LIBRARY OF PRINCETON
APR 15 1940
THEOLOGICAL SEMINARY

BR
118
.K89
1908
v.2

KUYPER BR118 .K89 1908 v.2
Kuyper, Abraham,
Encyclopædie der
heilige godgeleerdheid

ENCYCLOPAEDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID.

ALGEMEEN DEEL.

ENCYCLOPAEDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID

DOOR

Dr. A. KUYPER.

TWEEDE DEEL.

ALGEMEEN DEEL.

TWEEDE, HERZIENE DRUK.

KAMPEN. — J. H. KOK. — 1909.

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

VOORWOORD VOOR DEN EERSTEN DRUK.

Het tweede deel dezer theologische Encyclopaedie behandelt, in Hoofdstuk II der tweede afdeeling, het *Principium Theologiae* uitvoeriger dan het gewone kader der Encyclopaedie gedoogt. Alleen aan de bespreking van dit Principium Theologiae zijn de blz. 294—518 gewijd.

Dat hieruit zekere onevenredigheid geboren werd, mag niet verheeld.

Ware schrijver dezes dan ook zoo gelukkig geweest, reeds naar zijn „Dogmatiek" te kunnen verwijzen, zoo zou de behandeling van dit onderwerp merkelijk korter zijn uitgevallen, en veel als *Lehnsatz* uit die „Dogmatiek" zijn overgenomen, wat thans toelichting en nader betoog vereischte.

Nu echter zijn „Dogmatiek" wel in college-dictaten de pers verliet, maar nog niet op de markt is, schoot hem niet anders over, dan in zijn Encyclopaedie een gedeelte van het betoog te voeren, dat anders in den *locus de S. Scriptura* thuis hoort.

Het min juiste, dat hierdoor in de uitvoering ontstond, laat hij zich liever ten laste komen, dan dat het inzicht in zijn bedoeling bleef afgesneden.

Hoe hoog hij toch de frissche golving van het mystieke leven waardeert, die thans zelfs bij de verst afgewekene richting valt waar te nemen, toch kan uit de mystiek, zonder meer, nooit een Theologie worden opgebouwd.

De Theologie heeft nooit anders geleefd noch gebloeid dan op den wortel van haar eigen principium; en dit principium kan niet buiten de Heilige Schrift worden gezocht, of zijn karakter als principium voor het *bewuste* leven der Kerk gaat te loor.

Met nadruk moest daarom op de aloude leer van het *Principium* Theologiae worden teruggegaan. Niet om dit eenvoudig uit de oude Theologie over te nemen; maar om het door nadere ontwikkeling in te sluiten in de vormen van ons hedendaagsch bewustzijn.

In hoeverre deze Encyclopaedie hierin geslaagd is, sta aan anderer oordeel.

Ons zal het reeds stoffe tot dank zijn, indien deze uiteenzetting van het Principium Theologiae er iets toe mag bijdragen, om aan onze Gereformeerde theologen weer grond onder de voeten te geven.

Amsterdam, 1 Mei 1894.

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

ENCYCLOPAEDIE

DER

HEILIGE GODGELEERDHEID.

DEEL II.

ALGEMEEN DEEL.

EERSTE AFDEELING.

HET ORGANISME DER WETENSCHAP.

§ 1. *Inleiding.*

Het is de taak der theologische Encyclopaedie, een onderzoek in te stellen naar het wezen der Theologie, met het uitgesproken doel, haar te leeren verstaan, critiek op haar verloop uit te oefenen, en haar gezonde ontwikkeling te bevorderen. Ze kan niet volstaan, met antwoord te geven op de vraag: Wat de Theologie is; maar is ook geroepen, tot het vellen van een oordeel over de studie, die dusver aan de Theologie besteed werd, en heeft evenzeer het spoor te teekenen, waarlangs deze studie zich voortaan te bewegen heeft. Dit onderzoek zou geen wetenschappelijk karakter dragen, en alzoo niet encyclopaedisch zijn, indien de Theologie slechts een private liefhebberij ware van enkele individuen, maar bezit dit wel, nu de Theologie een belang vertegenwoordigt, dat den menschelijken geest als zoodanig bezig houdt. Nu toch staan we voor een verschijnsel, dat zich over eeuwen uitstrekt en tal van personen bezig hield, en alzoo niet de vrucht kan zijn van gril of inval, noch ook van afspraak en overeenkomst, maar

beheerscht wordt door een eigen motief, dat in al deze eeuwen op al deze personen werkte. Dit motief kan niet anders liggen dan in den menschelijken geest; en blijkt nu, dat zich in de theologische studiën, in hoe verschillende tijden en door hoe onderscheidene personen ook beoefend, toch zekere gelijkmatigheid, zekere orde en een waarneembare ontwikkeling vertoont, dan volgt hieruit, dat het motief, waardoor de menschelijke geest tot het theologisch onderzoek gedreven wordt, niet enkel formeel zulk onderzoek vordert, maar ook den inhoud en de richting dezer studiën beheerschen wil. Er behoort dus onderscheid te worden gemaakt tusschen den theologischen arbeid der enkele godgeleerden, en de drijfkracht der Theologie, waaraan zij bewust of onbewust, geheel of ten deele, gehoorzaamd hebben. Die theologische drijfkracht is het algemeen verschijnsel, dat in de afzonderlijke theologische studiën wel uitkomt, maar zich nooit uitput. Dit algemeene verschijnsel ligt achter en boven zijn tijdelijke en individueele openbaringen. Het is niet door een mensch uitgedacht, maar door menschen in den menschelijken geest gevonden; en gevonden niet als een indifferent iets, maar als bepaald in wezen en strekking; en kan en moet uit dien hoofde opgenomen in het geheel van het onderzoek der wetenschap. Juist dit onderscheid echter tusschen het algemeen theologisch motief en de uitwerking van dit motief op den enkelen theoloog, doet het gevaar en de waarschijnlijkheid ontstaan, dat de studie der Theologie ook invloeden kan ondergaan, die met dit motief in strijd zijn; een afwijking, die haar noodzakelijk doet verbasteren en het onderling verband dezer studiën schade doet lijden. Vandaar, dat de drang tot critiek met dit motief zelf gegeven is, en het wetenschappelijk onderzoek naar het wezen der Theologie ter halver wege zou blijven steken, zoo het niet ook onderzocht, in hoeverre het motief der Theologie dusver in haar beoefening tot haar recht kwam, en op wat wijze ze haar taak heeft voort te zetten.

Technisch zou het encyclopaedisch onderzoek dus het zuiverst loopen, indien men eerst thetisch het wezen der Theologie kon bepalen; daarna critisch de empirische Theologie hieraan toetste; en eindelijk therapeutisch de middelen aanwees, om de ontwikkeling der

Theologie gezond te houden of te maken. Toch is het volgen van dit schema onraadzaam. Om drie redenen. Vooreerst toch is het thetisch resultaat niet te vinden, dan door met de empirie te rade te gaan en zoo de afwijkingen als de antithese voor de begripsbepaling te hulp te roepen. In de tweede plaats zou men aldus eerst bij de Theologie in het algemeen, en daarna bij elk van haar deelen, in gedurige herhaling van een veelszins gelijkluidende critiek moeten vervallen. En ten derde zou de thetische, critische en therapeutische of diaetetische behandeling van elk vak geheel uit het verband worden gerukt en op drie geheel onderscheidene plaatsen aan de orde komen. Dit noopt, de technische onberispelijkheid aan de eischen eener practische behandeling ten offer te brengen; en de indeeling van het onderzoek naar zakelijke orde te regelen. Vandaar, dat ook in deze Encyclopaedie het eigenlijk onderzoek in twee deelen uiteenvalt, waarvan het eerste loopt over de Theologie als zoodanig, en het tweede haar onderdeelen monstert. En zulks beide malen, om èn de Theologie als zoodanig, èn haar deelen organisch te leeren verstaan. De Encyclopaedie mag niet rusten, eer ze de Theologie als organisch deel van de algemeene wetenschap begrijpt, en evenzoo de vakken van uitlegkunde, kerkgeschiedenis enz. als organische deelen van de theologische wetenschap doorzien heeft.

Bestond er nu tusschen alle onderzoekers volkomen eenstemmigheid over het wezen en het begrip der *wetenschap*, zoo kon men aanstonds van dit vaststaande gegeven uitgaan, om in de sfeer dier wetenschap de plaats aan te wijzen, die door de Theologie moet worden ingenomen, en de eischen vast te stellen, waaraan ze heeft te beantwoorden. Doch dit is *niet* het geval. Niet alleen toch, dat het begrip wetenschap nog altijd zeer zwevend blijft; maar wat nog bedenkelijker is, juist de verhouding, waarin de onderscheidene denkers tegenover de Theologie en haar voorwerp staan, heeft op de begripsbepaling van de wetenschap niet zelden overwegenden invloed. Alle helderheid in de encyclopaedische uiteenzetting gaat dus te loor, zoo niet vooraf duidelijk blijkt, hoe eenig schrijver de wetenschap en hare beoefening in het algemeen verstaat. Hierin ligt de beweegreden, waarom ook het thans in te stellen onderzoek naar het wezen der Theo-

logie aanvangt met een summiere bespreking van de wetenschap en haar beoefening. Het organisme zelf der wetenschap moet helder voor ons staan, zal in dit organisme aan de Theologie haar plaats worden aangewezen.

Hoofdstuk I.

HET BEGRIP DER WETENSCHAP.

§ 2. *De etymologie en het spraakgebruik.*

Het bestek eener theologische Encyclopaedie laat geen principieele uiteenzetting van de „leer der wetenschap" toe; en toch gaat het evenmin aan, het wezen van de Theologie als wetenschap te beschrijven, zoo niet vooraf het begrip van „wetenschap" vaststa. Bij de in het oog loopende spraakverwarring ten opzichte van dit begrip, is het derhalve eisch, dat de schrijver van eene theologische Encyclopaedie vooraf duidelijk doe uitkomen, hoe door hem dit begrip verstaan wordt.

Etymologisch staat het tamelijk wel vast, dat *weten* als intellectueel begrip ontleend is aan het zinlijk begrip van het *zien*, en wel bepaaldelijk aan het *zien* van iets, dat men zocht, in den zin van ons *vinden*. Iets, waar te sterker nadruk op mag gelegd, omdat niet alleen de Indo-germaansche, maar evenzoo de Semitische taalstam, op dezen oorsprong van het begrip *weten* heenduidt. Het Sanskriet heeft *véd-a*, ik weet, *vind-áti*, hij vindt; het Grieksch Fιδ in *εἶδον*, ik zag, naast *οἶδα*, ik weet; het Latijn *vid-ere*, zien, naast *vis-ere*, bezoeken; het Gothisch *wait*, voor ik weet, naast *wit-an*, waarnemen, op iets zien; en het oud-Slavisch *vid-ěti*, zien, naast *ved-ěti*, weten. (Zie Dr. Alois Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1906, in voce *video*.) Een begripsontwikkeling, die bijna evenwijdig loopt met die van den Semitischen wortel *vada'* (ידע), die, evenals in het oud-Grieksch *vid* naast *id* staat, den dubbelen vorm vertoont van *vada'* en *iada'* (ידע). Ook dit vada' of iada' nu is het gewone woord voor *weten*, maar met de grondbeteekenis van *zien*. In 1 Sam. X: 11,

Job XXVIII : 13 en Pred. III : 21 zetten de LXX, althans volgens de lezing van sommige handschriften, het dan ook door *ἰδεῖν* over. Naast שִׁמְעִי als waarneming door het oor staat יְדִיעָ als waarneming door het oog. רְאֵה יְלָדִים in Genesis XXXVII : 14 en יְדַע עַלְמוֹת in Esth. II : 11 is voor den zin één. De schijnbaar geheel afwijkende beteekenis, die ידע in Ezech.XXXVIII : 14, e. a. heeft, waarin het denkbeeld van scheiden, splitsen, uiteenslaan, op den voorgrond treedt, kan daarom oorspronkelijk toch zeer wel met de beteekenis van *zien* zijn saamgevallen, evenals bij *cernere* in zijn samenhang met *κρίνειν*. (Zie Dr. J. FÜRST, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1876, in voce ידע). Kan op dien grond de samenhang tusschen de begrippen *weten* en *zien* kwalijk geloochend, toch is *weten* daarom niet met alle *zien* gelijk in oorsprong. *Zien* is een fijn geschakeerd begrip. *Ὁρᾶν, βλέπειν, ἰδεῖν, ὄψεσθαι, θεᾶσθαι, δεδορκέναι*, -spicere, *σκεπ-* (in *σκέπτεσθαι*), enz. drukken alle zekere waarneming door het oog uit, maar op onderscheidene wijze. Een voorwerp kan zich aan ons vertoonen, zoodat we het ontwaren en dus zien, maar zonder dat ons oog er naar zocht. Een ander maal kan ons oog uitzien, maar zonder een bepaald voorwerp te willen ontdekken. Terwijl er eindelijk een derde *uitzien* bestaat, waarbij we ons gezichtsvermogen aanwenden, om een bepaald voorwerp te zoeken en te onderzoeken, tot we het vinden en doorzien. Het begrip van het *zien* nu, dat in den stam van *weten* ligt, is bepaaldelijk dit laatste zien. Voorbedachtelijk naar iets uitzien, om het te vinden. Hierin ligt dan van zelf de overgang op de begrippen van onderzoeken en pogen te kennen, en als resultaat hiervan het *zien* of *weten*. De openbaring der H. Schrift licht dezen samenhang nader toe, door de *γνῶσις* als een lageren vorm van het *weten* voor te stellen, en als een *βλέπειν*, maar *ἐκ μέρους, ἐν αἰνίγματι*, als *δι' ἐσόπτρου*; en hier tegenover de voltooide *γνῶσις* te doen uitkomen als een zien vlak bij, in de volle realiteit, een *βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (1 Cor. XIII : 8—12).

Raadplegen we nu in de tweede plaats het spraakgebruik, dan liggen de begrippen van *weten* en *kennen* door een duidelijk

waarneembare grens van elkander gescheiden. *Weten* heeft in het spraakgebruik èn een meer algemeene, èn een engere beteekenis. In de vraag: *Weet ge*, dat de mailboot schipbreuk leed?, is alleen bedoeld: Hebt ge het gehoord? Is dit feit reeds opgenomen in uw bewustzijn? Zeg ik daarentegen: *Weet ge dat het zoo is?*, dan is *weten* in stringenten zin genomen, en beduidt het ongeveer: Kunt ge er voor in staan? Beide malen echter ligt in dit weten minder de gedachte aan een ontleding van den inhoud van eenige zaak of eenig feit, als veelmeer de gedachte aan de existentie er van; de tegenstelling tusschen het *zijn* en het *niet* zijn. *Kennen* daarentegen doelt niet op het *zijn* of *niet* zijn, maar onderstelt het zijn, en ontleedt dit met het doel, om het in de wereld onzer begrippen over te leiden. Wetenschap omtrent iets bezitten is bijna gelijkluidend met *zekerheid* aangaande iets hebben, wat dan vanzelf insluit, zulk een voorstelling van de zaak of het feit verkregen te hebben, als noodig is, om het op te nemen in ons bewustzijn. Eerst dan echter is het een *weten*, als ik niet slechts deze voorstelling in mijn bewustzijn heb, maar tevens het besef, dat deze voorstelling beantwoordt *aan het werkelijk bestaande;* geheel anders dan het *kennen*, waarmede ik in deze voorstelling indring, om ze in haar bestand en noodzakelijkheid te *begrijpen*.

Brengen we hiermee nu het gewone woord *wetenschap* in verband, dan stuiten we op de schijnbare tegenstrijdigheid, dat „*de* wetenschap", gelijk men haar noemt, bijna uitsluitend op het gebied van het *kennen* schijnt te liggen, en, toegekomen aan de vraag, of aan de gewone voorstelling een daarmee overeenstemmende realiteit beantwoordt, telkens eindigt met een *non liquet*; zelfs met een principieel *non liquet*, zoodra de algemeene verhouding van de φαινόμενα tot de νούμενα aan de orde komt. Meer dan schijn is dit echter niet. Lange eeuwen misten het begrip *scientia* en de hieraan beantwoordende vormen in andere talen elken sceptischen bijsmaak, en maakten geen anderen indruk dan van studiën, die in staat waren, omtrent allerlei dingen wezenlijke wetenschap mede te deelen, zoodat men door haar wist, wat men vroeger niet wist. De „taalmakende gemeente" hield

deswege hardnekkig aan de grondbeteekenis van *zien* en *weten* ook in het afgeleide begrip van „de wetenschap" vast, en stempelde dit nog duidelijker door de tegenstelling tusschen „wetenschap" en „geleerdheid". Naar taalrecht wordt van de „wetenschap" gevergd, dat ze ons *weten* doe, wat er is, dat het er is, en hoe het er is. Dat nu de mannen der „wetenschap" zelven dezen naam aanvaard hebben, en er allerlei vroegere namen, vooral dien van philosophie, voor lieten glippen, bewijst, dat ook hen de zucht dreef, niet zoozeer om te onderzoeken, maar om zelven te *weten* en te maken, dat ook voor anderen wezenlijk *weten* mogelijk zou zijn; en dat wel een *weten* in zoo helderen, klaren zin, dat schutting en steiger, die bij den voorafgaanden arbeid onmisbaar waren, ten slotte geheel konden weggeruimd, het beeld kon worden onthuld, en alsnu kon worden *gezien*. En al beseft men nu uitnemend wel, dat dit resultaat onder de tegenwoordige gegevens in zijn hoogste beteekenis onbereikbaar is, daarom houdt men, al ware het slechts in zijn taalgebruik, toch altoos het ideaal vast. Er leeft in ons een dorst naar een wetenschap der dingen, die vrucht van onmiddellijk zien, zij het dan ook van een zien zonder somatisch oog, zij; en, waar nu de tegenwoordige werkelijkheid ons de voldoening aan deze neiging ontzegt, opent Gods Woord ons een verschiet, waarin dit rechtstreeksch doorschouwen der dingen, dit zien van *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* kenmerk eener *andere* realiteit zal zijn. Het taalgebruik, dat het begrip *zien* in weten vasthoudt, is alzoo in overeenstemming met de Openbaring, die ons naar een wetenschap, die in *zien* bestaan zal, henenwijst.

De bedenking, dat „wetenschap", aldus in gebondenheid aan de etymologie en aan het gebruik van het woord opgevat, met „waarheid" eensluidend zou zijn, houdt geen steek. Vooreerst toch wijst de stam van dit woord, die ook in het Latijnsche *ver-us*, waar, voorkomt, niet op het geziene of gewetene, maar hangt hij volgens de jongste etymologische onderzoekingen waarschijnlijk saam met den Indogermaanschen stam *ues-*, zijn, en is *uero-s* saamgetrokken uit *uesro-s;* de oorspronkelijke beteekenis zou dan zijn: *hetgeen wezenlijk is, het wezenlijk bestaande*. (Zie Dr. ALOIS WALDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, in voce *verus*).

