die op de Kerk betrekking hebben, als *historische* betitelt, daar toch het Kerkrecht hier niet kan gemist, zoodra men de Kerk naast de Schrift als objectieven factor neemt; gelijk ook bij zijn verdere indeeling blijkt, dat hij nog op verre na zijn denkbeeld niet consequent doorvoerde. Ook zoo echter mag de theologische wetenschap hem dankbaar zijn, dat hij een einde maakte aan de heerschende willekeur, en het rechte pad wees, om uit den aard en het wezen der Theologie ook de Gliederung van haar organisme af te leiden. Elke indeeling, die niet noodwendig uit een

beginsel wordt afgeleid, is onwetenschappelijk en leidt op een dwaalspoor.

§ 130. *Dr. Daubanton.*

Met Zöckler stemt in dit hoofdpunt Dr. DAUBANTON overeen, die in de *Theologische studiën*, uitgave Kemink en Zoon, Jaarg. 1884, II. p. 1—43, en p. 65—114, vgl. Jaarg. 1885, III. p. 1—66, 93—145 en 177—219, wel geen volledige encyclopaedie, maar toch een zeer verdienstelijke encyclopaedische studie leverde. Ook zijn stelling toch is: „Het kiezen van de principia divisionis mag niet aan de willekeur overgelaten worden, vooral niet de vaststelling der fundamenteele verdeelings-principiën" (II. 75). Zelf kiest hij voor een indeeling in drie hoofdgroepen, naar de trilogie aller wetenschappen: *Leeren kennen, denken, doen*, leidende tot een indeeling in *empirische*, *philosophische* en *practische* Theologie (p. 97). Afgescheiden nu van den achtergrond dezer indeeling, waarover zoo straks, springt het terstond in het oog, dat deze coördinatie geen steek houdt. Immers het eerste deel is het leeren kennen, het tweede deel is het indenken van het gevondene, maar het derde is niet het doen zelf, edoch het nadenken over de wijze waarop het doen moet plaats grijpen. Zonder het te bedoelen laat Dr. Daubanton hier dus aan de willekeur weer vrij spel. In de eerste twee deelen gaat hij uit van het formeele: het leeren kennen en het denken, in het derde van het object der beschouwing, het doen zelf. Toch loont het de moeite, zijn schema van naderbij te bezien. Hij deelt dan zijn empirische Theologie in Statistiek, Historische Theologie en Literarische Theologie. Geheel empirisch vraagt hij dus eerst, naar wat is, zoodat hij zelfs het Kerkrecht onder de Statistiek opneemt; vraagt dan, hoe dit empirische gegeven geworden is; en daarna, uit wat bronnen deze gegevens worden geput. Hierin nu zal niet licht iemand Dr. Daubanton navolgen. Statistiek is niet te leveren zonder kennis der historie, en historie niet zonder voorafgaande kennis der bronnen. Maar ook al hecht men niet te zeer aan deze omgekeerde orde, toch is het besliste achteruitgang, dat, in voege als Schleiermacher deed, ook hier de Schrift slechts subsidiair optreedt, om een empi-

risch gegeven te verklaren; en ook is het op dit standpunt niet wel te verdedigen, dat de Archaeologie bij de literarische vakken wordt gevoegd. Zij behoort dan bij de historische. De titel van *philosophisch* deel voor den reflecteerenden arbeid der Theologie is zeker niet gelukkig gekozen, en rooft aan de Theologie haar onafhankelijkheid. Nog minder echter zouden we ons aan dezen titel stooten, indien uit de indeeling in Ethiek en Dogmatiek, met de Ethiek voorop, niet maar al te zeer bleek, hoe zijn toeleg metterdaad is „een philosophische beschouwing van het eeuwige in de Godsopenbaring" te leveren (p. 110), eerst gelijk dit zich in den persoon doet gelden (Ethiek), en ten tweede gelijk het zich als gekende waarheid aanbiedt tot object voor systematische uiteenzetting (Dogmatiek) (p. 110); waar dan, vreemd genoeg, nog een *Moraal* tusschen in wordt geschoven, als „beschouwing van de geopenbaarde waarheden, in zooverre zij optreden als motieven en mobielen der *handelende* persoonlijkheid" (p. 110). Herinner u nu de trilogie van *cognoscere*, *intelligere*, *facere* die ten grondslag werd gelegd, en oordeel, of het te verdedigen is, dat desniettemin zulk een Moraal in deel twee voorkomt. Onze ouden, die onder de practica ook vaak de Ethiek of Moraal opnamen, oordeelden dan nog zuiverder.

De eigenlijke practische vakken deelt Dr. Daubanton in twee onderdeelen, voor zooverre ze òf het oog richten op de *instandhouding*, òf op de *uitbreiding* der Kerk. Onder de eerste groep komt dan ook de Apologetiek, een theorie van het Diaconaat en het Ius ecclesiasticum constituendum, terwijl onder de tweede groep de Polemiek en de Halieutiek worden opgenomen. Ook hier is voor critiek alleszins plaats. De Apologetiek heeft in den loop der historie veel meer de uitbreiding der Kerk gediend, en omgekeerd de Polemiek haar instandhouding; en van een ius constituendum voor de Kerk te spreken na het ius constitutum, is de paarden achter den wagen spannen, daar alleen de juiste kennis van de principia van het Kerkrecht in staat stelt, het ius constitutum *wetenschappelijk* te beschrijven. We zouden dan ook aan Zöcklers indeeling verre de voorkeur geven, en zien in het „naar Schleiermacher terug", dat Dr. Daubanton, ook blijkens

zijn *Confessie en Dogmatiek*, Amsterdam, Egeling, 1891, p. 23, tot leidraad koos, eer een terugtred, dan een schrede vooruit. Zoolang de bibliologische vakken niet als uitgangspunt worden genomen, is elke poging, om de Theologie niet slechts als positieve wetenschap, maar als positieve wetenschap van een absolute openbaring te handhaven, met onvruchtbaarheid geslagen. Dat dit positieve bij Dr. Daubanton nog een zeer beduidenden inhoud heeft, is resultaat van zijn persoonlijk geloof, niet van zijn stelsel. Met het door hem geboden schema kan even zoo goed een bijna geheel negatieve Theologie overspannen worden.

Dit nu hangt samen met zijn beginsel. Wel toch geeft hij schoone en goede gedachten over het wezen en de roeping der Encyclopaedie als tot taak hebbende, „de inhaerente eenheid der theologische disciplinen als een architectonisch geheel in het licht te stellen" (p. 1); geeft hij zeer juist aan, dat de Encyclopaedie tot object heeft de Theologie zelve (p. 2); en gaan we bijna geheel mede met zijne opvatting van de wetenschap, ook in dien zin, dat *alle* wetenschap geloof onderstelt (p. 6); maar reeds zijne verklaring, dat de Theologie een onderdeel is van de Godsdienstwetenschap dreef hem in het verkeerde spoor (p. 20). Ware dit toch zoo; moest, gelijk hij het uitdrukt, de Theologie opgevat als pars totius in dien zin, dat de Godsdienstwetenschap het totum ware, zoo zou de Theologie als onderdeel geheel door de beginselen der Godsdienstwetenschap beheerscht worden; iets, wat Dr. Daubanton door een gelukkige inconsequentie zelf niet wil. Van de Theologie toch geeft hij deze definitie op blz. 20: „Zij is de wetenschap der godsdienstige menschheid, in zooverre deze zich ontwikkelde en nog ontwikkelt onder den invloed der bijzondere Godsopenbaring" (p. 20). Door dit element der bijzondere Godsopenbaring nu leent hij aan de Theologie haar eigen karakter, te meer daar hij zeer juist alle religiën, die buiten de Openbaring van het Oude en Nieuwe Testament staan, als *afgodendiensten* (liever *pseudo-religiën*) diametraal tegen de ware religie overstelt (p. 15). Dit nu had er hem toe moeten leiden, in deze Openbaring zelve het eigen kenmerk der Theologie te vinden, doch op de paden van Schleiermacher verdoold, neemt hij nu deze

Openbaring niet in haar objectief bestand, maar gelijk ze haar vrucht in de Kerk teelde, en verklaart diensvolgens, dat de Theologie toch eigenlijk iets anders is, dan hij eerst oordeelde, en welbezien te beschouwen is als „de wetenschap die, uit de Kerk geboren, *de Kerk* tot haar voorwerp heeft" (p. 35). Wij twijfelen dan ook niet, of Dr. Daubanton zal bij eene revisie zijner encyclopaedische studiën zelf tot het inzicht komen, dat hij óf het absolute, positieve element van zijn Theologie tot uitgangspunt ook voor zijn theologische architectoniek moet kiezen, maar dan zijn Encyclopaedie ook heel anders moet construeeren; óf wel, dat hij, zijn constructie handhavende, het absolute karakter der Christelijke Theologie zal moeten prijsgeven, en het geheel van den persoon des onderzoekers zal moeten laten afhangen, of metterdaad tusschen de Christelijke religie en de overige godsdienstvormen een ander dan relatief onderscheid zal standhouden.

§ 131. *J. Drummond.*

Een eigenaardig karakter vertoont de Encyclopaedie van J. DRUMMOND, verschenen onder den titel: *Introduction to the study of Theology*, London, 1884. Hij bepaalt zich tot het leveren van een schema. „Its object is to deal, not with the *matter*, but with the scientific *form* of Theology" (p. V); en tevens is zijn doel practisch: „to bring before the student the nature, method and mutual relations of the various branches of theological study (p. V). De historia literaria laat hij weg (p. VI). De Theologie blijft hij definieeren als „the science of God" (p. 1). Wel heeft men tegen deze definitie het bezwaar ingebracht, dat ze aan de eene zijde te eng en aan de andere zijde te veel omvattend is. Te *eng*, omdat, wanneer men deze kennisse Gods in abstract-speculatieven zin opvat, men in strijd komt met de gewone opvatting der Theologie, dat haar doel is „to unfold in a systematic way the contents of the Christian revelation and to interpret the spiritual life of the Church"; te *veel omvattend*, wanneer men de kennisse Gods neemt in concreten vorm, zooals ze bij de verschillende volken en in de historie gevonden wordt, omdat de Theologie dan tot taak zou hebben „to survey *impartially* all the great

religions of the world, and to take up Christianity among the rest"; zoodat in het eene geval het positief karakter der Theologie, in het andere geval de absolute beteekenis der Christelijke religie zou te loor gaan (p. 1, 2). Maar Drummond gaat voor deze beide bedenkingen niet uit den weg. Ze raken niet zoozeer de definitie zelf als haar nadere verklaring. Wat de eerste bedenking aangaat, merkt hij op, dat de kennisse Gods altijd gebonden blijft aan de natuur en den mensch als middelen, waardoor deze kennis verkregen wordt. Nu kan deze kennisse Gods, voorzoover ze uit de natuur geput wordt, een puur speculatief karakter dragen; maar zoodra we haar aan den mensch zelf ontleenen, brengt ze ons met heel het religieuze leven van den mensch in contact. „Theology passes from the domains of pure science . . . and descend into the concrete facts of history" (p. 4). Maar hoe onderscheiden haar arbeid dan ook zijn moge, historisch, philologisch, exegetisch, critisch, al die arbeid blijft altijd met de kennisse Gods als centrum in verband staan en krijgt alleen door dat verband met de kennisse Gods een theologisch karakter. En wat de tweede bedenking aangaat, dat de Theologie zoo breed opgevat, dan haar Christelijk karakter verliest, alle religies onpartijdig heeft te onderzoeken en niet van de absolute beteekenis van de Christelijke religie mag uitgaan, zoo geeft hij tot op zekere hoogte toe, dat dit zoo is. „The exclusive credibility of the Christian religion is not assumed at starting"; elke religie kan onderzocht, want „the footsteps of God are traced even across the wilds" (p. 5). Alleen „practical necessity" dwingt den theoloog, niet alle religies, maar alleen een van de hoogst staande typen tot object zijner studie te maken. En aangezien het leven in Europa ons feitelijk niet met eenig andere, maar bepaaldelijk met de Christelijke religie in contact brengt, heeft de theoloog zich daarom inzonderheid op de studie dezer religie toe te leggen (p. 5, 6). Vandaar, dat onze Theologie onafscheidelijk verbonden is aan de H. Schrift. Ook hiervoor is geen absolute drangreden aanwezig. „If our theologian were a Mohammedan writing in Turkey, the Bible would be replaced by the Koran" (p. 180). Alleen de practische noodzakelijkheid geeft hier den doorslag, zoo zelfs dat

hij verklaart: „Wether the Christianity around us be our glory or our shame, we ought at least to understand it" (p. 9). De methode van dit onderzoek moet dan ook geheel vrij zijn, even vrij als bij de natuurwetenschappen (p. 23). Dit nu brengt met zich, dat Drummond zijn uitgangspunt buiten de Theologie in de philosophie neemt, en daarom de philosophie als eerste deel *in* de Theologische studie laat optreden. Dit vernedert de philosophie niet, noch maakt haar aan de Theologie ondergeschikt, „but rather elevates it and gives it *a leading position*" (p. 51). Een theoloog „cannot move a step without first reckoning with philosophy, hearing what it has to say, and understanding the grounds of its decisions; and therefore his only resource is to incorporate it and give it the foremost place among his studies" (p. 51). Voor alle fundamentale vraagstukken moet de philosophie ons de beslissing bieden: „Before you can accept an authoritative revelation you must be convinced that there as a God from whom it may have come and on whose authority it may rest" (p. 54). Hij wil dus, dat eerst de philosophie het bestaan van een God en het wezen der religie vaststelle, en dat aldus „the fundamental truths of theology must be philosophically established, before we can advance" (p. 56). Na dit philosophisch deel volgt dan bij Drummond *the study of Comparative Religion*, om daardoor eerst tot de Christelijke religie en de Christelijke Theologie te komen. Als derde deel volgt dan *the Biblical Theology*; een naam, waaraan hij zeer terecht de voorkeur geeft boven dien van exegetische Theologie. Alleen zoo toch is het mogelijk ook de reale vakken onder deze rubriek op te nemen (p. 70). Hierop volgt dan het *historisch* deel, dat zich bij Drummond uitsluitend tot de historie der Christelijke Kerk bepaalt; en dan komen, als conclusie van het geheel, the *Systematic* Theology en the *Practical* Theology; een deeling van het organisme alzoo in *zes* groepen. Wat hij onder systematische Theologie verstaat, is bij hem geheel losgemaakt van het dogma, en evenzoo van de H. Schrift. Doel toch van de systematische Theologie is, in absoluten zin „to frame a theory of religious faith and practice which will at the same time express the highest spiritual experiences of our race and

satisfy the intellectual and scientific demands of the present day" (p. 165, 166). Hierin nu is dit goede, dat hij geheel breekt met de lijn van Schleiermacher, die aan de systematische Theologie enkel historische en empirische waarde toekent. Drummond wil, en terecht, dat de systematische Theologie tot resultaat zal zal hebben: een wetenschappelijke uiteenzetting van wat *waarheid* is voor onszelven, en van hetgeen we als waarheid tegenover anderer opinie handhaven. En zoo ook moet de Ethica bedoelen: „a systematic exposition of the temper and conduct which, in the various conditions of human life, spring from the deepest and truest religious spirit in man" (p. 208). Formeel een zeer juiste omschrijving; waarbij men echter niet vergete, dat Drummond de decisie, over hetgeen waarheid is, niet aan de H. Schrift vraagt, maar deels aan zijn philosophische premissen, deels aan zijn eigen persoonlijk oordeel. In de *Practical* Theology bespreekt Drummond eerst het Kerkrecht, daarna „the agencies for the expression and cultivation of Religion"; dan „the agencies for the propagation of the Religion outside the Church"; en eindelijk „the action of the Church outside the sphere of Religion" (p. 220 v.).

Bij allen lof voor de klaarheid en helderheid, waarmee Drummond aldus zijn stelsel uiteenzet, is het toch duidelijk, dat hij er niet in geslaagd is, eene in waarheid theologische Encyclopaedie te leveren. Hij blijft feitelijk op philosophisch terrein staan. Aan dit philosophisch terrein ontleent hij zijn premissen, en evenzoo de fontes solutionis voor zijn systematische Theologie. En wel komen nu in het corpus der studiën, die hij rangschikt, de Christelijke religie, de Bijbel en de Kerk tot hun recht, maar slechts toevalligerwijze, en alleen als middel, om het religieuze leven in zijn eigen omgeving te leeren kennen. Recht van beslissing heeft het Christelijk element niet. Hoe uitnemend het dan ook zij, dat hij een Theologie wil, die tot absolute waarheid leidt, die absolute waarheid is bij hem niet aan het Christendom ontleend, maar wordt geheel op philosophische wijze gezocht. Zijn *Practical Theology* kon hij dan ook niet in harmonie met zijn systeem brengen. Hier toch, waar de Kerk het eenig object is, was dit resultaat alleen te verkrijgen, door de Kerk los van

Christus te maken, en op te vatten als de gemeenschap van allen die met God gemeenschap hebben, d. i. lust in vroomheid hebben. „The terms of Church fellowship are the same as the terms of communion with God" (p. 229). Alzoo hooren de Mahomedanen er naar zijne definitie ook toe. Een argumentum ex absurdo, dat onweerlegbaar toont, hoe het aan Drummond niet gelukt is de antithese tusschen de ideale en historische opvatting der religie in hoogere synthese op te lossen.

§ 132. *A. Grétillat.*

A. GRÉTILLAT, die in 1885 in het eerste deel van zijn *Exposé de Théologie systématique* (Neûchatel, 1885) een tamelijk uitgewerkte Encyclopaedie ten beste gaf, keert meer tot Schleiermacher terug en volgt tot op zekere hoogte de methode van Dr. Daubanton, ook al bezigt hij andere termen. Hij deelt de theologische studiën in twee groepen: „Chap. I. des disciplines théologiques se rapportant au fait primitif du Christianisme et aux documents relatifs à ce fait"; en daarna „Chap. II. des disciplines théologiques se rapportant aux réalisations successives du fait chrétien" (p. 214 en 262). Onder de eerste rubriek nu behandelt hij eerst de études analytiques; en daarna de études synthétiques. Analytisch noemt hij dan de exegetisch-critisch-isagogische vakken, en synthetisch de Theologia biblica en de Dogmatiek. Voor zijn tweede chapitre blijft dan over de historische en practische Theologie, waarvan de eerste toont, welk verloop het fait chrétien nam, en het tweede op welke wijze het fait chrétien in stand wordt gehouden en voortgeplant. Zijne bedoeling is derhalve, dat men uit zal gaan van het empirische feit, dat het Christendom ontstond en bestaat, en wel bestaat als een religie met de pretentie van een supranatureelen oorsprong en met een stellig oordeel over de hoogste waarheden. Diensvolgens gaat hij eerst den oorsprong van het Christendom na in de H. Schrift, en poogt daarna uiteen te zetten, welken waarheidsinhoud deze Schrift en dus de Christelijke religie ons biedt. En daarna komt dan de vraag, hoe deze Christelijke religie haar verloop nam en wat gedaan moet, om haar vrijen loop ook in de toekomst te waarborgen. Juist dus het tegenover-

gestelde als bij Drummond. Hier geen onderzoek naar en uiteenzetting van de *waarheid*; maar het onderzoek naar en de uiteenzetting van een historisch verschijnsel. Plaatst men zich nu evenwel op dit o. i. onhoudbare standpunt, dan zouden we toch nog aan Dr. Daubantons methode de voorkeur geven. Immers als ik een empirisch verschijnsel wil onderzoeken en beschrijven, dan moet de kennisneming van geheel het object voorafgaan, eer ik het ga beoordeelen. De methode van Grétillat, om eerst alleen de Schrift, als oorkonde der Christelijke religie te bespreken, dan de Dogmatiek te laten volgen, en eerst daarna de Kerkgeschiedenis aan de orde te laten komen, is voor de empirische school onhoudbaar. Eenmaal dit pad inslaande, moet men wel, met Schleiermacher, èn de Schrift èn de Kerkhistorie èn de Dogmatiek saam nemen als de drie elementen van het empirisch onderzoek.

Grétillat zelf heeft dan ook deze leemte zeer goed ingezien, en daarom zijn Théologie systématique ingedeeld in drie deelen: 1°. Propédeutique; 2°. Exposé systématique de la donnée chrétienne; en 3°. Rapport du dogmaticien à la collectivité ecclésiastique . . . et à sa propre subjectivité (p. 245); terwijl hij dan deze propédeutique weer indeelt in drie hoofdstukken: 1°. Méthodologie, 2°. Apologétique, en 3°. Canonique (p. 8 en 245). Hieruit blijkt dus dat Grétillat zelf zich niet tevreden stelt, met een historisch verschijnsel te onderzoeken, maar wel terdege de innerlijke waarheid van dit verschijnsel met de absolute waarheid identificeert. Dit noopt hem dus, aan te toonen, dat het theologisch onderzoek in den deugdelijken zin van het woord *wetenschappelijk* is; daarna om een *vérification du fait chrétien* in zijn Apologetiek te leveren; en om, wijl dit fait chrétien uit de H. Schrift gekend wordt, het canoniek gezag van deze H. Schrift in zijn partie canonique aan een nauwkeurig onderzoek te onderwerpen. Dit nu is uitstekend, maar hoort niet thuis, waar Grétillat het plaatst. Men kan niet eerst de H. Schrift onderzoeken, om daardoor tot de constateering van het *fait Chrétien* te geraken, en dan daarna pas zijn Methodologie vaststellen. Ook hier was Schleiermacher consequenter. Deze stelde de Apologetiek voorop; stelde aldus eerst zijn uitgangspunt

vast; en kwam eerst daarna tot zijn empirisch onderzoek. Door zijn Methodologie tusschen de Bibliologische en de Dogmatische studiën in te schuiven, sluit Grétillat feitelijk de Bibliologie buiten de Theologie. Al waardeeren we dan ook zijn pogen, om in afwijking van Schleiermacher het *fait chrétien*, en niet de Christelijke Kerk, als object der Theologie te kiezen, toch is en blijft dit *fait chrétien* een te naturalistische voorstelling; en ging het niet aan op deze gewijzigde voorstelling de methode van Schleiermacher, en dan nog in min logisch bestek, toe te passen. Kunnen we alzoo met zijn encyclopaedische opvatting ons geenszins vereenigen, en is niet in te zien, in hoeverre zijn encyclopaedische studie ons verder brengt, te hooger verdienste heeft zijn Methodologie zelve in haar eerste deel, waarin hij een onderzoek instelt naar het *rapport de la Théologie aux autres sciences humaines.*

Deze proeve beslaat bijna tweehonderd bladzijden, en brengt achtereenvolgens de verschillende gevoelens over de viae cognitionis ter sprake, om daarna de theologische methode in haar wetenschappelijk karakter te vindiceeren. Hij komt hierbij tot de conclusie, „que toute science doit procéder de l'investigation patiente des faits ressortissants à son domaine" (p. 155). Daarna eerst begint „la seconde opération, celle du classement des faits, qui seront rapportés les uns aux autres comme causes à effets et subordonnés comme causes et effets à des lois" (p. 156). Generaal genomen, omschrijft hij dus de wetenschappelijke methode als empirisch-synthetisch; „*empirique*, en tant que fondée sur l'observation des faits; *synthétique*, en tant qu'aspirant à la compréhension de ces faits par la conception de la loi qui les domine" (p. 156). Het positivisme, het idealisme en het subjectivisme verwerpt hij welbewust (p. 42, 63, 123), en evenzoo critiseert hij het subjectivisme van Schleiermacher. Het is dan ook de empirisch-synthetische methode, die hij op de Theologie wil zien toegepast, en wel in dier voege, dat de Theologie empirisch uitsluitend *le fait de salut* onderzoeke. Al wat betrekking heeft op „la première création, soit dans la nature, soit dans l'humanité" (p. 167), wil hij aan de philosophie overlaten. De Theologie beantwoorde alleen de vraag: „Qu'est ce que l'homme doit faire pour être

sauvé?" (p. 167). Hij aarzelt dan ook niet te verklaren: „s'il n'y a pas eu de salut, il n'y a pas de théologie" (p. 168). Meer nog, ook dan zou er geen Theologie zijn, zoo „ce salut... n'était conçu ni comme un fait ni comme un fait surnaturel" (p. 168). Ja, hij verzwijgt het niet, dat z. i. de Christelijke religie opgevat als een waarheid, een dogma of een idee, nooit voorwerp van een afzonderlijke wetenschap zou kunnen zijn. Alleen doordien de Christelijke religie als *een feit* in de historie is opgetreden, beheerscht ze een eigen terrein en kan ze voorwerp van een eigen onderzoek zijn. Voor dit onderzoek nu is wel als uitgangspunt *het geloof* noodig, maar dit maakt geen exceptie; immers, dit is evenzoo het geval bij de philosophie. „La théologie suppose... comme la philosophie elle-même, un acte de foi à son point de départ, puisque ni le sens, ni la raison pure ne sont aptes à lui procurer ses données, en les dégageant des éléments rationnels ou des faits matériels, qui tout ensemble les manifestent et les recouvrent" (p. 177). Hoeveel uitnemends echter in deze Methodologie ontwikkeld is, toch brengt ze het niet verder dan ons een Soteriologie voor een Theologie in de plaats te bieden, en hoeveel nader Grétillat, als geloovig Christen, ons ook sta, toch mag niet verzwegen, dat Drummond, door strenger aan de etymologie van den naam Theologie vast te houden, formeel tot juister conclusie kwam.

§ 133. *Martin von Nathusius.*

Nader aan Drummond staat dan ook Pastor MARTIN VON NATHUSIUS, die wel geen eigenlijke theologische Encyclopaedie schreef, maar toch de stof er voor bood in zijn werk, getiteld: *Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion; empirische Grundlegung für die theologische Methodologie.* Leipzig, 1885. Met Drummond stemt Nathusius in zooverre overeen, dat ook hij de Religionswissenschaft niet als een algemeen-empirische, maar als een speciaal-empirische wetenschap opvat, die hoofdzakelijk met de Christelijke religie rekent, en dat wel, omdat we leven in een omgeving, waarin het Christendom de heerschende vorm der religie is. „Das Interesse, in dem wir uns mit Reli-

gionswissenschaft beschäftigen, bewegt sich vornehmlich um die bei uns herrschende, die christliche Religion" (p. 245). Toch vat hij dit dieper op dan Drummond, en zoekt dit ook wetenschappelijk daardoor te rechtvaardigen, dat ook de „Religionswissenschaft" een organisch geheel vormt, en een organisme in dien vorm van ontwikkeling moet onderzocht, waarin het zijn wezen doet uitkomen en zijn wetten ontdekt. Dit nu is niet bij het Boeddhisme, noch bij eenige andere religie, maar alleen bij de Christelijke het geval (p. 329 v.v.). Ja, in nog engeren zin richt hij zijn onderzoek op de Evangelisch-Christliche Religion niet enkel op empirische gronden, maar ook omdat deze religie gebleken is, zelve den meesten drang tot wetenschappelijk onderzoek te wekken (p. 330). Feitelijk leidt dit er hem toe, voor de algemeene godsdienstwetenschap de Protestantsche Theologie in de plaats te schuiven. Want wel handhaaft hij eerst de stelling, dat ook aan de algemeene godsdienstwetenschap recht van bestaan worde toegekend; maar practisch kan niet op haar resultaten gewacht. Ook de wetenschap is aan de eischen der practijk gebonden. Dit geldt voor de rechtswetenschap, voor de geneeskundige wetenschap, en zoo ook voor de godgeleerdheid (p. 45—55). Voor zoover in de universitas scientiarum ook de Theologische faculteit optreedt, onderstelt dit dus wel, dat ook deze wetenschap gewekt wordt door den prikkel tot kennis in afgetrokken zin, maar feitelijk leunt ze toch op de behoefte, om aan de Evangelisch-Christelijke Kerk leeraren te verschaffen. „Wir sehen also bei der Organisation der Arbeitsstätten für die Religionswissenschaft ein völlig selbstständiges, ausserhalb der Wissenschaft gelegenes Interesse mitwirken" (p. 321). Diensvolgens definieert hij de Theologie als „die Wissenschaft von der Religion, wie dieselbe in der praktischen Rücksichtnahme auf die bei uns herrschende Religion, die christliche, getrieben wird" (p. 412). Of elders „Die Theologie ist die Wissenschaft vom christlichen Glauben. Sie treibt Religionswissenschaft in dem praktischen Interesse, welches die Gesellschaft an der Wahrheit einer bestimmten Religion hat, d. i. der christlichen" (p. 408). Alle Theologie onderstelt dus de *waarheid* der Christelijke religie; ze

bewijst die niet, maar gaat er van uit. „Die Voraussetzung der Theologie ist also die Anerkennung des Christentums als der absoluten Wahrheit und der Ereignisse, in denen sich diese Wahrheit verwirklicht hat, als geschichtlich" (p. 413). Reeds hieruit blijkt, hoe Nathusius zich geheel op de lijn van Schleiermacher beweegt, maar er naar streeft, aan het speculatieve uitgangspunt van Schleiermacher te ontkomen. Hij stelt deswege aan de Theologie drieërlei taak. „Sie hat zuerst ihre Voraussetzungen zu rechtfertigen, d. h. sich mit den anderen Religionen über die vom Christentum vertretene Wahrheit, und mit den anderen Wissenschaften über die Art ihrer Beweisführung und ihrer Gewissheit wissenschaftlich auseinanderzusetzen . . . Zweitens hat die Theologie die geschichtlichen Ereignisse, mit deren Verkündigung die christliche Religion die absolute Wahrheit darbietet, wissenschaftlich zu untersuchen, und die behauptete Verwirklichung jener Wahrheit in der Menschheit und dem Menschen systematisch darzustellen. Drittens hat sie die wissenschaftlichen Kunstregeln zu geben, nach welchen der praktische Kirchendienst . . . getrieben werden soll" (p. 413). Zoo komt hij tot een trilogie; ook al gaf hij voor zich zelf de voorkeur aan een verdeeling in deze vijf groepen: 1°. philosophische Theologie; 2°. exegetische Theologie; 3°. historische Theologie; 4°. systematische Theologie; en 5°. practische Theologie (p. 414). De trilogie is bij hem dus niets dan een concessie aan de usantie, die hem in tegenspraak met zijn eigen stelsel brengt, en op nieuw toont, hoe ondoenlijk het is, op de Schleiermacheriaansche premissen een bruikbaar Theologisch gebouw op te trekken. Ingang vindt Nathusius door zijn indeeling in drieën zeker veel meer dan dit door zijn vijf groepen het geval zou zijn; maar dit neemt niet weg, dat alleen in de laatste groepeering zijn stelsel tot zijn recht komt.