Ook het Hebreeuwsche woord אֱמֶת, afkomstig van אָמַן, wijst op het *vaste, duurzame, datgene, wat bestand in zich zelf heeft.* Het Grieksche woord ἀλήθής daarentegen heeft een andere beteekenis, daar het is afgeleid van den stam λαθ-, verborgen, bedekt zijn, met de α-privans, en zeggen wil: *hetgeen zich niet verbergt, maar zich toont, zooals het is.* Maar bovendien, de *waarheid* is altoos een antithetisch begrip, iets, wat wetenschap volstrekt niet is. De dorst naar wetenschap vindt haar oorsprong in onze zucht, om, wat bestaat, in ons bewustzijn af te spiegelen; de dorst naar waarheid daarentegen, om, wat het bestaande anders voorstelt, dan het is, uit ons bewustzijn te bannen. In praegnanten zin staat dus, gelijk we later breeder aantoonen, waarheid tegenover leugen. Doch ook waar waarheid gezocht wordt, om de onopzettelijke vergissing, een te goeder trouw opgekomen waan, of ook de onjuistheid, die gevolg is van ontoereikend onderzoek, te mijden of te bestrijden, blijft toch altoos een tegenstelling over, die alzoo tot het wezen van dit begrip behoort. Ware noch leugen, noch vergissing, noch waan, noch onjuistheid denkbaar, zoo zou de dorst naar waarheid niet kunnen opkomen. Dat de wetenschap waarheid zoekt, en waarheid bij haar boven alles gaat, drukt dus niet haar grondgedachte uit. Die is en blijft: te weten te komen, wat er is, dat het er is en hoe het er is; en dit streven neemt slechts in zooverre den vorm aan van „zoeken naar waarheid", als het, om tot het bestaande door te dringen, allerlei valsche voorstellingen van het bestaande te verwijderen heeft. In een stand van zaken, gelijk de Openbaring ons dien in het rijk der heerlijkheid teekent, blijft de zucht werken, om te zien en te weten; dàn natuurlijk door onmiddellijke waarneming; maar de tegenstelling tusschen leugen, vergissing, waan en onjuistheid eenerzijds en waarheid anderzijds valt alsdan geheel weg.

§ 3. *Subject en object.*

Moet alzoo in het begrip van wetenschap het gronddenkbeeld van *weten* streng worden vastgehouden, dan ontstaat de vraag, wie van dit weten het *onderwerp*, wat van dit weten het *voorwerp* is. Hoofd voor hoofd weten we een onnoemelijk aantal dingen, die toch geheel buiten het terrein der wetenschap liggen. Ge weet,

waar ge woont, wie uw buurman links en uw buurman rechts is, ge weet, hoe uw kinderen heeten, ge weet, wie bij u in dienst is, ge weet, hoeveel geld ge in een week uitgaaft; maar dit alles vormt als zoodanig geen deel, van hetgeen de wetenschap weet, of doet weten. De wetenschap is dus noch de optelsom, van wat A weet, noch ook de bijeenvoeging, van wat A, B en C weten. Het subject van de wetenschap kan derhalve niet zijn deze of die mensch, maar moet zijn de mensch*heid*, of wilt ge, *het* menschelijk bewustzijn; en de inhoud, dien nu reeds dit menschelijk bewustzijn weet, is zoo onmetelijk groot, dat de kundigste en rijkst begaafde kop er zelf nooit meer dan een klein stukske van te weten komt. Ge kunt dientengevolge tot geen begrip van „wetenschap" in hoogeren zin opklimmen, tenzij ge u de menschheid als organisch geheel denkt. Niet atomistisch werkt de wetenschap, alsof de totaliteit der individuen enkelen met de taak belastte, om aan de algemeene zucht naar *weten* bevrediging te schenken, en alsof deze lasthebbers naar een onderling afgesproken plan te werk gingen. Maar organisch, d. i. in dien zin, dat de behoefte om te weten in onze menschelijke natuur ligt; dat onze menschelijke natuur, binnen zekere grenzen, wetenschap verkrijgen kan; dat de aandrift, om zich aan deze taak te wijden, met de gaven, om aan die taak te kunnen arbeiden, vanzelf uitkomt; en dat deze corypheeën van ons geslacht op intellectueel gebied, zonder het te merken, schier onbewust, naar een plan te werk gaan, waardoor de menschheid verder komt.

Ge hebt hierin dus niet met de *wilswerking* van het individu te maken, en evenmin kon *het toeval* een organisch samenhangend resultaat opleveren. Er moet hier een hoogere factor in het spel zijn, die in den loop der eeuwen en onder tal van geheel verschillende volken, toch de eenheid van ons geslacht ook voor het leven van ons *menschelijk bewustzijn* handhaaft; tot weten prikkelt; voor het kunnen weten begaaft; geheel dezen arbeid leidt; en de resultaten van dien arbeid, voorzooverre deze tot weten leiden, tot één geheel, naar een verborgen bestek, opbouwt. Werd nu persoonsverbeelding toegelaten, dan zou men dien hoogeren factor, die bezielende en verlichtende macht zelve, „de Wetenschap" kunnen

noemen. Of wel, acht men dit een poëzie, die alleen op paganistisch gebied thuis hoort, dan kan men onder verkregen „wetenschap" verstaan: die plek licht, die nu reeds tengevolge van de inwerking dezer hoogere macht in de duisternis van het menschelijk bewustzijn ontstaan is; dat licht natuurlijk niet enkel als resultaat gedacht, maar gedacht met de actuositeit, die in alle licht zit, om te heerschen en nieuw licht te ontsteken. Eerst bij die opvatting valt al het accidenteele en individueele weg, en erlangt de wetenschap als zoodanig een *noodzakelijk* en *algemeen* karakter. Wetenschap, in dien zin verstaan, maakt dat „de geest des menschen" weet, en aan deze wetenschap erlangt de enkele mensch deel naar de mate van zijn aanleg en zijn levenspositie. Waaraan reeds nu zij toegevoegd, dat de wetenschap eerst bij deze opvatting haar goddelijke wijding ontvangt, omdat de hoogere factor, die in de wetenschap bleek te werken, niet anders dan zelfbewust te denken is, en er zonder een God, die tot wetenschap prikkelt, haar schenkt, en haar organisch verband handhaaft, geen wetenschap voor het menschelijk bewustzijn als zoodanig bestaan kan. Met de menschelijke individuen komt ge hier geen stap verder, en ook al wilde men zich den *Gemeingeist* onzer menschelijke natuur gepersonificeerd denken, toch zou men ook hiermee niet uitkomen, daar immers deze hoogere factor *zelfbewust* moet wezen, en deze Gemeingeist juist eerst door de wetenschap tot zelfbewustheid moet gebracht worden. Deze hoogere factor, die ons menschelijk bewustzijn tot *wetenschap* zal opvoeren, moet zelf weten, wat hij ons wil doen weten.

Ligt zoo het subject der wetenschap, d. i. het subject, dat weten wil en tot weten geraakt, in het bewustzijn der menschheid, dan kan het *object* der wetenschap niets anders zijn dan *al het bestaande,* voor zoover dit zijn bestaan aan ons menschelijk bewustzijn reeds ontdekte, nog ontdekken zal, of vermoeden laat; een geheel, dat zich dan terstond drieledig splitst, in zooverre niet alleen hetgeen *buiten* het denkend subject is, maar evenzoo dat *subject* zelf, als het *bewustzijn* van dit subject, voorwerp van wetenschappelijk onderzoek wordt. Dit object als zoodanig zou

echter nooit stoffe van wetenschap voor den mensch kunnen zijn, indien het louter atomistisch bestond, of enkel atomistisch kon gekend worden. Dat de kinabast tegen koortsachtige beweging in het bloed reageert, weet men, en ook weet men, dat een catarrhe een koortsachtige beweging in ons bloed verwekken kan; maar zoolang deze gegevens van gevatte koude, koorts en kina atomistisch naast elkander blijven liggen, *weet* ik ze wel, maar heb ik nog geen *wetenschap* omtrent deze gegevens. Het denkbeeld van „wetenschap" onderstelt toch, dat uit het velerlei, dat ik weet een *samenhangend* weten geboren zij; en dit nu ware onmogelijk, zoo er geen samenhang bestond tusschen de onderscheidene deelen van het object. De eisch van organischen samenhang, die bij het subject onmisbaar bleek, keert dus bij het object terug. Voor het atomistische weten is de schijnbaar toevallige ontdekking of uitvinding in den regel veel belangrijker dan het wetenschappelijk onderzoek; maar zoolang iets nog alleen *ontdekt* is, is het wel in ons weten, maar nog niet in onze wetenschap opgenomen. Eerst als het vermoeden en straks het inzicht veld wint, dat de deelen van het object organisch samenhangen, wordt die onderscheiding tusschen het bijzondere en het algemeene geboren, die in het algemeene den saambindenden factor van het bijzondere kennen leert. Aldus komen we te weten, dat er in het object *een orde* heerscht, en het is door het indringen in *die orde*, in dit kosmisch karakter van het object, dat de wetenschap haar triomfen viert.

Dit is te meer noodzakelijk, omdat het subject der wetenschap niet een enkel individu in een bepaald tijdperk, maar de denkende mensch in den loop der eeuwen is. Ontbrak nu in het object deze organische samenhang, zoo zou de denkende mensch in de ééne eeuw en in het ééne land een geheel ander object voor zich hebben, dan in een volgende eeuw en in een andere streek. Het object zou alle constant karakter missen. Het zou niet hetzelfde object zijn, zij het ook in wisselende vormen, maar telkens een andere groep van objecten, zonder samenhang met de vroeger beschouwde groep. Zoo zou dus hetgeen vroeger geweten werd, in geen verband staan met ons eigen weten, en het begrip

van wetenschap als van een samenhangend en zich steeds verder ontwikkelend verschijnsel in ons menschelijk leven zou wegvallen.

Is er alzoo, om wetenschap mogelijk te maken, organische samenhang tusschen de deelen van het object onmisbaar, voor zooverre ze in onderscheidene *landen* en *tijden* worden waargenomen, hetzelfde geldt van de onderscheidene deelen van het object naar het verschil van *inhoud* gerekend. Als de waarneming van den sterrenhemel, van de mineralen, van de plant, van het dier, van den mensch, en al wat aan en in den mensch is, slechts tot de ontdekking leidt van geheel onderscheidene objecten, die als in loketten van elkander afgesloten zijn en buiten alle verband met elkander staan, dan is er wel een reeks van wetenschappen, maar geen wetenschap mogelijk, of zou althans de eenheid dier wetenschappen alleen in het waarnemende subject of in de formeele eenheid van de wijze van waarneming kunnen liggen. Onze aandrift naar wetenschap echter mikt hooger. Zoolang er tusschen het ééne gebied van het object en het andere gebied nog een Chineesche muur voor ons staat opgetrokken, gunt die muur ons geen rust, willen we dien muur weg hebben, en de natuurlijke overgangen kennen, waardoor men uit het eene gebied in het andere komt. Het Darwinisme dankt meer nog aan dezen drang der wetenschap dan aan de deugdelijkheid zijner resultaten den ongemeenen opgang, dien het maakte. Veilig mag dus gezegd, dat òf ons ideaal van wetenschap ten slotte een illusie zal blijken, òf wel, dat het object door haar gegrepen moet worden als organisch bestaande.

§ 4 *Organisch verband tusschen subject en object.*

Doch ook hiermede is nog niet genoeg gezegd. Het is toch niet voldoende, dat het subject der wetenschap (d.i. het bewustzijn der menschheid) organisch in de denkende individuen leve; en dat evenzoo het object, waaromtrent de denkende mensch allerlei weten wil, organisch in zijn deelen besta; maar er moet ook organische samenhang aanwezig zijn tusschen dit subject en dit object. Dit volgt reeds, uit wat boven werd opgemerkt, dat zoowel het subject zelf als het denken van het subject, mede object van weten-

schap wordt. Ontbrak toch het organisch verband, tusschen al wat buiten ons bestaat en onszelven, met inbegrip van ons bewustzijn, zoo zou weer de samenhang in het object ontbreken. Doch veelmeer nog is die organische samenhang tusschen onzen persoon en het object van wetenschap noodzakelijk, om *wetenschap* van het object voor ons mogelijk te maken.

Met opzet schreven we, dat er organische samenhang moet bestaan tusschen het object en *onzen persoon*. Samenhang enkel tusschen het object en ons denken ware ontoereikend, in zooverre het denken niet van het denkende subject te scheiden is. Zelfs waar men het denken zelf tot voorwerp van onderzoek kiest, en het derhalve generaliseert, wordt het wel losgemaakt van het individueele subject, maar blijft het niettemin aan het algemeene subject van onze menschelijke natuur gebonden. Voor het doel van alle wetenschap is dan ook veeleer een drieledig organisch verband tusschen subject en object eisch. Er moet organisch verband bestaan tusschen dat object en ons *wezen*, tusschen dat object en ons *bewustzijn*, en, nader, tusschen dat object en onze *denkwereld*.

Ook het eerste ligt praegnant uitgedrukt in de beschouwing van den mensch als μικρόκοσμος. 's Menschen ziel staat in organisch verband met ons lichaam, en dat lichaam staat op allerlei wijs in organisch verband met de verschillende rijken der natuur om ons heen. Scheikundig ontleed blijken de elementen van ons lichaam dezelfde te zijn, als die van de wereld, die ons omringt. Het plantaardige leven vindt in ons eigen lichaam zijn analogieën. En aan de dierenwereld zijn we, wat ons lichaam betreft, niet slechts organisch verwant, maar een geheele wereld van dierlijke wezens dringt op allerlei wijze in ons en teert op ons lichaam. De magnetische krachten, die om ons werken, werken evenzoo in ons. Onze longen zijn organisch op onzen dampkring aangelegd, ons oor op het geluid, ons oog op het licht. Kortom, waar zich ook eenig voorwerp als object van wetenschap aan ons aanbiedt, staat dit, ook waar we het geestelijke een oogenblik buitensluiten, in organisch verband met ons lichaam, en door ons lichaam weer met onze ziel. En wat de geestelijke objecten aangaat, t.w. het religieuze, ethische, intellectueele en aesthetische leven, zoo zou het ons

volstrekt onmogelijk zijn, hiervan wetenschappelijke kennis te bekomen, indien elk organisch verband tusschen deze levenssferen en onze eigen ziel ontbrak. Het onloochenbare feit toch, dat een blinde zich geen denkbeeld van het zichtbare schoon kan maken, en een doove geen begrip kan hebben, van wat muziek is, werpt deze stelling geenszins omver. Stel toch dat een Rafael in zijn jeugd met blindheid, of een Bach met doofheid ware geslagen, dan zou dit ons natuurlijk een coryphee onder de toovenaars met het penseel en een virtuoos onder de toonkunstenaars armer hebben gemaakt, maar noch in Rafael, noch in Bach zou daarom de geniale *aanleg* voor de wereld van het schoone iets minder zijn geweest. Alleen het normale zintuig zou hun ontbroken hebben, om dezen genialen aanleg te ontwikkelen. Het organisch verband, waarin onze ziel tot deze onderscheidene sferen van geestelijk leven staat, ligt dus niet uitsluitend in het zintuig, maar in de organisatie zelve van ons geestelijk ik.

Aan dit organisch verband tusschen ons *wezen* en het object hebben we intusschen niet genoeg. Zal het object voorwerp van wetenschap voor ons kunnen worden, dan moet er in de tweede plaats evenzoo organisch verband bestaan tusschen dit object en *ons bewustzijn*. Ook voor zooverre men de elementen van reeds geziene sterren nog niet heeft kunnen vaststellen, vormen de hemellichamen toch reeds in zooverre objecten van wetenschap, als ze ons licht toestralen, zekeren vorm vertoonen en onder de berekening van afstand en beweging vallen. Maar ook al bleken later gelijksoortige gegevens aanwezig te zijn in en aan sterren, die dusver nog niet zijn waargenomen, toch rekenen ze, zoolang die waarneming ontbreken blijft, niet mede voor ons bewustzijn. Hoe sterk ook het organisch verband zij tusschen ons en de dierenwereld, toch blijft het innerlijk bestaan der dieren voor ons een mysterie, zoolang het organisch verband tusschen dit innerlijk bestaan en ons menschelijk bewustzijn voor ons verborgen blijft, en dus niet kan werken. We zien een spin haar webbe weven, en er is niets, zoomin in die spinnekop als in dat web, dat niet op allerlei wijze in orga-

nisch verband met ons eigen wezen staat, en toch kan onze wetenschap niet indringen, in hetgeen bij het spinnen van dat webbe in die spin omgaat, eenvoudig wijl ons bewustzijn elk organisch verband met haar innerlijk bestaan mist. Zelfs bij het beoordeelen van het karakter onzer medemenschen staan we telkens voor onoplosbare raadselen, omdat we wel kunnen indringen in dat gedeelte van hun innerlijk bestaan, waarvan de analogieën in ons eigen bewustzijn aanwezig zijn, maar ons onmachtig gevoelen, dat bijzonderste van hun wezen te doorzien, dat hun alleen eigen is, en daarom elk organisch verband met ons bewustzijn uitsluit. Voor zooverre nu ons *bewustzijn* wél in het gewenschte organisch verband met het object van onze wetenschap staat, wordt hierdoor alleen uitgedrukt, dat de mensch in de mogelijkheid verkeert, om van het bestaan en van de bestaanswijze van het object een besef, een gewaarwording, een indruk te ontvangen; waarbij het op zichzelf niets ter zake doet, of dit indringen van het object in ons bewustzijn gevolg is van een werking, die van het object uitgaat, zoodat wij er lijdelijk onder verkeeren, of wel van onze actieve waarneming. Beide, zoowel gewaarwording als waarneming, zijn volstrekt onmogelijk, indien elk organisch verband tusschen eenig object en ons bewustzijn ten eenenmale ontbreekt. Zoodra daarentegen dit organisch verband bestaat, kan wel de gewaarwording, en evenzoo de waarneming, door allerlei oorzaak uitblijven of verhinderd worden, maar in beginsel is de mogelijkheid, het object in ons bewustzijn te doen ingaan, alsdan aanwezig.

Ten onrechte heeft men dit organisch verband in het dusgenaamde „gevoelsvermogen" gezocht. Voor dit derde vermogen is in de coördinatie met de facultas intelligendi en volendi zelfs geen plaats. Een vermogen toch, in den zin van facultas genomen, is uit zijn aard altoos actief, terwijl we bij het ingaan van de objecten in ons bewustzijn evengoed passief kunnen verkeeren, en dikwijls elke poging mislukken zien, onszelven, voor wat we niet hooren, niet zien en niet ruiken willen, af te sluiten. Een bedenking, die men niet op zij zet, door gewaarwording en waarneming als twee heterogene feiten van elkander te onderscheiden; of ik toch iets opzettelijk bezie, of iets zie, zonder het te willen,

beide malen werkt geheel hetzelfde organisch verband; alleen met dit verschil, dat bij opzettelijke waarneming ons intellect en onze wil op dit verband inwerken. Het is alsdan ons ik, dat de mogelijkheid van rapport met het object kent; in een gegeven geval dit rapport wil; en door dien wil het rapport werken laat. Van een actief vermogen, dat buiten intellect en wil werken zou, valt alzoo geen sprake. De zaak is alleen, dat er geleidraden bestaan, die het object buiten ons met ons ik in rapport kunnen brengen; geleidraden, die daarom van organische natuur zijn, omdat ze bij ons opgroeien zich vanzelf ontwikkelen, en bij fijnere vorming van onze persoonlijkheid vanzelf een fijner karakter aannemen. Van welken aard deze organische verbindingen zijn, hangt natuurlijk geheel af van den aard van het object, waarmee ze ons gemeenschap zullen geven. Behoort dit object tot de materieele wereld, zoo moeten ook deze geleidingen ten deele een materieel karakter dragen, gelijk bij het zien de lichtgolven en onze zenuwen. Is daarentegen het object van geheel onstoffelijken aard, zoo moeten deze verbindingen een rechtstreeks geestelijke natuur vertoonen, gelijk dan ook feitelijk de gewaarwording van recht en onrecht, waar of valsch, en zooveel meer, rechtstreeks uit de geestelijke wereld op ons aandringt. In beide gevallen echter moet altoos scherp onderscheiden worden tusschen de verbindingen, die ons met het object in rapport brengen, en tusschen hetgeen, door middel van deze verbindingen, in ons bewustzijn plaats grijpt.

Immers, die verbindingen op zichzelf leveren nog niet het vereischte organisch verband. Al ben ik met Bangkok telegraphisch verbonden, zoo baat dit mij nog niet, zoolang ik de taal niet versta, waarin de telegrafist uit Bangkok mij seint. Ja, zelfs al versta ik zijn taal, zoo blijf ik toch nog even wijs, zoolang ik van de zaak, waarover hij mij seint, niets begrijp, of er mij, omdat soortgelijke zaak ten onzent niet voorkomt, geen voorstelling van kan vormen. En zoo nu ook moet het object mij vreemd blijven, ook al sta ik er door allerlei verbindingen in organisch contact mee, zoo in mijn bewustzijn niet de mogelijkheid gegeven is, het in den spiegel van mijn zelfbesef op te nemen. Natuurlijk nemen we hierbij het menschelijk bewustzijn in absoluten zin, en houden we

ons niet op bij de lagere graden van ontwikkeling, die aan de assimileering van een zeer samengesteld object in den weg kunnen staan. Hier is alleen sprake van de grondvormen, waarmee het bewustzijn werkt; en dan spreekt het vanzelf, dat hetgeen langs de onderscheidene geleidraden naar ons bewustzijn wordt geseind, dán alleen voor ons bewustzijn effect kan hebben, indien in dit bewustzijn de geschiktheid aanwezig is, het overgeseinde in zich op te nemen. Wie kleurenblind geboren werd, heeft er niets aan, of ge hem al de schoonste kleurschakeeringen voorlegt; en zoo ook zou het ons niets baten, of al, bij een goed gezicht, ons oog de zuiverste tinten overgeleidde, indien in ons bewustzijn niet, eer deze kleurschakeeringen zich aan ons ontdekken, de geschiktheid, om kleur van kleur te onderscheiden, aanwezig was. Noch gewaarwording, noch waarneming is alzoo mogelijk, tenzij in ons menschelijk bewustzijn een zoodanige receptiviteit voor het object besta, dat het door ons bewustzijn naar zijn aard en vorm kunne gegrepen worden. Allerlei combinatie moge dit later verrijken, maar die combinatiën zouden op zichzelf ondenkbaar zijn, indien de samenstellende deelen van deze combinatiën niet als grondtypen vooraf in ons bewustzijn traden; en deze grondtypen kunnen in ons bewustzijn niet gegrepen worden, tenzij dit bewustzijn er op zij aangelegd. Het beeld van den spiegel misleide hier niet. Want wel kan op spiegelglas elk beeld weerkaatst worden, ook al is dat glas geheel onbewerkt en neutraal; maar dit glas spiegelt dan ook niets af, *dan in verband met ons oog*. In ons bewustzijn daarentegen komt het niet enkel op het spiegelende glas, maar ook op het ziende oog aan. Beide vallen in ons bewustzijn samen; en daarom kan geen enkel object door ons bewustzijn gegrepen worden, tenzij de receptiviteit voor dit object in ons bewustzijn vooraf aanwezig zij. Eerst door dit oorspronkelijk en aan alle waarneming of gewaarwording voorafgaande rapport tusschen het object buiten ons en de receptiviteit voor dit object, die in ons bewustzijn aanwezig, wijl ingeschapen is, komt èn gewaarwording èn waarneming tot stand. Het is vooral hierin, dat de mikrokosmische natuur van ons bewustzijn spreekt; en eerst waar dit mikrokosmische in de recep-

tiviteit van ons bewustzijn aan de telegraphische verbinding met het object effect verleent, werkt, dank zij de vereeniging van deze *beide* factoren, het vereischte organisch verband, dat het object met ons bewustzijn in contact brengt.

Hiermee is echter dit object nog niet in de wereld onzer *gedachten* opgenomen, en zonder meer zou het dus nog buiten onze „wetenschap" blijven liggen. De reuk van wierook b.v. vindt in de oneindige deelbaarheid van deze geurstof het middel, om onze reukzenuwen aan te doen, wordt door die zenuwen in ons bewustzijn overgedragen, en vindt in dit bewustzijn, zoowel de onderscheidingsgave om dezen reuk, b.v. van rozengeur, te onderscheiden, als de receptiviteit, om in dezen geur te genieten. Maar hoewel hierdoor een volledig rapport tusschen den wierook als object en het bewustzijn in ons subject is tot stand gekomen, ontbreekt toch van den wierookgeur nog elke wetenschappelijke verklaring. Aan de twee eerst gestelde eischen voegden we daarom nog dezen derden toe, dat het object ook in organisch verband moest treden *met onze denkwereld*. Het is toch duidelijk, dat het denken slechts één der vormen is, waardoor ons bewustzijn werkt. Als een kind in de wieg door een speld geprikt wordt, is er in het bewustzijn van dit wicht geen enkel begrip zoomin van een speld, als van prikken of pijn aanwezig, en toch is de prik naar zijn bewustzijn overgebracht, want het kind schreeuwt. Omgekeerd ziet men, hoe bij een operatie onder chloroform-narcose alle verband tusschen ons bewustzijn en een lid van ons eigen lichaam kan worden opgeheven, zoodat we eerst van achteren, door uitwendige waarneming, bespeuren, dat ons een voet of arm is afgezet. Een feit in en aan ons eigen lichaam, dat alzoo geheel buiten het bewustzijn van ons ik omging. En zoo nu zijn er tal van aandoeningen, indrukken en gewaarwordingen, die, geheel onafhankelijk van ons denken en de wereld onzer gedachten, in ons bewustzijn komen, of buiten ons bewustzijn blijven, enkel naar gelang de daarmee correspondeerende receptiviteit van ons ik al dan niet in rapport met het object stond of geraakte. Alle aandoeningen van pijn of

wellust, van wel of onwel zijn, van kleur en geluid, van wat verheven of laag, goed of slecht, vroom of goddeloos, schoon of onschoon is, smaakt of walgt, en zooveel meer, maken iets wakker in ons bewustzijn en treden door ons bewustzijn in rapport met ons ik, zoodat *wij* het zijn, die pijn lijden of genieten, verrukt of verontwaardigd worden, smaak in iets hebben of van iets walgen; maar hoe sterk deze aandoeningen van ons bewustzijn ook wezen mogen, ze hebben als zoodanig niets met de *denkactie* van ons bewustzijn uitstaande. Ruiken we rozengeur, dan moge de herinnering van dezen geur de voorstelling van een roos in ons oproepen, en deze voorstelling de actie van ons denken wekken; maar dit alles gaat geheel buiten den geur om. Immers, als men ons een odeur van een ons onbekende plant laat ruiken, waarbij we ons niets voorstellen, niets denken kunnen, is de prikkel, dien ons bewustzijn ontvangt, geheel gelijksoortig, en, mits de odeur fijn en welriekend zij, het genot voor ons ik even groot. Bij den smaak van fijne, ons dusver geheel onbekende, wijnen, waarvan we noch de herkomst weten, noch den wijnstok of de druif ooit zagen, grijpt hetzelfde verschijnsel plaats. Omdat derhalve iets in ons bewustzijn komt, daarom is het nog volstrekt niet in *de wereld van ons denken* opgenomen, en ook dit derde rapport van ons ik met het object eischt alzoo afzonderlijke bespreking.

Indien het object, dat met ons bewustzijn in rapport treedt, uitsluitend uit zintuigelijk waarneembare momenten bestond; elk verband tusschen deze momenten ontbrak; er in deze momenten zelve geen verandering plaats greep; en ons slechts één enkel zintuig ten dienste stond; zou ons menschelijk bewustzijn zijn vermogen om te kunnen denken nooit gebruikt en nooit ontwikkeld hebben. Er zou dan niets gewerkt hebben dan gewaarwording (resp. waarneming) en tengevolge hiervan verbeelding en voorstelling. Het object zou zich in ons bewustzijn gephotographeerd hebben; dit opgevangen beeld zou in ons tot een voorstelling zijn geworden; en met deze voorstellingen zou onze verbeelding hebben gephantaseerd. Maar anders werd dit, nu we *meerdere* zintuigen ontvingen, die ons met eenzelfde voorwerp in contact brengen; nu de voorwerpen *niet* constant, maar wisselend zijn; nu de

onderscheidene momenten van het object met elkander in organisch verband staan; en nu er tot het object ook qualiteiten behooren, die buiten alle bereik van het zintuig liggen en daarom alle voorstelling van zich weigeren. Hierdoor toch drong zich op allerlei wijze het feit aan ons op, dat er in het object ook bestaat, wat we gewoon zijn *relatie* te noemen. Het object blijkt niet eenvoudig, maar samengesteld te zijn, en tusschen de samenstellende deelen blijkt allerlei *verband* te bestaan; een verband, dat naar zeer onderscheidene categorieën een zeer uiteenloopend karakter draagt; dat in elk deel van het object tot eindelooze variatiën leidt: dat zich nu eens tusschen deel en deel, en dan weer tusschen groepen van deelen vertoont; dat wisselt naar de waarneming met de onderscheidene zintuigen, en alsdan een nieuw verband tusschen die onderscheidene relatiën laat gelden; voorts een verband, dat zich ook tusschen onszelven en het object voordoet, deels voor zooveel we als subject waarnemen, deels voor zooveel we zelf tot het waar te nemen object behooren; en eindelijk een verband, dat bij de gestadige wisseling, die zich voordoet, hetgeen was, verbindt, aan hetgeen is, en wat is, aan wat zal komen. Zoo ontstaat er dus een geheele *wereld van relatiën;* deze relatiën blijken even werkelijk en gewichtig te zijn als de in relatie tredende deelen van het object; niet zelden ontvangen we den indruk, alsof deze relatiën meer de samenstellende momenten van het object, dan die momenten de relatiën beheerschen; ja zoo overweldigend wordt bij de eenvoudigste tegenstelling dezer beide, t. w. bij die van *kracht en stof,* de indruk der *relatie,* dat men geneigd zou worden, de realiteit van de stof te loochenen, en enkel de relatie voor werkelijk bestaande aan te zien. En overmits nu ons menschelijk bewustzijn, krachtens zijn mikrokosmisch karakter, ook op de waarneming van deze relatiën is aangelegd, en deze relatiën, afgetrokken van de momenten, waartusschen ze bestaan, niet afgebeeld noch voorgesteld, maar slechts *gedacht* kunnen worden, zoo is het metterdaad uit deze oneindige reeks van organisch samenhangende relatiën, dat geheel de wereld van ons denken geboren wordt. Bedoelt nu de wetenschap, dat ons menschelijk bewustzijn het bestaande als organisch geheel

in zich op zal nemen, dan spreekt het vanzelf, dat ze nog niets gevorderd is met de voorstelling der momenten, en dat ze haar doel eerst bereiken kan, zoo ze behalve tot de eenigszins volledige voorstelling der *momenten* ook tot het eenigszins volledige indenken van deze *relatiën* gekomen is. [1])

Dat morphine pijn stilt, is in zooverre bestanddeel van ons weten, als ontdekt wierd, dat er zekere relatie tusschen dit papaversap en onze zenuwen bestaat, maar deze empirische kennis zal dan eerst tot wetenschappelijk inzicht hebben geleid, zoo deze relatie zelve in haar werking zal doorzien zijn, en men zal kunnen aantoonen, welke werking de morphine op de zenuwen oefent, en hoe ze daardoor de actie van zekeren prikkel op onze zenuwen neutraliseert. Dat nu deze relatiën alleen door de gedachte en niet door de voorstelling kunnen gegrepen worden, ligt aan haar natuur. Bestonden toch deze relatiën bij manier van de zenuwen, die ons lichaam doorkruisen of van de telefoondraden, die onze steden overspannen, zoo zouden ze zelve momenten en geen relatiën zijn. Maar dit is niet zoo. Zenuwen en geleidraden mogen de voertuigen voor de werking van de relatiën zijn, maar ze zijn de relatiën zelve niet. De relatiën zelve zijn niet alleen geheel onstoffelijk, en dus gestalteloos, maar ook onwezenlijk. Daarom nu kunnen ze alleen door onze *gedachten* gegrepen worden, en gaat omgekeerd al ons denken in de kennisse dezer relatiën op. Of we ons toch al een begrip van een boom, een leeuw, een ster enz. vormen, toch zal dit begrip, zoo we er alle voorstelling van afzonderen, nooit iets anders bieden dan de kennis der relatiën, waarin zulk een boom,

---

[1]) De onderscheiding in het object tusschen momenten en relatiën is hier met opzet gekozen, als de meest algemeene. Onder moment versta men dus noch de substantia als substraat van de verschijnselen, noch das „Ding an sich" als object *mín* subject. Deze beiden toch zijn denkabstractiën, en zouden ons uit dien hoofde van het goede spoor brengen. En evenzoo behoeft het wel nauwelijks herinnering, dat er in deze momenten, evenals in onze voorstellingen er van, complicatie en associatie kan bestaan; alsook, dat ze evengoed uit de herinnering kunnen gereproduceerd zijn, als versch opgevangen. Doch bij dit alles mocht ik mij thans niet ophouden. Mijn doel was alleen op tweeërlei in het object te wijzen, waarvan het ééne met ons voorstellingsvermogen correspondeert, het andere met ons denkvermogen.

leeuw of ster tot andere voorwerpen, of ook de samenstellende deelen van zulk een boom, leeuw of ster tot elkander staan. Tot op zekere hoogte kan men dus zeggen, dat de relatiën even-goed verschijnselen zijn als de momenten, die we waarnemen, en die hetzij door onze zintuigen, hetzij op andere wijze zekeren prikkel in ons bewustzijn teweegbrengen, en daardoor ons bewust-zijn met die momenten in rapport stellen. Zonder meer zou er dus slechts op tweeërlei wijs wetenschap in ons bewustzijn inkomen, ten eerste wetenschap van de bestaande momenten, en ten tweede wetenschap van de relatiën, die blijken tusschen deze momenten te bestaan. De astronoom zou wetenschap van den sterrenhemel ontvangen door het zien naar de sterren, die zich aan zijn oog vertoonen, en wetenschap van hare onderlinge relatiën en van de relatiën tusschen haar deelen, door met zijn denken in die relatiën in te dringen. Maar hiertoe is de bezigheid van ons bewustzijn met opzicht tot de relatiën *niet* beperkt.

Ons denken namelijk bepaalt zich volstrekt niet uitsluitend tot de, altijd meer passieve, rol van den *waarnemer* der relatiën; maar draagt in zich ook een *actief* vermogen. Dit actief vermogen vindt hierin zijn grond, dat, als we zoo zeggen mogen, het kader voor deze relatiën in ons eigen bewustzijn aanwezig is, eer we ze als buiten ons bestaande leeren kennen. Dit zou niet zoo zijn, indien deze relatiën accidenteel waren en niet organisch samen-hingen. Maar organisch samen te hangen is juist haar eigenaar-dig karakter. Vandaar, dat het object geen chaos, maar een kos-mos is; dat er in het bijzondere een algemeenheid heerscht; en dat er alzoo in deze relatiën een orde en regel blijkt te bestaan, die hare continuïteit en constantheid waarborgen. Er is in deze relatiën *σύστημα*. Deze onderscheidene relatiën staan ook tot elkan-der in relatie, en onze verwantschap met het object komt juist daarin uit, dat ons denkvermogen er geheel op is ingericht, deze laatste relatiën te doorzien. Mits goed verstaan kan men zeggen, dat het voltooide menschelijke denken gelijk zal zijn aan het voltooide organisme van deze relatiën. Ons denken is geheel en uitsluitend

op deze relatiën aangelegd, en deze relatiën zijn de objectiveering van ons denken. Iets, wat zoo streng doorgaat, dat zich uitnemend goed verstaan laat, hoe meer dan één philosoof de objectiviteit van deze relatiën ontkend heeft, om er alleen de reproductie van ons denken in te zien. Dit pleit zou dan ook niet te beslechten zijn, zoo niet onder de vele relatiën ook die van geleidelijken en geregelden overgang van toestand in toestand bestond; en waar we nu het resultaat van deze relatiën ook daar vinden, waar eeuwenlang geen menschelijk oog de natuur begluurd heeft, op de toppen van de voor het eerst beklommen bergen, op eenzame uithoeken der wereld, of in nieuw onderzochte lagen van den aardbodem, daar blijkt dit subjectivisme onhoudbaar. In zooverre echter moet op deze identiteit van ons denkend bewustzijn met de wereld der relatiën wel terdege nadruk gelegd, als deze relatiën zonder een oorspronkelijk Subject, dat ze gedacht heeft, en de macht bezat, dit product zijner gedachten in heel den kosmos te laten heerschen, niet bestaan zouden. Juist omdat deze relatiën geen eigen substantie hebben, kunnen ze niet organisch werken, tenzij ze organisch, d. i. van een eerste beginsel uit, gedacht zijn. Als wij ons indenken in deze relatiën, doen wij dus niets dan nadenken de gedachte, waardoor het Subject, dat deze relatiën in het leven riep, ze bepaald heeft. Als er geen gedachte in het object school, zou het voor ons denken onverteerbaar zijn. Evenmin als ons oor de kleuren kan waarnemen, zou ons denken dan in staat zijn, zich een begrip van het object te vormen. En het is juist het van ons bewustzijn onafscheidelijk besef, dat de kosmos *logisch* bestaat, waaruit de onverwinlijke drang van alle wetenschap, om den kosmos te leeren verstaan, geboren wordt. Niet in dien zin, alsof de kosmos *enkel* logisch zou bestaan. Dit toch zou neerkomen op een kosmos, die enkel uit relatiën bestond, en daar relatiën ondenkbaar zijn, tenzij er momenten gegeven zijn, waartusschen deze relatiën de verbinding vormen, ligt in de relatiën zelve, en alzoo ook in ons denken als zoodanig, de onverbiddelijke eisch, dat er ook momenten zijn, die zich *niet* laten converteeren in relatiën, en derhalve ook *buiten* het veld van ons denken liggen. Er is alleen mee uitgesproken, dat er

niets bestaat zonder relatiën; dat deze relatiën nooit accidenteel, maar altoos organisch zijn; en dat dus de kosmos, als kosmos, in zijn gezamenlijke momenten logisch bestaat, en in dit logisch bestaan vatbaar is, in onze denkwereld te worden opgenomen. Het resultaat van alle wetenschap, gelijk deze geboren wordt én uit onze waarneming, én uit ons indenken van de relatiën van het waargenomene, staat dus altoos vooruit vast. Wie iets anders beoogt, dan de organische gedachtenwereld, die in den kosmos ligt, zoolang in en na te denken, tot zijn eigen gedachtenwereld volkomen aan die vóór hem en buiten hem bestaande gedachtenwereld beantwoordt, is geen man van wetenschap, maar een wetenschappelijk avonturier; een franc-tireur, geen ingelijfde in de heirschare der denkers.