Wat nu de nadere uitwerking zijner drie deelen aangaat, zoo laat hij zich, conform zijn plan en doel, alleen over het eerste deel, dat der *philosophische Theologie* in bijzonderheden uit, en wil aan deze philosophische Theologie de volgende constructie geven: „Als Lehrfächer für die philosophische Theologie würden . . . zu

bezeichnen sein: allgemeine Religionskunde und Religionsgeschichte; Anthropologie und Psychologie; Apologetik, als Darstellung der Glaubens- und Erkenntniss-prinzipien; und Encyklopädie nebst Methodologie der theologischen Wissenschaft" (p. 416). Dit nu hangt saam met zijn uiteenzetting over het „Wesen der Wissenschaft", waarin hij betoogt, dat de wetenschap nimmer van speculatie mag uitgaan, maar altoos *moet* uitgaan van het empirisch gegevene; in dit empirisch gegevene de opeenvolging van beweging en alzoo de wetten heeft op te sporen; en op grond van deze wetten haar voorwerp moet trachten te verstaan. Toch wil hij daarom aan het subjectief-ideale geen recht van meespreken betwisten. Integendeel, hij geeft toe, dat van de eigen werkzaamheid van den geest een beweging uitgaat, die affiniteit met het voorwerp toont, eer dit nog empirisch gekend is. Alleen maar, uit deze affiniteit is nimmer wetenschappelijke kennis te putten. Wetenschappelijk wordt deze kennis eerst, zoo ze gecontrôleerd is door de empirie. Juist daarom echter heeft deze wetenschap twee grenzen, de ééne naar voren en de andere naar achteren, zoodra men handelt van den oorsprong of het einddoel der dingen. Hiervoor is geen uitspraak, rustende op empirische gegevens, mogelijk; hoogstens kunnen hier postulaten gesteld; en het zijn de religie en de philosophie, die alleen in staat zijn, deze postulaten aan te vullen.

Toch mag daarom niet gezegd, dat aan de waarheid der religie *zekerheid* ontbreekt. Dit kan niet, omdat de religie voor haar geopenbaarde waarheid een toestemming vindt in ons zedelijk wezen en in onze eigen conscientie, en dat wel in dier voege, dat allerlei aspiratiën in ons wezen eerst door religie tot haar recht komen; dat door geloof aan de religiewaarheid deze aspiratiën in ons verhelderd worden; dat nu reeds de kracht van deze religie ervaren wordt en uitkomt, wat ze zegt; en dat hierop het vertrouwen steunt, dat ook haar verdere openbaringsbeloften eens waar zullen blijken. „Das Eingehen der Seele auf diese Versprechungen, der Entschluss den Weg des Gehorsams gegen die Wahrheit, wie sie sich in der christlichen Verkündigung anbietet, zu gehen, ist der Glaube" (p. 385). In verband waarmee hij dan

ook zeer terecht den eisch stelt, dat men, om Theologie te kunnen beoefenen, beginnen zal met de waarheid der Christelijke religie te gelooven. Wie dit niet doet, is tot alle theologische studie onbekwaam. Dit subjectieve element nu rechtvaardigt hij daardoor, dat ook in de andere wetenschappen, met name in de geschiedenis, met dit subjectieve moet gerekend worden (p. 159); en ten andere door de bewijsvoering, dat de aspiratiën in het subject, die hier in aanmerking komen, tot het wezen van den mensch in hoogeren zin behooren. Slechts zooveel geeft hij toe, dat er *tweeërlei* gebied van zekerheid is, het ééne dat *wetenschappelijk logische*, en het andere dat *moreele* zekerheid biedt. Het onderscheid nu tusschen beide bestaat z. i. hierin, dat de mensch „die Momente einer wissenschaftlichen Gewissheit willkürlich in sich hervorrufen kann"; terwijl daarentegen „die Erregung von Momenten der moralischen Gewissheit seiner Willkür entzogen ist" (p. 345); omdat deze laatste berusten moeten op „eine Willensentscheidung des Subjektes" (p. 346); iets, waaruit dan ook voortvloeit, dat ze niet in staat zijn „die allgemeine Giltigkeit des betriffenden Urteils zu erweisen" (p. 346). Vergeleken bij hetgeen Grétillat en Drummond ons boden, moet reeds met het oog op dit korte overzicht ongetwijfeld aan Nathusius' werk verre de voorkeur gegeven, in zooverre hij een resolute poging waagt, het wetenschappelijk karakter der Christelijk-Protestantsche Theologie te handhaven door den weg, waardoor ze tot kennis en zekerheid komt, voor de rechtbank der wetenschap te rechtvaardigen. En toch kan men zich, ook na zijn pogen, kwalijk verhelen, dat datgene, waarom het in de Theologie eigenlijk te doen is, overmits het zijn zekerheid uitsluitend aan moreele momenten dankt, dan ten slotte toch weer buiten het gebied der wetenschap valt. Blijft men dan ook de wetenschap opvatten in den zin, door Nathusius daarvoor ontwikkeld, zoo is moeilijk aan dit resultaat te ontkomen. Immers het wetenschappelijk karakter der Theologie schuilt niet daarin, dat uitlegging, historiebeschrijving en systematiseering formeel naar goede regelen worden ingericht, maar hierin, dat de resultaten omtrent dit en het eeuwige leven, die ze ons aanbiedt, op den naam van wetenschappelijke resultaten aanspraak mogen maken. En hiertoe

nu komt het ook bij Nathusius niet. Iets, wat wel het sterkst uitkomt, waar hij niet enkel de zekerheid der geopenbaarde waarheid, maar ook de zekerheid „der Ereignisse", die met deze waarheid in verband staan, op *zedelijke* motieven doet rusten. Al eert men dan ook in Nathusius zijn beslist Christelijke overtuiging, en niet minder zijn doortastenden toeleg, om die overtuiging wetenschappelijk te rechtvaardigen, ja, al geven we volgaarne toe, dat hij voor die rechtvaardiging bestanddeelen aandroeg, die blijvende winste zijn, toch toont ons ook zijn voorbeeld, hoe volstrekt onmogelijk het is, ten deze zijn doel te bereiken, zoolang men blijft uitgaan van een begrip van wetenschap, dat principieel de waarheid, van wat niet onder het bereik eener eindige contrôle valt, loochent.

§ 134. *Dr. Martin Kähler.*

Niet van belang ontbloot is Dr. MARTIN KÄHLER's, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, 2e Aufl. Leipzig, 1893, overmits Kähler aan zijn Apologetiek (blz. 79—208), Dogmatiek (blz. 209—438) en Ethiek (blz. 439—626), waarvan vooral de laatste keurig opgezet is, eene *Einleitung in die Theologie* (blz. 1—78) laat voorafgaan. Op blz. 5 zegt hij omtrent het voorwerp der Theologie: „Das Christentum ist der zunächst erkennbare Gegenstand der Theologie; es fordert eine besondre Wissenschaft, weil sein Verständnis durch seinen Besitz bedingt ist. Dasjenige aber im Christentume, was ohne persönliches Christentum nicht erfasst werden kann und was den eigentlichen Gegenstand der Theologie ausmacht, ist die religiöse Erkenntniss des in Christo offenbaren Gottes aus seinen Thaten und Wirkungen". Theologie is hem diensvolgens „Christentums-Wissenschaft" (p. 6). Daar echter het eigenlijke karakter van het Christendom voor hem in „die Offenbarung Gottes in Christo" ligt, omschrijft hij de Theologie ook elders als „die Wissenschaft der Offenbarungs-Religion" (p. 9). Hierin nu ligt tevens haar recht, om als afzonderlijke wetenschap op te treden. Hij omschrijft dit als „die Einzigkeit der christlichen Theologie als der Wissenschaft religiöser Gotteserkenntnis" (p. 10).

In alle andere phaenomena, die zich als religie aandienen, ontbreekt juist de Openbaring, genomen als „persönliche Wechselbeziehung mit Gott". Dientengevolge bestaat de methode der Theologie daarin, dat zij „das Geschichtliche" constateert, maar voorts komt tot een „eigenartige Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Thatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens" (p. 11). Hiervoor nu is een persoonlijk, levend geloof in God door Christus onmisbaar, en tegelijk moet deze ervaring gecontrôleerd door aansluiting aan de Kerk. Eerst dit laatste verleent haar die „Allgemeingiltigkeit". De eigenlijke grond blijft dus *het geloof*. Dit bepleit Kähler in dezer voege, dat achter het geheel der openbaringsfeiten ligt een „Wert derselben, welcher über ihre Geschichtlichkeit hinausliegt" (p. 17). Deze waardij nu kan alleen het geloof afwegen, en inzooverre is het geloof hier een *weten*. Toch zou dit weten, op zich zelf, nog slechts een persoonlijk weten blijven. Zoodra echter het geloof van velen de waardij op gelijke wijze afmeet, en nu in formule brengt, geeft eerst deze formule den eigenlijken inhoud aan, van wat men weet. „Somit wird sich der gemeinsame Inhalt des gleichartigen Glaubens auf einen Ausdruck bringen lassen, in welchem die Glaubenden zuzammenstimmen, und der für sie allgemeingiltig, also ein *Wissen* ist" (p. 18), en hierdoor wordt dan tevens de gedeeltelijke gebondenheid van de Theologie aan de Kerk bepaald. En wat de verhouding tot de philosophie betreft, oordeelt hij, „dass die christliche Lehre zwar an der Philosophie eine unentbehrliche Hilfswissenschaft besitzt, aber nicht in der Lage ist, zu Gunsten der Philosophie abzudanken oder von derselben bloss zu empfangen, ohne ihr auch zu geben" (p. 41).

Kähler sluit zich bij „die herkömmliche Vierteilung der Theologie" aan (p. 24), maar ook hij legt er nadruk op, dat deze niet formeel mag worden opgevat. Hij spreekt daarom niet van exegetische vakken, maar van *Schriftkunde* (p. 26), niet van historische vakken, maar van „wissenschaftliche Selbsterkenntniss der Kirche" (p. 25), niet van systematische vakken, maar van „*wissenschaftliche Durchgestaltung der christlichen Lehre von dem zusammenfassenden Bekenntnisse aus*" (p. 29), en eindelijk niet van practische

Theologie maar van „*Kunstlehre kirchlicher Dienstarbeit*" (p. 25). Hij gaat hierbij uit van het „urchristliche Bekenntnis". De Theologie heeft eerst de „urkundliche Gestalt" van deze belijdenis te onderzoeken in de „Schriftkunde" en daarna haar „allgemeingiltiger Gehalt" in de Dogmatiek. Maar ook moet de Theologie „wissenschaftliche Selbsterkenntnis der Kirche sein" (p. 25), en alzoo komen tot kennis van de „Gesetze, nach denen sich die Wirksamkeit der Kirche je und je vollzieht". Nog zij hierbij opgemerkt, dat Kähler er uitdrukkelijk tegen protesteert, dat men de „Schriftkunde" opvatte, als alleen doelende op de kennisse van eenige historische oorkonden; de H. Schrift toch is tegelijk een geestelijk orgaan, dat nóg werkt, en waarmede dus ook met het oog op die nog altoos actueele werking moet gerekend. „Der Wert, welchen die heilige Schrift hat, geht durchaus nicht in ihre Beschaffenheit als geschichtliches Denkmal auf. Vielmehr sind diese Schriften massgebend für die Glaubenseinsicht aller Zeiten" (p. 27). „Auf dieser Einsicht ruht die Schätzung der heiligen Schrift als des *Massstabes* (Kanon) der kirchlichen Verkündigung. Eben deshalb ist aber auch die wissenschaftliche Schriftkunde inhaltlich *grundlegend für die gesamte Theologie*" (p. 27). En vraagt men eindelijk, of dan toch zoo de Theologie wel op de Schrift rust, en niet veeleer omgekeerd de kennis van deze Schrift op haar historisch-critische beschouwing, en of alzoo ten slotte toch weer niet de rede het laatste fundament wordt, dan antwoordt Kähler aldus: „Als Ergebnis einer geschichtlich unterbauten Kritik würde dasselbe nicht nur zweifelhaft werden, sondern auch von einer anderswoher herangebrachten Bestimmung über das Wesen jener Heilsoffenbarung abhängen" (p. 26). Hij wil daarom, dat de waarheid der Schrift zal „ausgesprochen werden als ein Vorurteil der Glaubensüberzeugung", en zich nu daardoor legitimeere, dat dat zij op geloofsterrein feitelijk voortga te presteeren datgene, wat in dit „Vorurteil" was verklaard. Het is dus „die Erfahrung des Heilglaubens", die „bestätigend zur Seite tritt". En het is de geestelijke waardij der Schrift, gelijk die nu nog blijkt, die ook haar oorspronkelijke natuur toelicht (p. 27).

Reeds uit dit korte overzicht blijkt, bij vergelijking met den verderen inhoud dezer korte schets, hoe veelzins Kählers beschouwingen voor schrijver dezes sympathiek waren; en had Kähler zelf een Encyclopaedie in eigenlijken zin gegeven, dan zou deze verwantschap van inzichten allicht nog duidelijker in het licht zijn getreden, De essentia der Theologie blijft bij Kähler onaangetast, en haar object, hoezeer ook eerst als „das Christentum" genomen, wordt toch ten slotte de cognitio Dei quatenus nobis patefacta. Deze patefactie is bij hem geen algemeene, maar van bijzondere natuur, en voor ons allen te vinden in de Heilige Schrift. De waardeering van die Schrift rust bij hem niet op het resultaat van een uitwendige critiek, maar op een geestelijke actie, die alleen in den geloovige denkbaar is. Hij heeft den moed, de „Allgemeingiltigkeit" niet tot geheel de menschheid uit te strekken, maar tot den kring der geloovigen te bepalen. En eindelijk biedt ook het schema van het organisme der Theologie iets meer en iets beters dan de gewone formeele indeeling. Metterdaad zijn we met Kähler dan ook in het echte theologische spoor teruggekeerd, en het onbetrouwbare spoor, dat Schleiermacher voorteekende, is verlaten. En toch zijn we ook met Kähler nog niet, waar we zijn moeten. Doordien hij bij het „geloof" staan bleef en niet op de palingenesie terugging, was hij niet in staat de verhouding te bepalen, waarin de Kerk tot de menschheid staat, dus ook niet de verhouding, waarin de Theologie tot de algemeene wetenschap moet geplaatst worden, noch ook de verhouding, waarin de confessie van ééne Kerk te staan komt tot die der overige, en tot de Kerk als σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ook is zijn opvatting van de Schrift als „Urbekenntnis" feitelijk in strijd met haar karakter als Offenbarungsinstrument, zoodat dan ook niet wel te doorzien is, welke positie hij ten opzichte van de inspiratie der H. Schrift inneemt. Ook zoo echter mogen we Kähler dankbaar zijn, dat hij den gelukkigen greep deed, de H. Schrift weer als nog steeds dienst doend *geestelijk organon* op te vatten, en op die wijs het persoonlijk contact tusschen haar en den theoloog te herstellen.

§ 135. *J. Gottschick.*

In Herzogs *Real-Encyklopädie*, 2e Aufl., Bd. XV p. 419—432, heeft J. GOTTSCHICK een artikel over *Theologie, Begriff und Gliederung*, geleverd, dat, hoe kort ook ineengedrongen, toch zoo scherp geformuleerd en rijk aan inhoud is, dat het op een eigen plaats in ons overzicht recht heeft. Hij omschrijft, p. 428, de Theologie in deze definitie: „Die vom Standpunkt der christlichen Kirche als der Gemeinde der an die Offenbarung Gottes in Christo Glaubenden aus, mit den Erkenntnissmitteln der allgemeinen Wissenschaft und unter Leitung des Gesichtspunktes, dass jene Offenbarung auf die Seligkeit im sittlichen Gottesreich abzweckt, sowie zu dem Zweck, der intensiven und extensiven Selbsterbauung der Kirche zu dienen, unternommene Erkenntnis des Christentums in seinem ganzen geschichtlichen Umfang". Deze definitie, die in haar kortheid gedrongen, en toch weer voor de duidelijkheid te lang schijnt, is aldus bedoeld. Zal, zegt Gottschick, de Theologie haar rechtsgrond doen gelden, om als zelfstandige wetenschap op te treden, dan moet zij wijzen kunnen op een eigen object. Dit eigen object vindt ze niet anders dan in de verschijning van het Christendom. „Mit Theologie ist hier diejenige Sonderwissenschaft gemeint, welche die christliche Religion ihrem gesamten Umfange nach zum Gegenstande hat" (p. 419). Nu protesteert hij er tegen, dat men de Theologie, in dien zin opgevat, òf in de overige wetenschappen late opgaan, òf buiten haar corpus stelle. „So lange das Christentum, dem der Anspruch auf den Besitz der absoluten und universalen religiös-sittlichen Warheit unveräusserlich ist", „thatsächlich noch etwas Partikulares" is, kan het door de algemeene wetenschap niet in zich opgenomen worden, daar men dan het standpunt, van waar uit het beoordeeld moet worden, buiten het Christendom neemt, het alzoo aan een zoogenaamd hoogeren, maar feitelijk lageren maatstaf onderwerpt, en het eo ipso van zijn eigenlijk, absoluut karakter ontbloot (p. 421). Juist daarom echter, zoo oordeelt hij, kan men voor de Theologie ook zijn uitgangspunt niet nemen in de „Selbstgewissheit, die dem christlichen Glauben innewont (ib.)".

Wel is dit uitgangspunt toereikend, om aan de Theologie het juk van de schouders te nemen, dat de overige wetenschappen haar willen opleggen, maar hij acht, dat uit deze „Selbstgewissheit" nog geen zelfstandige wetenschap kan opbloeien. Vooreerst niet, omdat al het persoonlijke mystiek van aard is en niet tot weten uitdrijft, en ten andere omdat het persoonlijke niet tot het „allgemeingültige" leidt (p. 421, 422). Daarom is Schleiermacher dan ook terecht op de Kerk teruggegaan. Van de Kerk toch geldt het: „Behufs der Realisirung ihrer Tendenz auf Universalität, entsteht ihr das Bedürfniss, jene Wahrheit gegenüber den unabhängig vom Christentum vorhandenen Lebens- und Weltanschauungen als solche darzutun". Ze kan niet buiten „eine allgemeingültige Erkenntniss des Christentums als die leitende Norm für die Erfüllung aller ihr immanenten Aufgaben" (p. 422). Wel kan ook de enkele persoon behoefte aan zulk een inzicht hebben, maar dit heeft hij alleen in verband met de Kerk. Hij kan niet buiten de Kerk gedacht worden, en moet dus zijn eigen bewustzijn in correlatie met het bewustzijn der Kerk ontwikkelen (p. 423). En op dien grond concludeert hij dan aldus: „So ist also die Existenz der Kirche als einer eigentümlichen Gemeinschaft des Glaubens, welche trotz ihrer tatsächlichen Partikularität die Gewissheit absoluten und religiösen Wahrheitsbesitzes hat und zur Lösung der ihrem Wesen und ihrer geschichtlichen Situation entspringenden Aufgaben einer allgemeingültigen Erkenntniss des Christentums bedarf, der Rechtsgrund für eine Sonderwissenschaft vom Christentum" (p. 423).

De Theologie moet alzoo *kerkelijk* zijn. Dit mag echter niet zóó verstaan, alsof zij „eine bestimmte, geschichtlich erwachsene Gestalt der empirischen Kirche als Gesetz über sich anerkennt", maar is bedoeld 1°. als een altoos weer zich verdiepen in de idee der Kerk, om met deze idee critiek op de empirische Kerk uit te oefenen; en 2°. als een eerbiedigen van de historische continuïteit der Kerk. De libertas Theologiae komt op dien grond niet zoo zeer voort uit haar wetenschappelijk karakter, maar veeleer daaruit, dat zij de algemeene idee der Kerk tegenover haar empirische verschijning heeft te handhaven (p. 425). Onder dit beding

en op dit standpunt heeft dan de Theologie voorts zich te ontwikkelen naar de gewone wetten, „welche die Logik, die Erkenntnisstheorie, die Psychologie oder die formale Ethik, die Historik, festzustellen haben" (p. 426). Leiding bij deze studiën geeft dan eindelijk het doel, waarmee de Kerk optreedt, en ook dit moet wetenschappelijk geconstrueerd worden.

Van dit begrip der Theologie uitgaande, stelt dan Gottschick voor, wat de *Gliederung der Theologie* aangaat, den eisch dat de *practische vakken*, naar de idee, vooropgaan. Zij toch geven die „Erkenntnis der zur Realisirung des Zwecks der Kirche notwendigen Tätigkeiten". Door den aard dezer practische vakken wordt dan weer de *systematische Theologie* geëischt, daar alleen deze de principiën en den inhoud kan aangeven, waaruit en waarmee de Kerk haar taak kan vervullen. En eindelijk is het deze systematische Theologie, die, evenals de practische, weer de *historische Theologie* tot haar Vorausssetzung heeft. Alzoo meent hij, moet „aus dem Zweck der Theologie" haar indeeling afgeleid (p. 429). Opzettelijk verwerpt hij hierbij de erkenning der exegetische of bibliologische Theologie als een afzonderlijke groep. Niet alsof hij de beteekenis van deze onderschat: „Die grundlegende Bedeutung der exegetischen Theologie für das Verständnis der Offenbarung und damit für die gesammte Theologie steht ausser Frage" (p. 430). Alleen ontzegt hij haar het recht, naast de historische Theologie als eigen groep op te treden, wijl de H. Schrift dan „eine eigentümliche Dignität" zou moeten bezitten, en een eigen methode zou moeten vorderen. Het hechten van zulk een beteekenis aan de H. Schrift noemt hij een „Vorurteil". Voorts zij opgemerkt, dat hij de historische Theologie in drie deelen splitst: *a.* de historie van de openbaring in Israel, *b.* de historie der openbaring in Christus, en *c.* de historie der openbaring in de Kerk. En eindelijk verdient het nog vermelding, dat hij Dogmatiek en Ethiek vaneen scheidt, omdat de Dogmatiek ons „die *Taten Gottes*" en de Ethiek „das Tun der Menschen" te omschrijven heeft (p. 431).

Niemand zal betwisten, dat in deze schets een ernstige poging voorhanden is, om de aanspraak op wetenschappelijk karakter en op een eigen plaats onder de wetenschappen voor de Theo-

logie te vindiceeren. Is toch in de Openbaring „die absolute religiöse und sittliche Wahrheit" geboden, dan moet deze waarheid ook allgemeingültig tot geldigheid worden gebracht, geheel daargelaten de vraag, of allen ze accepteeren. In moeilijkheid daarentegen geraakt Gottschick, zoodra het er op aankomt, deze „absolute religiöse und sittliche Wahrheit" aan te wijzen. Hij zegt dat *de Kerk* ze bezit; maar ook dit begrip „Kerk" biedt hem geen steunpunt, want nooit mag hieronder eene empirische Kerk verstaan worden. En ook vindt hij deze „absolute religiöse und sittliche Warheit" niet in den Canon, want dien Canon zelf stelt hij onder de contrôle der gewone wetenschap, die van haar standpunt uit niet kan rusten, eer ze de Heilige Schrift naar vorm en inhoud tot de laagte van de Theologia naturalis heeft neergetrokken. Het blijft dus een raadsel, hoe men tot de kennis van deze „absolute religiöse und sittliche Warheit" komt. Ze ontvlucht u telkens, en de definitie ervan blijft ten slotte aan den enkelen theoloog overgelaten. Zooals ze voor hem is en bestaat, zoo vindt hij ze in de historie. En beantwoordt de historie niet aan zijne voorstelling, dan oefent hij met zijn eigen overtuiging, als „die Idee der Kirche", op de empirische en historische continuïteit critiek uit. Evenmin bevredigt ons, wat hij van het doel der Theologie zegt. Dat doel ligt in de Kerk, zegt hij. Reeds als dat waar is, zouden we zeggen, is het algemeen wetenschappelijk karakter der Theologie prijsgegeven. Als wetenschap toch moet ze haar doel in zichzelve vinden of, wil men, in het algemeene doel der wetenschap; wat dan weer hetzelfde is als het doel, waarmee het licht der wetenschap door God den mensch tot verheerlijking van zijn Naam gegeven is. De Kerk dient de waarheid, niet de waarheid de Kerk. En hiermee hangt dan vanzelf saam, dat de systematische en historische Theologie allerminst tot haar recht komen, zoo men ze slechts als desiderata voor de practische Theologie laat optreden. Zoo werd de Theologie dan toch een al te microcephale wetenschap. Immers de practische Theologie is daarom reeds de armste van alle, omdat zij zich richt op het technische, dat zich, ja, voor de theorie wel onder regelen laat brengen, maar toch zijn kracht altoos veelmeer aan

de aangeboren virtuositeit ontleent. Men behoeft dan ook slechts even na te gaan, hoe weinig van de systematische en historische Theologie in de practische vakken gebruikt wordt, om zich te overtuigen, dat het toch niet aangaat, deze beide groepen, die het eigenlijke corpus Theologiae vormen, alleen als paranimfen voor de practische Theologie te laten optreden. Hierin spreekt dan ook weinig anders dan een naklank van Schleiermachers voorstelling, die Gottschick elders zeer terecht bestrijdt.

§ 136. *Alfred Cave.*

Met ALFRED CAVE'S werk, getiteld: *An introduction to Theology, its principles, its branches, its results and its literature*, Edinburg, J. & T. Clark, 1886, 2e ed. 1896 verscheen kort na Drummonds studie in Engeland een tweede Encyclopaedie, die op zelfstandigheid van oorsprong en wetenschappelijken aanleg bogen kan. Hierop leggen we nadruk, omdat noch BICKERSTETH's *The Christian student*, London, 1832, noch JOHN HANNAH's *Introductory lectures on the study of Christian Theology*, London, Wesleyan Conference office, 1875, dit ernstiger karakter dragen 1). Bickersteth verstond uitnemend de kunst, om in schoone taal het hart der studeerende jongelingschap te roeren, en Hannah leverde een heldere, warm geschreven inleiding op de voornaamste loci der Dogmatiek, maar beider arbeid gaat geheel buiten de Encyclopaedie om. Hoogstens kan gezegd, dat Hannah als inleiding een populair overzicht geeft van de oudtijds gangbare definitiën van Theologie, met deze conclusie: „Christian theology is that great form of truth in which the entire system of Divine communications rises before us in all its beauty, fulness and grandeur" (p. 78). Wat J. MACPHERSON gaf (Edinburgh, 1884), was encyclopaedisch niets dan een uitnemende vertaling van Räbigers Encyclo-

1) Hetzelfde geldt van DODDRIDGE in zijn *Lectures*, London, 1830; van F. H. WOODS, *A Guide to the Study of Theology, adapted more especially to the Oxford Honour School*, in de reeks van *Oxford Study Guides*; van G. H. PRESTON, *The Student's Theological Manual*; en van HERBERT MARSH's *Lectures on Divinity*, Cambridge, 1809—1822. Dit toch zijn alle hodegetische werken.

paedie, maar in de historische overzichten uitgebreid en verrijkt in de bibliographie. Daarentegen is wat Alfred Cave leverde, de vrucht van oorspronkelijk en zelfstandig denken, en in den vollen zin des woords een encyclopaedische studie van eigen teelt. Zijn titel schijnt ons dan ook slecht gekozen, want als practisch handboek ter inleiding in de Theologie kan het vergelijking noch met Hagenbachs latere editiën, noch zelfs met Schaffs werk doorstaan. De beteekenis van zijn arbeid ligt veeleer in zijn origineele poging, om op eigen hand een encyclopaedische structuur op te trekken. Alleen hieruit is dan ook de zeer ongelijke behandeling der materie te verklaren. Immers, terwijl de inleiding ruim 200 bladzijden beslaat, en de Bijbelsche studiën insgelijks 200, blijven, voor de historische, systematische en practische Theologie saam, bij Clave slechts 130 bladzijden over, waarvan de historische vakken er 50 in beslag nemen, en de systematische 70, zoodat de practische vakken in nog geen *tien*, zegge tien, bladzijden worden afgedaan. Cave's prolegomena zijn onbeduidend. Wat daarin over het begrip en over het doel van de theologische Encyclopaedie voorkomt, geeft slechts gemeenplaatsen, en zijn overzicht over de historie der Encyclopaedie loopt in enkele bladzijden af. Opmerking verdient hier alleen zijn protest tegen den naam van Encyclopaedie. „It is doubtful, whether any good would result from its introduction into English, almost inevitably suggesting as it does to an Englishman the arrangement of all sorts of subjects in alphabetical order. At any rate the simpler term introduction to theology, being as clear and more appropiate, has been preferred" (p. 31). Voor den practischen zin van een Engelschman acht hij zelfs de onderscheiding tusschen Encyclopaedie en Methodologie onaannemelijk. „To an Englishman it would appear pedantic to speak of the encyclopædia and methodology . . . At least such is the verdict of English usage" (p. 31). Intusschen is dit reeds nu anders geworden, en Cave's opmerking toont alleen, dat het verschil tusschen een handboek en de eigenlijk gezegde encyclopaedische wetenschap, hem nog niet helder voor oogen stond. Slechts in zooverre had hij gelijk, als de Encyclopaedie in den

trant van Hagenbach feitelijk meer op het leveren van een handboek was aangelegd, en zich toch als Encyclopaedie aandiende. Al meer echter begint men èn in Engeland èn in Duitschland in te zien, dat een Encyclopaedie en een handboek principieel onderscheiden zijn.

De eigenlijke beteekenis daarentegen van Cave's studie ligt in zijn *Part I*, dat ten titel draagt: *Introduction to the theological sciences in general*, en wel met name in de §§ 6, 8, 9, 10 en 11. Zijn opvatting van het wezen der Theologie gaat uit van het historisch feit, dat de naam van Theologie in den loop der eeuwen op velerlei wijze gebezigd is. Hieruit is thans verwarring ontstaan, en deswege keurt hij fixeering van het begrip noodzakelijk. In plaats echter van die keuze critisch, naar een beginsel, te doen, verklaart hij alleen, dat het wijdste begrip het meest practische is. „*In this diversity of employment, it is highly desirable to have some exactitude of usage.* Possibly the best method for insuring precision is to restrict the word to the widest usage, adding modifying appellatives, wherever necessary. Theology as such, then, *is the science of religion*" (p. 43). Dat op die wijs voor de Theologie de „Religionswissenschaft" in de plaats wordt geschoven, schijnt Cave zelfs niet te bespeuren. Althans hij glijdt over deze naamsverwisseling heen, zonder op het verschil in de materie, en op het verschil in standpunt, dat hierachter schuilt, ook maar even in te gaan. Degelijk wordt zijn studie dan ook eerst, waar hij in § 8 de vraag stelt: „*Is theology a science?*" Ter beantwoording van deze vraag poogt hij dan het begrip van *science* op anderer autoriteit vast te stellen, en toont daarna aan, hoe de Theologie in dit begrip past. „Like every science, theology is a compound of related facts or data or observations, related ideas or laws or generalizations, appropriate order or arrangement or concatenation" (p. 53). Had Huxley gezegd: „By science I understand all knowledge which rests upon evidence and reasoning of a like character to that which claims our assent to ordinary scientific propositions", Cave aanvaardt deze definitie, en acht, dat de Theologie aan dezen eisch voldoet (p. 54). Iets, waarbij men echter in het oog houde, dat hij den wetenschappelijken titel, welbezien,

niet voor de Theologie in oorspronkelijken zin, maar in dien van science of religion handhaaft; d. w. z. dien titel vindiceert wel voor de Godsdienstwetenschap, maar niet voor wat, krachtens recht van oorsprong, alleen Theologie is. Toch verlaat Cave hiermede de encyclopaedische lijn nog niet, maar vraagt zich nu in de tweede plaats af, wat *de plaats* van de Theologie is in het organisme der wetenschappen (p. 62). Hij deelt daartoe de wetenschappen in Mathematics, Physics, Chemistry, Astronomy, Biology, Geology, Pneumatology en Sociology in, en acht nu, dat de Theologie zich uitnemend wel als negende vertakking aan deze reeks aansluit. Zelfs oordeelt hij, dat de Theologie als *regina scientiarum* kan geëerd blijven, daar immers alle overige wetenschappen haar tribuut betalen (p. 73). „There is not a variety of human knowledge, as will be seen more clearly in the next section, which has not its „gold and frankincense and myrrh" to offer as oblations at the birth of theology" (p. 74). Dat ditzelfde minstens even sterk, ja, nog sterker van de philosophie geldt, ontgaat hem niet. Integendeel, „philosophy is the handmaid of theology"; want wel doet ook de philosophie haar rechten gelden, maar „for example, philosophy may judge of revelation, it must not prejudge it" (p. 61).