Het feit nu, dat ons een indenken van de objectief voor ons liggende gedachtenwereld mogelijk is, toont dat er tusschen ons bewustzijn en het objectieve denken, waardoor de kosmos *kosmos* is, rechtstreeksch verband bestaat. Bezat ons bewustzijn enkel de receptiviteit voor empirische indrukken, zoo uit de zichtbare als uit de onzichtbare wereld, zoo zou er van een logisch verstaan van den kosmos, d. i. van de wereld als kosmos, geen sprake bij ons kunnen zijn. Maar zoo is het niet. Ons bewustzijn bezit, behalve de vatbaarheid voor indrukken van allerlei aard, ook het vermogen om logisch te denken. Dit vermogen nu kan niet enkel imitatief zijn. Dit ware denkbaar, indien geheel het organisme der relatiën van den kosmos voor ons ware blootgelegd. Dan toch konden we dit aanleeren, gelijk we nu een vreemde taal doen, die geen enkel bekend rapport met onze eigen taal verraadt. Zoo b.v. als een Nederlander de taal der Zoeloe's leert. Maar dit is niet het geval. De relatiën liggen in den kosmos verscholen, en zijn in haar dieperen samenhang niet te kennen, tenzij we zelf als logische denkers tot dezen logisch bestaanden kosmos toetreden. Slechts bij de onderstelling, dat in ons denken de logische kiem van een gedachtenwereld aanwezig is, die, mits juist ontwikkeld, volkomen passen zal op de logische gedachtenwereld, die in den kosmos verscholen ligt, is deswege wetenschap van den kosmos voor ons mogelijk. En hierin nu juist ligt de mogelijkheid voor ons denken, om

actief op te treden. Zoodra het ons toch gelukt is, de algemeene relatiën te leeren kennen, die het bijzondere beheerschen, of ook de kiem van een zich ontwikkelende gedachte in deze onderscheidene relatiën te ontdekken, stelt de identiteit van onze subjectieve met de objectieve gedachtenwereld ons in staat, actief op te treden, deels door de gewilde relatiën in het leven te roepen, en deels door de relatiën, die zich moeten vertoonen, of zich later zullen ontwikkelen, vooruit te zien. En aldus eerst erlangt de menschelijke wetenschap dat hooge, dat heerschende, dat profetische karakter, waardoor ze zich niet alleen vrijmaakt van den kosmos, maar ook dien kosmos verstaat, in dien kosmos tot handelen bekwaamt, en ten deele zelfs de toekomstige ontwikkeling van dien kosmos doorziet.

Ons vermoeden, dat hetgeen met „wetenschap" bedoeld wordt, genetisch zou blijken saam te hangen met de etymologische grondbeteekenis van „weten", heeft ons dus niet bedrogen. Er bleek toch, dat in het *object* der wetenschap onderscheiden moet worden tusschen de *momenten* en de *relatiën* dezer momenten, overmits dit object organisch bestaat. Hieraan nu beantwoordende, bleek ons menschelijk bewustzijn (d. i. het *subject* der wetenschap) een *dubbele* receptiviteit te bezitten: eenerzijds een vermogen van perceptie voor de *momenten* in het object, en anderzijds een vermogen van perceptie voor de *relatiën* in het object. Eerst door deze beide saam wordt de actio intelligendi, gelijk de Romeinen haar noemden, volledig. Wil men nu de opneming in ons bewustzijn van de momenten *gewaarwording* noemen, en de opneming in ons bewustzijn van de relatiën *het indenken*, dan komt eerst door deze beide saam de reflectie van het object in ons bewustzijn tot stand. Wat men niet zelden als gevoelsvermogen of waarnemingsvermogen naast de facultas intelligendi en de facultas volendi geplaatst heeft, is alzoo niets anders dan een onderdeel van de facultas intelligendi. Cogitare en intelligere toch is volstrekt niet hetzelfde. Cogitare kan ik ook iets, dat *niet* bestaat, terwijl het intelligere alleen plaats grijpt ten opzichte van een bestaand object, dat als

zoodanig nooit enkel relatiën bezit, maar altoos tegelijk momenten, waartusschen deze relatiën bestaan. En hoewel het nu te betreuren is, dat een verkeerd spraakgebruik het *intellect* al meer als denkvermogen is gaan opvatten, en intellectualisme de gangbare term is geworden, waarmee abstracte denkgymnastiek pleegt gebrandmerkt te worden, toch mogen we daarom de schoone en rijke uitdrukking van *facultas intelligendi* niet laten varen, en moet deze genomen, als bestaande uit een dubbele actie: eenerzijds uit de *waarneming* en anderzijds uit het *indenken* van het waargenomene. Eene onderscheiding, die op haar beurt weer haar grond vindt in ons dichotomisch bestaan, als deels *somatische*, deels *psychische* wezens; daar toch de *voorstelling* meer een somatisch, het *begrip* een meer psychisch karakter draagt.

Natuurlijk doet het er hierbij niets toe, of het object, waarop het onderzoek zich richt, buiten mij of in mij ligt. Gevoel ik pijn in het hoofd, dan vestigt die pijn mijn aandacht op mijn hersenen, en wordt tegelijk mijn denken geprikkeld, om de oorzaak van die pijn na te speuren, en uit te denken, wat tot verwijdering van die pijn leiden kan. En evenzoo doet het er niets toe, of deze gewaarwording mij toekomt door middel van de zintuigen en de zenuwen, uit een tastbaar en zichtbaar object, of wel dat deze gewaarwording een rechtstreeksche aandoening is, die op mijn geestelijk wezen werkt uit de wereld van het recht, van het schoone, het goede en ware. Zelfs kan het denken zonder meer object van onderzoek zijn, waarbij dus het moment altoos ligt in het subject, van wien dit denken uitgaat, geheel onverschillig, of dit subject zekere A of B is, dan wel het algemeene subject mensch, engel of God. Doch hoe ook werkende, steeds is het doel van beide actiën in mijn bewustzijn, zoowel die van de gewaarwording als van het denken, om mij iets *te doen weten*, of wilt ge, naar de oorspronkelijke beteekenis van het Fιδεῖν, mij iets *te doen zien*. De gewaarwording doet mij weten, dat het moment bestaat, de cogitatio doet mij weten, welke de relatiën van dit moment zijn; en eerst door de vereenigde actie van deze beide kom ik te weten, wat en hoe het object zij.

Slechts ter voorkoming van misverstand zij hieraan toegevoegd, dat deze strengere analyse, zoo van de momenten en de relatiën

der momenten, als van de gewaarwording en de cogitatio, alleen dan doorgaat, als men zich bezighoudt met een geheel elementair object. Zoodra men toch van de volstrekt elementaire verschijnselen opklimt tot de samengestelde, vindt men de momenten en relatiën gedurig dooreengevlochten, en werken evenzoo de perceptio en de cogitatio dooreen. Een atoom en de beweging van dit atoom onderscheidt zuiver het moment en de relatio; want, ook al meen ik de beweging van het atoom rechtstreeks waar te nemen, toch zie ik feitelijk niets anders dan altoos weer het atoom, maar gedurig in verschillende relatie. Onderzoek ik daarentegen een druppel water, dan heb ik reeds hierin met een zeer saamgesteld object te doen, waarin allerlei momenten en relatiën vermengd liggen. Waarnemen kan ik dan wel den glans, den vorm en de buitenste atomen, maar tot de kennis, dat dit morphologisch verschijnsel een druppel water is, kom ik niet zonder de kennis der relatiën, die niet mijn perceptie, maar mijn cogitatio mij verschaft. Een zeer jong kind merkt wel door de perceptie, dat er iets glinstert en dat er zich zekere vorm vertoont, weet dus, dat er iets is, maar weet niet, dat het water is. Als het vuur ziet, slaat het in dat vuur de hand in. En eerst als later door middel der cogitatio zich ook de kennis der relatiën gaat ontwikkelen, weet het op het gezicht, dat die druppel nat is, en dat vuur de huid pijn doet. Juist door dit saamgestelde der verschijnselen ontstaan dus de morphologische momenten van een boom, een dier en zooveel meer, die, juist omdat ze saamgesteld zijn, reeds voor de eenvoudige waarneming de gecombineerde actie van onze perceptie en onze cogitatio vereischen; een reden te meer, om beide onder ééne facultas intelligendi saam te blijven vatten.

Dat soortgelijk bewustzijn ook bij de hooger bewerktuigde dieren werkt, valt niet te betwijfelen. Een tijger, die in de verte vuur ziet, weet, dat zulk vuur pijn doet, ook al heeft hij nooit vuur gevoeld. Er is in zulk een dier dus niet alleen wetenschap van zekere momenten, maar ook een beperkte wetenschap van de relatiën dezer momenten, en dat wel in veel strenger, onmiddellijker zin, dan bij den mensch. Toch gaat het niet aan, deswege reeds het denkbeeld van begrijpen of intelligere op het dier over

te brengen. Vooreerst toch weten we er niets van, hoe deze elementaire wetenschap in het dier tot stand komt. Ten tweede is deze wetenschap bij het dier slechts voor zeer geringe ontwikkeling vatbaar. En ten derde draagt ze bij het dier veelszins een instinctief karakter, dat een andere wijze van perceptie onderstellen doet. Zekere praeformatie, voor wat in ons menschelijk bewustzijn werkt, moet dus ook in het dier bewonderd worden; maar, ook al blijkt de actie in mensch en dier tot op zekere hoogte gelijksoortig, toch is uit de ééne actie tot de andere geen conclusie te trekken. We weten er volstrekt niets van, als hoedanig het dier de vormen en de relatiën der verschijnselen waarneemt.

Wel hebben we daarentegen recht te concludeeren, dat in ons menschelijk bewustzijn microscopisch het besef van de momenten en de relatiën van het object aanwezig moet zijn, overmits zonder dit besef de ontvangen aandoeningen nooit zouden kunnen leiden, tot wat wij als reuk, smaak, genot van kleur, geluid enz. kennen. Want wel dient toegegeven, dat deze aandoeningen eenvoudig in ons correspondeeren konden met zekere sensatiën, die wij reuk, smaak enz. noemen; maar vooreerst zou deze correspondentie dan toch constant zijn, en reeds daarin zekere objectiviteit bezitten; en ten andere wordt dit objectief karakter boven allen twijfel verheven, door wat wij *verbeelding* en *afgeleid denken* noemen. Uit deze twee bezigheden van den menschelijken geest blijkt toch, dat ons bewustzijn niet alleen het vermogen bezit, door de momenten aangedaan te worden, en hun relatiën in ons op te nemen, maar dat ons menschelijk bewustzijn, uit dit altoos ten deele passief in zich opnemen, ook tot activiteit kan overgaan. Voor wat de perceptie aangaat, werkt deze activiteit in onze *verbeelding*, en voor wat de cogitatio aangaat, in het *afgeleide* denken. Door de verbeelding scheppen wij voor ons bewustzijn zelf verschijnselen, en door ons hooger denken formeeren wij zelf relatiën. Stonden nu deze producten van onze verbeelding en van ons hooger denken buiten de realiteit, zoo zou er alle oorzaak zijn, om uitsluitend aan een subjectief, niet nader te bepalen, proces te denken. Maar dit is niet het geval. De schilder schept harmonieën van tinten, die straks in hem onbe-

kende bloemen reëel blijken; en, wat nog veel sterker spreekt, door ons afgeleid denken komen we telkens tot conclusiën, die straks blijken met volkomen werkelijke relatiën overeen te stemmen. Object en subject staan dus tegenover elkander, als volkomen aan elkander verwant, en hoe dieper het ons menschelijk bewustzijn gelukt in den kosmos in te dringen, des te inniger blijkt die verwantschap te zijn, zoowel wat aangaat de substantie en de morphologie van het object, als de gedachten, die in de relatiën van het object liggen uitgesproken. En daar nu noch het object het subject, noch het subject het object produceert, moet de macht, die beide organisch saamverbindt, uiteraard buiten beide gezocht worden. Hoe men dan ook zinne of peinze, nooit zal de genoegzame grond voor deze bewonderenswaardige correspondentie of verwantschap tusschen het object en het subject, waarop toch geheel de mogelijkheid en de ontwikkeling der wetenschap rust, voor ons besef verklaard worden, tenzij we met de H. Schrift belijden, dat de Auteur van den kosmos, in dien kosmos, den mensch als mikrokosmos schiep „naar zijn beeld en naar zijne gelijkenis."

Aldus opgevat komt „de wetenschap" derhalve voor ons te staan, als *het product van een te zijner tijd met noodzakelijkheid opgekomen, en steeds voortgaanden drang in den menschelijken geest, om den kosmos, waarmee hij in organische verwantschap staat, plastisch naar zijn momenten in ons af te spiegelen, en logisch in zijne relatiën door te denken.*

§ 5. *De taal.*

Kon deze reuzentaak nu door één enkel mensch, in één enkel punt des tijds, volvoerd worden, en traden bij het volvoeren van die taak hem geen hindernissen in den weg, zoo ware een volledige wetenschap voor dien éénen mensch en in dat ééne oogenblik denkbaar ook zonder *geheugen* en zonder gesproken *taal*. Nu daarentegen deze arbeid van den menschelijken geest over eeuwen loopt, onder duizend en nogmaals duizend denkers verdeeld is, en niet dan langzaam, onder bemoeilijking door allerlei hindernissen, voort-

schrijdt, zou zonder *geheugen* en zonder *taal* geen wetenschap denkbaar zijn. Noch wetenschap door voorstelling, noch wetenschap door begrip kan onder het voortspoeden van den tijd ons eigendom blijven, tenzij ons een middel geboden zij, om die voorstelling en dat begrip vast te houden. Of dit vasthouden nu geschiedt rechtstreeks, door wat we geheugen noemen, of wel middellijk door teekens, door afbeelding of schrift, die op elk gegeven oogenblik weer gelijke voorstelling en gelijk begrip in ons wekken kunnen, is voor het resultaat zelf onverschillig. Beide malen gaat toch de actie van onzen menschelijken geest uit. Een weer van het blad herkende voorstelling of herkend begrip toont toch dat onze geest, zij het dan ook op andere wijze dan bij het gewone „onthouden", met deze voorstelling of met dit begrip in rapport bleef. Waren we er vreemd aan geworden, dan zou ook het gedocumenteerde *niet* door ons herkend worden. Moge dus al onze geest, bij wat we „geheugen" noemen, meer actief zijn, en bij de herkenning van het buiten ons gedeponeerde meer passief, toch werkt beide malen eenzelfde vermogen van onzen geest, om namelijk, 't zij zonder, 't zij met hulpmiddelen, een eens gewonnen voorstelling of begrip vast te houden en als opgelegd kapitaal te bezitten. Slechts zij hierbij opgemerkt, dat, althans in onzen tegenwoordigen toestand, deze opgelegde schat, zoo we dien enkel, zonder hulpmiddel, in het geheugen bewaren, ongemerkt door roest verteert; en wel in dier voege, dat het vasthouden van een voorstelling gemakkelijker blijkt dan het vasthouden van een begrip; alsook, dat ons geheugen het meest te worstelen heeft met het vasthouden van namen en teekens, die noch een volledige voorstelling, noch een volledig begrip geven, maar in verband met beide altoos min of meer willekeurig gekozen zijn. Wat eindelijk het deponeeren van den inhoud van ons bewustzijn buiten ons betreft, zoo volgt én de voorstelling én het begrip hierbij een eigen weg. De voorstelling uit zich door de kunst in het *beeld*, het begrip door de taal in het *woord;* een onderscheiding, die haar volle recht behoudt, ook al verkrijgt het woord door het *schrift* deel aan de natuur van het beeld, en het beeld in de *beschrijving* deel aan de natuur

van het woord. Het woord wordt in beelden, ook al zijn dat slechts teekens, geschreven, en het beeld kan door den dichter in woorden geteekend worden. Ook uit deze dooreenmenging van beider terrein blijkt opnieuw, wat nauwe verwantschap tusschen voorstelling en begrip bestaat, en zulks tengevolge van de eenheid der actie, waarmee de facultas intelligendi zich beurtelings op de momenten in den kosmos en beurtelings op de relatiën tusschen deze momenten richt.

Dit is echter niet zóó bedoeld, als zou *de taal* geen hoogere roeping hebben, dan om het geheugen als hulpmiddel te dienen bij het verdedigen van het eens gewonnen kapitaal van ons bewustzijn tegen de vernielende inwerking van den tijd. Veel hooger toch staat de roeping van *de taal*, om den schat van onze voorstellingen en onze begrippen tot het communaal bezit van mensch en mensch te maken, en alzoo zijn individueelen toestand te verheffen tot het gemeenschappelijk bezit van het algemeene bewustzijn der menschheid. Zonder *taal* valt mensch en mensch atomistisch uit elkander, en eerst door *de taal* uit zich die organische gemeenschap, waarin de leden van het menschelijk geslacht tot elkander staan. *Taal* wordt hier genomen in haar algemeensten zin. Al zijn we toch gewoon, het woord *taal* meestal uitsluitend als uitdrukking te bezigen voor het in klank overgebracht begrip, toch kent het spraakgebruik nog evengoed de oogentaal, de gebarentaal, de bloementaal enz.; en ook al neemt ge *taal* in die engere beteekenis, dat ze steeds uit woorden besta, zoo toont reeds de klanknabootsing, de woordenreeks, die we voor allerlei uitroepingen hebben, dat de taal volstrekt niet tot de wereld der begrippen beperkt is. Feitelijk doet het bewustzijn van den éénen mensch zekere mededeeling aan het bewustzijn van den anderen, omtrent hetgeen het èn waarnam èn indacht; zoowel dus van zijn voorstellingen als van zijn begrippen; en hiermee overeenkomstig draagt ook de taal tweeërlei grondvorm, dien van het beeld en van het woord; iets, waarbij het geheel onverschillig is, of dit beeld in een bloote aanduiding, een grof teeken of een uitgewerkten vorm besta. Een wenk, een vingerwijzing, een blik met de oogen, een vertrekken van het gelaat zijn alte-

maal evengoed deelen van de menschelijke taal, als de taal, die zich in woorden uit. Zelfs mag niet voorbijgezien, dat de taal *zonder* woorden, althans in onzen huidigen toestand, een merkelijk voordeel bezit boven de taal *in* woorden. Terwijl toch de taal in woorden slechts dienst doet, zoover de kennis van uw eigen taal reikt, is de taal van het beeld verstaanbaar voor al wat mensch heet, de doofstomme niet uitgezonderd, alleen met exceptie van den blinde. De vroegere gewoonte, die thans weer in zwang komt, om boeken met platen uit te geven, was uit dit oogpunt volkomen gerechtvaardigd. Overmits ons bewustzijn een dubbele bestaanswijze heeft, die van de voorstelling en van het begrip, zal altoos de vereeniging van het *beeld* met het *woord* het volledigste communicatiemiddel zijn tusschen het bewustzijn van den één en het bewustzijn van den ander. Deze communicatie kan ten slotte zelfs zoo volledig worden, dat de overbrenging van zekeren inhoud uit het bewustzijn van den één in het bewustzijn van den ander eene volkomene wordt; en de eigenlijke moeilijkheid voor deze communicatie ontstaat eerst dan, als de inhoud niet aan het morphologische deel van den kosmos, maar aan het amorphische, wijl asomatische deel van den kosmos ontleend is, d. i. zoo ge uw indrukken en uwe beseffen uit de wereld van het ware, goede en schoone ook aan anderen poogt mede te deelen. Immers, voor de momenten in dezen amorphischen kosmos bezitten we geen eigenaardig middel van reproductie, zoodat we ons door de symboliek, met analogieën, en voorts met altoos onvolledige gemoedsuitingen, moeten behelpen. Hierdoor worden dan de relatiën tusschen deze momenten voor ons gedurig onvast, zoodat onze begrippen van deze relatiën volkomene helderheid missen, en toch de neiging ontstaat, om dezen amorphischen kosmos als enkel uit begrippen bestaande op te vatten. Hierover zal echter later uitvoeriger te handelen zijn, zoodat we thans volstaan met op de *taal*, in haar uitgebreidsten zin, te wijzen, als op het voor alle wetenschap onmisbare hulpmiddel, waardoor de communicatie van het bewustzijn van den éénen mensch met dat van den anderen, en alzoo de generaliseering van het menschelijk bewustzijn, waarin alle wetenschap wortelt, tot stand komt.