Na nu aldus de positie van de Theologie te hebben aangewezen, gaat hij er dan in § 11 toe over, het organisme der Theologie zelve te bezien. Dit nu doet hij in streng empirischen zin. Eerst vindt hij namelijk *the natural theology*, die uit ons zelfbesef en uit de natuurkunde wordt opgebouwd; zelfs uit de mathesis, de chemie, de physica enz. (p. 81). Daarna komt de *ethnic theology*, die ons toont, hoe de theologia naturalis zich buiten de Heilige Schrift ontwikkeld heeft (p. 82). Hierop volgen dan the *Biblical theology*, en de *ecclesiastical theology*. „Just as God has spoken to man in nature, in the ethnic religions, and in the Bible, the divine voice is also heard in the history of the Christian Church. To the voice of reason, tradition, and revelation, our Heavenly Father has added *the inspiration* of the Church" (p. 82). Is nu dit empirisch onderzoek afgeloopen, dan is het de taak der *comparative theology* (aldus noemt hij de Systematische), om

deze „different voices" te vergelijken, en zoo „the relative value and authority" er van te bepalen, om eindelijk, met deze resultaten voor oogen, „to build up in a reasoned, complete, and systematic manner the various doctrines which express all that man knows of his supernatural relations" (p. 83). De *pastoral theology* komt hier dan als aanhangsel bij. Feitelijk beoogt dus Cave een trilogie, die hij zelf aldus aangeeft: I. *Data* for comparative theology (natural, ethnic, Biblical and ecclesiastical theology); II. *Inductions* of comparative theology; en III. *Application* of comparative theology (p. 84). Nu verdient het de aandacht, hoe Cave op deze wijze er in geslaagd is, zijn nog min of meer ouderwetsche belijdenis met de in den grond pantheïstische voorstelling van de evolutie der godsdiensten in overeenstemming te brengen, en tegelijk schijnbaar zich aan de natuurkundige methode aan te sluiten. Men ziet dit laatste duidelijk uit zijn geheele distributie, en het eerste blijkt niet minder klaar uit zijn generaliseering van het „spreken Gods", in de natuur, in de heidenwereld, in den Bijbel en in de Kerk. Natuurlijk brengt hem deze voorstelling in rechtstreeksch conflict met Rom. 1 : 24, dat leert, hoe God de heidenen verlaten en overgegeven heeft in een verkeerden zin; en evenmin is de correlatie van Schrift en Kerkopenbaring op Cave's eigen standpunt houdbaar. Juist echter de nuchterheid, waarmee hij deze consequentiën van de evolutieleer aandorst, is daarom voor ons van beteekenis, wijl ons in Cave blijkt, waar men uitkomt, indien men de hopelooze poging waagt, een *absolute* openbaring op te nemen in een proces van *relatieve* gegevens. Immers zijn *doctrinal knowledge*, die ons uit de „comparative theology" als eindresultaat van de geheele Theologie moet toekomen, kan het niet verder dan tot een *vergelijking* brengen; en wijl elke vergelijkende waardeering een maatstaf of weegschaal onderstelt, blijft het altoos de vraag: Wat is hier Cave's maatstaf? Zegt hij nu: de aspiratiën van mijne natuur, dan is het toch weer de philosophie, die de Theologie keuren zal, en zegt hij: de autoriteit der Heilige Schrift, dan valt geheel zijn empirisch vergelijkende methode.

In zijn verdere uitwerking van het aldus opgestelde kader ver-

dient het nog opmerking, dat hij de *Biblical theology* indeelt in drie deelen: 1°. Biblical Introduction, 2°. Biblical Exegesis, en 3°. Biblical Exegesis applied specifically (p. 233, 224), en dat onder deze „Exegesis applied" niet alleen Archaeologie, Bijbelsche historie, Bijbelsche critiek, Bijbelsche Dogmatiek en Bijbelsche Ethiek, maar ook „Biblical psychology and Biblical sociology" worden opgenomen (p. 414). Deze applicatieve opvatting blijkt intusschen terstond onhoudbaar, zoo men er op let, dat dan ook de Homiletiek en zooveel meer hier onder zou hooren. Er is voorts bij meer dan één dezer vakken geen sprake van een applicatie, die immers door ons zou moeten verricht worden; maar van het opmaken van het materieele, pragmatologische resultaat, waartoe de uitkomst der exegese leidde. Ook zoo echter verdient het waardeering, dat Cave het zelfstandig karakter der Archaeologie erkent, en deze naast de Bijbelsche historie als resultaat van de exegese laat optreden. Zijn laatste drie deelen zijn te vluchtig bewerkt, om de aandacht te trekken. Zijn historische vakken worden, behalve de eigenlijke Kerkgeschiedenis, eenvoudig opgenoemd (p. 442) zonder eenige toelichting. In zijn systematische vakken gaat de fundamenteele Theologie voorop en volgt de Dogmatiek, naast welke de Ethica *geen* eigen plaats erlangt; terwijl eindelijk zijn *pastoral theology* bijna niets doet, dan de acht vakken opsommen, die er toe behooren, en die hij in deze reeks opgeeft: 1°. Kerkrecht; 2°. Liturgiek; 3°. Homiletiek; 4°. Catechetiek; 5°. Paedagogiek of opleiding van Leeraars, Evangelisten enz.; 6°. Pastoraal; 7°. Diakoniek, en 8°. de theorie der Zending. Een op zichzelf niet arm kader, dat door de nadere ontwikkeling interessant had kunnen worden; maar Cave onthoudt zich hiervan. Hij bepaalt zich tot deze eenvoudige opsomming, en acht hiermee te kunnen volstaan (p. 552, 553).

§ 137. *Dr. Philipp Schaff.*

Uit Amerika gewerd ons een encyclopaedisch overzicht van de Theologie van de hand van Dr. PHILIP SCHAFF, onder den titel van „*Theological Propædeutic, a general introduction to the study*

of Theology, including Encyclopædia, Methodology, and Bibliography, a manual for Students", New-York, 1893. Blijkens zijn voorrede koos Schaff den titel van „Theological Propædeutic", vooreerst op grond van de zeer juiste opmerking, dat de Methodologie en de Bibliographie als zoodanig in de Encyclopaedie niet thuis hooren; en ten andere uit hoofde van de niets zeggende overweging, dat „Encyclopaedia is almost exclusively understood among us (Americans) in the sense of an alphabetical dictionary of the *matter* of knowledge" (p. III). Beoordeeld met het oog op het doel, waarmede dit werk geschreven werd, staat het ongetwijfeld zeer hoog. Het geeft aan een pas beginnend student in de Theologie een goed geordenden schat van informatie, gelijk hij dien elders, in zoo beknopt bestek, vruchteloos zoeken zal. Bovendien heeft dit handboek voor de Europeesche theologen het niet gering te schatten voordeel, dat de Amerikaansche Theologie, die onder ons te weinig bekend is, er bibliographisch volledig in is opgenomen. Onze critiek, die volgen gaat, strekt dan ook allerminst, om de waarde van dit handboek als handboek te verkleinen, maar treft alleen den encyclopaedischen grondslag, waarop het werd opgetrokken. Dr. Schaff beweert toch, zelfs in den titel, metterdaad ook een eigenlijk gezegde Encyclopaedie te leveren; en we hebben dus het volste recht, de Encyclopaedie, die in zijn werk schuilt, te beoordeelen. Onder dit gezichtspunt nu wekt het al aanstonds bevreemding, dat het begrip en de taak der theologische Encyclopaedie, in een werk van ruim 600 blz., in zes, zegge *zes*, breedgedrukte pagina's wordt afgedaan; dat de historie der theologische Encyclopaedie bijna geheel wegbleef; en dat het literarisch overzicht derwijze gebrekkig is, dat Hyperius, de man die onder alle Encyclopaedisten uit dien tijd facile princeps was, slechts ter loops, zelfs zonder vermelding van den titel van zijn werk, even genoemd wordt, terwijl Bullingers *Ratio Stud. Theol.*, die de minst beduidende van allen was, voor de Gereformeerde Encyclopaedisten de eereplaats erlangt. Nog bevreemdender is het, dat het algemeene deel der theologische Encyclopaedie, als zoodanig, geheel is weggelaten, en elke poging, om het wetenschappelijk karakter der Theologie te vindiceeren, ganschelijk

uitbleef, terwijl hiervoor in de plaats trad een eerste deel onder den titel *Religion and Theology*, dat onbegrijpelijker wijze als *Book I* met de exegetische studiën als *Book II*, de historische als *Book III* enz. gecoördineerd werd. En het zonderlingst van al is wel, dat, na deze coördinatie, toch eerst aan het einde van Book I de *Division of Theology* ter sprake komt.

Toch gaat over dit een en ander eenig licht op, als men kennis neemt van Schaffs definitie van de Theologie, aldus luidende: „*Theology is the science of religion.* It has religion for its contents and object. Christian theology is the science of the Christian religion, as revealed in the Bible, developed in history and believed and practiced in the Church" (p. 17). Ware het Schaff met deze definitie ernst geweest, dan zou zijn titel natuurlijk hebben moeten luiden: „Study of *Christian* theology", of zelfs „Study of *protestant* Theology", en niet zooals nu: „Study of Theology". Feitelijk heeft men dan ook in deze definitie van de Theologie met weinig anders te doen dan met een compromis, om de geheel uiteenloopende begrippen van *Religionswissenschaft* en *Theologie* door een practische wending met elkander in overeenstemming te brengen. Als conservatief „Vermittelungstheoloog" sluit Schaff zich voor het eigenlijke corpus der Theologie geheel aan Hagenbachs vroegere editiën aan, al erkennen we gaarne, dat zijn arbeid hier en daar rijker en scherper geformuleerd is. Maar nu de jongere ontwikkeling der theologische studiën er al meer toe leidde, de geschiedenis der Godsdiensten en de Philosophie der religie op den voorgrond te dringen, achtte hij zijn werk incompleet, zoo hij ook deze studiën niet inlaschte, en wijl het nu niet aanging, de Religionswissenschaft onder de exegetische, historische, systematische of practische studiën thuis te brengen, plaatste hij ze als locomotief voorop, en zocht zich het recht hiertoe te verwerven, door de Theologie als *de wetenschap der religie* te definieeren. De bedenking, dat op deze basis geen Christelijke Theologie, gelijk hij ze zelf verstaat, kan worden opgetrokken, rijst hiertegen niet bij hem op.

De brug, die van het begrip religie tot de ideale religie leidt, en van de ideale religie tot de Christelijke, is hem voldoende, om

uit de „Religionswissenschaft" in de Theologie te komen. Zoo vindt hij de gelegenheid, om een kort extract van de historie der religiën en van een beschouwing over de idee der religie in te lasschen, en voorts ontsluit zich op die wijs voor hem de geleidelijke overgang naar het eigenlijk corpus Theologiae Christianae. Dat hij hierdoor op de dogmatische anthropologie anticipeert, en, erger nog, de grondslag waarop het theologisch gebouw zal verrijzen, *buiten* de Theologie komt te liggen, springt te zeer in het oog, om het nog opzettelijk aan te wijzen. Zelfs de poging, om het organisch verband van de Theologie met de overige wetenschappen aan te toonen, bleef dan ook uit, en Schaff is tevreden, nu hij door zijn formule „the Christian religion, as revealed in the Bible, developed in history, and carried foward in the life of the Church through the functions of the gospel ministry" (p. 78), een kader verkreeg, waarin hij aan de onderscheidene studievakken hun plaats kon aanwijzen. Ook bij het opzetten van dit kader echter, heeft hij zich door de historische idee verder laten meesleepen, dan hem dienstig was. Dit kader toch past wel op een theologische indeeling in exegetische, historische en practische vakken, maar *niet* voor de systematische. Dit kon nog, zoo hij in den geest van Schleiermacher de dogmatische vakken als historische vakken had opgevat. Maar dit doet hij niet. „Systematic Theology," zoo zegt hij op p. 307, „represents the Christian religion as a *scientific system* . . . It is the business of the systematic theologian to bring out the unity, harmony and completeness of the revealed religion".

Hoeveel uitnemends echter ook in deze opvatting van de systematische vakken zij, het is duidelijk, dat er voor een dus opgevatte Dogmatiek in Schaffs kader geen plaats is; terwijl hij van den anderen kant, door als bronnen voor de Dogmatiek „three sources: the Bible, the Church, and Christian experience" aan te wijzen (p. 307), toch weer alle vastheid aan de belijdenis der Christelijke waarheid ontneemt. Hij zelf kan toch kwalijk ontkennen, dat „de Christelijke ervaring" een vaag en ongrijpbaar, geheel mystiek element is. dat deels tot de „Church" behoort, en dus niet met haar kon gecoördineerd worden, en deels zoo

weinig *naast* de Heilige Schrift kan geplaatst worden, dat veeleer alleen de Schrift kan uitmaken, welke experiences al dan niet op het epitheton van „Christian" aanspraak kunnen maken. Verder behoeft hierop niet ingegaan, om klaarlijk te doen uitkomen, dat Schafts werk, hoe uitnemend bruikbaar ook als introductie in de theologische studien voor pasbeginnenden, geen aanspraak kan maken op den titel van een theologische Encyclopaedie in den eigenlijken zin van dat woord. Iets, wat ons te meer leed doet, daar Schaff toonde een zeer juiste opvatting te hebben, van wat een Encyclopaedie behoort te leveren, als hij zegt: „The main object must be always to bring out the *organism of theology* and to present a clear view of the nature, aim, and limits of the parts which constitute the whole" (p. 9). Maar natuurlijk Schaff zelf kon dit goed gekozen doel nimmer bereiken, toen hij er onmiddellijk op volgen liet: „We must take our stand in the vestibule, rather than in the interior of the temple, and, looking from without, we shall be better able to sketch the architectural design and structure of the whole building" (p. 9). Dit toch verklaart het ten volle, hoe Schaff aan een onderzoek van de ligging der fundamenten zelfs niet denken kon. Hieruit verklaart het zich dan ook, hoe de nadere indeeling van zijn schema eveneens zooveel te wenschen overliet. De exegetische studie deelt hij in vier sectiën, de philologische, de archaeologische, de isagogische en de hermeneutische; een volgorde die niet licht voor de rechtbank der logica vrijspraak zal vinden; maar nóg zonderlinger wordt deze indeeling, als de Historia sacra en de Theologia biblica met de Hermeneutiek en de Exegese eenvoudig gecoördineerd worden, en de Archaeologie daarentegen van de Historia sacra wordt afgescheiden. Schaff heeft hiervan dan ook zelf de inconsequentie gevoeld, en daarom in chapter 141 de Biblical History and Biblical Theology slechts pro memorie uitgetrokken, om alsnu the Biblical history in de Kerkhistorie op te nemen, en de Biblical Theology te laten optreden als inleiding op de systematische Theologie, en ze dan te plaatsen tusschen de Apologetiek en de Dogmatiek. Op die wijze wordt telkens de leidende gedachte geheel uit het oog verloren, iets, waarin Schaff zelfs zoover gaat,

dat hij onder de *systematische* vakken (nota bene) een *sixth section* opneemt onder den titel van *Geography and Statistic* van de Kerk van Christus. Vrage, wat ter wereld heeft deze sectie met de systematische Theologie, gelijk Schaff zelf die opvat, te maken? Want wel zegt hij, blz. 444, „Ecclesiastical Geography and Statistic is a systematic view of the present condition of Christendom"; maar toen hij, op dien grond, de kerkelijke geographie onder de systematische vakken rangschikte, vergat hij zijn eigen definitie, dat „Systematic Theology represents the Christian religion as an scientific system" (p. 307).

Onder de *Practical Theology* eindelijk geeft hij, schier geheel in Lutherschen zin, bijna uitsluitend een uiteenzetting van de studievakken, die de *ecclesia docens* moeten vormen. Clericalistisch heeft hier de pastor ecclesiae het monopolie. Het is de „Minister as an Ambassador of Christ, the Minister as Ruler, the Minister in Worship, the Minister as Preacher, the Minister as Teacher, the Minister as Pastor, and the Minister as Evangelist" (p. 449), die achtereenvolgens ter sprake komen. Van den dienst der Ouderlingen en der Diakenen hoort men niets. Bovendien kan kwalijk ontkend, dat deze practische vakken zeer kort behandeld zijn. Op een inhoud van 600 pagina's omvatten ze saam slechts een 70 bladzijden; en dan nog nemen de kerkregeering en Homiletiek zulk een breede plaats in, dat voor al de overige vakken saam slechts 23 bladzijden overschieten. Resumeerende is dan ook niet wel een ander oordeel mogelijk, dan dat Schaff een zeer bruikbaren schat van informatie leverde, en dat zijn korte overzichten gelukkig geslaagd zijn, maar dat uit encyclopaedisch oogpunt Schaff eer verwarring aanbracht, dan dat hij orde schiep in den chaos. Zelfs een student in de Theologie, die het organisme van zijn vak zal verstaan en indenken wil, heeft aan Schaff niet genoeg, moet vaak zelfs Schaff corrigeeren.

§ 138. *Dr. C. F. Georg Heinrici.*

Een eigen standpunt op het erf der theologische Encyclopaedie neemt Prof. DR. GEORG HEINRICI van Leipzig in, die als

IVe Abtheilung in Mohrs reeks van theologische handboeken, *Grundriss der Theologischen Wissenschaften* genaamd, zijnerzijds de *Theologische Encyklopädie* schreef. Ze zag het licht in 1893. De verdienste van deze studie ligt vooral hierin, dat ze, hoewel als theologisch handboek voor studenten bedoeld, toch tegelijk het encyclopaedisch-organisch verband niet slechts in het oog houdt, maar op dege, wetenschappelijke wijze ontwikkelt. De anatomie en physiologie, die ons hier van de Theologie als wetenschap geboden worden, zijn zelfs nog strenger opgevat dan bij Räbiger, en bij elk deel en onderdeel, ja, als we ons zoo mogen uitdrukken, bij elke pees van het skelet, stelt Heinrici zich, gelijk het behoort, opzettelijk de vraag, en beantwoordt die, hoe het nu volgend deel van het organisme encyclopaedisch in het geheel vastzit. Juist om deze uitnemende opvatting van de encyclopaedische taak mag het betreurd, dat Heinrici, hetgeen een encyclopaedisch handboek, behalve de eigenlijke encyclopaedie, behoort te geven, namelijk een overzicht van den inhoud, de geschiedenis en de bibliographie van elk vak, als aan de encyclopaedie *inhaerent* heeft opgevat. Schaff deed dit terecht niet, en liep hierdoor zuiverder, ook al kan, encyclopaedisch, zijn arbeid de vergelijking met Heinrici's encyclopaedie van verre niet doorstaan. Voor Heinrici echter vloeit zijn afwijkende wijze van behandeling uit zijn *opvatting* van de encyclopaedische taak voort. „Indem die Encyklopädie die theologische Wissenschaft *nach Inhalt* und Zusammenhang beschreibt, giebt sie ein *Bild von dem Ganzen*, das die einzelnen Disziplinen weiter auszuführen haben" (p. 359). Hieraan ontleent hij zelfs een „sittliche Bedeutung" voor de Encyclopaedie. Juist toch door dit uitstallen van den geheelen schat der Theologie boezemt ze den vakman eerbied voor den arbeid „seiner Mitarbeiter" in, en onderdrukt daardoor „die Neigung des alten Adams", om anderer arbeid gering te schatten. Z. i. is het dan ook de taak der theologische Encyclopaedie, „über ihren Inhalt (der theol. Wissenschaft), über ihre einzelnen Teile und deren Zusammenhang, über ihr Werden und über ihr Verhältniss zu den Wissenschaften überhaupt zu orientiren" (p. 1). Iets, wat hij in § 6 dan nader aldus omschrijft:

„Als Disziplin der Orientirung hat die Encyklopädie den gegenwärtigen Problem- und Arbeitsstand der theologischen Wissenschaft nach Beschaffenheit und Ursachen darzustellen" (p. 22). Overmits echter de methodologie, de geschiedenis, de statistiek en de bibliographie van welk vak ook, iets anders zijn en bedoelen dan de Encyclopaedie in eigenlijken zin, valt niet in te zien, waarom men deze zelfstandige vakken onder de Encyclopaedie subsumeeren zal. De Encyclopaedie zelve leidt hieronder schade.

Wat het wezen der Theologie betreft, zoo protesteert Heinrici, in aansluiting aan de jongste richting der Duitsche Theologie, zoowel tegen haar speculatieve opvatting, als tegen haar gelijkstelling met „Religionswissenschaft". Ze is hem „eine positive Wissenschaft; denn ihre Stoffe sind in der Geschichte gegeben, und ihr Zweck ist ein praktischer. Ihr Inhalt ist die christliche Religion nach ihrem Wesen und Ursprunge, ihrer Entwickelung und ihrem gegenwärtigen Bestande" (p. 4). En dit positieve van haar karakter „bringt sie zur Geltung, indem sie nicht eine Theorie des religiösen Lebens an sich oder eine Wissenschaft von den Religionen ist, sondern ihre gegebene Beziehung hat auf das kirchliche Leben" (p. 5). Haar zelfstandigheid ontleent de Theologie derhalve aan de Christelijke religie als zelfstandige historische verschijning, overmits „die Kirche als selbständiger Organismus im Staate und neben dem Staate besteht" (p. 5). Een fiere uitspraak, die echter terstond gecasseerd wordt, doordien Heinrici de universitaire leiding der Theologie aan den Staat in handen geeft, en van de Kerk vraagt, dat ze deze gouvernementeele leiding zal erkennen, als om hiermede te betuigen, „dass das von ihr gehütete Heilsgut eine Kulturmacht ist, welche über die konfessionellen Besonderungen hinauswirkt" (p. 6). Alsof deze dooreenvlechting van beider roeping niet in antithetische verhouding overslaat, zoodra de „allgemeine Kultur" den Christelijken bodem verlaat; en alsof ook, waar beide in harmonie werken, de „Kultur" tak van staatsdienst ware! En toch trekt Heinrici, hiermee in verband, de scheiding tusschen het intellectueele en het thelematische zóóver, dat hij Theologie

en „Frömmigkeit" absoluut scheidt. „Die Theologie erforscht, was das Christentum ist, und wie das Christentum seine Lebenskräfte bethätigt". Maar „die Frage: was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? beantwortet die Wissenschaft (d. i. de Theologie) nicht" (p. 10). Confessioneel noemt hij de Theologie slechts in zooverre, dat de ééne Kerk tegenover de Theologie, krachtens haar Confessie, een andere positie inneemt dan de andere; vrij ze latend op evangelisch terrein, ze bindend in het Roomsch-Katholicisme (p. 9).

De organische eenheid der theologische vakken zoekt hij niet met Schleiermacher in het aggregaat, dat voorbereidt voor *die Leitung der Kirche* (p. 12); maar toch acht hij, dat deze eenheid evenmin te vinden is in de theologische stof zelve. Welk centrum men toch in deze stof kieze, altoos blijven enkele vakken over, die niet onder dak zijn te brengen. Voor hem ligt daarom de „Krystallisationspunkt für die nebeneinander liegenden und auseinander strebenden Bestandteile der theologischen Wissenschaft, nicht in den Stoffen selbst", maar in de „Forderung" der Kerk als „ein in sich abgeschlossener Organismus" dat, wijl „seine Eigenart mit den objektiven Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntniss in Uebereinstimmung" zijn moet, „diejenige Glieder, die seine Eigenart vertreten", d. w. z. de predikanten, „wissenschaftliche Bildung" zullen bezitten (p. 11). En wel geeft hij hierbij toe, dat de stroom van het kerkelijk leven zijn eigen gang gaat, en dat dus de Theologische Faculteit aan de Kerk geen belijdenis of practijk heeft op te leggen; maar wijl van den anderen kant de Kerk haar leeraren vrij moet laten, is dit standpunt dan alleen ernstig gemeend, als men de „wissenschaftliche Bildung" verstaat als in beginsel met het levensbeginsel der Christelijke Kerk in overeenstemming. Treedt daarentegen de toestand in, dat deze „Wissenschaftliche Bildung" met het levensbeginsel der Christelijke Kerk in conflict treedt, dan levert deze theorie de Kerk willoos en machteloos aan de valsche „Kultur" over; eenvoudig wijl Heinrici „die Eigenart der Kirche" in de predikanten als Ecclesia docens stelt, en deze predikanten vormen laat door een buitenkerkelijke, alsdan aan haar levensbeginsel

vijandige macht. Daargelaten dus de vraag, of er nog organisch verband aanwezig is, zoo de eenheid der Theologie in een buiten haar liggende overweging wordt gezocht, springt het in het oog, hoe, wat Heinrici bedoelt, hoogstens leidend *motief* voor de Theologie kan zijn, en den drang naar wetenschappelijke beoefening der Theologie kan doen geboren worden, maar nooit het centrum van haar leven kan zijn. Feitelijk is hem de Theologie dan ook geen organisme, veelmeer aggregaat, en verklaart hij zelf, na den veelzijdigen inhoud der Theologie te hebben aangestipt: „Diese Mannigfaltigkeit wird zusammengehalten durch die Beziehung alles Einzelnen auf die wissenschaftliche Vermittelung der Bildung, welche den Diener der Kirche für die geistesmächtige Ausübung seines Berufs ausrüstet" (p. 10).

In verband hiermede kan hij in de Theologie als wetenschap dan ook geen anderen systematischen bouw ontdekken, dan dat er twee groepen van vakken zijn, waarvan de ééne een *historisch*, de andere een *normatief* karakter bezit. Er ligt een positieve stof in het verleden en in het heden, achter, voor en om ons, en de historische studiën stellen ons in staat, deze stof in ons op te nemen. Maar hierbij blijft het niet. Immers de stroom van het Christelijk leven, die uit het verleden tot ons komt, en waarop we zelven drijven, moet ook in de toekomst zijn loop hebben, en wij zelven hebben daarop actief in te werken. Om nu te weten, hoe we daarbij te getuigen en te handelen hebben, moet er aan dit verleden en heden zekere norma ontleend, een norma voor wat allen getuigen, en een norma voor wat de leeraar als zoodanig doet. Onder de historische vakken deelt hij dan nogmaals in tweeën: *biblische Wissenschaft und Kirchengeschichte* (p. 25). Deze scheiding motiveert hij op de bekende wijze, door te wijzen op het onderscheid, dat bestaat tusschen het normatieve karakter van allen oorsprong en het genormeerde karakter van alle leven, dat uit dezen oorsprong zijn proces naar zijn einddoel voortzet. Een hoogere beteekenis heeft het Canonische begrip voor hem niet. Wat nu deze *biblische Wissenschaft* aangaat, zoo onderscheidt hij in haar drie deelen: 1°. de *onderzoekende vakken* (p. 36), waaronder hij verstaat *a.* biblische Sprachkunde, *b.* biblische

Einleitungswissenschaft, en *c.* geschichtlicher Hilfsapparat des Schriftverständnisses, t. w. Archaeologie en enkele realia. Dan 2°. *die darstellenden Disziplinen* (p. 91), eerst van het Oude Testament, t. w. de geschiedenis van Israel en de Theologia Biblica Veteris Testamenti; en daarna van het Nieuwe Testament, namelijk het Leven van Jezus, het apostolisch tijdvak en de Theologia Biblica Novi Testamenti. En eindelijk 3°. *die Schriftauslegung und ihre Geschichte* (p. 112). Als tweede onderdeel der historische vakken komt dan *de Kirchengeschichte*, die in vier groepen uiteengaat. Ten eerste de *heuristische Disziplinen* over de bronnen der Kerkhistorie, waarbij, vreemd genoeg, de christliche *Kunstwissenschaft*, nog wel met de Christelijke Archaeologie als onderdeel, als fons historiae wordt opgenomen. Iets, wat te raadselachtiger blijft, overmits bij de biblische Wissenschaft de Archaeologie onder de Hilfswissenschaften optrad, en hier, bij de Kirchengeschichte, de „*Hilfswissenschaften* der Kirchengeschichte" (p. 147) eerst daarna, als hoofddeel II, volgen, en zulks met uitsluiting van de Archaeologie. Dan komt als deel III: *Die Darstellung des kirchengeschichtlichen Gesamtverlaufs*, waaronder Missionsgeschichte, Verfassungsgeschichte, Kultusgeschichte, Sittengeschichte, Dogmengeschichte en Symbolik; en ten slotte als deel IV die *Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte* (p. 185).

Op eene plaats, waar men het niet zoeken zou, volgt dan na deze „biblische Wissenschaft" en „Kirchengeschichte", als met deze beide gecoördineerd, nog een derde hoofddeel onder den titel: „*Die Methodenlehre der Geschichtsforschung, Hermeneutik und Kritik*". Natuurlijk zou men deze historische „Methodenlehre" niet aan het einde, maar in het begin van de eerste groep gewacht hebben. Heinrici deed het omgekeerd, overmits eerst „auf Grund einer umfassenden Sachkenntniss die Methodik der geschichtlichen Forschung nach ihrer Bedeutung gewürdigt werden kann" (p. 27); een zeggen, dat wel schoon klinkt, maar ten onrechte het proces, waardoor de historicus tot zijn methodiek geraakt, verwart met de plaats, die de methodiek in de Encyclopaedie moet innemen. De vraag toch is niet, of historisch eerst

de historia ecclesiae, en daarna pas de methodiek der historie is opgekomen; maar op wat plaats de methodiek in het encyclopaedisch geheel aanspraak heeft. En zoo bezien gaat het natuurlijk niet aan, de methodiek te laten inkomen, als de kerkgeschiedenis afgehandeld is. Wât toch heeft de methodiek, als de historie gereed ligt, nog te doen? Tegen het plaatsen van de exegese *na* de „darstellende Diszciplinen" hebben we gelijke bedenking; bedenking evenzeer tegen de onvastheid, waarmee de Archaeologie behandeld is; maar na hetgeen over de methodiek is gezegd, kan hiertoe het zwijgen gedaan.

Van meer gewicht daarentegen is de dispositie door Heinrici gegeven, aan wat hij noemt de *normatieve vakken*. Ook hier deelt hij in tweeën. Voorop gaat de *systematische Theologie*, en dan volgt de *practische Theologie*. De systematische Theologie laat eerst de *Dogmatiek*, dan de *philosophische Theologie*, daarna de *Ethiek*, en ten slotte de hulpwetenschappen (Logica en Psychologie) optreden, om geheel de groep met de geschiedenis der systematische Theologie te besluiten. Dat deze coördinatie moeilijk te verdedigen is, toont reeds deze vluchtige opgave der volgorde. Evenmin is in te zien, waarom wel op de Dogmatiek een philosophische Theologie volgt, maar niet op de Ethiek een philosophische Ethiek. Ook Heinrici toch erkent wel ter dege het bestaan van de philosophische Ethiek, maar bespreekt deze in § 60 naast de Christelijke Ethiek; terwijl hij in de Apologetiek eveneens ethische momenten invlecht. Blijkbaar laat dus de indeeling en volgorde hier te wenschen over. — Wat nu de *Dogmatiek* zelve aangaat, zoo is deze voor Heinrici niet de uitwerking in systematischen vorm van de waarheid als zoodanig, en veel minder de rekenschap, die de dogmaticus van zijn eigen overtuiging geeft; zijn Dogmatiek sluit terecht aan het *dogma* van de Kerk aan, gelijk dit confessioneel uit de symbolen gekend wordt, en feitelijk in de Kerk actueel wordt beleden. „Die *Erkenntnissquellen* der Dogmatik liegen in der historischen Theologie und dem christlichen Leben der Gegenwart beschlossen; daher hat sie mit den Autoritäten, welche der Bekenntnisstand der Kirche aufgerichtet hat, zu rechnen" (p. 221). De positieve inhoud van de Dogmatiek

is: „die Darstellung der *Thaten Gottes durch Christus zum Heile der Menschen* oder der *Versöhnung* und *Erlösung* der Menschheit" (p. 225). Ze omvat diensvolgens Theologie, Anthropologie, Soteriologie en Eschatologie. Maar aan een Dogmatiek in dien geest heeft de Kerk niet genoeg. Zij toch geeft wel „die systematische Klarlegung der Einheit der kirchlich lebendigen christlichen Weltanschauung und die scharfe Bestimmung der dogmatischen Begriffe" (p. 221); maar het religieus besef vraagt om meer; en de systematische Theologie „sieht ihre Aufgabe grundsätzlich erst damit als gelöst an, dass sie nicht allein das reine Aufgehen der christlichen Wahrheit in ihre konfessionelle Ausprägung nachweise, sondern auch die christliche Wahrheit als die religiöse Wahrheit im absoluten Sinne behaupten könne" (p. 213). Vandaar, dat op de Dogmatiek de philosophische Theologie volgt. Deze „bearbeitet das Christentum . . . insofern es Religion ist" (p. 232, 233). Ze is Religionsphilosophie, als zij „ihren Ausgangspunkt nimmt von dem Allgemeinbegriff der Religion, um von ihm aus die philosophische Erkenntniss und Wertung des Christentums zu gewinnen" (p. 233). Daarentegen heet ze Apologetiek en Polemiek, als ze „die Wahrheit des Christentums als allgemeingültige religiös-sittliche Weltanschauung gegenüber jedem anderen religiösen Wahrheitsanspruch zu erhärten" zoekt (ib.). De Ethiek is zoowel confessioneel met de „in der Christenheit anerkannte Normen des sittlichen Handelns" verbonden, als ze „die Tendenz hat, die sittliche Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange zum reinen Ausdruck zu bringen" (p. 248). Vandaar het verband van de Ethiek zoowel met de Dogmatiek als met de philosophie. — De *practische Theologie* eindelijk, die het tweede hoofddeel der normatieve Theologie uitmaakt, deelt Heinrici in Liturgiek, Homiletiek, Catechetiek, Pastoraaltheologie, Kerkrecht, Missionskunde en Geschiedenis der practische Theologie; terwijl, afgescheiden van het eigenlijke werk, ten slotte nog als aanhangsel een interessant overzicht van de historie der Encyclopaedie wordt geleverd, waarin het opmerkelijke is, dat Heinrici de Encyclopaedie eerst met de Reformatie beginnen laat, en hetgeen voorafgaat, onder den titel van *Studienbetrieb* behandelt (p. 340).

Op deze eenigszins breede schets had Heinrici's werk aanspraak, én om de energie, waarmee dit encyclopaedisch systeem is opgezet, en omdat de jongste theologische richting aan zijn hand voor het eerst het encyclopaedisch terrein betrad; natuurlijk zonder nog zijn stelsel als zoodanig geijkt te hebben. Dat de geschiedenis der encyclopaedie als aanhangsel door hem achteraan is gevoegd, in plaats van in de inleiding op haar plaats te staan, is te verklaren door het wegblijven uit zijn Encyclopaedie van de dusgenaamde pars generalis, die als inleiding in een 20 bladzijden wordt afgehandeld; en dit wederom hangt bij Heinrici met zijn standpunt saam, daar hij het Christendom enkel als historisch verschijnsel opvat, de daarin werkende kracht als objectief gegeven neemt, en nu voorts met zijn wetenschappelijk denken in dit object indringt. Dit toch maakt, dat hij eerst in zijn dusgenaamde philosophische Theologie tot een oordeel komt over de waarde, die aan de Christelijke levens- en wereldbeschouwing moet worden toegekend. Doch juist hierin ligt dan ook, zoo we ons niet vergissen, het zwakke punt van zijn encyclopaedische constructie. Nu toch komt midden in zijn constructie op eenmaal een element van buiten in, dat critisch reageert op den inhoud, dien zijn object hem geboden had. Wat uit de historie en uit den Thatbestand der Christelijke religie normatief op de verdere ontwikkeling zou inwerken, wordt nu op eenmaal aan een norma *buiten* de Christelijke religie onderworpen. Dit nu loopt wel, indien de uitkomst van deze waardschatting is, dat het Christelijk-normatieve aan deze hoogere norma beantwoordt. Maar wat, indien dit anders uitvalt, en indien deze hoogere en meer algemeene norma met het Christelijk-normatieve in strijd blijkt te zijn? Die mogelijkheid bespreekt Heinrici zelfs niet. Toch moet in zijn constructie wel terdege met die mogelijkheid gerekend. Anders toch staat men aan het gevaar bloot, dat, bijaldien zulk een strijd opkomt, elk theoloog op eigen hand het Christelijk-normatieve zóólang verklaart en ombuigt, tot het aan zijn hoogere norma beantwoordt. Dit geschiedt dan ook feitelijk gedurig, en Heinrici's constructie biedt er geen verweer tegen. Immers, geopenbaarde waarheid in autoritairen zin bestaat voor

hem niet. Het is ónze geest, die eerst uit het verloop van het Christendom moet opmaken, wat waarheid in Christelijken zin zijn zal, en het merk van waarheid ontvangt dit aldus gevondene *niet* krachtens zijn oorsprong, maar doordien het blijkt met ons algemeen begrip van religie in zijn hoogsten zin genomen overeen te stemmen. Heinrici's opvatting van het *geloof*, als een feit, dat buiten wetenschappelijke inmenging tot stand komt, moet zeer zeker toegejuicht, maar doordien hij het geloof enkel thelematisch neemt, en er geen rechtstreeksch rapport in legt met de beleden waarheid, *moest* hij zijn criterium wel ten slotte *buiten* het Christendom zoeken, en alzoo de Christelijke Theologie toch weer aan het oordeel der philosophie onderwerpen.

§ 139. *Bring, Eklund en Johansson.*

Na Reuterdahl is in Zweden een eigen proeve van theologische Encyclopaedie geleverd door Bring, Eklund en Johansson. E. G. BRING, in zijn *De principio theologiae practicae,* Lundae, 1846, verstaat onder Theologie de „scientia de Dei in Christo revelatione", en spreekt op grond hiervan als zijn gevoelen uit, dat de philosophie de Kerk alleen mag en kan beschouwen als uiterlijk verschijnsel in maatschappij en staat, en niet naar haar inwendig bestand. „Ecclesia, quae societas est *religionis*, nonnisi ita a philosophia est contemplanda, ut ejus ad ceteras vitae humanae formas ratio declaretur, ipsaque, quatenus in civitate est comprehensa, cognoscatur" (p. 37). Voorop gaat bij Bring de *theologia biblica*, waaronder hij de bibliologische vakken verstaat. Dan volgt de *theologia speculativa*, die hij indeelt in Theologia (Patrologia), Christologia en Ecclesiologia, welke laatste dan weder in Dogmatiek en Ethiek uiteenvalt. Evenwijdig loopt dan met de theologia speculativa de *theologia historica*, die eveneens drieledig is, de historia Veteris testamenti, de historia Christi, en de historia Ecclesiae. Ten slotte komt dan in het vierde hoofddeel de *theologia practica*, die drie onderdeelen heeft, waarvan het eerste ziet op de constitueering der Kerk, het tweede op de geconstieerde Kerk, en het derde op de uitbreiding der Kerk. Voor de

te constitueeren Kerk dienen dan de Symboliek en het Kerkrecht; voor de geconstitueerde de Catechetiek, de Latreutiek (t. w. Liturgiek en Homiletiek) en de Pastoraal; en voor de uitbreiding der Kerk de Halieutiek. Zoowel door deze indeeling als door zijn opvatting van het begrip der Theologie stelt Bring zich zelfbewust tegen Schleiermacher over. Hij zegt toch bl. 26: „Theologiam proprio, objectivo et per se, nullo externi cujusdam finis habito respectu, subsistente gaudere principio, omni jure contra Schleiermacherum (contendimus)." Want, zoo vraagt hij, „quid est vel esse potest principium theologiae, nisi notio ipsa Dei in Christo revelati . . . Haec autem notio primum quidem necessario in theoreticam solam disciplinam se evolvit. Deus enim ejusque in Christo facta revelatio non aliter per se potest cogitationi offerri, quam ita, ut cogitatione solum, quid sit Deus haecque ejus revelatio, fiat intelligendum." Eerst als men uit deze notio revelationis op de Kerk in haar concrete gedaante gekomen is, ontwikkelt zich uit deze revelatio de practische Theologie: „quae ergo ex hac notione (Ecclesiae) nascitur disciplina, ea tandem reapse est *theologia practica*, omnia illa, quae in theologia speculativa essentialia solummodo apparebant, quomodo per formas, quas ponant reales, ipsa ad rem veritatemque perducantur, considerans" (p. 34, 35). Hoezeer dus Brings doel zich meer uitsluitend op de practische vakken richtte, is hij er toch in geslaagd, een basis voor deze vakken te vinden, die nauwer aan de oorspronkelijke beteekenis van het begrip der Theologie aansloot. Ook al is het toch niet wel uitvoerbaar, zijn uitgangspunt in de revelatio Dei per Christum te vinden, tenzij men met Rome van de Kerk of met de reformatoren van de Heilige Schrift uitga, toch was het een stap in de goede richting, toen hij Reuterdahl losliet, en suo marte weer op de revelatio als zoodanig terugging.

PEHR EKLUND, in zijn *Den Teologiska Vetenskapen, Dess förhållande till Filosfien och öfriga vetenskaper, dess egna inre förgreningar, dess historiska utveckling*, Stockholm, 1885, keert weer meer tot Schleiermacher terug, en verstaat onder Theologie, in afwijking van de aloude beteekenis, een *aggregaat* van weten-

schappen. „Teologi fattas nämligen här såsom den vetenskap, hvilken, efter att förut hafva brutit sig i någon mån andra banor, alltsedan de allmänna högskolornas uppkomst förmått vid dessa häfda plats åt *en grupp of lärde*, hvilken, vid sidan om juristernes cet, kallas *teologernas*" (p. 19). Dit aggregaat vindt zijn eenheid in de Kerk, die door de Theologie tot wetenschappelijk zelfbewustzijn moet komen. Onderscheidt men nu de overige wetenschappen in philosophische en practische, dan staat de Theologie tusschen beide in. „Om teologien således hvarken tillhör den filosofiska eller de praktiska vetenskapernas grup, så måste dess plats vara att söka, så att säga, midt emellan. Der står den ock till finnandes om teologien bestämmes såsom den vetenskap, uti hvilken det kyrkliga sjelfmedvetandet kommer till vetenskaplig utveckling" (p. 66). Diensvolgens is het object der Theologie „det kyrkliga lifsinnehållet, . . . således allraförst dess innersta lifsgrund, Gud sjelf sådan han är i kyrkan inneboende". Voorts is het *subject* der Theologie „det kyrkliga samfundet, verksamt närmast genom någon eller några enskilde, som äro bärare af samfundslifvets vetenskapliga sjelfmedvetande" (p. 67). Schleiermachers virtuozen! En eindelijk zoekt hij het *doel* of „syftemålet" der Theologie hierin, dat ze het zelfbewustzijn der Kerk tot den hoogst mogelijken graad van wetenschappelijkheid opvoere. „Syftemålet med teologien är att tjena det kyrkliga samfundet genom att bringa dess medvetande af sig sjelf, af det kyrkliga lifsinnehållet, till högsta möjliga grad af vetenskaplighet" (p. 67). Uit deze alzijdige bepaling van het begrip Theologie trekt Eklund nu het resultaat, dat de eigenlijke Theologie drie hoofddeelen bevat: „1°. Gud sjelf, sådan han med sitt kärlekslif är i kyrkan inneboende; 2°. det häraf bestämda menniskolifvet i dess fria förhållande till Gud och verld; en 3°. den gestalt, som det omedelbart kirkliga lifvet antager, när det, under vexelförhållande till det allmänna kulturlifvet, utvecklar sitt gudstjenstfirande, sitt lärobegrepp och sin författning" (p. 82), d. i. dogmatische, ethische en kerkelijke Theologie of Ecclesiastiek. De bewijsvoering in de Theologie moet z. i. geschieden uit drieërlei grond: 1°. uit het verloop der Kerkhistorie en der Statistiek; 2°. uit het wezen der

religie, en 3⁰. uit de Heilige Schrift. „Men härjemte har man på icke mindre goda grunder fordrat en tredje bevisning, den nämligen, som hemtas från den heliga skrifts urkunder och deras vittnesbörd" (p. 100). Alzoo historisch, speculatief en Schriftuurlijk. Dit leidt hem dan tot een indeeling van de theologische studievakken in drie deelen. Voorop gaat de *Symbolisch-Statistische* Theologie, die het tegenwoordig bestand der Kerk, zoo uiterlijk als innerlijk, doet kennen. Dan volgt *den kritiska eller principiela teologien*, ingedeeld in Kerkhistorie, Bijbelsche vakken en Religionsphilosophie. En ten slotte komt dan „den kyrkliga vetenskapens afslutande del", t. w. *de Speculatieve Theologie*, eveneens in drie onderdeelen gesplitst: de Dogmatiek of den kirkliga troslärans system, de Ethiek of den kyrkliga sedelärans system, en de practica of den kyrkliga praktiska teologiens system (p. 105 en 310). Deze laatste splitst zich dan weder in twee trilogieën: A. 1⁰. lärframställning, 2⁰. samhällsordning, en 3⁰. gudstjenstfirande; en B. 1⁰. symboliskt kateketiska former, 2⁰. juridiskt pedagogiska former, en 3⁰. liturgiskt homiletiska former (p. 183.) Nu kan aan deze constructie zelve noch scherpzinnigheid, noch zekere energie van denken worden betwist. Eklund levert in goeden zin een werkelijk encyclopaedische studie, die alle methodologie, bibliographie enz. rusten laat, en zich bepaalt tot het eigenlijk organisme der Theologie en de plaats, die aan dit organisme in het groote organisme der wetenschap moet worden toegekend. Ook moet hulde gebracht aan zijn poging, om, niettegenstaande hij Schleiermachers voetspoor drukte, toch de kennisse Gods op den voorgrond te plaatsen, door op God te zien, als in de Kerk immanent inwonende, en alzoo, in het wezen der Kerk zelve, object van de theologische wetenschap. Jammer slechts is het, dat hij, na deze schoone opmerking, zijn theologische constructie toch weer historisch-speculatief optrok, van de Kerk, gelijk ze thans is, uitging, het Schriftuurlijk bewijs secundair nam, en aan de religionsphilosophie de beslissing in handen gaf. Ook zijn poging, om de practische vakken speculatief op te vatten, kan kwalijk als winste beschouwd. Het Kerkrecht is zeker een systematisch vak, maar de overige practische vakken geven niets

dan de theorie, voor wat in de kunst van het ambt moet worden uitgevoerd.

Veel lager staat uit encyclopaedisch oogpunt bezien het kleine handboek van CLAËS ELIS JOHANSSON, *Kompendium i Teologisk Encyklopedi, i anslutning till prof. von Schéeles föreläsningar, Upsala*, 1886. Johansson bedoelde dan ook niet anders dan een klein encyclopaedisch-historisch overzicht ten behoeve van zijn studenten te leveren. De Encyclopaedie vat hij terecht in den formeelen zin op. „Teologisk encyklopedi kan nu närmare bestämmas såsom vetenskapen om teologien ur öfvervägande formel synpunkt" (p. 3). De Methodologie beschouwt hij als aan de Encyclopaedie inhaerent. Hij neemt de Encyclopaedie als een inleidende wetenschap. „Hvilken plats bör den teologiska encyklopedien intaga? Den skall såsom inledningsvetenskap stå i spetsen *för teologien*" (p. 3). De Theologie zelve definieert hij als „vetenskapen om den kristna religionen eller kristendomen" (p. 14). Dat de Theologie een wetenschap is, bewijst hij met op haar deze definitie van wetenschap toe te passen, dat wetenschap is „ett sammanhängande helt af allmängiltiga satser." (p. 14). Met opzicht tot haar object (föremål) is de Theologie een bijzondere rationeele wetenschap, die als teocentriska tegen de philosophie als antropocentriska overstaat. Let ge op haar subject, zoo is ze een speciale positieve wetenschap. En rekent ge met haar doel, zoo is ze een speciale „använd" (toegepaste) wetenschap. De philosophie heeft haar doel in zichzelf, „åsyftar teologien Guds rikes uppbyggande på jorden" (p. 18). Nu laat hij intusschen aan deze Theologie, opgevat als wetenschap van het Christendom, een theologische propaedeuse voorafgaan. Deze bestaat uit drie deelen: 1°. religionshistorie, 2°. religionsphilosophie, en 3°. religionsapologetiek (p. 33). De Apologetiek is hier hoofdzaak, en deze moet deels historisch, deels speculatief, het placet voor de superioriteit der Christelijke religie leveren. De eigenlijke Theologie deelt hij dan voorts in vier deelen, exegetische, historische, systematische en practische Theologie. „Den *exegetiska* teologien är vetenskapen om kristendomen, sådan denna i sin ursprungliga och för alla tider normerande

gestalt afspeglar sig i den heliga skrift" (p. 49). Hij deelt deze vakken in hulpwetenschappen (bijbelsche Philologie, Archaeologie en Hermeneutiek), inleidingswetenschappen, en exegesis propria. „Den *historiska* teologien är vetenskapen om kristendomen, sådan denna i kyrkan kommit till utveckling, eller vetenskapen om kyrkans utveckling" (p. 63). Hieronder behandelt hij de historie der missiën, van de Kerkinrichting en de cultuurhistorie, quod ad *extra,* en Dogmenhistorie, Patristiek en Symboliek, quod ad intra (p. 65). „Den *systematiska* teologien är vetenskapen om kristendomen i dess närvarande gestalt till hela dess innehåll" (p. 72); ze omvat Dogmatiek en Ethiek. „Den *praktiska* teologien", eindelijk, „är vetenskapen om kristendomen såsom verksam i och genom kyrkan för sin egen fortsatta utveckling" (p. 86). Hij deelt ze in twee hoofddeelen, ten eerste de Halieutiek, die op de uitbreiding der Kerk doelt en dus extensief is, en de overige practische vakken, die hij intensiva noemt: 1°. voor zoover ze doelen op de Kerk als geestelijke vereeniging (andligt samfunds), t. w. Catechetiek en Homiletiek als meer theoretische, en Pastoraal en Liturgie als meer practische vakken; en 2°. die doelen op de uitwendige formatie der Kerken, t. w. het Kerkrecht en de Kerkelijke verordeningen. Het zwakke punt van Johansson ligt natuurlijk in zijn Dogmatiek, waaraan hij wel de waardij en de beteekenis van de aloude Dogmatiek poogt te verzekeren, maar zonder dat hem dit gelukt. De bewijskracht ligt voor Johansson niet in zijn Dogmatiek maar in zijn Apologetiek, en bij zijn in den grond Schleiermacheriaansche opvatting is er voor de Dogmatiek als systematisch vak geen plaats. Reeds zijne definitie toonde hier zijn verlegenheid. Wat toch is een wetenschap van het Christendom in zijn tegenwoordige gestalte met opzicht tot het geheel van zijn inhoud, „till hela dess innehåll?" Niet ten onrechte voegt hij er dan ook zelf bij: „Benämningen systematisk teologi är icke fullt exakt", d. i. de benaming van systematische Theologie is niet ten volle juist (p. 72).

§ 140. *Ernst Martin, Lichtenberger, Vaucher.*

Dat ook in Frankrijk en Zwitserland de encyclopaedische

studiën meer dan dusver de aandacht der Godgeleerden trekken, blijkt reeds uit de artikelen van encyclopaedischen aard in het *Bulletin théologique* van de *Revue Chrétienne*, van Godet (1863), van Pronier (1864) en van Thomas (1865), waarvan het laatste ook afzonderlijk verscheen onder den titel: LOUIS THOMAS, *Esquisse d'une Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1865. Ook F. LICHTENBERGER gaf in zijn schoone *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, Tom. IV, op blz. 419 een kort artikel over de theologische Encyclopaedie, waarin hij uitgaat van het goede inzicht, dat het de taak der Encyclopaedie is: 1°. „de déterminer l'objet de la théologie et sa place dans l'ensemble des connaissances humaines"; en 2°. „de montrer le lien organique de ses diverses branches, tant entre elles qu' avec leur principe fondamental ou générateur" (p. 419). Hij verklaart zich tegen de bloot empirische opvatting van de Theologie; immers „l'encyclopédie doit présenter la théologie sous un point de vue idéal, montrer les défauts et les lacunes que peut offrir sa forme actuelle, et tendre à l'amener à un état plus parfait". Ook z. i. moet de Encyclopaedie afgescheiden blijven van de Methodologie, die altoos een „ensemble de règles" zal blijven, en deswege een geheel ander karakter draagt. En wat ten slotte de indeeling betreft, zoo volgt hij de orde van Hagenbach: „l'ordre qui nous paraît *sans contredit* le plus logique: théologie exégétique, historique, systématique et pratique" (p. 422). — Na Lichtenberger heeft ook ÉDOUARD VAUCHER eerst een methodologische studie geschreven onder den titel: *Essai de Méthodologie des sciences théologiques*, Paris, 1878, (waarover straks) en nu onlangs de encyclopaedische positie der practische vakken aan een nader onderzoek onderworpen in zijn werk: *De la Théologie pratique*, Paris, 1893 (318 blz. groot). Vaucher verzuimt hierbij te doen, wat Bring zoo uitnemend deed, en onthoudt ons een kort overzicht van het geheel der Theologie, waarin de *Théologie pratique* als onderdeel moet optreden. Gelijk H. H. WENDT, *Die Aufgabe der Systematischen Theologie*, Göttingen, 1894, valt ook Vaucher met de deur in het huis, en beziet de practische vakken als een op zichzelf staande groep van theologische studiën; maar bij

Vaucher geschiedt dit opzettelijk. Immers de fout, dusver bij de beschouwing en indeeling van deze studiën begaan, bestaat z. i. hierin, dat men de Kerk niet genoeg empirisch nam, maar over de Kerk steeds redeneerde uit dogmatische premissen. „Si j'ai bien vu, l'erreur commune à presque tous les auteurs a consisté à avoir méconnu plus ou moins consciemment la vérité élémentaire que, la vie étant antérieure à la théorie de la vie, il était prématuré de construire spéculativement un système, avant d'avoir observé la vie. En d'autres termes, on a eu presque toujours le tort de demander des prémisses à la dogmatique au lieu de les chercher dans l'histoire" (p. 18). Tegenover Schleiermacher kiest hij voor Nitzsch partij, in zooverre volgens hem de „Théologie pratique" „n'est pas la théorie des fonctions du ministère", maar „la théorie des fonctions de la vie de l'Église" (p. 17). Schleiermachers zienswijze past z. i. voor de Roomsche en Luthersche, niet voor de Gereformeerde Kerken (p. 16). Het zijn derhalve de functiën van het kerkelijk organisme, die bij de practische Theologie het voorwerp van onderzoek vormen. Alleen maar, welke die functiën zijn, komt men te weten, niet door de H. Schrift of de Dogmatiek, maar alleen door de Kerk zelve te raadplegen. „La plupart des théoriciens de la théologie pratique mettent à la base de leurs études sur la vie de l'Église une théorie de ce qu'est l'Église . . . J'ai pensé que pour bien observer la vie de l'Église, on devait se soustraire, dans la mesure du possible, aux idées préconçues sur sa nature . . . Après que le théologien pratique a assisté au jeu des fonctions de la vie de l'Église, il doit demander aux études mêmes qu'il achève ce qu'est cette Église qu'il a vue à l'œuvre" (p. 315). Hieruit volgt tevens, dat Vaucher wel rekening kan houden met de gestadige wijziging, die het leven der Kerk in den loop der eeuwen onderging, maar toch alleen uit den feitelijken toestand, waarin de Kerk thans verkeert, zijn practische Theologie moet opbouwen. „La théologie pratique de notre temps ne peut avoir à donner la théorie que des fonctions par lesquelles l'Église contemporaine s'efforce de remplir sa tâche" (p. 56), en die hij in dezer voege opsomt: „missions, prédication, enseignement, culte, assistance, cure d'âmes et discipline,

gouvernement, apologie et polémique" (p. 57). Een opsomming, op grond waarvan hij de vakken dan in twee hoofdgroepen indeelt. Ten eerste, die voor de „Fonctions par lesquelles l'Église travaille à se conserver elle-même et à assurer sa croissance intérieure"; en ten tweede, die voor de „Fonctions par lesquelles l'Église travaille à conquérir ce qui lui est étranger et à croître extérieurement" (p. 78). Onder de eerste groep neemt hij dan de „Théorie du culte, de la constitution et du gouvernement de l'Église, de la cure d'âmes, de la discipline ecclésiastique, de l'assistance ecclésiastique, Apologétique et Polémique"; en onder de tweede groep de „Théorie de l'instruction catéchétique, de la mission intérieure, et des missions extérieures" (p. 78). De critiek op dit stelsel ligt voor de hand. Uitnemend ziet Vaucher in, dat het niet aangaat de practische vakken te beperken tot de theorie van de ambtelijke functiën van den predikant. Naar Schriftuurlijke en Gereformeerde beginselen is er geen ecclesia representativa, en moet dus niet alleen met den predikant, maar met alle ambtsdragers en evenzeer met het „élément laique" worden gerekend. Dit goede verspeelt Vaucher echter, doordien hij niet aan den Koning der Kerk vraagt, welke haar constitutie, haar organen en de functiën van haar organen zijn, maar op dit alles het antwoord aan het actueele leven der Kerk ontleent.

Deze methode ware nu nog denkbaar, zoo de Kerk constant in haar verschijning was, en geen gevaar liep van deformatie. Nu echter dit gevaar van deformatie niet slechts denkbaar, maar zeer reëel is, kan men uiteraard met deze bloot empirische opvatting niet volstaan. De vraag is niet, hoe de Kerk is, maar hoe ze zijn moet. Anders toch gaat alle critische beschouwing te loor. Vaucher heeft dit zelf gevoeld, door van een „Théologie pratique de notre temps" te spreken, maar juist hierdoor dan ook zelf vonnis over zijn stelsel gestreken. Wat toch is een wetenschap, die meekruit met het oeverzand? Zijn tweede fout is, dat hij, meenende zulks niet te doen, toch van een „idée préconçue de l'Église" uitgaat, en ze in evolutionistischen zin opvat, als een zich zelf ontwikkelend wezen, dat zich zelf „Selbstzweck" is. Vandaar, dat alle hooger doel voor de Kerk wegvalt, en ze

alleen zichzelve bepaalt. En zijn derde fout ligt hierin, dat hij, de functiën der Kerk naspeurende, niet van de door Christus ingestelde ambten uitgaat, maar de ambten zich schikken laat naar de functiën. Dit nu leidde er hem toe, het zoo gewichtige diaconaat als bijzaak te behandelen, het innerlijk verband tusschen de predikatie, missie en catechese, als onderdeelen van den Dienst des Woords, voorbij te zien, kerkregeering en discipline van een te scheiden, en Apologetiek en Polemiek als practische functiën te isoleeren van de Theologie. Waarbij ten slotte nog zij opgemerkt, dat ook zijn indeeling kwalijk steek houdt. Hoe toch de catechese te beschouwen als een „fonction travaillant à conquérir ce qui est étranger", indien men, uitgaande van de empirische verschijning, de „kinderen der geloovigen" reeds in de Kerk vindt en met haar ziet meeleven.

Iets langer hebben we stil te staan bij de dissertatie van Dr. ERNEST MARTIN, *Introduction à l'étude de la Théologie Protestante*, Genève, 1883, die reeds vóór Grétillats studie het licht zag, maar ons te laat in handen kwam, om bij § 132 besproken te worden. Martin kiest opzettelijk niet den naam van *Encyclopédie*, als te scholastiek, doch zonder in te zien, dat Encyclopaedie en Inleidend handboek twee verschillende begrippen zijn. Een hoogere opvatting van de Encyclopaedie, dan om pasbeginnenden studenten te gemoet te komen, kent hij niet. Hij zegt toch: „Ce nom (d'Encyclopédie) a un aspect par trop scolastique; je l'ai remplacé par le terme plus modeste *d'Introduction*, qui me semble mieux répondre à la réalité. (Ce sont) les étudiants, auxquels un ouvrage de ce genre est destiné en première ligne" (p. III). Toch neemt hij op blz. 28 zijn veroordeeling van den naam Encyclopaedie weer terug. „Ce terme, un peu prétentieux, . . . mérite d'être conservé pour l'usage, parce qu'il évite une périphrase", Deze onvastheid is te meer te betreuren, overmits hetgeen Martin als Handboek biedt, verre achterstaat bij Hagenbach en de studiën van Schaff e. a., en zóó onvolledig is, dat hij den student gedurig in den steek laat. Ook zijn Bibliographie p. 278—300, slechts vierhonderd titels sterk, is nauwlijks dien naam waard. Daarentegen heeft hij juist als Encyclopaedist verdienste, in zooverre hij

zelf erkent: „Notre but a été tout d'abord de donner une juste idée de la théologie en marquant sa place dans l'ensemble des connaissances et dans la vie humaine" (p. 271), en als vrucht van deze poging een eigen structuur voor de Theologie aan de hand doet, waarvoor het bestek in een eigen *Tableau* is uitgewerkt (p. 274, 275). Hij definieert daarom de Theologie als: „l'activité intellectuelle réglée du chrétien pour connaître en détail sa situation dans le monde, et pour remplir les devoirs que cette situation lui impose" (p. 9). Hij verstaat dit letterlijk in dien zin, dat „tout chrétien est théologien". Zijn uitgangspunt is het *geloof*, opgevat als „une relation avec Dieu" (p. 14), of juister als „une relation avec Jésus-Christ et, par lui, avec Dieu" (p. 16); iets, wat zeer bepaaldelijk door hem bedoeld is als „une relation avec Jésus-Christ glorifié et vivant" (p. 74), en dit in zoo mystieken zin, dat „l'acceptation plus ou moins obscure d'une vérité abstraite" geheel blijft uitgesloten. Rapport met de belijdenis der waarheid heeft het geloof z. i. niet (p. 80). Dank zij nu dit *geloof* heeft de Christen een andere positie in de wereld, en hieruit vloeit voor hem de taak voort, om ten eerste zich rekenschap van deze „relation avec Jésus-Christ" te geven, en ten andere zich af te vragen, op wat wijze hij, krachtens deze relatie, op anderen heeft in te werken.