Toch zou de *taal*, zonder meer, deze taak nog slechts in zeer beperkten kring en slechts voor korten tijd kunnen vervullen, indien ze niet het middel had ontvangen, om zichzelve in *schrift* en *druk* te bestendigen. Niet het gesprokene, maar eerst het geschrevene of gedrukte woord komt de hindernis te boven, die in den afstand van tijd en plaats ligt. Want wel bezat de taal ook zonder schrift of druk een middel, om van mond tot mond te gaan, en van geslacht tot geslacht te komen, in de traditie; vooral in de gebonden traditie van het lied; maar dit hulpmiddel was en bleef uiterst gebrekkig. Vaster vorm bezat ongetwijfeld de teekening of schildering op steen, doek of hout; maar toch kon de rijke, volle inhoud, van wat het menschelijk bewustzijn had opgevangen, doorleefd en ingedacht, eerst toen met eenige juistheid en volledigheid oecumenisch gemaakt en geperpetueerd worden, toen in het wondere *schrift* het middel geboden werd, om, wel niet volledig, maar dan toch met groote mate van juistheid, den inhoud van het bewustzijn buiten zich te objectiveeren en te deponeeren. Dit schrift ging zeer natuurlijk van de voorstelling uit, en kwam eerst van lieverlede tot de reproductie der begrippen door de aanduiding der klanken over. Zoo wierd beeld en woord al strenger onderscheiden, tot eindelijk bij de beschaafde volkeren de beeldende taal der figuren, en de klanken aanduidende taal der woorden twee zijn geworden. Een fijnere en nog hoogere ontwikkeling is hierbij dan ook niet denkbaar. De dubbele actie van ons bewustzijn, die van het waarnemen der momenten en van het indenken der relatiën, die aanvankelijk bij hun reproductie dooreengevlochten lagen, zijn thans tot zuivere scheiding gekomen, en terwijl de kunst zich almeer toelegt op steeds volkomener reproductie der voorstellingen, biedt schrift en druk ons een volkomen genoegzaam middel tot reproductie van onze begrippen.

Doch ook hiermee is de hoogste roeping van de *taal* voor ons menschelijk leven in het algemeen, en voor de wetenschap in het bijzonder, nog niet in het licht gesteld. Haar hoogste beteekenis toch ontleent de taal niet dááraan, dat ze onszelven het vasthouden en het opgaren van de voorstellingen en begrippen van ons bewustzijn mogelijk maakt; en voorts dienst doet als communi-

catiemiddel tusschen het bewustzijn van den één en het bewustzijn van den ander; maar veeleer hieraan, dat eerst zij het is, die den inhoud van ons bewustzijn tot ons eigendom maakt. Immers, het is geheel iets anders, of we nog in het stadium verkeeren, dat er wel in ons bewustzijn allerlei gewaarwordingen, beseffen, indrukken en onderscheidingen aanwezig zijn, maar zonder dat we ons deze geassimileerd en ze geordend hebben; of wel, dat we overgaan tot dat tweede stadium, waarin het ons gelukt is, dezen inhoud van ons bewustzijn in voorstellingen en begrippen om te zetten; — en dezen machtigen overgang nu, waardoor voor alle wetenschap eerst de mogelijkheid van bloei ontstaat, maakt ons bewustzijn eerst door de taal; ten deele reeds door de taal der beelden, maar vooral door de taal in woorden; en alzoo door verbeelding en denken saam. Ook op de werkzaamheid der verbeelding wijzen we hierbij, want al hechten wij gemeenlijk aan de verbeelding een scheppende beteekenis, zoodat ze zich iets, wat niet bestaat, *verbeeldt;* toch behoort ook het zich in beeld voorstellen van iets, dat we gewaarwerden, wel terdege tot deze zelfde bezigheid van onzen geest. Nu staat de voorstelling dáárdoor boven de bloote gewaarwording, dat ze ons het beeld als eenheid en in eenige uitwendige relatie biedt, en is ze in zooverre altoos ten deele ook een product van ons denken, maar toch slechts in zooverre als de inhoud van ons denken vatbaar is voor plastische objectiveering. Dientengevolge ziet ons ik in de voorstelling een morphologisch iets, dat tot den inhoud van ons bewustzijn behoort. Maar welke klaarheid reeds hieruit ontstaan moge, en hoe broodnoodig ook deze voorstelling voor de helderheid van ons bewustzijn moge wezen, toch heeft ons ik aan de voorstelling niet genoeg; we moeten daartoe het object ook logisch doorzien; iets, wat zonder begripsvorming ondenkbaar is. En juist dit nu, deze begripsvorming, en geheel de arbeid, dien onze geest daarna met deze begrippen onderneemt, zou volstrekt ondenkbaar zijn, zoo ons de *woordentaal* niet het middel bood, om, hetgeen als *gedacht* in ons bewustzijn aanwezig is, voor onszelven te objectiveeren. Want wel is het ons, die eenmaal aan de manipulatie der taal gewoon zijn, zeer goed mogelijk, een gedachtenreeks te doorloopen, en ten deele zelfs te ordenen, zonder dat we een woord

fluisteren of opschrijven, maar dit is slechts vrucht van de vaardigheid, die ons denken door de taal verkregen heeft. Is toch eenmaal de inhoud van ons logisch bewustzijn in de taal voor ons geobjectiveerd, dan werpt deze objectiveering een reflex in ons bewustzijn terug, waardoor we in staat zijn, ook zonder woorden te denken; maar op zichzelf kunnen we dit zonder het woord niet. Krachtens onze tweezijdige natuur, als deels psychische, deels somatische wezens, zoekt ook de psychische gedachte een σῶμα in het woord, en eerst in deze fijnste vermenging van ons psychisch en somatisch bestaan grijpt ons ik met klaarheid den inhoud van ons logisch bewustzijn. Het denken en het spreken ontwikkelt zich bij het opgroeiend kind met gelijken tred, en alleen een volk, dat een rijk ontwikkelde taal bezit, kan diepzinnige denkers voortbrengen. Want wel geven we toe, dat er personen zijn, die zeer vlot en toch zeer zinledig spreken, en omgekeerd personen, die diep denken en toch moeite hebben, zich duidelijk uit te drukken; maar dit verschijnsel levert dáárom geen bedenking tegen onze bewering op, omdat de taal het product is van heel een volk, en ieder lid van dit volk bij zijn opgroeien slechts inleeft in de taal, en daarmee in de gedachtenwereld, van zijn natie. Men mag hier dus nooit rekenen, met wat bij *den enkele* zich voordoet; de verhouding tusschen de taal en de gedachte draagt een *algemeen* karakter en kan eerst na *generalisatie* beoordeeld worden.

§ 6. *Verkeerde theoriëen.*

Stellen we ons nu voor, dat er *geen* stoornis door de zonde, zoomin in het subject als in het object, had plaats gegrepen, dan zouden we, resumeerende, derhalve tot deze conclusie komen. Het *subject* der wetenschap is het generale ik in het algemeen menschelijk bewustzijn; het *object* is de kosmos. Beide dit subject en dit object bestaan *organisch*, en tusschen beide bestaat een organisch *verband*. Omdat het ik dichotomisch, d. i. zoowel psychisch als somatisch bestaat, heeft ons bewustzijn twee grondvormen, die eenerzijds tot de *voorstelling* en anderzijds tot het *begrip* leiden. Hieraan beantwoordt in het object de onderscheiding tusschen de *momenten* en de *relatiën* dezer momenten. En het is, dank

zij deze correspondentie, dat de wetenschap tot een *weten* van den kosmos leidt, zoowel wat deze momenten als wat deze relatiën betreft. De mogelijkheid, om zich den kosmos als object te assimileeren, ontstaat voor het subject, doordien het mikrokosmisch èn de typen van deze momenten, èn het kader voor deze relatiën in zich draagt. En eindelijk, de mogelijkheid, om niet slechts tot aggregatorische, maar tot organisch samenhangende kennis, en alzoo tot actieve beheersching, van den kosmos te geraken, spruit voort uit het feit, dat in dezen kosmos een noodwendige orde heerscht, die logisch ontkiemt uit een beginsel, dat ectypisch ook in ons eigen mikrokosmisch aangelegd bewustzijn werkt.

Buiten alle stoornis door zonde en vloek gerekend, zou dus ons menschelijk bewustzijn met noodzakelijkheid als vanzelf, zoo door de voorstelling als door het begrippen vormend denken, al meer in geheel den kosmos zijn ingedrongen. Die kosmos zou als een opengeslagen boek voor ons hebben gelegen. En voorzooveel we zelf een deel van dien kosmos zijn, zouden we allengs met volkomen helder bewustzijn het leven van dien kosmos hebben meegeleefd, en door ons leven zelf dien kosmos hebben beheerscht.

De *algemeenheid* en *noodzakelijkheid*, die voor onze kennis van den kosmos, zal ze het wetenschappelijk stempel dragen, onmisbaar zijn, zouden bij dezen stand van zaken *niet* in botsing zijn geraakt met ons subjectivisme. Al mag toch nooit toegegeven, dat bij een *on*zondige ontwikkeling van ons geslacht, alle individuen slechts eenvormige repetitiën van hetzelfde model zouden geweest zijn; en al dient veeleer vastgehouden, dat alleen in de veelvormige individualiseering van de leden van ons geslacht het kenmerk ligt van zijn organisch karakter; zoo zou toch, bij ontstentenis van stoornis, deze veelvormigheid even *harmonisch* gebleken zijn, als ze nu *disharmonisch* werkt. Er zou wederzijdsche aanvulling, geen strijd zijn geweest. En de poging zelfs van het individueele subject, om andere subjecten op zij te dringen, of ook om het object naar zichzelf te vervormen, ware ondenkbaar geweest. Dat nu deze stoornis, helaas, wel intrad, en dat hieruit het subjectivisme opsproot, dat als een kanker onze

wetenschap vergiftigt, vinde later bespreking. Thans zij er slechts op gewezen, hoe volkomen natuurlijk het is, dat denkers, die de stoornis door de zonde loochenen, zich ook nu nog de wetenschap als een absolute macht voorstellen, en er hierdoor toe komen, óf de wetenschap te beperken tot de „sciences exactes", óf wel haar op te vatten als een wijsgeerig systeem, waarnaar de realiteit moet verwrongen worden.

De eerste richting won met name in Engeland, de tweede in Duitschland veld. Want wel is de eerste richting in Frankrijk opgekomen, maar de naam van „sciences *exactes*" legt, reeds blijkens de bijvoeging van *exactes*, geen beslag op de *geheele* wetenschap. In Engeland daarentegen wordt *science* in absoluten zin al meer de uitsluitende naam voor de natuurwetenschappen; terwijl aan de onderzoekingen op psychisch terrein de volle eeretitel van „wetenschappelijk" betwist wordt. Hierin nu ligt een eerlijke bedoeling, die waardeering verdient. Er ligt toch de erkentenis in, dat eigenlijk alleen wat gewogen en gemeten kan worden, voldoende aan de schadelijke inwerking van het subjectivisme ontkomt, om een absoluut, d. i. algemeen en noodwendig karakter te dragen; in dien zin zelfs, dat de naakte gegevens, waartoe zulk onderzoek leidt, door herhaalde proefneming zoo goed als tot onfeilbaarheid worden verheven, en als zoodanig dwingend van aard zijn. En zoo nu, dit weerspreken we in het minst niet, moest wel bezien, al onze wetenschap zijn. Doch hoe eerlijk deze theorie ook bedoeld zij, toch is ze onhoudbaar. In tweeërlei opzicht. Vooreerst in zooverre zelfs de strengste beoefenaars dezer *sciences* zich nooit tot enkel *wegen* en *meten* bepalen, maar, om tot mededeeling van hun gedachten in staat te zijn en invloed op de realiteit en op de algemeene opinie uit te oefenen, allerlei conclusiën formuleeren en hypothesen opzetten, die het subjectivisme weer binnenlaten en in den grond der zaak eene verloochening zijn van hunne eigene theorie. Denk slechts aan het Darwinisme, dat reeds blijkens de grondige oppositie, die het bij mannen van naam vindt, *geen* dwingend karakter bezit, en alzoo niet aan de eischen van de *sciences* beantwoordt. Maar ook in de tweede plaats blijkt deze theorie

onhoudbaar, omdat ze òf de geestelijke wereld loochent, om alleen de ponderabele wereld over te houden, en dus in puur materialisme verloopt, òf wel elk organisch verband tusschen de ponderabele en de geestelijke wereld loochent, en hiermee de wetenschap van den kosmos als zoodanig prijsgeeft.

Veel hooger staat dan ook de tweede richting, die, als vrucht van Duitsche denkkracht, nog steeds de hooge hand behield, en den eisch, dat de wetenschap ons tot een organisch, uit één beginsel afgeleide kennis van den geheelen kosmos zal leiden, onverzwakt handhaaft. Het ongeluk is maar, dat deze theorie, die bij een onzondige ontwikkeling de eenig ware zou gebleken zijn, thans nog wel in idealen zin waar blijft, maar op de werkelijkheid niet meer past; deels niet, omdat de onderzoekende subjecten disharmonisch tegenover elkander staan, en deels, omdat ook in het object allerlei anomalieën intraden; denk slechts aan de menschelijke taal en den strijd, die over analogie en anomalie in de taal sinds de dagen der Sophisten en Alexandrijnen gevoerd is. Weigert men nu op dit standpunt, met de verstoring van de harmonie, zoo in het subject als in het object, rekening te houden, en zet men dan toch zijn wil door, om ook het disharmonische logisch uit één beginsel te verklaren, dan verloopt men in speculatie, en leert ons niet den kosmos kennen, maar komt er toe, om òf een kosmos te phantaseeren, die niet bestaat, òf wel om pantheïstisch alle grenzen uit te wisschen, tot ten laatste zelfs het verschil tusschen goed en kwaad indifferent wordt.

Metterdaad wordt dus de geheele opvatting van de wetenschap, toegepast op den kosmos gelijk hij thans zich aan ons voordoet, en beoefend door het subject, mensch, gelijk dit thans bestaat, in volstrekten zin door de vraag beheerscht, of er al dan niet door de zonde, 't zij in het object 't zij in het subject der wetenschap, stoornis zij aangebracht.

Dit alles beslissende punt bespreken we daarom in een afzonderlijke §, na vooraf een afzonderlijk onderzoek te hebben ingesteld naar het karakter, dat de geestelijke wetenschappen dragen.

§ 7. *De geestelijke wetenschappen.*

Bestond de kosmos, en dus ook de mensch, uitsluitend uit ponderabilia, zoo zou de kennisneming van den kosmos veel eenvoudiger zijn dan thans, maar het subject, dat zich die kennis eigen kon maken, zou ontbreken. De wetenschap mist dus alle recht, om er over te klagen, dat de kosmos niet enkel ponderabel bestaat. Immers, juist aan dit feit dankt de wetenschap haar aanzijn. Intusschen kan de moeilijkheid, om ten opzichte van de geestelijke zijde van den kosmos tot wetenschap, dien naam waard, te geraken, niet licht overschat. Op drieërlei moeilijkheid stuit ge hier.

Vooreerst toch is al het psychische, in de gewone beteekenis genomen, *amorphisch*, waaruit volgt, dat het morphologisch vermogen van uw bewustzijn, om een beeld van het object te vormen en het u voor te stellen, hier buiten werking blijft. Waar dus bij al het ponderabele uw denken, voor het naspeuren der relatiën, een steunpunt bezit in de voorstelling van de momenten, waartusschen deze relatiën bestaan, ontbreekt al zulk steunpunt hier geheel. Niet alsof het object dezer wetenschappen daardoor *onwezenlijk* zou zijn; want ook bij de wetenschappen met een ponderabel object, dringt uw kennis nooit tot het wezen door. Ge ziet de μορφή in uw *voorstelling*; ge volgt de ἀναφοραί of relatiën met uw *denken*; maar de οὐσία ligt buiten uw bereik. Ook is hiermede niet gezegd, dat de geestelijke objecten niet iets gelijksoortigs kunnen hebben, als hetgeen we bij de niet-geestelijke onder de μορφή verstaan; eer leert de *forma* in de denkwereld het tegendeel; maar in elk geval zijn deze vormen voor ons geheim, en mist ons bewustzijn de geschiktheid, om ze op te nemen en aan ons ik mede te deelen. En overmits we nu als somatisch-psychische wezens vanzelf de neiging hebben, om elk object èn plastisch èn logisch te assimileeren, voelen we ten deze op geestelijk terrein zeker gemis. Een gemis, dat er dan maar al te licht toe leidt, dit geheele terrein enkel logisch op te vatten, en zoodoende een valsch intellectualisme, of een gevaarlijke speculatie in de hand te werken.

De tweede moeilijkheid, waardoor de geestelijke wetenschappen gedrukt worden, is de *onvastheid* van haar object. Mineralen, planten, dieren kunt ge classificeeren, en ook al hebt ge bij deze classificatiën nog altoos op variatiën en anomalieën bedacht te zijn, ge kunt dan toch zekere vaste kenteekenen bepalen, die tusschen klasse en klasse onderscheiden. Maar bij de geestelijke wetenschappen, die u gedurig met den mensch in aanraking brengen, ontgaat u deze regelmaat. Zelfs de classificatie naar de sexen, lijdt vaak schipbreuk op verwijfde mannen en mansche vrouwen. Eerst bij den mensch treedt met volle kracht het individueele op, dat zich principieel tegen elke generalisatie verzet, en deswege aan het algemeen en noodwendig karakter van uw wetenschap in den weg staat. Een zeker aantal verschijnselen vindt ge gemeen, maar ook die gemeene eigenschappen zoo eindeloos gewijzigd. En wat het ergste is, juist naarmate een individu rijker object is, en dus te overvloediger stof tot waarneming zou bieden, is zijn individualiteit te sterker ontwikkeld, en leent zich zulk een individu te minder voor vergelijking. Uit een scherp geteekend karakter zijn bijna geen conclusiën te trekken.

En bij dit amorphische en onvaste komt dan nog als derde bezwaar, dat ge in de meeste geestelijke wetenschappen van de zelfmeedeeling van uw object afhankelijk zijt. Het is zoo, ge kunt den mensch bespieden in zijn doen en laten. Iets zegt u zijn gelaat; meer nog zijn oog. Maar zoodra het u te doen is om eenigszins nauwkeuriger kennis van de geestelijke verschijnselen in hem, moet er, zult ge hem kennen leeren, in hem 1^0. zekere zelfkennis zijn, en 2^0. vermogen en wil, om zich aan u te openbaren. Zult ge nu ten gevolge van al zulke zelfmededeeling tot eenig oordeel komen over het geestelijk verschijnsel, dat ge onderzoekt, zoo moet, in verband vooral met hetgeen in de vorige zinsnede werd opgemerkt, zulk een zelfmededeeling door een groot aantal personen en in allerlei omstandigheden gedaan worden. Nu zijn intusschen aan deze zelfmededeeling van uw object allerlei bezwaren verbonden. 1^0. Hapert het bij de meesten aan genoegzame zelfkennis. 2^0. Missen zoovelen het vermogen, om u hun zelfkennis mede te deelen. 3^0. Spreekt men veelal als vrucht van zelfkennis

na, wat slechts een van buiten geleerde les is. 4°. Willen velen zich niet openbaren, of doen dit opzettelijk valsch. 5°. Hangt de zelfkennis veelal samen met intieme overwegingen of feiten, die niet voor mededeeling vatbaar zijn. 6°. Zal deze zelfmededeeling bij hetzelfde individu een geheel andere zijn in het ééne dan in een ander oogenblik. En 7°. is voor het recht verstand, van wat iemand u zegt, veelal een kennis van zijn verleden, karakter en levensmilieu noodig, gelijk we die slechts bij zeer enkele personen verkrijgen kunnen. Het is dan ook zeer natuurlijk, dat men in den jongsten tijd niet zelden het jonge kind als object van observatie nam, omdat bij het kind deze bezwaren niet zoo sterk drukken; maar hier staat dan ook tegenover, dat het kind, juist wijl het nog zoo weinig ontwikkeld is, zoo weinig uit.

De moeilijkheid voor de geestelijke wetenschappen ligt dus niet in het mysterie van de οὐσία van haar object. De οὐσία toch is bij de sciences exactes even mysterieus. En ook ligt de moeilijkheid voor deze wetenschappen niet enkel in het amorphische karakter van haar object, of, wilt ge, in het gemis van grijpbare momenten. Neen, ook de kennis der relatiën van het object is bij deze wetenschappen daarom zoo moeilijk, omdat deze relatiën zoo onvast in haar verschijning en zoo bijna altoos aan de zelfmeedeeling van het object gebonden zijn. Het is dan ook opmerkelijk, hoe traag de voortgang dezer wetenschappen is, vooral zoo men dien vergelijkt met den snellen vooruitgang der sciences exactes; en zulks niet het minst, sinds men gepoogd heeft de methode der natuurwetenschappen ook op haar toe te passen.

Want wel bewijzen de symboliek, de mythologie, de personificatie, en zoo ook de dichtkunst, de muziek en bijna alle schoone kunsten ons een onschatbaren dienst als vertolkingen, van wat er op geestelijk gebied omgaat, maar op zichzelf leveren ze ons toch geen wetenschappelijke kennis. De symboliek berust op de analogie en innige verwantschap, die tusschen de zichtbare en onzichtbare schepping bestaat. Ze is dus volstrekt niet alleen een gebrekkig hulpmiddel, waarvan we ons bedienen, omdat onze denkvormen aan het zichtbare ontleend zijn, maar ze vertegenwoordigt wel ter dege een realiteit, die in onze eigen menschelijke persoonlijk-

heid door de innige en nauwe vereeniging van ons somatisch-psychisch bestaan betuigd ligt. Zonder die analogie en die innige verwantschap zou er eenheid van gewaarwording noch eenheid van uiting voor ons tweezijdig wezen als mensch mogelijk zijn. Niet uw oog, uw *ik* ziet, maar *door* uw oog, en dit gebruik van uw oog zou niet tot de daad van uw zien kunnen leiden, zoo de lichtreflex in uw oog geen werkelijke analogie bezat, met hetgeen uw ik doet, als ge iets door uw oog ziet. En moge nu al die analogie voor de overige deelen van den kosmos afnemen, naarmate hun verwantschap met den mensch een geringere wordt, toch kunnen we ons niet ontworstelen aan den indruk, dat deze analogie allerwege aanwezig is. Met behulp van deze symbolische neiging zoekt de mythologie zich de geestelijke krachten als uiting van geheimzinnige personen voor te stellen. En al is bij ons het phantasieleven te zeer onder de contrôle van ons denken gekomen, om in zulk een voorstelling in te leven, toch gevoelen ook wij nog telkens behoefte, om door de personificatie een bruikbaren term voor onze uitingen en voor de vertolkingen van ons gevoel te vinden. Eigenlijk berust op deze symboliek dan ook geheel onze taal voor het psychische. Al mogen toch later tal van woorden opzettelijk, zonder herinnering aan deze symboliek, voor psychische verschijnselen gevormd zijn, toch zijn oorspronkelijk, zoo ge de onomatopepoiemena uitzondert, alle woorden, waarmee wij psychische gewaarwordingen of verschijnselen uitdrukken, langs den symbolischen weg, aan de zichtbare wereld ontleend. En waar de dichtkunst, de toonkunst, of welke andere kunst ook, optreedt, om ons niet slechts het schoone in de μορφή, maar ook de vertolking van het psychische te doen zien of hooren, daar is het wederom op grond van soortgelijke analogie tusschen het zichtbare en onzichtbare, dat ze ons in dichtmaat of in maatgeluid iets hooren, of ook in plastiek of door het penseel iets zien doet, waardoor het psychisch leven in ons wordt aangedaan, of waardoor het zich zelf leert verstaan. Metterdaad ligt in de verwantschap, en de daarop rustende analogie, die tusschen het zichtbare en onzichtbare deel van den kosmos bestaat, een niet genoeg te waardeeren middel, om op het psychische leven in te werken en het psychische leven tot

uiting te brengen ; maar hoe rijk en heerlijk de wereld der tonen ook ons inwendig leven vertolken en bezielen kunne, bouwstof voor wetenschappelijke kennis levert ze niet. Waar dan nog bij komt, dat ge in al deze kunstuitingen steeds te rekenen hebt met de soms sterk zich uitende individualiteit van den kunstenaar, die ze voor uw oog of oor toovert, zoodat ook bij de productiën der kunst, afgezien nog van de zonde en de leugen, die ook in de kunst insloopen, de straks geopperde bedenking van het individueele terugkeert.

Is alzoo met de empirie van het symbolische niet dan in zeer geringe mate te rekenen, evenmin volstaat de empirie van de meer algemeene psychische levensuitingen. Want wel ligt er zeker recht in de methode, om bij de verschillende volken, in geregeld verloop van tijd, de uitingen van het intellectueele, ethische, sociale juridische, aesthetische en religieuze leven na te gaan; en moet toegestemd, dat de gelijksoortigheid en het gelijke verloop van deze verschijnselen bij onderscheidene volken zekere conclusiën wettigt over den aard van deze levensuitingen; maar zonder meer levert deze historisch-vergelijkende studie nog geen genoegzame wetenschappelijke kennis omtrent het psychische leven zelf. Omdat ge weet, dat het water op de bergen meest in den vorm van sneeuw neervalt; dan gletschers vormt; dat deze gletschers smelten; en dat het aldus gesmolten vocht, eerst als wilde beek, straks als bevaarbare stroom, voortstuwt naar den oceaan; daarom zijt ge toch met uw wetenschappelijke kennis van het water nog niet gereed. En veel meer leert deze historisch-vergelijkende studie van het zedelijke, sociale en religieuze leven der volkeren ons toch eigenlijk niet. Zonder dus ook maar iets op het betrekkelijk recht, of het nut van deze studiën te willen afdingen, ontkennen we toch ten stelligste, dat in deze studiën de eigenlijke beoefening der geestelijke wetenschappen ligt. Ge kunt in alle deze studiën gekonfijt zijn, zonder ook nog maar het minste te weten omtrent uwe eigene ziel, die subjectief toch voor alle psychisch onderzoek het middelpunt vormt. En wat nog veel bedenkelijker is, ge loopt op deze wijze grootelijks gevaar, ongemerkt het object van uw wetenschap te vervalschen, zoo niet te denatureeren. Past ge toch b. v. deze

methode op de rechtswetenschap toe, dan moet ge wel tot de conclusie komen, dat alleen het bestaande recht recht is, en wijl nu dit bestaande recht zich weer gedurig wijzigt naar de denkbeelden over recht, die ingang vinden, wordt alle tegenstelling tusschen recht en onrecht ten slotte een vlottend begrip, en ontaardt het recht in de officieele vaststelling van de voor zekeren tijd heerschende denkbeelden over de wederzijdsche verhoudingen. Zoo ontneemt ge aan het recht zijn eeuwige beginselen; ge vervalscht het rechtsbesef, dat nog van nature in ons spreekt; en uw dusgenaamde studie van het recht ontaardt in de bestudeering van zekere verschijnselen, die ge met den ijk van het recht stempelt. Want, brengt men hiertegen in, dat de idee van het recht zich met innerlijken aandrang in het proces van deze verschijnselen ontwikkelt, zoo moogt ge dit toch nooit naturalistisch, in den vorm van een physiologisch proces, verstaan, en behoort ge dus nog iets heel anders dan die verschijnselen, namelijk de idee van het recht, te kennen, om tot critiek op de rechtsverschijnselen in staat te zijn. Men ziet dan ook feitelijk, hoe al meer de eenvoudigste rechtsbeginselen in discrediet geraken, en er al meer twee stroomingen opkomen, die elk op haar beurt als recht ijken willen, wat de andere als onrecht wraakt. Een tegenstelling, die vooral in haar toepassing op het begrip van eigendom en van straf steeds schriller uitkomt. De één wil het geschonden recht op den moordenaar wreken, terwijl hij voor den ander, als slachtoffer van het atavisme, slechts een voorwerp van deernis is. De eigendom moet door het recht beschermd worden, zegt dusver nog elk ius constitutum, maar de anarchist oordeelt, dat in het ius constituendum alle eigendom als diefstal moet worden gewraakt. Al erkennen we dus zonder aarzeling, dat de heerschappij der symboliek op een zeer sterke analogie tusschen de ὁρατά en de ἀόρατα wijst; en al geven we voetstoots toe, dat de naturalistische methode, door de historisch vergelijkende studie, ook voor de geestelijke wetenschappen rijke vrucht afwerpt, toch ontkennen we ten stelligste, dat de beoefening der geestelijke wetenschappen over haar geheele uitgestrektheid aan de methode der natuurkundige wetenschappen gebonden kan zijn.

De oorzaak van het verschil ligt hierin, dat de wetenschap der ὁρατά wordt opgebouwd 1°. uit de sensitieve gewaarwording of waarneming der momenten door onze zintuigen, en 2° uit de logische kennis van de relatiën, die tusschen deze momenten bestaan, door ons denken. Dit echter is bij de geestelijke wetenschappen onmogelijk, want wel moet ook in het object dezer wetenschap tusschen de reëele momenten en de relatiën van deze momenten onderscheiden worden, maar onze zintuigen, die er op zijn aangelegd, om ons in rapport te brengen met de momenten der ὁρατά, weigeren dien dienst ten opzichte van de momenten der ἀόρατα; terwijl het vanzelf spreekt, dat de logische kennis der relatiën, die reeds op zichzelf ongenoegzaam zijn zou, bovendien nog zwevend wordt, zoolang de momenten, waartusschen ze bestaan, niet gekend zijn. Het plastische vermogen van onzen geest, dat bij de ὁρατά, door middel van de zintuigen, de momenten in zich op kan nemen, blijft hier dus werkeloos, en het logische vermogen, om begrippen en oordeelen te vormen is op zichzelf ontoereikend. Poogt men nu desniettemin deze geestelijke wetenschappen naar de methode der ὁρατά te behandelen, dan begaat men de dubbele zelfmisleiding, dat men het object ongemerkt verwisselt en onbewust toch zijn steunpunt kiest in iets, dat buiten deze methode ligt. Men verwisselt dan het object, doordien men b. v. in de Theologie, niet God, maar den *Godsdienst* tot voorwerp van onderzoek kiest, en dien *Godsdienst* nog wel alleen in zijn *uitingen*. En evenzoo kiest men dan iets tot uitgangspunt, waartoe deze methode geen recht geeft, doordien men uit zijn eigen subject het besef of de idee van religie meebrengt.

De vraag is derhalve, wat bij de geestelijke wetenschappen ons den dienst bewijst, dien het voorstellingsvermogen, in verband met de zintuigen, bij de ὁρατά volbrengt. Omdat het object der geestelijke wetenschappen zelf geestelijk en dus amorphisch is, weigert toch niet alleen het zintuig, maar ook het voorstellingsvermogen ons hier zijn dienst. Treedt hier dus geen ander middel voor in de plaats, dan blijft het geestelijk object buiten het bereik

van ons wetenschappelijk onderzoek, en moeten de geestelijke verschijnselen, òf materialistisch, als het product van materieele oorzaken worden opgevat, òf agnostisch, buiten onze wetenschap blijven liggen, gelijk het gebruik van het Engelsche *science* dit tegenwoordig wil. Die uitkomst zou echter geheel in strijd zijn, met hetgeen de ervaring ons leert. Telkens toch blijkt, dat er allerlei geestelijke dingen zijn, die we veel zekerder *weten*, dan hetgeen ons aangaande de ὁρατά door waarneming wordt aangebracht. Het rechtsbesef, het besef van liefde, het gevoel van haat, en zooveel meer, blijkt telkens veel reëeler voor ons bewustzijn te bestaan dan menig lid van ons eigen lichaam. En moge al het idealisme van Fichte in zijn eigen eenzijdigheid dood zijn geloopen, toch houdt ge op mensch te zijn, zoo de realiteit van het geestelijke voor u niet vaster staat, dan hetgeen ge door onderzoek omtrent plant en dier te weten komt. Houden we dus aan de etymologische grondgedachte van de wetenschap vast, in dien zin, dat hetgeen *geweten* wordt, haar inhoud vormt, dan verminkt ge uw wetenschap, zoo ge haar den toegang tot de geestelijke objecten afsnijdt.

Er blijft alzoo niet anders over, dan dat ge de geestelijke wetenschappen *uit het subject zelf* opbouwt; mits hierbij wel in het oog worde gehouden, dat het subject der wetenschap niet deze of gene onderzoeker, maar *het* menschelijk bewustzijn in het generaal is. Nu bleek ons, dat ook bij de zichtbare dingen elk onderscheidend weten ondenkbaar zou zijn, zoo niet in het menschelijk bewustzijn, mikrokosmisch, de archetypische ontvankelijkheid voor deze objecten aanwezig ware. Ook met opzicht tot de geestelijke objecten mag dus in gelijken zin gegist, dat de aanwezigheid van zulk een archetypische receptiviteit voor wat recht, liefde enz. is, in ons bewustzijn gevonden wordt. Anders toch zouden ze eenvoudig niet voor ons bestaan. Maar met deze receptiviteit zonder meer zijt ge er nog niet. Er moet op die receptiveit een actie uitgaan van het object uwer wetenschap; iets, waarbij het voorshands in het midden zij gelaten, of deze actie u rechtstreeks of middellijk toekomt. Het recht b. v. worden we niet gewaar als een poëzie van onzen eigen geest, maar als een macht, die

over ons heerscht. We ontwaren de werking van die macht, ook zonder dat in een concreet geval, door eenige gebeurtenis buiten ons, ons gevoel voor recht in beweging geraakt. Ook buiten alle verband met de openbaring, krenking of toepassing van het recht in bepaalde omstandigheden, weten we, dat we recht moeten doen; en dit besef kan niet in ons zijn, tenzij die macht van het recht, waaraan we ons onderworpen gevoelen, ons aandoet en aangrijpt in ons innerlijk wezen. Dit nu wordt wel *mogelijk*, doordien we de receptiviteit voor het recht bezitten, maar komt toch dan eerst *tot stand,* als het recht zelf, als een ons beheerschende macht, op die receptiviteit werkt, en door haar in ons bewustzijn indringt. De daarachter liggende vraag, of het recht zelf als universale bestaat, of slechts een uitdrukking is, voor wat in God bestaat, kan hierbij onbesproken blijven. Ons is het genoeg, zoo maar vaststaat, dat ook bij de opneming van het object der geestelijke wetenschappen in ons bewustzijn, even goed als bij de perceptie van het object der natuurwetenschappen, *in het object* te onderscheiden valt tusschen het *moment* en zijn *relatiën*, en, hiermee correspondeerend, in ons bewustzijn tusschen de gewaarwording van het moment en het indenken van zijn relatiën. Maar met dit verschil, dat het moment in de ὁρατά op ons bewustzijn werkt door de zintuigen, en alzoo het voorstellingsvermogen in actie zet; terwijl bij de geestelijke wetenschappen het moment *niet* op de zintuigen, noch door de voorstelling werkt, maar, in overeenstemming met zijn geestelijke natuur, ons bewustzijn subjectief aandoet, en in ons subject een receptiviteit vindt, waardoor die aandoening mogelijk wordt; een aandoening, die dan weer òf constant kan wezen, en alzoo een blijvend *besef* ten gevolge heeft, òf incidenteel, en dan onder het begrip van *inspiratie* valt. Feitelijk grijpt derhalve bij de overbrenging in ons bewustzijn van het object der geestelijke wetenschappen hetzelfde proces plaats als bij de ontdekking van ons bewustzijn voor het object der natuurwetenschappen. Beide malen moeten we onderscheidenlijk het moment, en onderscheidenlijk de relatiën in ons opnemen. Beide malen moet, zoo voor die momenten als voor die relatiën, de receptiviteit vooraf in ons aanwezig zijn. En ook, beide malen kan ons *denken* ons alleen

de relatiën doen kennen, terwijl de gewaarwording van het moment ons uit het object zelf toekomt. Maar hierin zijn beide soort van wetenschappen onderscheiden, dat het moment der *ὁρατά* een anderen weg volgt, om in ons bewustzijn te dringen, dan het moment der *πνευματικά*, en dit wel zoo, dat de momenten der *ὁρατά* door de zintuigen op ons voorstellingsvermogen werken, terwijl de momenten der *πνευματικά*, zonder zintuigen, en zonder een ons bekende tusschenschakel, ons subject geestelijk aangrijpen, en alzoo, voor ons besef, rechtstreeks in ons bewustzijn ingaan.