Dienvolgens verdeelt hij de theologische studiën in twee hoofdgroepen, waarvan hij de ééne *la science* en de andere *l'éducation* noemt, waaronder hij dan verstaat „la théorie de l'art", om als Christen, en met de Christenen saam, op anderen in te werken. De grondgedachte hiervoor schijnt door hem ontleend aan het artikel van Prof. Godet in het *Bulletin théologique de la Revue Chrétienne,* die in den jaargang van 1863 den voorslag deed, de Theologie op te vatten als tweeledig, 1°. als „la connaissance approfondie d'un *fait,* le salut, et (2°) la théorie réfléchie *d'un art,* l'art de sauver", of korter als „la Théologie *speculative* et la Théologie *pratique*" (p. 1. vv.) Deze voorslag van Prof. Godet was reeds eenigszins gewijzigd door Prof. Pronier, van Genève, en raakte geheel op den achtergrond, toen Prof. Louis Thomas in hetzelfde *Bulletin* van 1865 meer op Schleiermacher terugging en

de Theologie indeelde in „Apologétique, Théologie historique, systématique, et pratique"; toen Vaucher in zijn *Essai de Méthod. des sciences théologiques*, 1878, uitging van de Symboliek, daarop de Théologie théorique liet volgen, en besloot met de Théologie pratique; en toen Prof. Segond in 1872 te Genève een cahier aan de studenten in handen gaf, dat vrijwel in het spoor van Hagenbach liep, alleen met inschuiving van een Théologie apologétique tusschen de systematische en practische vakken. Eerst Prof. Sabatier kwam in de *Revue chrétienne*, 1881, (p. 65 en vv.) op de tweedeeling terug in zijn *Discours sur l'avenir de la Théologie*, door op de theoretische en practische zijde van de Theologie den nadruk te leggen (zie Martin, p. 52 en vv.). Nu heeft Martin in zooverre Godets opvatting verdiept, als hij niet van *le fait du salut* uitgaat, maar psychologisch-subjectief van *la foi;* maar voor het overige is toch ook zijn structuur methodistisch van karakter. De Theologie is ook bij Martin soteriologie. Men is zelf gered, men moet anderen redden. Vandaar dan ook bij Martin de sterke weerzin tegen het dogma. „Faire de la dogmatique une science .. c'est rester dans le point de vue étroit et erroné ... qui fait de la foi une connaissance; c'est oublier que la foi est un état de l'âme résultant d'une acte de volonté" (p. 218). Hij ruimt daarom de geheele Dogmatiek liefst op. Anthropologie, soteriologie, eschatologie en Christologie worden afgedaan in de Dogmenhistorie, in de Theologia biblica en de Ethiek; en de *locus de Deo* in de philosophie chrétienne. Aldus is het dat „les éléments de la dogmatique actuelle seront dessiminés" (p. 223). In dien gedachtengang ontwikkelt hij nu in groep I: *la science*, drie onderdeelen: Histoire de la révélation, Histoire du Christianisme, en Ethique Chrétienne; waaronder dan voorts de bekende vakken gesubsumeerd worden. Maar natuurlijk is het hem hierbij vooral om de Ethiek te doen, die, naar hij zelf erkent, bij hem de Dogmatiek vervangt (p. 21), en die hij definieert als „la science de la nature humaine vivante" (p. 155), en indeelt in drie deelen: „la vie dans le péché, la vie en communion avec Dieu", en tusschen deze twee in: „la crise de la foi" (p. 157). Op deze eerste groep volgt dan de tweede onder den titel: *L'éducation,* en wel deze éducation eerst indi-

vidueel genomen en dan collectief „dans l'Église". De bestudeering dezer laatste bevat dan drieërlei: „Constitution de l'Église," „Activité de l'Église à l'égard de ses membres", en „Activité de l'Église au dehors" (p. 211, 226 en 249). Hiermee is de eigenlijke Theologie aan het einde van haar taak toegekomen, maar Martin voegt, niet zeer logisch, aan deze twee hoofdgroepen, tamelijk los nu nog een derde toe, onder den titel: *La Philosophie*, waaronder hij eerst de Methodologie, en dan la Spéculation opneemt (p. 259 v.v.). Hierbij is het intusschen opmerkelijk, dat Martin terecht „une philosophie *chrétienne*" postuleert, en alzoo, zonder het logisch uit te werken, toch zeker voorgevoel heeft, dat het dualisme tusschen hen, die gelooven en die niet gelooven, zich verder uitstrekt dan het terrein der Theologie. Al is het dan ook, dat Martins structuur weinig ingang vond, toch mag niet ontkend, dat hij het beste geleverd heeft, wat op het standpunt van het ethisch methodisme te leveren viel, en dat hij terecht begreep, dat er ook voor de Theologie een vast uitgangspunt moest gevonden worden in het *subject* dezer wetenschap. Houdt men nu in het oog, dat Martins studie slechts een *thèse* was, ten einde den doctorstitel te verwerven, dan zal men toestemmen, dat ze althans meetelt onder de encyclopaedische studiën, waarvan het de moeite loont, notitie te nemen.

§ 141. *I. B. Wirthmüller, Heinrich Kihn en C. Krieg.*

In de *Theologische Bibliothek* door Herders *Verlagshandlung* te Freiburg im Breisgau van Roomsch-Katholieke zijde in het licht gegeven, is de Encyclopaedie bewerkt door Dr. HEINRICH KIHN van Würzburg, onder den titel van *Encyklopädie und Methodologie der Theologie*, Freiburg i. Br. 1892. Ze vormt in deze serie van handboeken het XVe deel. Na Staudenmaier verschenen nóg twee encyclopaedische studiën van Roomsche zijde, die van J. BURKARD LEU en van J. B. WIRTHMÜLLER, de eerste getiteld: *Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyklopädie und Apologetik* (St. Gallen, 1848); de laatste: *Encyclopädie der Katholischen Theologie, eine propädeutische Einleitung in ihr Studium* (Landshut, 1874). Burkard Leu vat in zijn eerste

hoofddeel als *historische Theologie*, de Exegetiek, de Bijbelsche Theologie en de Kerkgeschiedenis saam, een indeeling, die strekt om in Roomschen zin de autoriteit der Kerk met die der Heilige Schrift meer op voet van gelijkheid te brengen. In het tweede deel volgen dan onder den titel van „*Wissenschaftliche Theologie*" de Apologetiek, de Dogmatiek, de Moraal en het Kerkrecht. En eindelijk, in het derde deel, de „*Praktische Theologie*": de openbare en de private Seelsorge. Wirthmüller daarentegen sloeg een geheel anderen weg in dan Burkard Leu, en deelde het geheel in een *Real-Encyclopädie* (p. 15), een *Ideal-Encyclopädie* (p. 177), en een *Systematische Encyclopädie der Theologie* (p. 279) in. De beide eerste deelen stellen zich ten doel historisch en speculatief het wezen der religie vast te stellen, terwijl in de derde afdeeling geheel de Christelijke Theologie wordt saamgevat, ingedeeld in hulpwetenschappen en hoofdwetenschappen. Deze laatste zijn dan, als *theoretische* vakken, de Dogmatiek, de Moraal en de Kerkgeschiedenis, en, als practische vakken anderzijds, Kerkrecht, Seelenführung en Pastoraal (p. 286). Reeds de zonderlinge coördinatie van Dogmatiek en Moraal met de *Kerkgeschiedenis* als systematisch vak toont echter genoegzaam, hoe weinig deze indeeling geslaagd mag heeten. Dit mag te meer betreurd, daar Wirthmüllers indeeling invloed ook op Dr. Kihn heeft geoefend, en zijn overigens juiste opvatting van de taak der theologische Encyclopaedie beter verwachten deed. Zij is hem toch „die wissenschaftliche Darstellung der Grundidee der Theologie als der Wissenschaft der Religion, sowie der Specialdisciplinen, die sich aus jener Grundidee als organische Glieder in dialectischer Entwickelung entfalten" (p. 11). Slechts lette men er hierbij op, dat hij de Theologie als „Wissenschaft der Religion" opvat. Dit nu verleidt hem, onder den naam van Real-Encyclopaedie „auf dem Gebiete des Wissens die Grenzen für das Bereich der Theologie ab zu stecken" (p. 12). Hij verstaat hieronder een voorafgaande bespreking van de religie in het Paradijs, onder het Noachitisch Verbond, bij de heidenen, onder Israel, in den Christus en in de Kerk. Dan volgt de Ideal-Encyclopaedie, die onderzoek doet naar „die dem Inhalte entsprechende Form, die dessen wissenschaftliche Darstellung ist." En eindelijk komt dan de Systematische,

die op dezen inhoud het denkproces toepast. Eene wijze van behandeling, die natuurlijk tegen zich heeft, dat in de Real-Encyclopaedie reeds schier alle theologische momenten in een bepaalden begripsvorm voorkomen, die òf uit de Theologie genomen is, en dus anticipeert op de Systematische Theologie, òf buiten de Theologie ontstaat, en dan op philosophische herkomst duidt. Kennelijk heeft dan ook het begrip van de Theologie als „Religionswissenschaft" Wirthmüller op paden gelokt, die tot logische verwarring, of, erger nog, tot dienstbaarstelling van de Theologie leiden. Hiermee is geenszins beweerd, dat zijn duizend bladzijden houdend geschrift niet van groote scherpzinnigheid zou getuigen, en in de details niet uitnemende wenken bevat, maar het uitgangspunt kon hierdoor niet gered worden. Wat hier toch als uitgangspunt gekozen wordt is, geen zuivere empirie, maar het empirisch resultaat onder een bepaald gezichtspunt, dat op zichzelf reeds systeem onderstelt.

Dat we hier niet breeder op ingaan, en evenals in de voorafgaande §§ de encyclopaedische studiën van Roomsche zijde vluchtiger behandelen, zal althans Dr. Kihn ons niet euvel duiden, die zijnerzijds, naast een breed overzicht van de Roomsche Encyclopaedieën, alle „Leistungen der Protestanten" op blz. 19 in één korte § van nog geen halve bladzijde afhandelt; met Hagenbach begint; en voorts Schleiermacher, Pelt, Hofmann, Rothe en Zöckler *noemt*, maar meer ook niet, als wilde hij doen uitkomen, hoe arm het Protestantisme op dit terrein staat tegenover den rijken encyclopaedischen oogst der Roomsche theologen; ook al lijdt het geen tegenspraak, dat juist hier de verhouding voor de Roomsche Theologie het ongunstigst is.

Dr. Kihn verstaat de „Encyclopaedie", en met name de „theologische Encyclopaedie", in goeden zin. „Die Encyklopädie der Theologie hat die Idee der theologischen Wissenschaft und auf Grund derselben den organischen Zusammenhang ihrer Glieder darzustellen. Ihr Gegenstand ist also der theologische Organismus. Sie soll einen Einblick in das Wesen der Theologie und in ihre centrale Stelling im Kreise anderer Wissenschaften gewähren, ihre innere Gliederung und das Verhältniss ihrer Theile zu ein-

ander darlegen und ihr bereits erreichtes und noch anzustrebendes Ziel andeuten . . . Sie soll Formal-, nicht Real-Encyklopädie sein" (p. 4). Tegen de uitdrukking „centrale Stellung" bestaat bedenking. Dit kan resultaat zijn, maar vloeit nooit uit het beginsel der theologische Encyclopaedie als zoodanig voort. Een speciale Encyclopaedie bepaalt eenvoudig, „*welche* Stellung" deze wetenschap in het organisme der wetenschappen heeft. Of die „Stellung" centraal is, staat aan de algemeene Encyclopaedie, niet aan de bijzondere ter beoordeeling. Ook schijnt het twijfelachtig, of de speciale Encyclopaedie moet aanwijzen, hoever een wetenschap reeds voortschreed, en wat haar dus nog te doen overblijft. Wat te leveren is, toont de Encyclopaedie, wat verricht is, de historie der Theologie en van haar afzonderlijke deelen. De Encyclopaedie *kan* dit zelfs niet aantoonen, daar zij dan op elk detailpunt zou hebben in te gaan, en bij elke quaestie geheel den stand dier quaestie, met het oog op haar historie, zou hebben bloot te leggen. Dit nu kan reeds om den omvang niet. Men levert dan toch niets dan enkele algemeene data, een vluchtig overzicht, maar juist dit overzicht komt uit de historie, niet uit de idee. Hoe uitnemend dus ook overigens Kihns opvatting van de theologische Encyclopaedie zij, hij heeft door deze bijvoeging ten onrechte de vermenging van een „handboek voor de theologische inleiding" met de eigenlijke Encyclopaedie pogen te rechtvaardigen, en daardoor gelijke fout begaan, als zoovelen voor hem. De Encyclopaedie is en blijft een wetenschap op zichzelve. In zooverre echter staat hij ten deze boven velen zijner voorgangers, dat hij althans dit gemengd karakter van zijn werk inzag, en er zelf op wees. Hij erkent toch, dat zijn Encyclopaedie ook een *nevendoel* had. „Neben diesem Hauptzweck verfolgt die Encyklopädie noch wichtige praktische Zwecke, die als *Nebenzweck* zu bezeichnen sind. Man hat ihr nämlich einen *doppelten* Charakter zugewiesen, einen *didaktisch-propädeutischen* für die Anfänger des theologischen Studiums und einen *abschliessenden* bei Vollendung desselben" (p. 5). Dit nu is feitelijk waar, en *kan* practisch zoo uitgevoerd worden, maar aan de idee der Encyclopaedie beantwoordt het niet. Eenzelfde studie, die de pasbeginnenden in zal leiden, kan

niet tegelijkertijd de rijpe reflectie der volwassen theologen over het organisme der Theologie bieden.

De Theologie vat Dr. Kihn, beter dan Wirthmüller, op als „die *scientia fidei* im Gegensatz zur *scientia rationis*". „Sie geht aus dem Glaube hervor und hat deshalb die göttliche Offenbarung und das Licht der Gnade zu ihrer Voraussetzung; sie ist die Wissenschaft des Gläubigen als solche" (p. 24). Ze is wetenschap, doordien ze beantwoordt aan deze drie kenmerken, dat ze 1⁰. „eine Vielheit von Erkenntnissen" tot voorwerp heeft; 2⁰. „die Gleichartigkeit oder Zugehörigkeit derselben zur nämlichen Kategorie von Wahrheiten" aantoont en 3⁰. van deze „eine Verbinding zur organischen Einheit" levert (p. 25). Dit laatste brengt ze te weeg, doordat „alle Lehren und Glieder einer Wissenschaft von einem Grundgedanken als ihrem gemeinsamen Mittelpunkte ausgehen und zu ihm als ihrem Einheits- und Sammelpunkte zurückführen". Deze „Grundidee" is haar *Formalprincip*, dat Kihn daarom in de behandeling voorop plaatst, en waarop hij eerst als tweede hoofddeel de behandeling van het *Materialprincip* laat volgen. Dit *Formalprincip* is hem *die göttliche Offenbarung*, zijn *Materialprincip* is „das Wort Gottes oder die Offenbarungs*thatsache*" (p. 26). Hij protesteert dan ook terecht tegen de velerlei pogingen, die zijn aangewend, om het object der Theologie te verwisselen, en met energie houdt hij aan de historische opvatting van haar object vast. Verbum Dei principium Theologiae blijft ook zijn leuze; alleen verstaat hij dit Verbum Dei niet enkel van de Sacra pagina, maar ook van de traditie De verhouding van de Theologie tot de philosophie omschrijft hij aldus: 1⁰. Wat het *Erkenntnissprincip* aangaat, put de philosophie uit de ratio naturalis, de Theologie uit de revelatio supernaturalis. 2⁰. Het *voorwerp* der Theologie is „Gott und sein Wirken nach aussen", de philosophie is beperkt tot den „Kreis der menschlichen Erkenntnisse". 3⁰. *Motief* is bij de Theologie, dat God het alzoo zegt, bij de philosophie, dat wij het zoo inzien. 4⁰. De *zekerheid* blijft bij de philosophie altijd gebrekkig, ze is bij de Theologie absoluut. En eindelijk 5⁰. de Theologie richt, wat het *doel* aangaat, allereerst het oog op het eeuwige leven, de philosophie

bijna uitsluitend op dit aanzijn (p. 31, 32). Opmerking verdient hierbij nog, wat Kihn zegt over de controvers met Protestanten. Hij voert tegen de Protestanten geen polemiek. Slechts verdedigt hij zich, als hij wordt aangevallen. En wordt hij aangevallen, zoo is hij als Tell. „Mit Widerstreben schiesst er, nimmt sich aber nicht die Person seines christlichen Mitbruders, sondern die Sache zum Ziele, um den Kampfpreis der Wahrheit zu gewinnen. Im Hinblick auf den antichristlichen Zeitgeist ist es höchst wünschenswerth und nothwendig, dass Katholiken und Protestanten ihre Anstrengungen zur Bekämpfung des gemeinsamen Feindes vereinigen, um das Erbe der christlichen Religion zu retten und sicherzustellen" (p. 43).

In de Formale Theologie onderscheidt Kihn tusschen de *ideale* en *instrumentale* vakken. Ideale noemt hij de Theologik, de historie der Theologie en de theologische Unterrichtslehre; instrumentale de taalkennis en „die Methoden der Forschung", t. w. Critiek en Hermeneutiek. De isoleering van deze vakken onder een afzonderlijken titel is voor Kihn noodzakelijk, omdat zijn principe in Schrift en Kerk *beide* ligt, en dus de methodeleer tweemaal zou voorkomen, indien ze bij Schrift en Kerk afzonderlijk werd behandeld. Zijn materie der Theologie deelt hij in *Historische Theologie* en *Systematische Theologie*, elk met twee onderdeelen; het eerste deel met de *Biblisch-historische* en *Kirchenhistorische Fächer;* en de *Systematische* met de *Theoretische Fächer*, t. w. Dogmatiek en Moraaltheologie, en voorts de *Praktische Fächer*, namelijk Pastoraal-theologie en Kerkrecht. Tegen deze wijze van ontleding en indeeling rijzen echter geen geringe bedenkingen. Vooreerst toch gaat het niet wel aan, als Formaaltheologie een Methodenlehre voorop te laten gaan, die alleen op het eerste deel van de Materiaaltheologie past. Alles zou zuiver geloopen hebben, zoo hij zich in zijn Formale Theologie bepaald had tot zijn *ideale Fächer*, en de linguistische, critische en hermeneutische vraagstukken bij de Biblische en Kirchenhistorische behandeld had. Maar ook dan had hij zijn doel niet bereikt, om in de Formale Theologie het principe, de Grundidee, zijn uitgangspunt vast te stellen. Immers had hij dit gewild, dan hadden Schrift en Kerk, als organa van het Verbum Dei, althans formeel, in

deze Formale Theologie thuis gehoord; terwijl thans moeilijk valt in te zien, hoe linguistische, critische en hermeneutische overwegingen, die hij van elders ontleent, en slechts op de Theologie toepast, ooit aanspraak kunnen maken op den naam van Formale *Theologie*. Ongetwijfeld laat het zich denken, dat men aan de eigenlijke materie der Theologie een volledige bespreking van de methodologische vraagstukken laat voorafgaan, deze eerst poneert, gelijk die elders beslist zijn, en nu de wijzigingen aangeeft, die ze op theologisch gebied ondergaan. Dan echter had hij niet mogen volstaan met enkel op Linguistiek, Critiek en Hermeneutiek te wijzen, maar had hij evenzoo de logica, dialectica, paedagogiek en methodologie, eerst principieel en dan applicatae, in zijn eerste deel moeten opnemen. Wat hij nu geeft, is of te weinig of misplaatst, en kan in geen geval op den naam van een voltooide formeele *Theologie* aanspraak maken.

Ook zijn opvatting van de materieele Theologie is niet van alle bedenking vrij. Zoo reeds aanstonds zijn vereeniging van Kerk en Schrift onder de *Historische* Theologie. Wel toch beseffen we, welk bezwaar voor den Roomschen theoloog uit de gelijkstelling van Schrift en Traditie rijst, maar daarom mag niet vergeten, welk motief Schleiermacher en zijn volgelingen geleid heeft, om Schrift en Kerk saam onder het historisch gezichtspunt te nemen. Dit motief was de loochening van de Schrift als autoritaire Openbaring, de poging, om de Schrift als oorkonde op te vatten, en alzoo de toeleg, om aan de Schrift alleen een empirische beteekenis toe te kennen, die onder de contrôle van onze critiek kwam. Hierdoor nu wordt het in hooge mate bedenkelijk, zoo men gelijk Dr. Kihn dit niet beoogt, maar veroordeelt, gelijken weg in te slaan. Natuurlijk denkt niemand er aan, het historisch karakter der Openbaring te loochenen, maar wie met Dr. Kihn de bepaalde en rechtstreeksche uitspraken der Schrift als gezaghebbend erkent, eert ze als zoodanig niet om hun historisch, maar om hun autoriteitskarakter. En evenzoo, wie op Kihns standpunt absolute autoriteit aan de uitspraken der Kerk toekent, vat de Kerk niet enkel als een πάντα ῥεῖ op, maar erkent in haar een absoluut element. De eigenlijke Kerkhistorie, in breederen zin, wordt dan

ook allerminst door het begrip der Traditie gedekt; en daarom mag, in verband met de systematische vakken, de Kerkhistorie niet enkel voorkomen als vehikel voor deze Traditie. Evenmin schijnt de indeeling der Systematische vakken boven critiek verheven. We zwijgen nu van de ongemotiveerde volgorde, die de Symboliek aan het einde van de Dogmatische vakken plaatst, en tusschen de eigenlijke Dogmatiek en de Symboliek de Polemiek en Ireniek inschuift. Maar meer bedenking hebben we tegen de opvatting van het Kerkrecht als een practisch vak, en de plaatsing van dit vak achter de Pastoraaltheologie, aan het eind van het geheele werk. Dat Protestantsche theologen, die langen tijd de hooge beteekenis der Kerk niet inzagen, alzoo te werk gingen, was verklaarbaar. Maar we vatten niet, hoe Dr. Kihn hiertoe besluiten kon, als Roomsch-Katholiek. Een practisch vak kan toch niet anders doen dan de theorie opstellen, waarnaar de praxis zich door de kunst richten moet. Als zoodanig nu kan de Kybernetiek worden beschouwd. Maar het Kerkrecht zelf is toch iets heel anders. Het Kerkrecht neemt uit de Dogmatiek de conclusiën omtrent de Kerk over, en construeert uit deze Lehnzätze architectonisch het bestand en de Verfassung der Kerk theoretisch. Naar zijn indeeling had dus het Kerkrecht naast Dogmatiek en Moraal een plaats moeten vinden, en is de coördinatie van Pastoraal en Kerkrecht in geen geval te rechtvaardigen.

Nog korter kunnen we zijn over de jongste Encyclopaedie, die van Roomsche zijde verscheen, de *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre* van Dr. C. KRIEG, in 1899 te Freiburg i. B. verschenen. Tegen deze Encyclopaedie gelden toch ten deele dezelfde bezwaren als tegen Dr. Kihns Encyclopaedie, en voorzooverre Krieg van zijn voorganger afwijkt, bewandelt hij geen eigen weg, maar volgt blijkbaar min of meer Hagenbach na.

Trots het keurig historisch overzicht van den ontwikkelingsgang der encyclopaedische idee, waarbij het alleen te betreuren valt, dat ook hier de protestantsche schrijvers zoo weinig tot hun recht komen, een gebrek, dat kwalijk verontschuldigd kan worden met de opmerking, dat „manche lediglich aus pädagogischen Rück-

sichten zurückgestellt" moesten worden (Vorrede, p. V), is Krieg toch niet gekomen tot een helder inzicht van de taak der Encyclopaedie. Wel onderscheidt hij tusschen de „materiale" en de „formale" Encyclopaedie, en zegt hij zeer juist, dat de formeele of wetenschappelijke Encyclopaedie tot taak heeft, „die Grundidee einer besondern Wissenschaft darzulegen und zu zeigen, wie aus ihr die einzelnen Theile auslaufen" (p. 4), maar de Encyclopaedie blijft bij hem toch Einleitungswissenschaft, haar eigenlijk doel is, den aankomenden theoloog in zijn wetenschap in te leiden en hij geeft daarom niet alleen de organische structuur, maar ook een kort overzicht van den inhoud, de historie en de literatuur van elk vak. Blijkbaar vat ook hij de Encyclopaedie nog te veel als Hodegetiek op. Zijn definitie van de theologische Encyclopaedie luidt dan ook, dat ze „die gedrängte und übersichtliche Darstellung und systematische Gliederung der theologischen Erkenntnisse oder der gesamten Theologie *zum Zwecke der Orientirung*" is (p. 23). Daaruit is zijn zonderlinge bewering te verklaren, dat „wer diese encyklopädische summa innehat, im gewissen Sinne ein „*fertiger*" *Theologe* ist, welcher den ganzen Umkreis der theologischen Lehrfächer kennt", al voegt hij er ook aan toe: „freilich ohne den *vollen* Inhalt der Einzelfächer erfaszt zu haben" (p. 2).

Beter dan Kihn verdeelt hij de Encyclopaedie in een Algemeen deel, dat de „Theologie in ihrer ungetheilten Einheit", dus synthetisch, en in een bijzonder deel, dat de „Theologie, getheilt in ihre Einzelfächer", dus analytisch beschrijft. In het eerste deel behandelt hij dan de Theologie als geheel, haar naam, wezen, begrip, verhouding tot de andere wetenschappen enz. Deze op zich zelf zeer juiste indeeling wordt echter bedorven, doordat hij als tweede zelfstandig onderdeel naast de Theologie laat optreden *der Theologe* en uitvoerig handelt over *a.* seine Eigenschaften en *b.* seine Studien (p. 32). Nu gaat het niet aan in het Algemeene deel, waarin over de Theologie „in ihrer ungetheilten Einheit" gehandeld wordt, de Theologie en den theoloog als coördinata naast elkaar te plaatsen. Wel tracht Krieg zich uit deze moeilijkheid te redden door te zeggen, dat hij eerst het *object* en dan

het *subject* der Theologie behandelen wil, maar dit is niet meer dan een uitvlucht. Hij geeft toch niet een wetenschappelijk-synthetische uiteenzetting, van wat het subject der Theologie is, maar een practische aanwijzing van de geestelijke qualiteiten, die voor het ambt geëischt worden, van de propaedeutische studiën, die aan de Theologie behooren vooraf te gaan, en van de beste methode voor de studie der Theologie zelve, dus eenvoudig een Hodegetiek. Opmerking verdient, dat Krieg het Hebreeuwsch en Nieuw-testamentisch Grieksch niet bij de Bibelwissenschaft, maar bij de propaedeuse bespreekt en ze dus op één lijn stelt met de classieke literatuur, de historie en de philosophie, zoodat ze elk theologisch karakter verliezen.

Blijkt reeds uit dat op den voorgrond schuiven van den *theoloog* de invloed van Hagenbach, nog sterker komt dit uit in het eerste deel, dat over de Theologie zelve handelt. Wel definieert hij de Theologie onberispelijk als „die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen auf grund der göttlichen Offenbarung" (p. 33), maar na in het eerste hoofdstuk kort over de natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring gesproken te hebben, volgt terstond daarna een breed opgezet tweede hoofdstuk: *Die Lehre von der Religion*, waarin uitvoerig over het wezen, den oorsprong en de verschillende vormen van de religie gesproken wordt. Zoo komt hij dan op de Christelijke religie als de positieve of bovennatuurlijke religie, en de Christelijke Theologie heeft nu tot taak, „den Wahrheitsgehalt (dieser) Religion... zu erkennen und (diese) Erkenntnisse in wissenschaftlicher Form darzustellen" (p. 59). Verschuift reeds daarmede het object der Theologie, nog bedenkelijker is, wat er op volgt. Aangezien „die ganze Offenbarung und die ganze christliche Religion in der Kirche fortlebt" en de Kerk „sich bethätigt als der in aller Zeit durch alle Räume wandelnde und wirkende Erlöser" (p. 60), kan men volgens Krieg de Theologie ook definieeren „als die Wissenschaft *des Glaubens und Lebens der Kirche*" (p. 61). Het eigenlijke object der Theologie wordt dan de Kerk en alle theologische leervakken „sind irgendwie Lehre von der Kirche" (p. 61). Zoo wordt de Theologie dus feitelijk, evenals bij Schleiermacher, Ecclesiologie. Een opvat-

ting, die zeker op roomsch standpunt te begrijpen valt, maar die tegelijk toont, hoe gevaarlijk deze opvatting is voor het protestantsch bewustzijn.

In het tweede of bijzondere deel volgt Krieg de indeeling van Kihn en verdeelt ook hij de Theologie in historische, systematische en practische Theologie. Onder de historische Theologie brengt hij dan de „Bibelwissenschaft" en de „Kirchengeschichte" thuis. De Schrift komt dus ook hier uitsluitend als historische oorkonde voor. Zelfs zegt Krieg uitdrukkelijk, dat „weil die Offenbarung und die Stiftung der Kirche in den heiligen Schriften ihre *Urkunden* haben, so hat sich die historische Theologie nothwendig mit der Wissenschaft von den biblischen Urkunden zu verbinden als der geschichtliche Grundlage, auf welcher die christliche Religion und die Kirche ruht" (p. 78). Al bedoelt Krieg hiermede, evenmin als Kihn, het normatieve karakter der Schrift te loochenen, toch blijft het bedenkelijk, dat in het systeem als zoodanig de Schrift alleen als historische oorkonde een plaats krijgt. Ook hier werkt Schleiermacher na. Tot welke inconsequenties dit standpunt leidt, blijkt wel het duidelijkst als men nagaat, wat Krieg over de biblische Theologie zegt, die hij ook onder de historische vakken een plaats geeft. De biblische Theologie is toch volgens hem „die biblische Lehre von Gott und seiner Offenbarung in ihrer Entwicklung" en daar deze biblische Lehre „trotz ihrer geschichtlichen Bewegung, . . dennoch . . . einen einheitlichen Charakter hat", heeft ze zich daardoor als *waarheid* te bewijzen (p. 141).

Dat Krieg in afwijking van Kihn de Symboliek evenals de Patrologie en Dogmengeschiedenis onder de Kerkgeschiedenis thuis brengt, verraadt weer den invloed van Hagenbach. Evenzoo, dat hij bij de systematische vakken de Apologetiek laat vooropgaan en daarna de Dogmatiek en de Ethiek volgen laat. Een volgorde, die logisch kwalijk te verdedigen is; want de Apologetiek heeft de christelijke levens- en wereldbeschouwing te *verdedigen* en eerst moet dus vaststaan, wat deze christelijke levens- en wereldbeschouwing is.

Eigenaardig is ten slotte zijn indeeling van de practische vakken.

Het denkbeeld van Staudenmaier, dat deze moeten afgeleid worden uit het drievoudig ambt van Christus neemt hij niet alleen over, maar hij voert het ook consequent door. In verband met Christus' profetisch of leerambt behandelt hij de didactische vakken: de missie of de prediking aan de ongeloovigen; de Homiletiek of de prediking aan de mondige geloovigen; en de Catechetiek of de prediking aan de onmondige geloovigen. Uit Christus' *hoogepriesterlijk* ambt of het ambt van de *uitdeeling der genade* leidt hij de Liturgiek af, een zuiver Roomsche gedachte. Terwijl hij eindelijk met het *koninklijk* of *regeerambt* van Christus verbindt de kerkelijke discipline of „specielle Seelsorge" (p. 242). Des te zonderlinger is het echter, dat ook hier het *Kerkrecht* als los appendix aan deze vakken wordt toegevoegd.

Al heeft Krieg enkele fouten van Kihn vermeden, toch kan kwalijk gezegd, dat deze Encyclopaedie, zelfs op roomsch standpunt, ons verder brengt. Ze draagt daartoe een te hybridisch karakter, wat vooral uit de onvastheid bij de bepaling van het object der Theologie blijkt. Blijkbaar is deze Encyclopaedie een poging om zich weer bij de lijn van Schleiermacher-Hagenbach aan te sluiten en wordt daarom het betere spoor, dat Kihn insloeg, ten deele verlaten.

Uit den aard der zaak bepalen we ons bij Dr. Kihn en Dr. Krieg tot een schematische critiek. Op het verschil in de principiën kan hier niet worden ingegaan. Voor ons gold het alleen de vraag, in hoeverre de encyclopaedische structuur, die van Roomsche zijde ondernomen was, de ontwikkeling der Encyclopaedie als zoodanig vooruitbracht en corrigeerde. En dan erkennen we dankbaar, dat althans bij Dr. Kihn de opvatting van de Encyclopaedie juist loopt, dat zijn definitie van de Theologie in het goede spoor blijft, en dat zijn plaatsing van de Theologie in het organisme der wetenschap niet aan ernstige bedenking onderhevig is. Mag zich derhalve bij voortgaande ontwikkeling ook voor de schematische indeeling meer vastheid vertoonen, dan dusver bij de Roomsche Encyclopaedisten, zoo men ze onderling vergelijkt, viel waar te nemen, dan zal met noodzakelijkheid blijken, hoe de Roomsche en Protestantsche Theologie, voor

zooverre ook deze laatste het object der Theologie niet verwisselt, in weerwil van het verschil over het principium Theologiae, zich formeel op eenzelfde lijn bewegen. In elk geval heeft het geen zin, dat orthodoxe theologen zich door het rationalisme gedurig op encyclopaedische paden laten lokken, die met hun beginsel in onverzoenlijken strijd zijn, en bijna geen notitie nemen van wat door kundige Roomsche encyclopaedisten als Dr. Kihn ter veiligstelling van het heilig erf der Kerk wordt geboden.

§ 142. *M. Reischle* (Hagenbach 12e ed.)

Hagenbachs Encyclopaedie was, gelijk haar jongste bewerker LIC. M. REISCHLE, zonder vrees voor tegenspraak, op blz. 106 van de 12e editie beweren kon, van 1845—1874 „zu fast unbestrittener Alleinherschaft gelangt". Ze gold voor meer dan het vierde eener eeuw als *het* standaardwerk van de Encyclopaedie der Theologie, en lokte daardoor tal van vertalingen, nu en dan met kleine wijzigingen en bijvoegingen uit. Van dien aard waren met name GEORGE R. CROOK AND JOHN F. HURST's *Theological Encyclopædia and Methodology, on the basis of Hagenbach*, New-York, 1884, en R. FRANKLIN WEIDNER's *Theological Encyclopædia and Methodology*, Rock Island, 1885—1890. Beide deze werken zijn wel geen letterlijke vertalingen van Hagenbach, maar nemen geheel zijn structuur over, onthouden zich van elke poging, om zelfstandig het wezen der Theologie in te denken, en hebben slechts in zooverre beteekenis, als ze Hagenbachs Encyclopaedie bruikbaar maakten voor de Amerikaansche theologische wereld. Doch ook de Hoogduitsche uitgave was na Hagenbachs dood niet meer gebleven wat ze was. Vooral toen er allengs op encyclopaedisch gebied leven en in de geheele theologische wereld van Duitschland een nieuwe gisting ontstond, moest ook deze Encyclopaedie, om haar positie niet te verliezen, met den stroom meegaan. Reeds de editiën, door Prof. E. Kautzsch bezorgd, vertoonden van dezen toeleg dan ook de duidelijke sporen. Maar toch een meer doortastende wijziging bracht Lic. Reischle eerst in de 12e editie aan. Met opzet bespraken we daarom in § 107 de 10e editie; maar dit noopt ons thans op deze encyclopaedische studie in

haar gewijzigden vorm met een enkel woord terug te komen, in zooverre ze ons niet meer geheel Hagenbachs arbeid, maar ten deele dien van Lic. R. Reischle biedt. Voor de Encyclopaedie als zoodanig ware ongetwijfeld milder winste afgeworpen, indien Reischle in plaats van Hagenbachs scheepke op te tuigen, zelf een eigen scheepke in de vaart had gebracht. Zoolang echter ook onze uitgevers op de boekenmarkt hun woord meespreken, moet men zich zulke teleurstellingen getroosten.

Nu bestaat Reischle's hoofdverdienste ongetwijfeld in de keurige bibliographie, die hij door Hagenbachs werk heenweefde, en in afzonderlijke aanhangsels er aan toevoegde. Wat Hagenbach bood was slechts een poging, om de studenten op de voornaamste geschriften voor elk vak te wijzen; wat Reischle nastreeft is het leveren van een, wel niet volledige, maar dan toch *zeer rijke* bibliographie. Hoe hoog we echter dezen arbeid waardeeren, toch rijst de vraag: Was hiervoor in Hagenbachs Encyclopaedie plaats? Pelts oordeel, dat Hagenbach een handboek voor studenten schreef, is moeilijk te weerspreken. Maar hoort dan nu in zulk een inleidend handboek voor studenten zulk een breede bibliographie thuis? Te veel mogen we er hier niet van zeggen, daar Reischle zelf op dezen misstand wees, en we in onze slotparagraaf op dit vraagstuk terugkomen; maar zoo iemand, dan levert toch Reischle het afdoend bewijs voor onze opvatting, dat de Bibliographie een zelfstandig vak van studie is, dat niet in de wetenschappelijke Encyclopaedie, als vloeide het uit *haar* beginsel voort, mag worden opgenomen.

Dat overigens ook Reischle, niettegenstaande deze verbreeding der Bibliographie, nog steeds Hagenbach als „studentenboek" opvat, blijkt uit wat hij zelf op blz. IX schrijft. Als reden toch waarom hij de wijzigingen en bijvoegingen, door hem aangebracht, niet in de editie zelve liet uitkomen, wijst hij er met recht op: „Der Student had nicht das Interesse zu erfahren, was von Hagenbach geschrieben, und was je von den Herausgebern hinzugefügt ist; wer das zu wissen begehrt, kann sich leicht frühere Auflagen des Buchs verschaffen." Zucht om de aangebrachte wijzigingen verborgen te houden is intusschen bij Reischle

in het minst niet aanwezig. Veeleer geeft hij in zijn voorrede gedetailleerd aan, onder welke categorieën deze wijzigingen te brengen zijn, en in welke §§ de meest in het oog springende wijzigingen van elke categorie voorkomen. Voor zoover nu deze wijzigingen ten doel hadden, de geschiedkundige overzichten tot op den tegenwoordigen tijd voort te zetten, bieden ze geen encyclopaedisch belang, daar immers deze overzichten zelve in de Historie der Theologie, en niet natura sua hier thuishooren. Wijzigingen, die slechts strekken om den zin te verduidelijken, dragen geen eigen karakter. En encyclopaedisch hebben daarom alleen die wijzigingen beteekenis, die Reischle zelf omschrijft als aangebracht in plaatsen, „in welchen mir die theologischen Anschauungen des Verfassers noch nicht zur vollen Klarheit gekommen oder durch die neuere Entwicklung der Theologie überholt zu sein schienen" (p. X). De sterkste wijziging, die hij aanbracht, bestaat hierin, dat Reischle de Patristiek niet meer, gelijk Hagenbach, als onderdeel van de Dogmengeschiedenis opvat, maar als een zelfstandig vak, dat de Christelijke „Literargeschichte" tot inhoud heeft, en alzoo „das literarische Arbeiten der hiebei mitwirkenden Männer im Rahmen ihres Lebens und Gesammtwirkens charakterisirt, die Werke der christlichen Literatur gruppirt, und mit den kritischen Fragen und Forschungen, welche dieselbe hervorgerufen haben, bekannt macht" (p. 294). Bij de Symboliek kent hij aan de controvers-zijde dezer wetenschap het zelfstandige karakter van Polemiek toe (p. 297), terwijl hij, in verband hiermede, de Polemiek en Ireniek slechts „als eigenthümliche Seiten an der dogmatischen Wissenschaft" gelden laat (p. 406). Reeds deze wijzigingen echter verraden genoegzaam de zelfstandigheid van zijn oordeel, en de scherpte van zijn blik, om het niet te betreuren, dat Reischle ons geen zelfstandige structuur voor de Encyclopaedie in haar geheel geboden heeft.

§ 143. *Dr. J. M. C. Baljon.*

De Utrechtsche hoogleeraar Dr. J. M. C. BALJON, wiens overlijden door ons met leedwezen onder het afdrukken dezer bladzijden vernomen werd, leverde een proeve van theologische

Encyclopaedie in zijn *Encyclopedie der Christelijke Theologie,* verschenen in 1900 bij J. van Boekhoven te Utrecht. Gelijk hij zelf in de voorrede meedeelt, diende deze schets als handleiding voor de studenten en is het daaruit wel te verklaren, dat ook deze Encyclopaedie veel meer het karakter van een handboek vertoont, om pasbeginnenden „te orienteeren op een hun onbekend terrein" (p. 11), dan dat het een Encyclopaedie in streng wetenschappelijken stijl kan worden genoemd. Dr. Baljon erkent wel, dat de Encyclopaedie een streng wijsgeerig vak is, dat niet de materieele maar de formeele zijde der wetenschap te behandelen heeft; ook omschrijft hij zeer juist, dat de Encyclopaedie tot object heeft „de wetenschap zelve, haar organisch verband, haar leidend beginsel, hare eenheid" (p. 6), maar toch kan kwalijk gezegd, dat hij zelf aan deze bepaling zich streng gehouden heeft. Het historische element heeft in deze Encyclopaedie verre de overhand en het wijsgeerige treedt maar al te zeer op den achtergrond. Vooral in het Algemeene Deel treedt dit gebrek in het licht. Terwijl aan de geschiedenis der theologische Encyclopaedie 45 bladzijden gewijd worden, worden de principieele vragen naar het karakter en de indeeling der Theologie in nog geen 12 pagina's afgedaan. Dat Dr. Baljon daarbij eerst in § 5 de indeeling der Theologie bespreekt — minder juist „het verdeelingsbeginsel in de Encyclopedie" geheeten — en pas daarna in § 6 het wezen der Theologie vast stelt, is een volgorde, die uit logisch oogpunt zeker moeilijk te verdedigen is, want het principium divisionis moet juist aan het object worden ontleend. Ook in het tweede of bijzondere deel, waarin de afzonderlijke vakken besproken worden, wordt het leeuwendeel aan de *historie* van elk vak toegekend en komt de organische samenhang der vakken nauwelijks tot zijn recht.

Wat nu het object der Theologie aangaat, zoo is dit volgens Dr. Baljon niet God of de kennisse Gods, omdat wij „geen wetenschappelijke kennis aangaande God" hebben (p. 18). Maar even beslist verwerpt hij de opvatting van Schleiermacher en Daubanton, alsof de Theologie de Kerk tot object zou hebben, omdat de Theologie dan een louter practische wetenschap zou

worden (p. 19). Het object der Theologie is volgens hem de *Christelijke godsdienst* (p. 20). De Christelijke Theologie is daarom een onderdeel van de godsdienstwetenschap in het algemeen (p. 20), gelijk ook de theologische Encyclopaedie thuis hoort bij de Encyclopaedie der Godsdienstwetenschap (p. 9).

Om het wetenschappelijk karakter der Theologie te handhaven, wil Dr. Baljon, dat alle „waardeeringsoordeel" hier zal buiten gesloten worden. De wetenschap heeft alleen met concrete feiten te doen. Alleen omdat de christelijke godsdienst een concreet feit is, is hij vatbaar voor wetenschappelijk onderzoek (p. 20). Maar begrippen als openbaring enz. zijn subjectieve waardeeringsoordeelen, die in een wetenschappelijke bepaling van de Theologie niet mogen worden opgenomen (p. 18). Al is Dr. Baljon voor zich zelf overtuigd, dat „God zich op buitengewone wijze aan Israel en in Jezus Christus Zijnen Zoon geopenbaard heeft", als wetenschappelijk theoloog kan hij daarmede niet rekenen. „De wetenschap heeft met de feiten, het geloof — *doch daarover wordt hier niet gehandeld* — met onze waardeering van die feiten te maken" (p. 18). Het bekende standpunt van Jacobi, dat men heiden moest zijn met het hoofd, christen met het hart. Natuurlijk vloeit hieruit voort, dat Dr. Baljon over het principium Theologiae met geen woord spreekt. Want de Theologie heeft hier geen eigen beginsel.

Consequent zou dit standpunt er toe moeten leiden, dat ook de vraag naar het bestaan van God buiten de Theologie kwam te vallen. Want het bestaan Gods is een feit, dat volgens Dr. Baljon wetenschappelijk niet te bewijzen is (p. 18). Toch meent hij uit deze moeielijkheid zich te kunnen redden door de opmerking, dat ook de physicus bij de verklaring der natuurverschijnselen het bestaan van zekere energiën aanneemt, die hij stricto sensu niet bewijzen kan, en derhalve ook de theoloog ter verklaring van de godsdienstverschijnselen mag uitgaan van het geloof, dat er een God bestaat (p. 10). Het geloof aan het bestaan Gods wordt hier dus een soort werkhypothese. Dr. Baljon vergeet echter, dat zulk een werkhypothese alleen dan geoorloofd is, wanneer ze door het wetenschappelijk onderzoek achteraf ge-

rechtvaardigd wordt en dit naar zijn eigen getuigenis juist bij het bestaan Gods onmogelijk is.

Het eigenlijke object der Theologie blijft dus „de godsdienstige en zedelijke mensch" (p. 21). Zoo tracht hij dan ook de plaats te vindiceeren, die aan de Theologie in het geheel der wetenschappen toekomt. Aangezien de godsdienst in het cultuurleven der menschheid een voorname rol speelt, is dat cultuurleven zonder den godsdienst niet te verstaan. (p. 21). Daarom behoort de Theologie in den cyclus der wetenschappen thuis. Toch is dit niet de reden, waarom de Staat de Theologie aan de Universiteiten laat onderwijzen. De oorzaak daarvan is veeleer een louter practisch belang. Evenals de Staat zorgt voor goede geneesheeren, rechters enz. heeft hij ook te zorgen voor goede predikanten. Want de burgers van den Staat zijn „godsdienstige wezens, wier belangen . . . behartiging verdienen" (p. 22). Het bekende utiliteitsargument van Kant. Slechts wijkt Dr. Baljon daarin van Kant af, dat volgens hem de Staat alleen te zorgen heeft voor het *vrije, zelfstandige, wetenschappelijke* onderzoek der Theologie en daarom die vakken, die een kerkelijk gebonden karakter vertoonen, zooals Symboliek, Dogmatiek etc. aan de Kerkgenootschappen moeten worden overgelaten. De scheiding bij de Wet van 1876 gemaakt, wordt hier dus principieel verdedigd.

Had Dr. Baljon deze scheidslijn consequent doorgetrokken, dan zouden deze zoogenaamde „kerkelijke vakken" buiten het erf der *wetenschappelijke* Theologie gevallen zijn. Toch doet hij dit niet. Wel werpt hij de practische Theologie buiten, omdat deze „een zuiver practisch belang" heeft (p. 13), maar de Symboliek, Dogmatiek en Ethiek neemt hij in het kader der Theologie op. Zijn indeeling luidt dan aldus: Voorop gaan de *kenbronnen van den Christelijken godsdienst*, of het literarisch deel der Theologie, waarbij achtereenvolgens behandeld worden de tekst van de boeken des N. V., de Exegese met de Hermeneutiek en de geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds. Van het Oude Testament is hier, zelfs als hulpwetenschap om het Nieuwe te verklaren, geen sprake meer. Dan volgt de *geschiedenis van den Christelijken godsdienst* of het historisch deel der Theologie,

waarbij eerst de formeele en materieele zijde van de geschiedenis en daarna de Archaeologie, de Statistiek, het Kerkrecht en de Dogmengeschiedenis ter sprake komen. Als laatste hoofddeel volgt het *wijsgeerig deel der Theologie*, waarbij eerst de Theologie des N. V. en de Symboliek en daarna de Dogmatiek en de Ethiek worden genoemd. De Apologetiek, Polemiek en Wijsbegeerte van den godsdienst wordt in een slotparagraaf besproken, maar alleen om aan te toonen, dat zij niet tot de Theologie als wetenschap behooren.

De fout van deze indeeling springt in het oog. Het wijsgeerig deel *der Theologie* kan niet gecoordineerd worden met de kenbronnen en de geschiedenis van den *christelijken godsdienst*. Het Kerkrecht behoort voorts niet tot de historische groep, want Dr. Baljon zegt zelf uitdrukkelijk, dat het Kerkrecht niet alleen een beschrijving heeft te geven van de organisaties der onderscheidene kerkgenootschappen, maar ook rekening heeft te houden met het ideaal van de Kerkinrichting en daarmede zelfs critiek moet oefenen op het jus constitutum (p. 141, 142). En de Theologie des Nieuwen Verbonds en de Symboliek dragen geen wijsgeerig, maar een historisch karakter en behooren dus in de tweede groep thuis.

Ernstiger is echter onze grief, dat Dr. Baljon bij de eerste groep of de kenbronnen van den Christelijken godsdienst, niets weten wil van openbaring, canon of inspiratie, omdat dit „waardeeringsoordeelen" zijn, die op wetenschappelijk gebied contrabande zijn (p. 70). Als geloovig christen mag hij aannemen, dat God zich op bijzondere wijze geopenbaard heeft, als wetenschappelijk theoloog zijn de boeken des Nieuwen Verbonds voor hem alleen kenbronnen van het ontstaan van den Christelijken godsdienst. Ze staan dus formeel met Koran, Veda en andere boeken op één lijn. Zelfs is het niet wel in te zien, met welk recht Dr. Baljon dan de boeken des N. V. uitsluitend als „kenbronnen" beschouwt. Hij zegt wel, dat dit recht eenmaal historisch verkregen is en door den inhoud dier schriften volkomen gewettigd wordt (p. 71). maar deze uitspraak is zelf een „waardeeringsoordeel", dat door de moderne critiek bestreden wordt en dus niet als objectief gegeven dienst kan doen.

Maar nog sterker blijkt de inconsequentie van dit standpunt bij het laatste of *philosophische* deel, dat zoo genoemd wordt, omdat het „de beginselen van den Christelijken godsdienst, die zelve van *wijsgeerig nadenken* getuigen, nader te ontwikkelen en toe te passen heeft" (p. 12). De Theologie des Nieuwen Verbonds en de Symboliek dienen hier slechts als aanloop, om te komen tot „datgene wat wij op het gebied van het geloofs- en zedelijk leven voor de hoogste waarheid houden, d. i. tot onze Christelijke Dogmatiek en Ethiek" (p. 174). De Dogmatiek heeft daarbij speciaal tot taak het Christelijke geloofsleven te beschrijven en zooveel mogelijk te verklaren (p. 173). Daar het geloofsleven zich voordoet in den vorm van bepaalde Kerken met een eigen dogma, is de Dogmatiek kerkelijk bepaald. Toch wil Dr. Baljon dit niet verstaan in dien zin, alsof de dogmaticus alleen „een historisch referaat over de Christelijke geloofswaarheid" heeft te leveren; hij heeft ook uiteen te zetten, „wat men als waarheid beschouwen moet" (p. 177). De Dogmatiek moet uitdrukking zijn van zijn persoonlijke geloofsuitdrukking. Voorts erkent hij, dat de dogmaticus het dogma der Kerk te toetsen heeft aan „de beginselen, door den Heer uitgesproken" (p. 174) en handhaaft hij, dat de „Heilige Schrift of liever Gods Woord, „... de norma et regula fidei et vitae en derhalve ... principium unicum (der Dogmatiek) is" (p. 175). De zoogenaamd bijbelsche methode der Dogmatiek keurt hij echter af „als practisch onmogelijk en theoretisch onjuist", want „ieder dogmaticus komt als Gereformeerd, Luthersch of Roomsch Christen tot de Schrift" (p. 176, 177). Hier is dus metterdaad de geloovige theoloog aan het woord, die belijdt, dat de christelijke geloofsovertuiging de hoogste waarheid is, omdat ze zich grondt op de Openbaring Gods. Maar des te bevreemderder is het, dat Dr. Baljon aan Dr. Bavinck verwijt, dat deze in zijn definitie van de Dogmatiek een waardeeringsoordeel in plaats van een zuiver wetenschappelijk oordeel schoof, omdat hij sprak van „de geopenbaarde kennis Gods" als object der Theologie (p. 173). Aan zijn eigen beschouwing ligt toch het waardeeringsoordeel ten grondslag, dat de Christelijke geloofsovertuiging de hoogste waarheid is. Iets, wat hij zelfs zoo sterk doortrekt, dat volgens hem de dogmaticus niet mag trachten langs dialectischen weg

de Christelijke waarheid te bewijzen aan hen, die buiten staan, maar alleen heeft aan te toonen, dat geen Christelijke leerbepaling in strijd is met een wetenschappelijke waarheid (p. 174).

Zoo blijkt, dat het standpunt van Dr. Baljon metterdaad niet houdbaar is. Al dient het gewaardeerd, dat hij het wetenschappelijk karakter der Theologie in zoo strengen zin handhaven wil en volkomen terecht elke poging afwijst, om haar in een practische kunsttheorie te doen opgaan, zijn fout ligt daarin, dat hij van een geheel verkeerd begrip der wetenschap uitging. Indien de wetenschap alleen met concrete feiten te doen heeft en zoowel het geloof als het waardeeringsoordeel hier buiten gesloten moeten worden, dan kan de Theologie wel historisch het verschijnsel van den Christelijken godsdienst onderzoeken, maar van een systeem der Christelijke waarheid kan dan geen sprake wezen. Want de Christelijke waarheid rust op het geloof aan een Openbaring Gods. Consequent zouden Dogmatiek en Ethiek dus als „kerkelijke vakken", gelijk Dr. Baljon zelf erkent, buiten de wetenschappelijke Theologie komen te staan. En al zijn we dankbaar, dat Dr. Baljon persoonlijk nog aan de Openbaring geloofde en haar zelfs tot principium unicum der Dogmatiek maakte, dit laatste is meer aan een gelukkige inconsequentie dan aan zijn wetenschappelijk uitgangspunt te danken.

§ 144. *C. A. Bernouilli*, *E. Troeltsch* en *A. Dorner*.

De boedelscheiding, waarvoor Dr. Baljon blijkbaar nog terugdeinsde, is daarentegen wel consequent doorgevoerd door de richting, die in Bernouilli en Troeltsch haar tolken vond.

De Bazeler hoogleeraar C. A. BERNOUILLI deed dit in zijn geschrift *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, ein encyklopädischer Versuch*, Freiburg, 1907. Zich ten deele aansluitende bij wat reeds vroeger door Overbeck (Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1873) en Duhm (Ueber Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft, 1889) geleerd was, onderscheidt hij scherp tusschen tweeërlei Theologie, de ééne wetenschappelijk, de andere kerkelijk, die elk haar eigen methode hebben en haar eigen doel najagen. De eerste, die

volgens hem haar ontstaan dankt aan Hegel, is een complex van wetenschappen, die tot object hebben de religie. Omdat ze zuivere en echte wetenschap zijn, laten ze zich door niet één vooroordeel beheerschen, zijn ze noch aan de autoriteit der Schrift noch aan die der Confessie gebonden, vragen ze zelfs niet, wat voor de Kerk van belang is, maar onderzoeken ze alleen, wat waarheid is. Het kenmerk dezer wetenschappelijke Theologie is juist, dat ze onkerkelijk is, wat volgens Bernouilli daaruit voortvloeit, dat „Unkirchlichkeit eine Eigenschaft der wahren Religion ist" (p. 222). Als wetenschap heeft de Theologie maar ééne onderstelling, waarvan ze uitgaat, en dat is de realiteit van haar object. Dat object stelt Bernouilli echter niet in de religieuze verschijnselen, maar in de existentie van een persoonlijke en „frei waltender Gott." Het bestaan Gods is toch de hypothese, waarmede de religie staat of valt. De religie is voor hem echter niet een door God gegeven openbaring, maar geschiedenis. Het woord van Duhm: „Die Religion ist Geschichte" (p. 90) neemt hij met instemming over; ze is geschiedenis van het verkeer Gods met degenen, die „dafür begabt sind, in einem lebendigen Zusammenhange mit Gott zu stehen" (p. 100). Daarom draagt de wetenschappelijke Theologie een historisch karakter; ze omvat de Exegese van Oud en de Nieuw Testament en de Kerkhistorie. Dogmatiek en Ethiek vallen buiten haar.

Naast deze wetenschappelijke staat de officieel *kerkelijke* Theologie, die Schleiermacher tot geestelijken vader heeft. Deze kerkelijke Theologie, waartoe de Dogmatiek, evenals de practische vakken behooren, is geen wetenschap in den eigenlijken zin des woords. Haar doel toch is niet de waarheid te vinden, maar de belangen der Kerk te dienen. Voorzoover het belang der Kerk dit duldt, mag ze de resultaten der wetenschappelijke Theologie overnemen, maar ze heeft haar uitgangspunt in de belijdenis der Kerk en haar toetssteen in de practische behoeften der gemeente. Ze stelt vast, wat de Kerk wil, dat haar aanstaande dienaar zal gelooven en doen. Feitelijk behooren deze vakken dus niet aan de Universiteit thuis; ze gaan van de Kerk uit en moeten door de Kerk in seminaria onderwezen worden.

Tot op zekere hoogte gaat Dr. E. TROELTSCH, hoogleeraar te Heidelberg, hiermede akkoord in zijn opstel *Christenthum und Religionsgeschichte*, opgenomen in de Preussische Jahrbücher, uitgegeven door Hans Delbrück, 87ster Band, 1897, p. 416 enz. Alleen trekt hij de lijn nog consequenter door dan Bernoulli. Al erkent hij, dat de religionsgeschichtliche opvatting eenigen invloed heeft gehad op de „biblisch-kritische" en „dogmengeschichtliche Forschungen", toch is deze invloed betrekkelijk nog onbeduidend; hij heeft „ihr systematisches Gefüge mehr angehaucht als wirklich umgebildet" (p. 446). De Theologie kan de vragen, die hier aan de orde komen, niet principieel beantwoorden, want „Sie ist nicht reine, jedenfalls nicht freie Wissenschaft, sondern vielmehr an die rechtlichen Bestimmungen, die tatsächliche Tradition u. s. w. gebunden, und ist daher mehr Kompromiss mit der Wissenschaft, als eigentliche Wissenschaft" (p. 446). Het doel der Theologie is in de eerste plaats practisch, „durch den thatsächlichen Bestand des Kircheninstituts gegeben", en de groote wetenschappelijke vragen zijn daarom altijd „ausserhalb der Theologie entschieden worden" (p. 446). Om ware wetenschap van de religie moet men niet komen bij de „zünftige Theologie", maar bij hen, „die, weniger irreligiös als unkirchlich, die religiöse Frage rein sachlich ... untersuchen und von einem konfessionell völlig neutralen Standpunkte aus die Lage zu entwirren ... versuchen" (p. 416, 417). Hoe dit laatste geschieden moet, geeft Troeltsch dan in groote trekken aan. Nadat de wetenschap eeuwen lang onder den invloed der christelijke philosophie had gestaan, maakte het speculatieve denken door de Aufklärung zich vrij en kwam in min of meer vijandige verhouding tegenover het Christendom te staan. Het compromis, toen tusschen de speculatieve philosophie en de Theologie gesloten, heeft echter tot geen blijvenden vrede geleid. De wetenschap is uit de speculatieve phase in die van het empirisme en positivisme overgegaan. Twee nieuwe wetenschappen traden op den voorgrond de mathematisch-mechanische natuurwetenschap en de critisch-vergelijkende geschiedeniswetenschap. Door die beide is een geheelen omkeer teweeg gebracht in onze wereldbeschouwing;

niet alleen ondermijnden ze de historische grondslagen, waarop het Christendom rustte, maar ze schenen ook de religieuze begrippen van God en de ziel te moeten vernietigen. „Der Kampf, der so entbrannte, ist viel heftiger und gefährlicher als der mit einer feindlichen, aber doch immer verwandten Spekulation" (p. 418). De gevaarlijkste tegenstandster is hierbij niet de natuurwetenschap, want al heeft ze getracht de wereld mechanisch-materialistisch te verklaren, de overtuiging is thans wel algemeen, dat de „geistige Entwickelung in Religion, Moral und Kultur" een zekere zelfstandigheid en „Eigengesetzlichkeit" heeft (p. 420), en het is de taak van de historische wetenschap dit geestelijk leven te onderzoeken en te verklaren. De wetenschap der religie nu moet dit proces meemaken; „wie die Religion ein Bestandtheil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem *geschichtlichen* Gebiete" (p. 420). De historisch-inductieve methode moet daarom ook op haar worden toegepast. Ze mag niet langer uitgaan van eenig dogmatisch vooroordeel, maar heeft alle religies te onderzoeken als uitingen van het religieuze leven der menschheid. De oude methode der supranaturalistische Theologie, die uitging „von der selbstverständlichen Voraussetzung, dass das Christenthum infolge seiner Uebernatürlichkeit alleinige Wahrheit sei" en alle andere religies afgoderijen waren, moet voor goed worden prijsgegeven (p. 428). Alleen kan men zeggen, dat in de historie der religies een zekere evolutie heeft plaats gevonden en de Christelijke religie „die einzige Religion ist, die aus der eigentlich religiösen Triebkraft heraus sich unbedingt als allgemeingiltige Wahrheit empfindet und durchsetzt" (pag. 438). Of ze dit werkelijk is, laat zich echter wetenschappelijk niet bewijzen, want een algemeen begrip van de religie, waaraan het Christendom getoetst zou kunnen worden, is er niet (p. 438). Hoogstens kan men zeggen, dat het Christendom voor ons het hoogtepunt is, dat dusverre in de ontwikkeling der religie bereikt is, maar niet dat ze „Abschluss und Ende zur Ruhe" is (p. 440). Alleen relatief kunnen we de waarde van het Christendom beoordeelen.

Hoe consequent Dr. Troeltsch de „religionsgeschichtliche" methode toepast, toch blijkt ook bij hem, evenals bij Bernouilli, dat

dit voraussetzungslose standpunt toch inderdaad niets anders dan schijn is. Want volgens hem moet de Religionsgeschichte uitgaan „von der freilich unbeweisbaren, vielmehr selbst einen ethisch-religiösen Glauben darstellenden Ueberzeugung", dat aan de religies „eine überall stattfindende eigenthümliche Berührung mit Gott" ten grondslag ligt en de Religionsgeschichte derhalve is: „eine Geschichte Gottes mit den Menschen" (p. 428).

Niet ten onrechte is tegen dit dualisme van Bernouilli en Troeltsch het ernstige bezwaar ingebracht, dat daardoor noch de wetenschap, noch de Kerk bevredigd worden. Feitelijk komt dit dualisme hierop neer, gelijk Troeltsch dan ook onomwonden erkent, dat de theoloog er een exoterische en esoterische Theologie op na moet houden (p. 446). Daartegen nu verzet zich het waarheidsbesef; er is niet een veritas philosophica en een veritas theologica; wat waar is, geldt zoowel voor de wetenschap als voor de Theologie. Bovendien kan, wat na deze boedelscheiding als wetenschappelijke Theologie overblijft, geen aanspraak maken op den titel eener afzonderlijke wetenschap. Exegese en Kerkhistorie behooren dan, los gemaakt van het geloof in de Openbaring Gods, in de literarische faculteit thuis. Troeltsch ging daarom consequenter te werk dan Bernouilli, doordat hij de geheele Theologie buiten de wetenschap sloot en de aldus vacant geworden plaats liet innemen door de „Religionsgeschichte", als onderdeel van de geschiedeniswetenschap in het algemeen.