De wetenschap van het geestelijk object wordt dus geput uit 's menschen subjectiviteit; zoo echter, dat ons individueel subject ook hierbij nooit gedacht mag buiten zijn organischen samenhang met het generale subject van het menschelijk geslacht. Eén enkel onderzoeker, die uitsluitend uit zijn eigen subjectieve gewaarwordingen de geestelijke wetenschappen zocht op te bouwen, zou daarmee het begrip van wetenschap vernietigen, en van Philologie, Historie, Politica, Sociale wetenschappen enz. zou voor hem geen sprake zijn. Doch al schijnt het, dat het grooter deel van de onderzoekingen, die op het terrein der geestelijke wetenschappen plaats grijpen, hierdoor haar subjectief karakter verliezen, toch is dit *niet* zoo. Immers alle rechtsstudie ware ondenkbaar voor een geleerde, die, hoe vervalscht ook, het besef van recht niet in zichzelf bezat; taalstudie is ons alleen mogelijk, doordien we zelf, uit ons eigen subject, de verbinding tusschen de ziel, de gedachte en den klank kennen; staatkunde kan alleen beoefend, overmits de mensch zelf van nature een *ζῷον πολιτικόν* is; enz. Altijd ligt dus in ons eigen subjectief besef het uitgangspunt, en in dat subjectief besef de voorwaarde voor de beoefening dezer wetenschappen. Want wel begint men al meer in het voorportaal der Psychologie ook de psychische verschijnselen bij het dier te onderzoeken, en levert deze studie nu reeds een ver van te versmaden bijdrage voor de kennis der eenvoudige gewaarwordingen; maar de corypheeën op wetenschappelijk gebied verklaren zich toch eenparig tegen de conclusiën, die men hieruit voor de kennis van de samenleving der dieren, gelijk o. a. Sir John Lubbock voor de wereld der mieren, trok. En ook al mocht

later de mogelijkheid geboren worden, uit te maken, dat er ook in de dierenwereld metterdaad analoge psychologische en sociologische verhoudingen bestaan, zoo zou daardoor toch onze stelling niet zijn omvergeworpen. Immers, het zou dan niet de dierenwereld zijn, die ons de menschenwereld leerde verstaan, maar omgekeerd ons subjectief menschelijk besef, waaruit per analogiam tot een ons analoge wereld geconcludeerd werd; juist zooals de theologen dit deden ten opzichte van de wereld der Engelen.

Ook het feit, dat een zeer groot deel van den arbeid, dien men aan de geestelijke studie ten koste legt, een meer objectief karakter draagt, mag ons hierbij niet op het dwaalspoor leiden. Al is het toch volkomen waar, dat, om de Psychologie als voorbeeld te nemen, èn het physico-psychische experiment, èn de vergelijkende studie der psychische uitingen, èn de ethnologisch-historische studiën, voor dit vak van wetenschap zeer aanmerkelijke bijdragen leveren, toch mag niet vergeten, èn dat reeds deze voorstudiën alle door het eigen psychisch besef gedragen en geleid worden, èn dat na deze voorstudiën de eigenlijke opbouw der Psychologie nog pas begint. De meer objectieve zijde dezer studie heeft tweeërlei oorzaak. Vooreerst de samenhang, die over geheel het terrein van deze studie tusschen onze *ψυχή* en ons *σῶμα*, en zoo ook tusschen de uitingen onzer *ψυχή* en den zichtbaren kosmos bestaat. En ten tweede in de noodzakelijkheid, ons eigen psychisch leven niet geïsoleerd, maar in organisch verband met het psychisch leven van ons menschelijk geslacht te beschouwen. Schijn mag hier echter nooit bedriegen. Alles toch wat we physisch, en physicalisch zelfs, te dien opzichte waarnemen, of ook waarnemen in de kosmische uitingen van het psychisch leven, behoort als zoodanig nog niet in eigenlijken zin tot de psychische wetenschappen. En waar we uit ons eigen individueel subject een brug pogen te vinden, waarover we het subjectief leven der menschheid bereiken kunnen, blijft die brug toch altoos niets dan een brug, en is het ons niet om die brug zelve te doen, maar om de psychische wereld, die we door haar bereiken.

Vandaar, dat wel te onderscheiden is tusschen de *zuivere* en de *gemengde* geestelijke wetenschappen. Linguistiek b. v.

is een *gemengde* geestelijke wetenschap, in zooverre al wat de modulatiën der klanken en den invloed daarop van den lichaamsbouw, en vooral van de ademhalings-, spraak- en gehoororganen betreft, *somatisch* is, en men aan de eigenlijke psychische studie hier eerst toekomt, als men in dit σῶμα der taal tot den logos als haar psychisch element doordringt. Zoo ook is in de geschiedenis het bouwen eener stad, het leveren van een veldslag, en zooveel meer, het σῶμα der geschiedenis, en begint haar *psychische* studie eerst, waar we pogen door te dringen tot de beweegreden van de menschelijke handeling, die achter dit somatische schuilt, en tot de geheimzinnige macht, die, deels door, deels zonder deze motieven, honderden personen, ja geheele natiën en volkeren een proces deed doorloopen, dat, ook al kent het terugschrijdingen, toch bijna aan de afwikkeling van een kluwen doet denken. En 't zij ge nu deze motieven naspeurt, 't zij ge u in die geheimzinnige leiding der geslachten verdiept, altoos zijt ge ook hier op uw eigen subjectief-psychisch leven als uitgangspunt aangewezen, en laat de empirie u in den steek. Het sterkst ziet men dit aan de philosophie in engeren zin, die juist omdat ze, zoo al niet den kosmos zelf, dan toch het beeld, dat wij er van opvingen, logisch poogt te verklaren, steeds een zoo sterk subjectief karakter draagt, en zelfs het minst bij haar corypheeën aan dit individueele stempel kon ontkomen. De aldus verkregen philosophische premissen, die door enkele heroën onder de denkers, naar den drang hunner eigen subjectiviteit, werden vastgesteld, zijn dan telkens, krachtens geestelijke „Wahlverwandtschaft", door de dii minores overgenomen, eveneens naar subjectieve praedilectie. En het zijn deze premissen, die dan voorts in zulk een kring geheel de studie der geestelijke wetenschappen beheerschten, voor zooverre deze, met de empirische gegevens als bouwstof, zich architectonisch wijdden aan de optrekking van het gebouw.

Men late zich dus door den schijn van objectiviteit, dien de uitstalling van deze empirische gegevens teweeg brengt, *niet* verblinden. Elke inbeelding, alsof het ooit gelukken zou, de geestelijke wetenschappen op eenzelfde leest te schoeien met de natuurkundige wetenschappen, berust op zelfbedrog. Ja, zelfs

bij deze laatste kan enkel empirie nooit volstaan. Zeker, al wat, omdat het materieel is, geteld, gewogen en gemeten kon worden, biedt ons, althans voor zooveel die verhoudingen betreft, een algemeen dwingende zekerheid, die, mits de waarneming juist zij, een volstrekt objectief karakter draagt. Zoodra ge u echter ook op physisch terrein een schrede verder waagt, en uit deze empirische gegevens tot een constructie poogt te geraken, die u in deze verstrooide gegevens een eenheid van gedachte, het proces eener idee, of het zich voortbewegen uit een eerste verschijning naar een einddoel, doet ontdekken, zijt ge terstond uit het physische in het psychische overgetreden, verlaat u die algemeene, dwingende zekerheid, en glijdt ge ook hier terug in het subjectieve weten, doordien ge u dan feitelijk reeds op het erf der geestelijke wetenschappen bevindt. Het dan toch nog te doen voorkomen, alsof deze philosophische verklaringen en constructiën, gelijk b.v. de Descendenz-theorie, slechts de logische deductiën uit empirische gegevens waren, is misleiding. Een misleiding, die zich dan voortzet op het terrein der eigenlijke geestelijke wetenschappen, doordien men ook hier waant van empirische gegevens uit te gaan, waar toch deze empirische gegevens hoogstens den dienst kunnen vervullen van hulpmiddelen, om uw onderzoek te verrijken en te contrôleeren; maar zonder dat ze ooit in staat zijn, u het psychische zelf, dat toch het eigenlijk object van deze wetenschappen is, te openbaren of te verklaren. Gevolg van deze gevaarlijke zelfmisleiding is dan ook, dat bij alle deze studiën de detailstudie en de voorstudie hoogelijk bloeit, maar dat de eigenlijke studie dezer wetenschappen grootendeels braak ligt. Zoo wordt er b.v. ongemeene vlijt aan besteed, om de uitingen en verschijnselen van het religieuze leven, in onderscheidene tijden en bij onderscheidene volkeren, zoo nauwkeurig mogelijk te constateeren, maar de religie zelve, die hier toch het eigenlijke object is, wordt verwaarloosd. Men raadpleegt op gelijke wijze de zedelijke levensuiting der volkeren in hun verschillende perioden en landstreken, maar de zekerheid omtrent de normeerende macht van het zedelijk leven en de kennis van de middelen, om het zedelijk leven te doen bloeien, gaat al meer te loor. Een atrophie, die voor de studie der

psychologie, der geschiedenis, van het recht enz. evenzoo geldt, en die alleen te verklaren is uit de valsche zucht, om het psychische te materialiseeren, ja, als ware het materie, op gelijken voet te behandelen als het physische. Een zucht, die op zichzelf begrijpelijk is, naardien uitwendig dwingende zekerheid in veler oog op dit terrein nóg gewenschter zou wezen dan op het terrein der natuurwetenschappen; en die in zooverre zelfs zeker recht heeft, als men eertijds de empirische gegevens, die ons ook bij de geestelijke wetenschappen ten dienste staan, al te schromelijk verwaarloosde. Maar die, zoodra ze zich tot methode poogt te verheffen, toch onverbiddelijk afstuit op den aard en het karakter van het psychische; eenerzijds, omdat het psychische niet anders dan in zijn subjectieve individualiseering gestalte voor ons aanneemt; en anderzijds, omdat het psychische nooit anders dan door ons eigen psychisch beset te grijpen is.

Hoofdstuk II.

DE WETENSCHAP GESTOORD DOOR DE ZONDE.

§ 8. *De wetenschap en het feit der zonde.*

Het subjectief karakter, dat van alle geestelijke wetenschap onafscheidelijk is, zou op zichzelf niets bedenkelijks hebben, indien het niet een hoogst gevaarlijke exponent ontving door *de zonde*. Denkt men zich toch een oogenblik de zonde, met de uit haar voortvloeiende gevolgen, weg, dan zou de subjectiviteit van A slechts een variatie zijn van de subjectiviteit in B, en krachtens beider organische verwantschap zou beider subjectiviteit niet in strijd geraken, maar veeleer het besef des éénen het besef des anderen harmonisch steunen en bevestigen. Wel was in de dagen der Reformatie de aandrift, die zoovele duizenden tot reformatie dreef, overwegend subjectief, maar het feit, dat één geesteszin in alle deze subjecten dreef naar eenzelfde doel, deed juist uit deze saamwerking van de vele subjectiviteiten een zoo onweerstaanbare macht geboren worden. Doch, helaas, zoo is het op wetenschappelijk terrein niet. Telkens komt maar al te

bitter uit, hoe op dit terrein de natuurlijke harmonie van de subjectieve uitingen hopeloos verstoord is; en door niets zoozeer als door deze disharmonie wordt het scepticisme gevoed. Gij wont op grond van zelfonderzoek en kosmisch onderzoek een welgevestigde wetenschappelijke overtuiging; maar nu ge die uitspreekt, vindt ze geen weerklank bij anderen, die op hun wijs toch even ernstig onderzoek instelden; en nu splijt voor u niet alleen de eenheid der wetenschap, maar zelfs lijdt de zekerheid uwer eigen overtuiging schade. Immers, toen ge uw overtuiging uitspraakt, bedoeldet ge hiermede niet enkel het inzicht van uw eigen ik, maar veelmeer het algemeen menschelijk inzicht uit te spreken; gelijk het dan ook zijn moest, indien het zonder feil ware.

Toch is het noodzakelijk, dat we deze harde werkelijkheid aanvaarden, en in alle theorie der kennisse zal voortaan, zoo ze zichzelve niet misleiden wil, ernstiger dan dusver met dit feit der zonde moeten gerekend worden. Natuurlijk kan in deze inleidende §§ het ontzettend verschijnsel der zonde niet in al zijn omvang ter sprake komen. Dit behoort theologisch in den *locus de peccato* thuis. Maar wel is het hier de plaats, duidelijk te constateeren, dat de zonde ook op het terrein onzer kennisse haar noodlottige werking oefent, en volstrekt niet tot het thelematische beperkt is. Wat de Heilige Schrift noemt de *ματαιότης τοῦ νοός*, het *ἐσκοτωμένον εἶναι τῇ διανοίᾳ*, en de *ἄγνοια ἡ οὖσα ἐν ἡμῖν*, gaat zelfs aan de *ἀπαλλοτρίωσις τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ* en aan de de *πώρωσις τῆς καρδίας* vooraf. Ook zonder ons hier te zeer in de theologische constructie van dit verschijnsel te verdiepen, mag toch zonder vrees voor tegenspraak geconstateerd: 1°. dat er thans *leugen* in de wereld is, *ψεῦδος* in allerlei zin en vorm. Rust nu meer dan één geestelijke wetenschap bijna uitsluitend op de mededeelingen van personen, en ontbreekt ten gevolge van het bestaande *ψεῦδος* elke absolute waarborg voor de betrouwbaarheid dezer gegevens, dan blijkt reeds hieruit, hoezeer de zekerheid dezer wetenschappen ten gevolge van de zonde schade lijdt. Bij de bespreking van het begrip „waarheid" zal hier nader op gewezen worden. Thans volsta deze enkele vingerwijzing. 2°. Naast dit eigenlijke *ψεῦδος* staat de onopzettelijke *vergissing*, zoo in de waarneming en in de memorie, als in den arbeid van ons denken. Ver-

gissingen, die op het terrein der materieele wetenschappen, door veelvuldige contrôle, wel tot een minimum herleid worden, al zijn ze ook daar nooit in volstrekten zin te mijden; maar die op het erf der geestelijke wetenschappen nog steeds zoo ongelooflijk voortwoekeren, dat er geen ontkomen is aan haar invloed. 3°. Van niet minder beteekenis is het *zelfbedrog* en de *zelfmisleiding*, waardoor niets zoo zeldzaam wordt aangetroffen als wetenschappelijke zelfkennis, kennis van eigen persoon en karakter in meer dan gissenden vorm. Gaat nu bijna alle diepere studie der geestelijke wetenschappen uit van het subjectieve beeld, dat we omtrent onszelven in ons eigen bewustzijn afspiegelen, dan behoeft het geen nadere aanwijzing, hoe schadelijk dat zelfbedrog en deze zelfmisleiding bij alle beoefenaren dezer wetenschappen op hunne studiën en de resultaten dezer studiën moeten inwerken. 4°. Een vierde kwaad schuilt in onze *verbeelding*. In normalen toestand behoort het zelfbesef, onverwijld en juist de grens aan te wijzen tusschen hetgeen uit de bestaande werkelijkheid in ons bewustzijn dringt, en hetgeen door onze verbeelding in ons bewustzijn wordt ingetooverd. Ten gevolge der zonde echter is deze grens niet alleen onzeker, maar bij sterk gepassionneerde naturen soms volstrekt onaanwijsbaar geworden, zoodat phantasie en werkelijkheid gedurig door elkaar spelen. Doch niet alleen het onzeker worden of uitwisschen van deze grens levert hier bezwaar op, ook de verbeelding zelve verkeert in abnormalen toestand. Bij den één werkt ze veel te zwak, bij den ander is ze overprikkeld. Is ze nu overprikkeld, dan houdt ze haar onzuivere beelden vast, brengt onzen geest onder de heerschappij van deze beelden, en vervalscht daardoor ons zelfbewustzijn, zoodat de inspraak van ons innerlijk wezen verward raakt in deze beeldentaal. De ingebeelde wereld gaat ons dan beheerschen, en de vatbaarheid voor de kennis van onszelven en den kosmos neemt gaandeweg in ons af. 5°. Even schadelijk werken de invloeden, die dit abnormale in *anderen* geestesgesteldheid op ons uitoefenen, doordien het kwaad, dat op zichzelf reeds zoo hinderlijk was, aldus een coëfficiënt verkrijgt. Van kindsbeen af toch ondergaan we niet alleen die invloeden, maar onze opvoeding strekt vaak, om ze opzettelijk over ons te laten heerschen. Reeds de taal

draagt hier het hare toe bij. Ook in onze taal toch is allerlei onwaarheid ingedrongen, en de namen en woorden, die we gebruiken, buigen ongemerkt ons besef om. Niet minder machtig werken de spreekwoorden en *Schlagwörter*, die we van jongsaf als een soort axiomata in ons opnamen. „*Veritas sese ipsa defendet*" riepen reeds de ouden, en de ethisch getinte theologen roepen hun dit na, zonder ook maar van verre te vermoeden, hoe juist hierdoor onze blik op de historie vervalscht wordt, en ons eigen plichtsbesef wordt verzwakt. Zelfs theologisch oefent zulk een adagium zijn verkeerden invloed, door de transcendentie Gods voor ons besef in pantheïstische overwegingen te doen ondergaan. Voeg daar nu bij, hoevele stellingen en uitspraken van allerlei aard, die door den tijdgeest gestempeld zijn, ons bij onze opvoeding, niettegenstaande dat ze valsch zijn, worden ingeprent, en het wordt duidelijk, hoe onze geest, die reeds uit zichzelf in allerlei misleiding verstrikt lag, gevaar loopt, geheel het spoor bijster te worden. 6°. Evenmin mag hier de werking der zonde *door het lichaam* buiten rekening blijven. Ten gevolge der zonde verkeert eigenlijk niemand lichamelijk in normalen toestand. Allerlei verkeerde en ziekelijke bewegingen woelen in ons lichaam en werken in op onze geestesgesteldheid. Zij maken dat de één te sterk neigt naar het materieele, de ander te zeer naar het akosmische. Ze zullen A tot een pessimist maken, B tot een luchthartigen optimist. Ook zullen ze het oordeel b.v. over de historie wijzigen, naar gelang van de invloeden, die we op de personen werken zien. 7°. Nog sterker misschien is de invloed van de door de zonde gedesorganiseerde *levensverhoudingen*; een invloed, die zich bovenal bij de paedagogische en sociale wetenschappen doet gelden. Wie in kommer en ellende is opgegroeid, zal een geheel anderen blik op de rechtsverhoudingen en de sociale regeling hebben, dan wie zich van jongs af baadde in overvloed. En zoo ook zal de blik op het staatsrecht voor u een geheel andere zijn, zoo ge op zijt gegroeid onder een despotie, dan zoo ge uw vormende jaren doorliept onder de uitspattingen der anarchie. Waar dan ten 8°. nog dit bijkomt, dat de verschillende deelen van den inhoud van ons bewustzijn op elkander inwerken, en niemand in zijn bewustzijn atomistisch bestaat. Dit

nu maakt, dat de onjuistheden en valsche voorstellingen, die ge uit het ééne gebied des levens in u opnaamt, weer schadelijk inwerken op gelijksoortige verwarde denkbeelden, die ge u op een ander gebied hebt eigen gemaakt, zoodat aldus het kwaad zich multipliceert, en daardoor verergert. Vooral de leidende gedachte, die we ons gevormd hebben op dat terrein des levens, hetwelk voor ons hoofdzaak is, oefent daarbij een machtige heerschappij op geheel den inhoud van ons bewustzijn uit, met name op onze religieuze of politieke beschouwing. Men pleegt dit thans meest te noemen „iemands levens- en wereldbeschouwing", waardoor de grondlijnen in zijn bewustzijn getrokken liggen; en loopen nu deze eenmaal valsch of onjuist, hoe kan het dan anders, of geheel zijn wetenschappelijke studie is hiermee in perikel gebracht?