De jongste Encyclopaedie, die in Duitschland verschenen is, verwerpt dit dualisme dan ook beslist. Dr. A. DORNER gaf in zijn *Grundriss der Encyklopädie der Theologie*, Berlin, 1901, een wel korte, maar om zijn scherpe belijndheid terecht geprezen encyclopaedische schets, die ook uit formeel oogpunt lof verdient, daar hij alle materieele Encyclopaedie uitsluit en de Encyclopaedie alleen tot taak geeft „den Begriff der Theologie zu fixiren und aus diesem Begriff der Theologie die einzelnen Disciplinen derselben so abzuleiten, dass sie eine fest in sich abgegrenzte Aufgabe haben und zusammen ein in sich geschlossenes Ganze darstellen" (p. 1). Bij de bepaling van het begrip

der Theologie wijst hij elk halfslachtig standpunt af. Wil men de Theologie als „technische Disciplin" met de Kerk in verband zetten, dan moet ze ook confessioneele Theologie zijn, maar dan houdt ze op wetenschap te zijn. Of wel, wil men de Theologie als wetenschap handhaven, dan moet ze „ohne alle Rucksicht auf kirchliche Interessen" beoefend worden (p. 14). Voor dit dilemma staande, stelt hij zich zelf „auf die Seite der Wissenschaft"; hij wil de Theologie zuiver als wetenschap verstaan en wel als wetenschap „die sich objectiv mit der christlichen Religion befasst" (p. 15). Op dat „objectiv" valt hier de nadruk, want Dr. Dorner wil, evenmin als Dr. Baljon, niets weten van den subjectieven factor van het geloof in de wetenschap. „Es muss von vornherein constatirt werden, dass es eine gläubige Wissenschaft nicht geben kann. Die Wissenschaft ist weder gläubig noch ungläubig; sie hat es zu thun mit der Erforschung der Wahrheit" (p. 16). Vandaar, dat hij dan ook den eisch stelt, dat de Theologische faculteit „nicht mit irgend einer Partialkirche in directen Zusammenhang gebracht werden" moet, omdat ze „unbefangen, nicht im parteikirchlichen Interesse" te arbeiden heeft (p. 134). De Staat heeft daarom voor een vrije Theologische faculteit te zorgen en een Kerk, die in deze vrije wetenschap geen vertrouwen stelt, verbeurt daarmede alle recht op Staatsondersteuning (p. 142). Een ultramontaansche Theologische faculteit mag de Staat aan de Universiteit zelfs geen plaats gunnen (p. 134 noot). In zooverre wijkt hij dus van Dr. Baljon af, die oordeelde, dat de Staat de Symboliek, Dogmatiek en practische Theologie aan de kerken moest overlaten.

De vraag doet zich echter van zelf op, met welk recht de Christelijke religie hier tot een zelfstandig object van wetenschap gemaakt wordt. Indien de Theologie werkelijk een „wissenschaftlich objectiven Character" dragen zal, dan heeft ze de religie in het algemeen en empirisch d. w. z. historisch en psychologisch te onderzoeken en de idee der religie vast te stellen, maar dan valt ze ook met de Religionsgeschichte en Religionsphilosophie saam (p. 17). Deze bedenking is volgens Dorner echter dan alleen juist, wanneer de Christelijke religie niet de absolute religie

is. Erkent men daarentegen in de Christelijke religie de absolute realiseering van de idee der religie, dan vervalt dit bezwaar volgens hem van zelf. De Religionsgeschichte heeft dan „die Vorgeschichte des Christenthums" te leveren en de Religionsphilosophie heeft uit te gaan van de erkenning, dat „das Wesen der Religion in dem Wesen der christlichen Religion realisirt" is (p. 18). Het bestaansrecht der Theologie berust dus op de *onderstelling*, dat het Christendom „die dem Ideal entsprechende Religion" is, en de Theologie heeft nu achteraf van deze onderstelling het wetenschappelijke bewijs te leveren. Ze mag het ideaal daartoe echter niet ontleenen aan een bepaalde religie, wat een cirkelredeneering zou worden, maar moet dit vragen aan de „religiöse Vernunft". Feitelijk wordt dus de erkenning van de absoluutheid van de Christelijke religie afhankelijk gemaakt van de uitspraak der menschelijke rede. En nog bedenkelijker is, dat Dr. Dorner daarbij het Christendom eerst wil losmaken van zijn tijdelijke verschijningsvormen en alleen de „rationale kern" wil overhouden. Zoo komt hij dan tot de volgende definitie van de taak der Theologie, dat zij „die wissenschaftliche Erkenntniss der christlichen Religion auf historischem und speculativem Wege" te leveren heeft, „das Letztere, um das Christenthum zugleich als die seinem Wesen nach dem Ideal der Religion entsprechende, den religiösen Process vollendende Religion zu erweisen" (p. 20).

De wetenschappelijke Theologie, die hij streng onderscheidt van de „praktische Theologie als technische Disciplin", valt daarom in twee deelen uiteen, de historische en de speculatieve Theologie. De eerste omvat dan de geheele historische verschijning van het Christendom. Dr. Dorner legt er nadruk op, dat de Theologie hier streng objectief, alleen naar zuiver historische methode heeft te werk te gaan. Daarom wil hij van een afzonderlijke exegetische Theologie niets weten, want daaraan ligt de gedachte ten grondslag, dat de „Urkunden des Urchristenthums" een bijzondere plaats in de Theologie innemen, hetzij dan als openbaringsoorkonde, hetzij als normatief voor de verdere ontwikkeling van het Christendom. Beide opvattingen wijst hij beslist af; ze zijn waardeeringsoordeelen, waarmee de historicus niet

te maken heeft. De geschriften des Nieuwen Verbonds kunnen alleen in aanmerking komen als kenbronnen voor het Urchristenthum en behooren daarom in de historische Theologie te worden ondergebracht. De historische Theologie valt dan in drie deelen uit een: Het eerste deel vormt de *exegetische Theologie*, die de Neutestamentliche Zeitgeschichte, Exegese, kritische Literaturgeschichte der neutestamentlichen Schriften, Geschichte Jesu, Geschichte des apostolischen Zeitalters en neutestamentliche Theologie omvat. Het Oude Testament laat Dr. Dorner, evenals Dr. Baljon, geheel wegvallen. Voor het ontstaan van het Christendom heeft de „jüdische neutestamentliche Zeitgeschichte" veel meer beteekenis dan de „alttestamentliche Kanon" (p. 37). Natuurlijk is de uitdrukking exegetische Theologie hier misplaatst; het grootste deel der hier opgenoemde vakken draagt een zuiver historisch karakter en heeft met exegese niets te maken. Beter ware het geweest te spreken van „die historische Theologie der Urzeit". Het tweede deel is *die historische Theologie von der Urzeit des Christenthums bis auf die Gegenwart*; de Kerkhistorie treedt hier op den achtergrond; de historische Theologie geeft de Geschichte des christlichen Lebens en de Geschichte des christlichen Bewusstseins, waarvan Kerkgeschiedenis en Dogmengeschiedenis slechts onderdeelen zijn. Ook hier wordt er weer nadruk op gelegd, dat de Geschichtsauffassung van het Protestantisme, alsof het Christendom „seit der Urzeit verfallen und wiederherstellungsbedürftig geworden sei", uitgaat van de dogmatische onderstelling, dat de „Urzeit absolut normal" was en zulk een oordeel op historisch gebied ongeoorloofd is. De historicus heeft alleen tot taak, de feiten te constateeren en „jeden Standpunkt in seiner Zeit zu fixiren" (p. 85). Hoogstens kan hij daarbij nog aantoonen, dat de „verschiedene Erscheinungsformen" als „zeitlich bedingte Modificationen" van het Christendom zijn te beschouwen (p. 86). Het derde deel omvat *die historische Theologie als Schilderung der Gegenwart*, die hij de christliche Confessionskunde noemt; als onderdeelen van deze Confessionskunde treden dan op de Statistiek, die „das christliche Leben der Gegenwart" en de Symboliek met de Dogmatiek, die „das christliche Bewusstzein der Gegen-

wart" schilderen. Evenals Schleiermacher plaatst Dr. Dorner de Dogmatiek dus in de historische Theologie, omdat ze volgens hem de „Darstellung der Glaubenslehre der einzelnen Confessionen" moet zijn. Schijnbaar gaat hierdoor het objectieve historische karakter der Theologie te loor en krijgt de Dogmatiek toch weer een confessioneel karakter. Toch wil Dr. Dorner dit niet; de Dogmatiek moet de „eigene Confession mit den verschiedenen Strömungen in ihr *objectiv*" schilderen; daardoor moet ze haar *historisch* karakter handhaven. Haar wetenschappelijke beteekenis ontleent ze daaraan, dat ze deze stroomingen als „Erscheinungsformen des eigenen confessionellen Princips und zugleich als Resultat des geschichtlichen Processes zu begreifen sucht" (p. 93). Formeel is de Dogmatiek dus een onderdeel van de Symboliek.

Het tweede hoofddeel brengt dan eindelijk de *thetische* of *spekulative Theologie*, die tot taak heeft „das Wesen des Christenthums zu erfassen" en „dieses Wesen zu dem Ideal der Religion in Beziehung zu bringen" (p. 104). De speculatieve Theologie moet daartoe in het Christendom eerst „das Wesentliche von dem Unwesentlichen unterscheiden" (p. 104) en dan aantoonen, dat de wezenlijke inhoud van het Christendom „wirklich allgemeingültig, d. h. rational" is (p. 105). Ze doet dit „nach der durch die Erkenntnistheorie festzustellenden Methode und mit rationalen Mitteln" (p. 134). De beteekenis van Christus ligt niet in zijn historische verschijning, maar daarin, dat hij „der Vertreter der rationalen Religion" is, „die Jeder sich aneignen soll" (p. 105). De speculatieve Theologie omvat dan vooreerst de Lehre vom Wesen des Christenthums op zich zelf beschouwd; vervolgens das Wesen des Christenthums im Verhältniss zu anderen Religionen und Weltanschauungen, de Apologetiek; en eindelijk das Wesen des Christenthums im Verhältniss zu den sittlichen Handeln, of de Christelijke Ethiek.

De „rein wissenschaftliche Aufgabe" van de Theologie is daarmede voltooid, maar evenals bij de jurisprudentie de practische discipline der Politica zich aansluit, zoo kan bij de wetenschappelijke Theologie nog een practische Theologie gevoegd worden. Deze practische Theologie heeft echter niet „das kirch-

liche Handeln in einer bestimmten Kirche" te beschrijven, gelijk men gewoonlijk wil, maar ze moet een hooger standpunt innemen (p. 22). Ze heeft echter ook niet het „ideaal" van het kerkelijk leven te teekenen, maar alleen aan te toonen, hoe „das Wesen des Christenthums in den verschiedenen Erscheinungsformen am besten jedesmal nach deren Typus sich bethätige"; ongeveer zooals Aristoteles in zijn Politica geen ideaal staatsbeeld ontwierp, maar voor de verschillende staatsvormen de beste methode aangaf, waardoor ze zich in stand konden houden (p. 23). De practische Theologie heeft dit dus evengoed voor de Roomsche als voor de Protestantsche Kerken te doen. Hij deelt haar dan aldus in: *darstellende* Thätigkeit: Theorie des Cultus (Homiletiek en Liturgiek); *ausbreitende* Thätigkeit: kirchliche Pädagogik (Katechetiek), Missionskunde; *reinigende* Thätigkeit: Theorie der Kirchenzucht, Kirchenverbesserung; *steigernde* Thätigkeit: Steigerung des kirchlichen Lebens durch Seelsorge, innere Mission, Liebesthätigkeit u. s. w.; eindelijk Theorie der kirchlichen Organisation: Kirchenrecht.

Deze Encyclopaedie verdiende een eenigszins uitvoeriger bespreking, omdat Dr. Dorner metterdaad een eigen constructie der Theologie bood, die, al staat ze lijnrecht tegenover de beginselen, waarvan deze Encyclopaedie uitgaat, toch door strenge consequentie eerbied afdwingt. Wil men de Theologie eenmaal losmaken van elke Vorauszetzung, en acht men, dat alleen tot dien prijs het wetenschappelijke karakter der Theologie te handhaven valt, dan is kwalijk in te zien, hoe de Theologie anders geconstrueerd worden kan. Bovendien verdient waardeering, dat Dr. Dorner toch niet op de klip van het empirisme verzeilde en het Christendom niet alleen als historische verschijning beschouwt, maar in de Christelijke religie de absolute religie eert en naar den waarheidsinhoud van het Christendom een wetenschappelijk onderzoek instelt. De fout van Bernouilli en Troeltsch, die de religie alleen historisch beschouwen, is daardoor vermeden. Maar aan de andere zijde toont deze constructie ook, waartoe dit zoogenaamde „wetenschappelijke" standpunt bij consequente doorvoering leiden moet. Het Nieuwe Testament verliest hier elk normatief gezag, zelfs tot bepaling, van wat het zuiverste

Christendom is. De geschiedenis der Christelijke Kerk heeft iedere verschijningsvorm van de Christelijke religie als „berechtigt" in het evolutieproces te beschrijven en te verklaren. De Dogmatiek wordt een historische uiteenzetting, van wat iedere „Confession" gelooft. En het zwaartepunt der Theologie wordt verlegd in een speculatieve beschouwing van het wezen van het Christendom, waarbij ieder onderzoeker zelf heeft uit te maken, welke „rationale kern" in den historischen bolster schuilt. En wat nog erger is, de Theologie heeft dan voor de rechtbank der rede haar pleit te voeren, dat het Christendom aan het ideaal der religie beantwoordt; een proces, dat alleen dan met gunstigen uitslag kan bekroond worden, wanneer het wezen van het Christendom eerst „rational" is gemaakt, d. w. z. van alle mysterie is ontdaan.

§ 145. *Georges Berguer.*

Naast de religionsgeschichtliche school, die thans in Duitschland min of meer den toon aangeeft, is in den jongsten tijd in Amerika een richting ontstaan, die de religieuze verschijnselen van hun psychologische zijde wil onderzoeken en verklaren. Deze richting, die ook onder de Fransche theologen, met name in Genève, ingang vond, hecht minder aan de objectieve uitingen der religie, zooals dogma, cultus, kerkinrichting, dan wel aan de subjectieve psychologische verschijnselen, zooals wedergeboorte, bekeering, heiligmaking, extase, fanatisme, enz. Zoo is aan den stam der Religionswissenschaft een nieuwe loot ontstaan, de Religionspsychologie, die zelfs met eenige minachting op hare zusters neerziet, voor zich zelf het praedicaat van zuiver wetenschappelijk opeischt en waant, vooral voor de practische zijde der religie, de rijkste vruchten te zullen afwerpen. G. STANDLY HALL gaf tot deze studiën den eersten stoot in 1881; een reeks van trouwe medearbeiders, zooals JAMES LEUBA, E. D. STARBUCK, *The psychology of religion*, London, 1899, GEORGE A. COE, *The spiritual life*, New-York, 1900, WILLIAM JAMES, *The varieties of religious experience*, London, 1906, sloten zich bij hem aan. Ook in Frankrijk maakte deze school reeds vorderingen. Prof. M. P.-F. JALAGUIER, hoogleeraar te Montauban, had reeds blijkens een brief, die om-

streeks 1840 moet geschreven zijn, maar dien zijn kleinzoon eerst in 1901 uitgaf onder den titel: *La méthode expérimentale et son application à la théologie* deze methode aanbevolen. Prof. E. MURISIER schreef in gelijken geest *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901. Maar het was vooral Prof. THEOD. FLOURNOY van Genève, die op deze studiën de aandacht vestigde in zijn *Les principes de la psychologie religieuse*, Genève, 1903. Toch zou deze nieuwe school, hoe belangrijk ze ook zijn moge, hier niet ter sprake worden gebracht, indien niet GEORGES BERGUER, blijkbaar onder de auspiciën van Prof. Flournoy, een dissertatie had geschreven over *L'application de la méthode scientifique à la théologie, essai théorique et critique*, Genève, 1903, waarin gepoogd wordt, de Theologie op grond van deze religions-pychologische studiën in geheel nieuwe banen te leiden. Daardoor is het probleem thans ook op encyopaedisch gebied aan de orde gekomen, zij het dan ook voorloopig nog slechts in methodologischen vorm.

Volgens den heer Berguer schuilt toch de hoofdfout, waardoor de Theologie als wetenschap niet tot haar eere kan komen, in de onjuiste methode, waarop ze dusver beoefend werd. In een breed historisch overzicht van den gang der Theologie, dat als „esquisse d'une histoire de la méthode en theologie" bijna de helft van zijn dissertatie inneemt, tracht hij aan te toonen, dat de Theologie door haar „union avec la philosophie" (p. 160) op een dwaalspoor is gebracht. Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte moet hiervoor in hoofdzaak als bewijs dienst doen. Om zich tegenover de Gnostiek te verdedigen hebben de Kerkvaders het Christendom zelf in een gnosis, een metaphysische speculatie omgezet. Maar van meet af heeft daarnaast een betere lijn geloopen in Paulus, Augustinus, Pascal enz. die zich hebben toegelegd op „l'étude introspective des phénomènes religieux intimes" (p. 163) en Kants critiek heeft aan de metaphysisch Theologie voor goed den nekslag gegeven. Zal de Theologie haar eere als wetenschap herwinnen, dan moet het huwelijk met de philosophie ontbonden worden en „la theologie doit adopter une méthode nouvelle, pour conquérir aux yeux du monde sa place de science qu'on lui refuse" (p. 166). Deze methode is de „méthode scientifique, em-

pirique ou expérimentale", die sinds Des Cartes voor alle wetenschappen gebruikt wordt en alleen tot objectieve resultaten leiden kan (p. 167). Haar eigenaardigheid bestaat daarin, dat ze uitgaat van de observatie van bepaalde verschijnselen en de wetten tracht te vinden, die deze verschijnselen beheerschen. Deze verschijnselen, hier de religieuze verschijnselen, moeten echter niet in de eerste plaats in het eigen zieleleven geobserveerd worden, gelijk Augustinus e. a. gedaan hebben, omdat deze introspectieve studie geen objectief en voor allen geldend resultaat opleveren kan, maar men moet ze vooral waarnemen bij anderen; daartoe moeten zooveel mogelijk getuigenissen verzameld worden, deels uit autobiographieën en andere historische actestukken, deels door opzettelijke enquêtes, om na te gaan, hoe deze religieuze verschijnselen zich voordoen; en dit feitenmateriaal moet ten grondslag voor deze studie worden gelegd. Bij de wetenschappelijke bewerking van de vruchten van dit onderzoek moeten dan twee groote beginselen gelden: vooreerst *l'interprétation biologique* waaronder hij met Prof. Flournoy verstaat „que la religion y est considérée et étudiée comme une fonction vitale dont il s'agit de déterminer les formes et les conditions de développement, les varietés et les modifications tant normales que pathologiques, suivant les sujets et les groupes" (p. 18); en ten tweede *l'exclusion de la transcendance;* d. w. z. dat de metaphysa geheel moet worden buiten gesloten en evenzeer elk waardeeringsoordeel over de feiten. „Cela ne veut pas dire qu'ils nient Dieu ou l'objet religieux quel qu'il soit" (p. 19). De vraag, of er een God bestaat, en of zijn genade de wedergeboorte tot stand brengt, ligt eenvoudig buiten het gebied der wetenschap. „En dehors de la science, ils admettent fort bien que chaque personnalité tire ses propres conclusions des résultats acquis. Ce qu'ils repoussent, c'est l'intrusion de la métaphysique dans le champ de la science" (p. 19). Voor zich zelf neemt Berguer een beslist geloovig standpunt in; de laatste zijner stellingen luidt zelfs; „Le témoignage que Dieu se rend à lui-même dans ma conscience est supérieur en certitude à toute verité scientifique" (p. 300). Maar op wetenschappelijk gebied kan deze geloofsovertuiging of idee a priori alleen als werkhypothese

gelden, die nog moet gerechtvaardigd worden door het „criterium experimental". De scheidslijn wordt dus zoo absoluut mogelijk getrokken: „Notre attitude de chrétiens doit être indépendante de notre attitude de chercheurs scientifiques; mais réciproquement, en tant qu'investigateurs en science, nous ne devons pas accepter comme vérités scientifiques les idées ou les convictions chrétiennes . . . avant qu' elles aient été sanctionnées par les faits dûment observés" (p. 215). Deze geloofsovertuigingen zijn dus geen hypothese „au point de vue religieux"; dan hebben ze zelfs een „valeur absolue"; maar ze zijn wel hypothesen, zoodra men op wetenschappelijk terrein komt, en mogen dan nooit anders dan met „un point d' interrogation" worden geïntroduceerd (p. 217).

De „methode expérimentale", die aldus elke idee a priori buitensluit, gaat echter zelf wel uit van een idee a priori, n.l. van het determinisme (p. 232). En ze gelooft hieraan zelfs zoo vast, dat, wanneer zich een feit voordoet, dat niet aan deze idee beantwoordt, „la raison devrait *repousser le fait* comme un fait non scientifique" (p. 233). De wetenschappelijke Theologie „qui traite des relations que soutiennent les phénomènes religieux entre eux et avec les autres phénomènes biologiques", heeft daarom uitsluitend de relaties na te gaan, waardoor het religieuze leven gedetermineerd wordt. Maar verder kan ze niet gaan. „Statuer sur la cause première ou sur la cause finale . . . ce n'est pas son affaire . . . Le surnaturel est un domaine qui lui reste fermé" (p. 234). Hoogstens kan men zeggen, dat de Theologie, aldus optredende, „se trouvera en possession d'un grand nombre de phénomènes dont elle cherchera, toujours en vain, la cause" (p. 236). Zoo zal de idee worden opgewekt, dat achter deze verschijnselen „*quelque chose d'inconnu*" schuilt en daardoor zal de weg bereid worden voor „une theologie *extra-scientifique*", die eenerzijds bouwende op dit feitenmateriaal, anderzijds op de postulaten der christelijke conscientie, leiden zal tot „une metaphysique et une philosophie religieuse" (p. 236).

De Theologie in wetenschappelijken zin is derhalve „la science qui a pour objet d'étudier les phénomènes religieux et de determiner les conditions contingentes de leur manifestation" (p. 244). Of wil men liever, gelijk Berguer in thesis VIII kort zijn

resultaat saamvat: „L'application de la méthode scientifique aux études théologiques conduit à diviser ces études en deux parties bien tranchées. L'une examinera les phénomènes religieux au point de vue objectif; seule elle sera proprement scientifique. L'autre examinera ces mêmes phénomènes au point de vue subjectif; elle prononcera sur eux des jugements de valeur; très importante quant à sa portée religieuse, elle ne pourra, en aucun cas, prétendre à imposer ses conclusions comme des données scientifiques" (p. 299, 300).

Al willen we de beteekenis en waarde dezer religions-psychologische studiën niet onderschatten, omdat ze inderdaad belangrijke gegevens voor de opvoeding, missie en prediking aan de hand hebben gedaan, toch blijkt wel uit deze dissertatie, hoe gevaarlijk het streven is, op grond dezer studiën de Theologie te willen omzetten in een wetenschap der religieuze verschijnselen. De hoofdfout van Berguer is, dat hij geen ander begrip van wetenschap kent dan dat der exacte wetenschappen en geen andere methode voor wetenschappelijk erkend dan de empirisch-inductieve. Door dit begrip en deze methode op de geestelijke wetenschappen toe te passen, wordt aan haar aard en natuur geweld aangedaan. Wat Berguer Theologie noemt is niet anders dan experimentale Religions-psychologie en er is geen de minste reden, om deze wetenschap nog als Theologie aan te dienen, of voor haar een afzonderlijke plaats te vragen op de erve der wetenschappen. Bovendien, Berguer belooft wel, dat de toepassing dezer „méthode expérimentale" de rijkste vruchten voor de Theologie zal afwerpen, maar blijft in gebreke dit te bewijzen. Voor de indeeling der Theologische vakken sluit hij zich aan bij Martin en nu tracht hij wel bij de Ethiek, Kerkhistorie, Exegese en Critiek aan te toonen, welke winst de nieuwe methode voor deze vakken brengen zal, maar feitelijk gelukt hem dit toch alleen bij de zoogenaamde practische vakken.

Terwijl eindelijk de scheiding tusschen het objectieve en subjectieve element, gelijk Berguer dit doorvoeren wil, practisch onmogelijk is. Reeds bij de bepaling van wat men onder de „phénomènes réligieux" te verstaan heeft, zal de subjectieve opvatting

den doorslag geven. Bovendien, wat voor den Christen absolute waarheid is, kan hij als wetenschappelijk onderzoeker niet als een bloote hypothese beschouwen, wier geldigheid nog bewezen moet worden en toch nooit te bewijzen is. Berguer vergeet, dat de mensch ook bij het meest objectieve onderzoek toch zich zelf nooit elimineeren kan. Het is onmogelijk op wetenschappelijk gebied absoluut determinist te zijn en tegelijk op moreel gebied, gelijk Berguer wil (p. 235), op te komen voor de vrijheid van den wil en de verantwoordelijkheid van den mensch. Beide sluiten elkaar uit en de menschelijke geest kan niet twee dingen tegelijk voor waar houden, die absoluut tegenstrijdig zijn. Zoo blijkt ook hier, hoe de poging, om de Theologie als wetenschap te handhaven door elken geloofsfactor buiten te sluiten, op niets anders dan opeen ontzieling van de Theologie en een onwaar dualisme uitloopen moet.

§ 146. *Conclusie.*

Doet een terugblik op het jongste verloop van de historie der encyclopaedische studiën vanzelf de vraag rijzen, wat hierover te oordeelen en wat hieruit te profeteeren valt, dan zij het ons geoorloofd, in deze resumtie vooraf, zij het ook slechts met een enkel woord, de *techniek* van de uitgave eener Encyclopaedie te bespreken. In de 18e eeuw was het belang van de techniek der uitgave uit het oog verloren, en hierdoor de vorm der theologische Encyclopaedieën ten slotte geheel gedenatureerd. Clarisse's uitgave vertoont dit kwaad op zijn hoogtepunt. Immers bibliographie en theorie der classieke propaedeuse hadden allengs, en met name in *zijn* Encyclopaedie, derwijze voor zich het leeuwenaandeel opgeëischt, dat Clarisse van zijn 800 bladzijden er 600 wijdde aan wat *niets* met de theologische wetenschap, encyclopaedisch bezien, uitstaande had. Ook op technisch gebied was toen Schleiermacher de man, die den bezem in de hand nam en den Augiasstal schoonveegde. In zijn *Kurze Darstellung* wordt ons niets dan Encyclopaedie in eigenlijken zin geboden. Propaedeuse en bibliographie vallen weg. Reeds Hagenbach echter verliet dit goede spoor weder, en wendde er het theologisch publiek aan, onder theologische Encyclopaedie een *handboek* te verstaan, dat dienst

kon doen als algemeene inleiding op de Theologie. Vandaar, dat de bibliographie, zij het ook in zijn oorspronkelijke editie nog op zeer bescheiden voet, toch weer haar intrede deed; en dat in het corps der Encyclopaedie althans zóóveel van de materie der Theologie, van de historie harer vakken, en van de statistiek der Theologie werd opgenomen, dat zijn handboek een soort theologische Baedeker werd, bestemd en geschikt, voor wie het theologisch land nog nimmer bereisd had, om er zich op te oriënteeren. Nu toonde zeer zeker de ongelooflijke opgang, dien Hagenbachs werk maakte, dat deze zeer juist had ingezien, hoe er aan zulk een werk behoefte bestond, alsmede hoe een handboek, dat in deze behoefte voorzien zou, ongeveer op zijn leest moest geschoeid worden. Maar hieruit volgde nog volstrekt niet, dat zulk een „inleidend handboek ter oriënteering" een theologische Encyclopaedie was; en thans wordt dan ook vrij algemeen erkend, dat Hagenbachs handboek voor de Encyclopaedie zelve als wetenschap schier geheel onvruchtbaar was. En wel hebben toen eerst Kautzsch, en na hem Reischle een ernstige poging gewaagd, aan zijn handboek hoogere wetenschappelijke waarde te geven, maar bij die poging bleef het steeds een hinken op twee gedachten. Eenerzijds moest de theologische Baedeker zijn diensten blijven bewijzen, en anderzijds moest het werk winnen in wetenschappelijke beteekenis. Onder die manipulatiën verdubbelde het bijna in omvang, en trad de incohaerentie der onderscheidene bestanddeelen ten slotte zoo duidelijk aan het licht, dat Prof. Lic. Reischle zelf in zijn voorrede tot de 12e uitgave zegt: „Dass ich der gesammten umfangreichen Bibliographie gegenüber meine Bedenken habe, verhehle ich nicht. Schon jetzt füllt dieselbe 188 Seiten, gegen ein Drittel des Buchs. Wäre nicht ein Auswahl derjenigen Bücher, welche für die Geschichte einer Disciplin Bedeutung haben, und derjenigen, welche dem Studenten für sein Studium besonders zu empfehlen sind, besser, als die Häufung der Tausende von Büchertiteln (es mögen ihrer jedenfalls 7000 sein)?" (p. IX). Hij had er kunnen bijvoegen, dat een lijst, als hij voorlegt, voor negentig procent der studenten, uitnemend geschikt is, om ze, met het oog op hun kas, in bibliothecairen zin wanhopend te maken. Het wordt op die wijs een zee

van boeken, waarin ze verdrinken. Dat desniettemin zelfs Räbiger bezweken is voor de verleiding, om althans een bibliographisch *uittreksel* in te lasschen, geschiedde dan ook niet uit beginsel, maar omdat de uitgave bij ontstentenis van alle bibliograhische opgaven allicht gevaar liep. Toch bleek al spoedig, dat een zoo kort uittreksel onvoldoende is, om met Hagenbach te concurreeren, en Heinrici zoowel als Schaff gaven daarom de bibliographie weer uitvoeriger. Orde nu is hierin alleen aan te brengen, zoo men den moed heeft, de eigenlijke „Encyclopaedie" en het „inleidend handboek ter oriënteering" te onderscheiden, wijl deze twee metterdaad niet hetzelfde zijn, en zich een verschillend doel hebben voor te stellen. Een „inleidend handboek ter oriënteering" voor studenten, en ook voor predikanten, die zich niet opzettelijk aan de wetenschap kunnen wijden, is zeer stellig onmisbaar, maar in zulk een handboek moet dan ook niets geboden worden dan een anthologische compilatie uit de encyclopaedie, de bibliographie, de methodologie, de geschiedenis en de statistiek der onderscheidene vakken. Zulk een handboek maakt dan niet de pretentie van deze wetenschappen verder te brengen, maar neemt uit de resultaten dier wetenschappen datgene over, wat men ter oriënteering noodig heeft, en voegt dit in isagogische orde bijeen. Maar geheel onderscheiden hiervan moet de studie zelve dezer wetenschappen blijven, die elk een afzonderlijke taak hebben. De *Encyclopaedie* heeft dan tot eenig object van onderzoek de Theologie als organisme. De *Bibliographie* houdt zich uitsluitend bezig met de vruchten der theologische studiën als geschriften. De *Methodologie* bestudeert de wijze, waarop de Theologie uit haar uitgangspunt tot haar resultaten komt. De *Historie* der Theologie beschrijft haar verloop. En de *Statistiek* der Theologie teekent haar beeld in het heden. Alleen op die wijze kan elk dezer vakken tot zijn recht komen en zelfstandig bearbeid worden. En naast deze studiën behoudt dan de isagoge op de Theologie, of wil men de „theologische Baedeker", haar geheel eigene plaats. Maar evenmin als men op geographisch terrein de eigenlijke, wetenschappelijke geographie met wat een Baedeker aanbiedt, verwarren zal, even zoomin doe men dit hier.

Wat nu de Encyclopaedie zelve betreft, zoo moet dankbaar erkend, dat Schleiermachers initiatief metterdaad ook op dit terrein uitmuntende vrucht droeg, en aan dit vak van studie allengs een ontwikkeling schonk, die al wat achter Schleiermacher ligt, verre in de schaduw stelt. Rusteloos is er, sinds hij zijn *Kurze Darstellung* in het licht zond, geworsteld, én om het wezen der Theologie als organische eenheid te grijpen, én om het verband tusschen de Theologie en het algemeene denken op het spoor te komen, terwijl de behandeling der deelen gedurig den invloed onderging van de wijze, waarop men zich dit wezen en dit verband der Theologie voorstelde. Het steunpunt, dat Rome eertijds in haar Kerk bood, was losgelaten, en ook hetgeen de Hervormers door hun verwijzing naar de Heilige Schrift hiervoor in de plaats stelden, was ten slotte weer prijsgegeven. Als uitgangspunt had men behoefte aan een *a priori*. Dit nu bood de *Kerk*, zoolang haar autoriteit absoluut gold, en bood de *Heilige Schrift*, zoolang haar gezag rechtstreeks en absoluut werkte; maar het ontbrak, toen men eerst op de Kerk critiek met de Schrift had uitgeoefend, en sinds op de Schrift critiek ging uitoefenen met de ratio recta. Vandaar toen de onafwijsbare behoefte, om een nieuw positief gegeven te vinden, dat zijn steunpunt in zichzelf medebracht, om, met dit gegeven als hoeksteen, opnieuw het optrekken van het gebouw der Theologie te beproeven. Dit achtte men toen gevonden te hebben in het empirische feit, eerst van het bestaan der Christelijke Kerk, toen van het bestaan der Christelijke religie, en ten slotte van het bestaan der religie in algemeenen zin. Want, of men zijn vastigheid ontdekte in het doel, dat de opleiding tot den Dienst des Woords aanbood, of in de Christelijke Kerk als phaenomeen, of eindelijk in den band, die de Christelijke Kerk met de allgemein-menschliche Kultur verbindt, toch was het onder alle deze vormen het empirisch aanwezig zijn der Christelijke Kerk, waarin men zijn pièce de résistance vond. Dat men hiermee Rome in het gevlei kwam, door van de Heilige Schrift weer op de Kerk terug te gaan, is van Roomsche zijde terstond opgemerkt, ook al hechtte men er van Roomsche zijde te veel aan. Immers, het was

heel iets anders, of men zich aan de *autoriteit* der Kerk onderwierp, dan wel de Kerk als *empirisch* gegeven object onderwierp aan eigen onderzoek. Dit kwam terstond uit bij de moeilijkheid, om tusschen de verschillende verschijningsvormen van de geïnstitueerde Kerken te kiezen. Wie voor de Protestantsche apparitie koos, had daarmee reeds van een buitenkerkelijk standpunt uit critiek op de Kerk geoefend. Overmits men echter gevaar liep, hiermee zijn empirisch uitgangspunt prijs te geven, vond men het toen al spoedig raadzaam, van de Christelijke *Kerk* op de Christelijke *religie*, of, nog algemeener, op *das Christenthum* terug te gaan ; iets wat Grétillat nog sterker empirisch noemde „*le fait chrétien*". Dien weg eenmaal op, ontwaarde men echter al spoedig, dat zulk een empirisch uitgangspunt uitnemend geschikt was, om zijn historische studiën te ontwikkelen, maar dat men op die wijs nooit tot een *Corpus Theologiae* kwam. De Theologie toch is iets anders dan historie, brengt in woord en systeem, wat als religieuze overtuiging geldt, en kan dit niet in woord noch systeem brengen, tenzij op die overtuiging het stempel der hoogste waarheid sta gedrukt.

Hoe nu echter tot het vaststellen en systematiseeren en sanctioneeren dier overtuiging te komen? Slechts drie wegen stonden hier open. Men kon of, gelijk Schleiermacher, en in nog sterkeren zin de speculatieve theologen deden, zijn uitgangspunt in philosophische premissen nemen, en aantoonen, hoe de realiteit van het historisch phaenomeen der Christelijke religie identisch was met de speculatieve idee. Men kon, ten tweede, de Christelijke religie vergelijken met andere gelijksoortige phaenomena, om aldus een conclusie van onbetwistbare meerderheid ten haren gunste op te maken. Of, eindelijk, men kon in de Christelijke religie zelve een mystiek uitgangspunt zoeken, dat haar eigen zekerheid met zich bracht. Tegen de eerste methode bestond echter het overwegend bezwaar, dat op die manier de philosophie de Christelijke belijdenis ijkte, en dus niet alleen boven haar kwam te staan, maar haar steeds bedreigde. Immers voortgaande philosophische ontwikkeling kon dan tot een nóg hoogere idee leiden, waarmee de Christelijke belijdenis, in haar symbolische beteekenis, *niet* meer identisch was, en dan natuurlijk viel het Christendom. Werd toen, uit

dit motief, het speculatieve uitgangspunt al meer verlaten, en het empirisch comparatieve opgezocht, toch bleek ook dit onmachtig, de Theologie in veiligheid te stellen. De critiek, waardoor men tot beoordeeling van de waarheid des Christendoms in staat zou worden gesteld, werd nu niet gevoerd van het speculatieve standpunt uit, maar krachtens de vergelijking der Christelijke religie met andere religiën. De godsdienstwetenschap kwam op. Niet *le fait chrétien*, maar *le fait religieux*, historisch, psychologisch en ethnologisch onderzocht, zou in staat stellen, de idee der religie te ontwikkelen, om achtereenvolgens de verschillende religiën aan deze idee te toetsen, en zoodoende aan de Christelijke religie den hoogsten prijs toe te kennen; ja, om uit de idee zelve aan te toonen, dat zij onovertrefbaar was. Jammer slechts, dat zich bij het uitbrengen van dit oordeel reeds spoedig dissonanten lieten hooren, die, op Schellings voorgang, aan de Veda's boven de Heilige Schrift de voorkeur gaven, en van het Kruis op de Halve Maan teruggingen, of ook, zonder zoo monstrueuze daad, tóch critiek op het getuigenis en de zedelijke principiën van Jezus uitoefenden; ja, er voor uitkwamen, dat een hoogere evolutie der religie niet slechts denkbaar, maar aannemelijk en in te roepen was. Vandaar, dat men toen, om van het glibberig pad weer op vasten grond te komen, ook deze poging opgaf, om alsnu aan de Christelijke religie zelve, langs mystieken weg, de zekerheid voor zijn uitgangspunt te ontleenen. Feitelijk was men hierdoor tot het standpunt van Luther en Calvijn teruggekeerd. Alleen maar, wat Calvijn met dat doel als het Testimonium Spiritus Sancti construeerde, werd thans in ethisch-mystieken zin opgevat, of ook wel in ethisch-practischen zin geduid, al naar gelang men meer op innerlijke gewaarwording of wel op de uiting van den wil steunde. Het woord van Jezus: „Zoo iemand wil deszelfs wille doen, die zal van deze leer bekennen, of zij uit God is", werd hiervoor het gewijd adagium.

Nu behoeft wel niet gezegd, dat elk goed Gereformeerde in deze nieuwe poging een triomf voor zijn eigen belijdenis ziet. Ook al weten we toch zeer wel, dat de afstand tusschen dit testimonium sensus interni (ethici of practici), en het Testimonium Spiritus Sancti nog zeer aanmerkelijk is, toch behoeft het geen betoog,

dat beide in zooverre onder één gezichtspunt saamvallen, dat bij beide het vaste punt van uitgang gezocht en gevonden wordt in de individueele en communale relatie, waarin zich de geloovigen en de Kerk in foro interno aan de Christelijke openbaring gebonden gevoelen. Alle andere wegen zijn afgeloopen, maar op alle andere liep men dood, en moest men doodloopen, overmits het steunpunt, dat *buiten* de Christelijke religie gezocht werd, en hiermee eo ipso de Christelijke religie, als aan een hoogere, buiten haar liggende, norma onderworpen, elk absoluut karakter inboette. Dat de onprofijtelijkheid van al zulke poging bleek, en men ten slotte er thans weer toe neigt, zijn δός μοι ποῦ στῶ niet buiten, maar in de Christelijke religie te nemen, is dan ook een uitnemende winste en toont, hoe ten slotte elke deviatie slechts strekt, om de via regia in eere te herstellen.

Door tweeërlei zeer ernstig bezwaar blijft echter de Theologie, ook indien deze via regia weer met vaster tred mocht bewandeld blijven, gedrukt. Het eerste bezwaar is gelegen in de verhouding van de Theologie tot de algemeene wetenschap, en het tweede in de verhouding van de Christelijke mystiek tot de H. Schrift. Plaatst men zich toch voor de waardeering van het Christendom in het centrum zelf der Christelijke religie, en wordt aldus uit geestessympathie die vastheid van overtuiging verworven, die uitgangspunt van alle Theologie moet zijn, dan scheidt men, op wat wijs men zijn overtuiging ook inkleede, de Christelijke openbaring toch altijd af van het gemeene terrein des wetenschappelijken onderzoeks, en komt dus voor de vraag te staan, hoe deze tweeërlei materie, èn principieel èn in haar resultaten, in harmonie kan worden gebracht. Men drukt dit dan meestal zóó uit, dat Christendom en Kultuur niet geïsoleerd naast elkaar kunnen staan, en veelmin in onmin of op voet van oorlog kunnen leven. Om nu dien strijd te beslechten, slaat men tweeërlei weg in. Ten eerste reduceert men de Christelijke religie al meer tot het *ethische*, en, waar ook dit niet houdbaar blijkt, tot het *mystieke* terrein. Zoodoende doet de Christelijke religie zich dan alleen op zulk gebied gelden, waar de algemeene Cultuur geen zeggenskracht heeft, zoodat alle botsing vermeden wordt. Dit streven brengt

intusschen tweeërlei ongerief met zich. Immers, vooreerst dwingt dit de Christelijke religie, telkens prijs te geven elk terrein, waarop de „Kulturentwickelung" aanspraken doet gelden, zoodat haar ten slotte geen andere positie overblijft dan die van Johannes den Dooper. Zij, Christelijke religie, moet al *minder* worden, en de Cultuur steeds meer de *meerdere*. En ten andere is dit standpunt nog wel vol te houden in de religieuze practijk, maar niet in de Christelijke Theologie, die, ook al gaat ze van mystieke gegevens uit, toch ook een levens- en wereldbeschouwing moet construeeren. Zoo keert dus de oude strijd toch terug, en hierbij doet zich nu het onverkwikkelijk verschijnsel voor, dat aan de Christelijke levens- en wereldbeschouwing al meer de scherpe punten worden afgeslepen; dat steeds meerder stof uit de Christelijke religie voor onwezenlijken vorm van inkleeding wordt aangezien; en dat nu reeds te voorspellen is, hoe ten slotte slechts datgene voor *Christelijk* zal gelden, wat door de algemeene Cultuur-historische ontwikkeling voor waar en deugdelijk geijkt wordt.

Een tweede, niet minder ernstige moeilijkheid, waarop men stuit, is de bepaling van de verhouding, waarin zijn mystiek uitgangspunt, dat men in het centrum der Christelijke religie poogt te nemen, staat tot de H. Schrift. De Schrift op zij zetten durft niemand. De invloed, dien de Schrift sinds eeuwen uitoefende, en de autoriteit, die ze nog steeds bezit, dragen daartoe een te energiek karakter. Wel tast men de H. Schrift in haar deelen gewelddadig aan, maar ze in de Theologie tot een lageren adel degradeeren, durft toch niemand aan. Niet wijl men de publieke opinie vreest, maar naardien men als theoloog zelf voelt, dat een Theologie, die ophield Schriftuurlijk te zijn, geen Theologie meer zou wezen. Hierbij doet zich nu echter de moeilijkheid voor, dat de autoriteit, die in het *γέγραπται* van den Christus weerklonk, op de meeste theologen geen vat meer heeft. Wel bezat ze die voor Jezus, wel voor zijn apostelen, wel voor de Reformatoren. Historisch kan men dit niet loochenen. Maar ze heeft geen vat meer op henzelven. De overtuiging, dat ons in de H. Schrift *Goddelijke waarheid* geopenbaard is, die wij, op grond van de openbaring der Schrift, hebben te gelooven en te belijden, is

losgelaten. Het geloof is „ein Willensacte" geworden, die als zoodanig niets met de belijdenis der openbaring te maken heeft. Waar de Heidelbergsche Catechismus nog zoo duidelijk uitspreekt, dat een oprecht geloof allereerst „een zeker weten is, waardoor de geloovige het al voor waarachtig houdt, wat God hem in zijn Woord geopenbaard heeft", laat men thans alleen de andere helft van het Catechetisch antwoord in zijn definitie staan, dat het óók is „een zeker vertrouwen" van in Christus met God verzoend te zijn. Op dit standpunt nu kan uiteraard de H. Schrift geen ander karakter behouden dan dat van *oorkonde*. Zoo goed zoo kwaad het gaat, moet in de Schrift de verklaring gezocht, hoe de Christelijke religie in de wereld kwam, en wat de haar normeerende beginselen zijn. Daarbij wordt echter alleen verklaring gezocht van datgene, wat men zelf persoonlijk voor het essentieele in de Christelijke religie houdt. En wijl nu dit essentieele al meer inkrimpt, wordt het resultaat, waartoe het onderzoek der H. Schrift leidt, al soberder, en wordt de verhouding tusschen hetgeen in die Schrift als goud blinkt, en hetgeen, als omklevende „Schlacke" het goud verdonkert, al meer ten nadeele van het goud beslist. Het is zoo, enkele theologen, die, van huis uit orthodox, het essentieele in het Christendom nog breed uitmeten, komen tot gunstiger resultaat; maar dit is geheel accidenteel. Niet de Schrift toch bepaalt op dit standpunt, wat essentieel zal zijn, maar omgekeerd de persoonlijke en communale mystiek maakt uit, wat al dan niet in de H. Schrift als goud geschat zal worden.

Bij de uitwerking wordt deze lijn dan gekruist door de Cultuurlijn, waarop we zoo straks wezen, en de historisch-literaire critiek doet dan dienst, om ten slotte elken strijd, die nog tusschen de voorstelling der Schrift en de overtuiging van den Cultuurmensch onzer eeuw overbleef, tot het laatste spoor uit te wisschen. Letterlijk niets bleef in de Schrift ten slotte meer staan, waar het stond, en meer dan één theoloog is thans reeds zoo ver gekomen, dat eerst de Paulinische Theologie met behulp der Evangeliën is op zij gezet, om daarna het critisch onderzoek der Evangeliën tot het negatieve resultaat te laten leiden, dat zelfs het historisch karakter van Jezus' optreden geheel in nevelen verdween. En al protesteert nu de meerderheid ook tegen zulke excessen, toch kan

men niet ontkennen, dat ze uit het beginsel zelf voortvloeien. Doet toch de Schrift alleen dienst, om historisch te verklaren, wat voor mij, in mystieken zin, het essentieel Christelijke is, dan hangt het vooreerst van uw *dosis* af, of ge weinig of veel aan de Schrift vraagt, en blijft, ook al stelde de Schrift u geheel te leur, immers het essentieele langs mystieken weg voor u vaststaan. Op die wijze nu is de Theologie haar oorspronkelijk object ten leste geheel kwijtgeraakt. Dat object was eenmaal de *cognitio Dei revelata;* thans is het de Christelijke religie, *le fait chrétien,* en ten slotte de *mystieke essenz* van het Christendom geworden.

Te beweren, dat de Encyclopaedie der Theologie er ooit in slagen zal, haar bouw in zulk een stijl te construeeren, dat voortaan aan alle critiek het zwijgen kan worden opgelegd, zou gelijk staan met een voorbijzien van de onverzoenlijke tegenstelling tusschen het *Zijn* en het *Worden,* waarop ook zij gedurig stuit. Het absolute en het historische moge men speculatief pogen te identifieeren, maar hiermee is de tegenstrijdigheid nog niet opgeheven, die het ideaal-blijvende (τὸ μένον) van het in proces zich ontwikkelende (ὃ ῥεῖ) onderscheidt. Deze tegenstelling, die rechtstreeks uit de tegenstelling tusschen het absolute in God en het relatieve in alle creatuur voortvloeit, en door het Pantheïsme wel op zij geschoven, maar niet opgelost wordt, keert nu ook in de Theologie, zoowel voor wat haar centrum als haar peripherie aangaat, terug. Wat het geloof grijpen wil, is het absolute, en dit absolute openbaart zich nooit anders dan in een zich historisch ontwikkelende openbaring. Veronachtzaamt nu de Theologie dit *historisch* element, zoo verloopt ze in het abstracte en wordt petrefact; maar ook, verwaarloost ze dit *absolute,* dan ontglipt haar heur object en vervluchtigt ze zich. Haar streven moet er daarom altoos op gericht zijn, om *beide* elementen tot hun recht te doen komen, en dat wel in die verhouding, waarin ze zich beide voordoen; ook al blijkt dan ten slotte, dat een zuiver monistische constructie het bereik van ons denken te boven gaat. Hierbij echter is het gebiedend noodzakelijk, dat ze het geopenbaarde *waarheids*element als zoodanig op den voorgrond plaatse, en niet de altoos mislukkende poging wage, om omgekeerd uit het

worden tot het *zijn*, uit het historische tot het absolute op te klimmen. De causaliteitswet eischt een catena causarum in infinitum, en kan, hier zoomin als in het dusgenaamd cosmologisch bewijs, ooit tot een causa absoluta concludeeren. Alleen, indien er geopenbaarde waarheid is, die niet als resultaat van onze constructie, maar als vrucht van Goddelijke mededeeling vaststaat, bezit de Theologie het uitgangspunt, van waaruit ze het historische kan beoordeelen en aanwenden.

Elke poging, om het voorwerp der Theologie in de Kerk, in de Christelijke religie, in het *fait chrétien*, in de religie, of wat ook te zoeken, zal derhalve moeten worden opgegeven, en de Theologie zal weer den hoogen moed moeten grijpen, om niet den Godsdienst, maar *God zelven*, in zijn *Naam*, d. i. zijn *cognitio revelata*, tot object te kiezen. Alleen zóó zal ze dan ook aan de H. Schrift die plaats in haar constructie kunnen toekennen, die ze in het γέγραπται van Jezus bezit, en nog altoos in haar gebruik als codex sacer voor de predikatie des Woords en de stichting der geloovigen behield. Een oorkonde is een stuk van historisch belang, maar kan als zoodanig nooit codex voor predikatie of stichting zijn. De oorkonde-theorie is daarom in onverzoenlijke tegenspraak met het getuigenis der Schrift omtrent zichzelve en met de realiteit van het Schriftgebruik in alle Christelijke Kerken, niet alleen voorheen, maar ook thans nog.

Is het alzoo eisch, dat de Theologie terugkeere tot haar oorspronkelijk object: niet de *religie*, maar *God*, en dat ze hiermee overeenkomstig de H. Schrift niet opvatte als oorkonde, maar als *codex sacer*, toch mag daarom de winste niet prijsgegeven, die de worsteling, om tot vaster grondslag te geraken, ons achterliet. De Theologie kan niet in de lucht zweven, maar moet haar aansluitingspunt vinden zoowel in den persoon van den geloovige, als in de basis van onze menschelijke natuur. Het eerste nu moet gezocht in het getuigenis van de omnipræsentie des Heiligen Geestes in het hart der geloovigen; het tweede in den „sensus divinitatis medullis ipsis infixus", gelijk Calvijn deze beide uitgangspunten zoo energiek op den voorgrond plaatste. Voorts mag de Theologie niet terugkeeren tot haar vroegere opvatting, volgens welke eigenlijk alleen

de Dogmatiek Theologie was, en de historische en practische vakken er los bij hingen. Geheel de Theologie in al haar omvang moet als één organisme geconstrueerd, en dank zij de vorderingen, die het encyclopaedisch inzicht sedert Schleiermacher maakte, moet elk vak, hoever ook in de peripherie van het centrum verwijderd, met dat centrum in organisch verband worden gezet. En wat eindelijk de verhouding aangaat tusschen de Theologie, als draagster der absolute waarheid, en de *niet*-theologische wetenschappen, zoo mag deze niet gesteld in een juxtapositie, als van twee cirkels, die elkander niet raken, maar moet de via cognitionis, ook in verband met het feit der zonde, op zulk een wijs herzien, dat *alle* wetenschap met de absolute waarheid der Goddelijke openbaring in organisch verband trede; ook al blijft harmonie tusschen deze geopenbaarde waarheid en een wetenschap, die in het naturalisme wegzinkt, uiteraard ondenkbaar. De hoofdvraag hierbij is, of de ethische verschijnselen van zonde en palingenesie alleen ons zedelijk, dan wel óók ons *verstandelijk* leven raken, en of de machtige denkbeelden, die de Schrift in het ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ en in den φωτισμός op den voorgrond schuift, door het ethisch-mysticisme niet te zeer zijn verwaarloosd.

In hoeverre de poging, om de Theologie in dien zin weer tot haar recht te laten komen, door de proeve, in deze Encyclopaedie te leveren, gelukken zal, beslisse wie hierin tot oordeelen bevoegd is. Maar ook al bleek die proeve verre beneden het voorgestelde doel te blijven, daarmee is het goed recht van de critiek, die we op de Theologie in haar tegenwoordige encyclopaedische ontwikkeling poogden te leveren, nog niet te niet gedaan.

INHOUD.

DEEL I. — INLEIDEND DEEL.

EERSTE AFDEELING.

DE ENCYCLOPAEDIE.

Bladz.

HOOFDSTUK I. DE NAAM ENCYCLOPAEDIE 1

§ 1. Gewicht aan den naam te hechten . . 1

§ 2. Gebruik in de Grieksche Classiciteit . . 2

§ 3. Overgang bij de Patres 5

§ 4. Gebruik in het tijdperk der Reformatie. 7

§ 5. Gebruik sedert de zeventiende eeuw. . 10

§ 6. In onze eeuw. . . . . , ... 12

§ 7. Conclusie 13

HOOFDSTUK II. DE IDEE VAN DE ENCYCLOPAEDIE . . 16

§ 8. Eerste opkomen dezer idee 16

§ 9. Ontwikkeling der organische idee. . . 19

§ 10. De zegepraal der organische idee. . . 20

§ 11. Storing van het proces 22

§ 12. Voorloopig resultaat 23

Bladz.

HOOFDSTUK III. HET BEGRIP DER ENCYCLOPAEDIE . 24
§ 13. Vorming van het begrip 24
§ 14. Critische eisch 27
§ 15. Encyclopaedische noodwendigheid . . 28
§ 16. Wetenschappelijk karakter, ... 29
§ 17. Beperking van het begrip 31
§ 18. Onderdeel der wijsbegeerte 32
§ 19. Methodologie en Hodegetiek 33
§ 20. „Wissenschaftslehre" 37
§ 21. Organisch karakter 38
§ 22. Nog ongereed 40
§ 23. Drieërlei taak 42
§ 24. Methode der Encyclopaedie 43
§ 25. Bloot formeel . . , ... 43
§ 26. Resultaat 45

TWEEDE AFDEELING.

DE THEOLOGISCHE ENCYCLOPAEDIE.

HOOFDSTUK I. HET BEGRIP DER THEOLOGISCHE ENCYCLOPAEDIE 45
§ 27. Twee bezwaren. 45
§ 28. Het eerste bezwaar 47
§ 29. Het tweede bezwaar . . . , . . . 48
§ 30. Geen eenzijdigheid. 50
§ 31. Standpunt hier ingenomen 51
§ 32. Omvang van haar taak. 53
§ 33. Haar verhouding tegenover de Methodologie 54
§ 34. Haar doel. 55
§ 35. Resultaat 55

HOOFDSTUK II. HAAR INDEELING. 56
§ 36. De indeeling der theologische Encyclopaedie 56

Bladz.

HOOFDSTUK III. DE GESCHIEDENIS DER THEOLOGISCHE ENCYCLOPAEDIE 57
§ 37. Haar tijdperken 57

EERSTE SECTIE. — EERSTE TIJDPERK.
Tot op de Renaissance.

§ 38. Origenes 58
§ 39. Chrysostomus 62
§ 40. Ambrosius 64
§ 41. Augustinus 66
§ 42. Tichonius 68
§ 43. Eucherius 70
§ 44. Junilius 71
§ 45. Cassiodorus 73
§ 46. Isidorus van Sevilla 76
§ 47. Hrabanus Maurus 79
§ 48. Hugo van St. Victor 83
§ 49. Johannes Damascenus 88
§ 50. Vincentius Bellovacensis 91
§ 51. De Scholastiek 95
§ 52. Anselmus 99
§ 53. Petrus Lombardus 101
§ 54. Thomas van Aquino 103
§ 55. De Mystiek 109
§ 56. Pierre d'Ailli 111
§ 57. Johannes Gerson 112
§ 58. Nicolaas de Clémanges 115
§ 59. Resumtie 119

TWEEDE SECTIE. — TWEEDE TIJDPERK.
Van de Renaissace tot op de nieuwere philosophie.

§ 60. Roger Bacon 123
§ 61. Het Humanisme 128
§ 62. De Reformatie 131

Bladz.

§ 63. Calvijn 135
§ 64. Erasmus 138
§ 65. Melanchthon 144
§ 66. Bullinger. 150
§ 67. Andreas Hyperius 155
§ 68. Franciscus Junius. 165
§ 69. Hieronymus Zanchius 168
§ 70. Johan Heinrich Alsted 171
§ 71. Gijsbertus Voetius 177
§ 72. David Chytraeus 183
§ 73. Abraham Calovius 187
§ 74. Johann Gerhard 193
§ 75. Zacharias Ursinus 200
§ 76. Bartholomaeus Keckermann 204
§ 77. Resumtie 211

---

§ 78. Overgang 217
§ 79. Etienne Gaussen 220
§ 80. Samuel Werenfels 226
§ 81. Samuel Mursinna. 233
§ 82. Van Diest c. a. 239
§ 83. Johannes Clarisse. 243
§ 84. Georg Calixtus 251
§ 85. Philipp Jacob Spener 255
§ 86. Joachim Lange 260
§ 87. Johannes Franciscus Buddeus . . . 265
§ 88. Johann Georg Walch 271
§ 89. Johann Lorenz von Mosheim. . . . 279
§ 90. Johann August Ernesti. 283
§ 91. Johann Salomo Semler. 286
§ 92. Karl Friedrich Bahrdt 291

DERDE SECTIE. — DERDE TIJDPERK.

De nieuwere wijsbegeerte.

A. *Haar zijdelingsche invloed.*

§ 93. Immanuel Kant 293

Bladz.

§ 94. Herder en Lessing 299
§ 95. Johann August Nösselt 303
§ 96. G. J. Planck. 307
§ 97. Joh. Friedr. Kleuker 313
§ 98. Leonhard Bertholdt 316
§ 99. Carl Friedrich Stäudlin 320
§ 100. Latomus en Laurentius de Villavicentio. 323
§ 101. Antonio Possevino. 327
§ 102. Ratio studii Soc. Jesu 330
§ 103. Jean Mabillon 336
§ 104. Louis Ellies du Pin en Martin Gerbert. 339
§ 105. Frank Oberthür c. al. 343

B. *Rechtstreeksche invloed der nieuwere wijsbegeerte.*

§ 106. D. F. Schleiermacher. 348
§ 107. K. R. Hagenbach. 356
§ 108. Ant. Friedr. Ludwig Pelt 361
§ 109. H. Reuterdahl 366
§ 110. H. W. Kienlen. 368
§ 111. Dr. J. F. L. Danz. 370
§ 112. G. C. Adolf Harless 373
§ 113. Drey, Klee en Büchner. 377
§ 114. Dr. Franz Anton Staudenmaier . . . 384
§ 115. Hofstede de Groot en Pareau. . . . 388
§ 116. J. I. Doedes 390
§ 117. D. Chantepie de la Saussaye 394
§ 118. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. 401
§ 119. Carl Daub 404
§ 120. Simon Erhardt 406
§ 121. G. W. F. Hegel 410
§ 122. K. Rosenkranz. 412
§ 123. L. Noack 415
§ 124. Ph. R. Hugenholtz 418
§ 125. J. F. Räbiger 419
§ 126. Richard Rothe 425

Bladz.

§ 127. J. P. Lange 429
§ 128. J. Ch. K. von Hofmann 432
§ 129. Dr. O. Zöckler 436
§ 130. Dr. Daubanton 440
§ 131. J. Drummond 443
§ 132. A. Grétillat 447
§ 133. Martin von Nathusius 450
§ 134. Dr. Martin Kähler 455
§ 135. J. Gottschick 459
§ 136. Alfred Cave 463
§ 137. Dr. Philipp Schaff 468
§ 138. Dr. C. F. Georg Heinrici 473
§ 139. Bring, Eklund en Johansson. 482
§ 140. Ernest Martin, Lichtenberger en Vaucher 487
§ 141. I. B. Wirthmüller, H. Kihn en C. Krieg. 494
§ 142. M. Reischle (Hagenbach 12e ed.). . . 506
§ 143. Dr. J. M. C. Baljon 508
§ 144. C. A. Bernouilli, E. Troeltsch en A. Dorner 514
§ 145. Georges Berguer 524
§ 146. Conclusie 529

ERRATA.

Blz. 83, reg. 9 en 10 v. b. *staat:* multidudo, *lees:* multitudo.

„ 89, reg. 1 v. b. „ πηγή „ πηγή

„ 150, reg. 18 v. b. *voeg in na:* als jongman van 23 jaren, *de woorden:* welke Ratio Studiorum in 1594 door Huldrich Zwingli jun. naar een handschrift werd uitgegeven.

„ 153, reg. 4 v. b. *staat:* welk werk hij eveneens in 1527 uitgaf, *lees:* welk werk hij eveneens in 1527 schreef en dat tegelijk met de Studiorum ratio in 1594 door Huldrich Zwingli jun. in 1594 werd uitgegeven.

„ 153, reg. 13—16 v. b. *staat:* Hiervoor gaf hij zekeren regel aan in deze Dispositio locorum communium (ed. Tig. 1594, p. 47 seq.) en leverde er zelf een proeve van in zijn Compendium Christianae religionis, geschreven in 1556 en uitgegeven te Zurich in 1569; *lees:* Hiervoor gaf hij een schema in zijn Dispositio locorum communium, reeds 3 jaar te voren door hem opgesteld (ed. Tig. 1594, p. 54 seq.) en leverde er zelf een proeve van in zijn Die Summa christlicher Religion, door hem zelf in 1556 in het Duitsch uitgegeven, en door Josias Simmler onder den titel Compendium Christianae Religionis in het Latijn vertaald (waarvan de herdruk in 1569 te Zurich hier is gebruikt).

„ 153, reg. 18 v. b. *staat:* ed. Tiguri 1571, *lees:* waarvan de eerste druk in 1538 in het licht verscheen.

„ 153, reg. 16 v. o. *staat:* Reeds in 1549, *lees:* Reeds in 1539.

„ 153, reg. 12 v. o. *staat:* (ed. Tiguri 1549, p. 131), *lees:* (waarvan de eerste uitgave vermoedelijk in 1539 verscheen en hier gebruikt is de editie van 1549, te Zurich verschenen, p. 131).

„ 521 in titel *staat:* Troelksch, *lees:* Troeltsch.

„ 522 „ „ „ Troelksch, „ Troeltsch.