Dit alles echter geldt nog alleen de *formeele* werking van de zonde op onzen geest. Maar hierbij blijft het niet. Ook werkt de zonde op ons bewustzijn door allerlei motieven van zedelijken aard. *Chacun prêche pour sa paroisse* is de korte uitdrukking voor de onloochenbare waarheid, dat onze blik op de dingen óók beheerscht wordt door allerlei *belangen*, die ons persoonlijk raken. Een Engelschman zal op de historie onzer zeeoorlogen met de Britsche vloot een anderen blik hebben dan een Nederlandsch geschiedschrijver; en dat niet, omdat beiden opzettelijk de waarheid willen vervalschen, maar omdat beiden ongemerkt beheerscht worden door het nationaal belang, dat bij dit geding op het spel staat. Een koopman zal van nature andere denkbeelden hebben over free trade, fair trade en protectie dan de industrieel; alleen wijl het eigenbelang en standsbelang ongemerkt inwerkt op zijn beschouwing. Een Roomsch-Katholiek heeft een geheel andere voorstelling van de historie der Reformatie dan een Protestant, niet wijl hij opzettelijk de waarheid verkracht, maar wijl kerkelijk belang hem, zonder dat hij het bespeurt, van het rechte pad afleidt. Zoo zullen onze artsen allicht geneigd zijn, anders over de vrije uitoefening der geneeskunst te denken dan de patiënten; de jurist anders over de jury oordeelen dan de vrije burger; een man van adel anders staan tegenover de democratische beweging dan de man uit het volk. Altegader zedelijke verschillen,

die door het belang beheerscht worden, en die wel soms opzettelijk werken, en tot verkrachting der conscientie leiden, maar toch meestal onbewust en ongemerkt den uitslag onzer studiën beheerschen.

En nu is nog geen woord gezegd van die derde soort zondige invloeden, die van essentieelen aard zijn, omdat ze voortvloeien uit de schadelijke inwerking, die de zonde rechtstreeks *op onze natuur* heeft uitgeoefend. De Christelijke kerk belijdt deze als *verduistering van het verstand*. Iets, wat niet beteekent, dat we daarom de gave zouden hebben verloren, logisch te denken, want de logica is door de zonde *niet* aangetast, voor wat de drijfkracht van haar levenswet aangaat. Waar dat plaats grijpt, treedt een toestand van krankzinnigheid in. Wel moet erkend, dat de zonde de denk*kracht* gebroken heeft, zoodat deze schoone gave slechts nu en dan in een enkelen athleet nog in haar volle glansen schittert; en evenzoo moet toegestemd, dat de zonde ons maar al te vaak de prooi doet worden van valsche, schijnbaar logische, maar toch inderdaad onlogische redeneering; maar de mensch als mensch, of, wilt ge, het algemeen menschelijk bewustzijn is nog steeds in staat, deze traagheid te boven te komen en deze fouten in de redeneering te verbeteren. Neen, de verduistering van het verstand ligt elders en zou beter verstaan worden, als we ze noemden *de verduistering van ons bewustzijn*. Tegen de zonde staat de liefde, de sympathie der existentie over, en nu is zelfs in onze zondige toestanden het feit notoir, hoe ge, waar deze sympathie werkt, veel beter en juister begrijpt, dan waar deze sympathie ontbreekt. Een kindervriend begrijpt het kind en zijn kinderleven. Een dierenminnaar begrijpt en verstaat het leven van een dier. Ook om de natuur in haar stoffelijke beweging te doorzien, moet ge haar liefhebben. Zonder die toeneiging en dien zin voor het voorwerp uwer studie, vordert ge niets. Er ligt dan ook niets raadselachtigs in, dat de H. Schrift ons den oorspronkelijken mensch, eer hij viel, voorstelt, als door sympathie en verwantschap een kennisse van de natuur bezittende, die óns geheel is ontgaan. En dit nu geldt op elk terrein van studie. — De zonde nu is het tegendeel van liefde. Ze heeft ons, generaal gesproken, alle zoekende sympathie ontnomen, om ons slechts

op een enkel terrein, en dan nog in gebrekkigen vorm, dit zoeken der liefde te laten. Maar onze geest, als geheel genomen, staande tegenover den kosmos als zijn totaal object, gevoelt zich geïsoleerd; het object ligt buiten hem; en de band der liefde ontbreekt, die er hem in doet dringen en het doet verstaan. Deze fatale uitwerking der zonde moet natuurlijk haar dieperen grond daarin vinden, dat de levensharmonie tusschen ons en het object verstoord is. Wat eens organisch συνέστηκε, bestaat dientengevolge thans als aan elkaar vreemd; en het is deze *vervreemding* van het object onzer kennis, die het meest aan onze kennis van het object in den weg staat.

Maar er is meer. De desorganisatie, die het gevolg van de zonde is, bestaat niet alleen in de verbreking van de natuurlijke levensharmonie tusschen ons en den kosmos, maar ook in de verbreking van de levensharmonie *in ons eigen wezen*. Op het speeltuig van ons hart is meer dan één snaar gespannen, en elke snaar heeft meer dan één toon. Normaal is dus slechts de toestand, waarin de verschillende motieven en tonen van ons hart harmonieus op elkander werken. Doch zoo is het thans niet. Disharmonie heerscht in ons binnenste. De verschillende beseffen, in de uitingen van ons innerlijk wezen, werken niet meer in zuiver akkoord op elkaar, maar treden elkander gedurig in den weg. Zoo komt de wanklank in ons innerlijk bestaan. Alles is uit zijn verband geraakt. En nu het één het ander niet meer steunt, maar bestrijdt, verliest én het geheel, èn verliezen de deelen hun zuiverheid. Ons besef van het goede, van het ware, van het schoone, van wat recht, van wat heilig is, hield op zuiver te werken. In zichzelf zijn deze beseffen verzwakt, en in hun werking op elkander verward geraakt. En waar het nu onmogelijk is, om in de geestelijke wetenschappen één stap vooruit te doen, tenzij deze beseffen ons tot gids verstrekken, blijkt ook hier, hoezeer de zonde de wetenschap hindert.

Waar dan, eindelijk, nog het hoogste bijkomt, door de vernieling, die de zonde teweegbracht in de gegevens, die ons voor de kennisse van God, en dus voor de conceptie van het geheel, ten dienste stonden. Zonder Godsbesef in het hart zal nooit iemand tot de kennisse Gods doordringen, en zonder liefde, of wilt ge heilige sympathie voor God, zal die kennisse nooit rijk aan inhoud worden.

Elke poging, om door zoogenaamde bewijzen het aanzijn Gods te constateeren, moest falen en heeft gefaald. We bedoelen daarmede niet, dat de kennisse Gods mystiek moet zijn; immers, zoodra deze kennisse Gods wetenschappelijk ontvouwd zal worden, moet ze gereproduceerd uit ons denkend bewustzijn. Maar gelijk onze wetenschap op niet één terrein één stap vooruit kan, tenzij er een brug gelegd zij tusschen het subject en het object, zoo is het ook hier. Indien dus in ons zelfbesef geen besef van Gods aanzijn aanwezig is, en in ons geestelijk bestaan geen band aan God trekt, die in liefde naar Hem doet uitgaan, is ook hier alle wetenschap onmogelijk. Toont nu de ervaring, dat wel dit besef niet *geheel* uitsleet, en deze drang niet *geheel* ophield, maar dat toch de zonde, krachtens haar eigen motief, dit besef vaak tot onherkenbaar wordens toe verzwakte, en dezen drang derwijze vervalschte, dat allerlei religieuze opwelling met haat tegen God gepaard ging, dan ligt het voor de hand, dat elke wetenschappelijke reproductie van de kennisse Gods moet mislukken, zoolang dit besef aldus verzwakt en deze drang aldus vervalscht blijft in richting. Iets, waaruit tevens volgt, dat de kennisse van den kosmos als één geheel, of wilt ge de philosophie in engeren zin, eveneens op deze verwoesting, die de zonde heeft aangericht, afstuit. Gesteld toch al, dat het u gelukt ware te komen tot een adaequate kennis van al de deelen van den kosmos, dan zou de optelsom van deze uitkomsten u nog geenszins de adaequate kennis van het geheel geven. Het geheel is altijd nog iets anders dan de bijeenvoeging der deelen. Vooreerst, om het organisch verband, dat de deelen samenhoudt; maar veelmeer nog, om de geheel nieuwe vragen, die de samenvatting van het geheel u stelt. Vragen naar den oorsprong en het einddoel van het geheel. Vragen naar de categorieën, die het object bij zijn afspiegeling in uw bewustzijn beheerschten. Vragen naar het absolute zijn, en naar wat *niet*-kosmos is. Om nu tot de beantwoording dezer vragen te komen, moet ge natuurlijk heel den kosmos, met uzelven er in besloten, aan uzelven onderwerpen; daartoe moet ge in uw bewustzijn buiten den kosmos treden; om dit te kunnen doen, moet ge een δός μοι ποῦ στῶ in den *niet*-kosmos hebben; en dit al te

gader wordt u onmogelijk gemaakt, zoolang de zonde u met uw bewustzijn in den kosmos opsluit.

Overwegingen, waaruit nu wel geenszins volgt, dat ge sceptisch aan alle wetenschap vertwijfelen zult, maar die u toch toonen, dat het niet aangaat in de theorie uwer kennis de zonde buiten rekening te laten. Dit zoudt ge zelfs dán niet mogen doen, bijaldien de zonde enkel een thelematisch begrip en dus bloot ethisch ware; maar mag nog veel minder, nu de zonde ook in hooge mate, zoo rechtstreeks als middellijk, alle die gegevens wijzigt, waarmee ge bij het opbouwen uwer *wetenschap*, en dus op intellectueel gebied, te rekenen hebt. De ἄγνοια, die de zonde wrocht, is het moeilijkst struikelblok voor alle echte wetenschap.

§ 9. *De waarheid.*

Reeds in een vorige § werd gewezen op de ernstige beteekenis, die voor het wetenschappelijk onderzoek schuilt, in het begrip dat men zich van „de Waarheid" vormt. Eerst thans kan deze beteekenis in verband met het feit der zonde nader toegelicht. Men kan toch niet zeggen, dat het zoeken naar waarheid uitsluitend gericht is tegen de mogelijkheid van vergissing. Wie zich vergiste ter goeder trouw, was *onjuist*, niet *onwaar*. Onwaarheid is slechts een minder scherpe uitdrukking voor de *leugen*, en metterdaad heeft het zoeken naar waarheid dan ook geen ander doel, dan om aan de heillooze macht, van wat Christus τὸ ψεῦδος noemde, te ontkomen. Hiermee is niet gezegd, dat „de vergissing" niet eveneens met de zonde in verband zou staan. De vorige § poogde het tegendeel aan te toonen. Maar al staat ook de onbewuste vergissing met de zonde in oorzakelijk verband, toch ligt dit verband bij de vergissing geheel anders dan bij de leugen. De H. Schrift leert ons in τὸ ψεῦδος een onheilig beginsel kennen, waaruit een Zerrbild van al het bestaande geboren wordt, en het vaderschap van dit ψεῦδος wijst ze ons aan in Satan. In Joh. VIII: 44 leest men: ὅταν λαλῇ (ὁ διάβολος) τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Nu laten we deze theologische verklaring hier rusten, maar ontkend kan toch niet, dat metterdaad schier op elk levensterrein een valsche voorstelling van de realiteit binnensloop;

dat deze onderscheidene valsche voorstellingen bij nader onderzoek in organisch verband blijken te staan; en dat er in geheel dit rijk van het valsche en onware een verborgen drijfkracht werkt, die onzen rechtmatigen toorn wekt en voor ons besef een zondig karakter draagt. Constant is de vorm voor dit valsche wel niet. Veeleer ziet ge gedurig, hoe zekere algemeene denkbeelden, die een tijdlang geheel de publieke opinie beheerschten, eerlang in discrediet geraken; dan nog zekeren tijd alleen bij de minder ontwikkelde bevolking standhouden; en eindelijk zoo geheel uitslijten, dat, wie ze nog vasthoudt, een zonderling, straks een antiquiteit wordt. Maar met dit afschillen van de huid gaat de slang niet dood. Met echte Proteus-natuur komt het valsche en onware telkens weer in nieuwen vorm te voorschijn, en de strijd op leven en dood, die tusschen de Waarheid en de Leugen gevoerd wordt, ontbrandt telkens opnieuw. Kennelijk heeft men dus in de Leugen noch met een vergissing, noch met enkele tijdelijk heerschende onwaarheden te doen, maar met een macht, die op het bewustzijn des menschen inwerkt, en hem telkens niet slechts phantasie voor werkelijkheid, noch alleen fictie voor drama in handen speelt, maar die opzettelijk in onzen geest eene voorstelling van het bestaande inbrengt, die tegen de realiteit vloekt, met het doel, ons van die realiteit te vervreemden.

Bij dezen stand van zaken nu ligt in den strijd voor *de waarheid* een heilig belang. Nu toch bedoelt die strijd niet, hier en daar enkele fouten in de voorstelling te verbeteren, vooroordeel te bekampen, en onjuistheden te rectificeeren; maar gaat die strijd tegen een macht, die in altoos nieuwen vorm telkens opnieuw ons menschelijk bewustzijn inwikkelt in het valsche, ons dienstbaar maakt aan *τὸ ψεῦδος*, en ons blinddoekt voor de realiteit. Zoo heeft het dan ook zin wat Jezus zegt: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια*, overmits in Hem alleen geestelijke verweerkracht school, om zich in volstrekten zin aan de macht van het valsche te onttrekken. Het woord „liegen" zelf bevestigt deze opvatting. Ook in het dagelijksch leven toch wordt dit booze woord bijna niet gebezigd in kringen, waar de leugen contrabande is; terwijl omgekeerd in kringen, die, helaas, de leugen als gemeen wapen toelaten, de strijd om waar of onwaar elken morgen en elken

avond met het verwijt van *liegen* aan de orde is. Denkt ge u in het leven des hemels in, dan gevoelt ge, hoe terstond alle ijveren voor *waarheid* wegvalt. Wie toch zou, waar geen leugen ook maar denkbaar is, voor de waarheid in het strijdperk treden? En zoo nu ook kan de waarheid niet behoord hebben tot de begrippen, die oorspronkelijk aan den mensch in den staat der rechtheid eigen waren. Zoolang de zonde niet in het hart was geslopen, kon de drang, om tegenover de nog niet bestaande leugen de waarheid te verdedigen, niet bij ons opkomen. Geheel hiermede in overeenstemming laat het Schriftuurlijk verhaal van den val dan ook eerst door Satan de leugen influisteren, dat, wat God gezegd had, *niet* waar was, en eerst van dat oogenblik af vangt de strijd *voor* de waarheid aan. Het was dus niet te sterk gesproken, toen we zeiden, dat het begrip van „waarheid" eerst in het gevolg der zonde kon opkomen. Wetenschap is dus iets geheel anders dan waarheid. Denkt ge u een menschelijke ontwikkeling buiten zonde, zoo zou toch de drang bestaan hebben, den kosmos te leeren kennen en te doorzien, en door die kennisse te beheerschen; maar naar *waarheid* zou men niet gezocht hebben, eenvoudig, omdat het gevaar, van in de leugen als resultaat van onderzoek te berusten, niet bestond. Thans daarentegen, in onzen zondigen toestand, terwijl het net van de leugen telkens over het bewustzijn der menschheid wordt geworpen, heeft de wetenschap uiteraard een dubbele roeping, niet alleen om het object te onderzoeken en te leeren verstaan, maar ook, en niet minder, om de valsche voorstellingen omtrent het object uit te bannen.

Juist dit echter is gemakkelijker gezegd dan gedaan, en zoodra ge het materieele terrein ook maar even verlaat, zult ge, slag op slag, drie, vier mannen, die het elk op hun standpunt eerlijk bedoelen, en wier talenten voor het onderzoek tamelijk wel gelijk zijn, aan het eind van hun onderzoek tot geheel verschillende, zelfs tegenovergestelde resultaten zien komen. Op het terrein der zuivere materie staat dit minder te vreezen, althans zoolang men zich bepaalt tot het constateeren, van wat wordt waargenomen, en niet overgaat tot het afleiden van gevolgtrekkingen, uit wat men waarnam. Hierbij mag verschil opduiken, zoodra de onder-

zoekingen zoo diep doordringen, dat het gewapend oog en oor niet meer met volkomen zekerheid kan waarnemen, maar dit heeft met τὸ ψεῦδος niets te maken; en toen aan Dr. Koch, na al den opgang, dien zijn praeparaat tegen de tuberculose eerst maakte, later werd aangetoond, dat dit praeparaat niet slechts geen doel trof, maar zelfs nadeelige gevolgen veroorzaakte, *moest* hij dit wel erkennen. Toen de feiten spraken, had de illusie uit. Maar heel anders komt de zaak te staan, zoodra men in aanraking komt met het *niet*-stoffelijk terrein des levens. Reeds de wetenschap der statistiek, waarop men eerst zoo veilig meende te kunnen bouwen, is gebleken in hooge mate onbetrouwbaar te zijn. En betreedt men het terrein der eigenlijk gezegde geestelijke wetenschappen, dan heeft men nauwelijks de meest objectieve waarneming, de keuring van documenten en de constateering van enkele tastbare feiten achter den rug, of op elk gebied gaan de denkbeelden uiteen, en is er van een objectieve zekerheid, waarvoor een ieder buigen moet, en die alzoo tot eenheid van vaststaand inzicht zou kunnen leiden, geen sprake meer. Niet op het terrein der zielkunde; niet op dat der philosophie in engeren zin; niet op dat der historie; niet op het gebied van het recht; of wat ander geestelijk terrein men ook kiezen moge. Hier toch wordt de subjectieve factor overwegend; juist die subjectieve factor is afhankelijk van de tegenstelling tusschen τὸ ψεῦδος en ἡ ἀλήθεια; en zoo moet én het inzicht in de feiten én de constructie, die men op zijn inzicht in de feiten bouwt, wel uiteenloopen, en ten slotte eerst contradictoir, en dan contrair, worden.

Immers, het fatale van de tegenstelling tusschen leugen en waarheid is altoos, dat een ieder op zijn standpunt den eerenaam van de waarheid voor zich in pacht neemt, en den scheldnaam van leugen toepast, op wat daar tegenover staat. Satan begon met God tot leugenaar te maken en deed zich zelven voor, als sprak hijzelf de waarheid. En dit nu geldt voor ons betoog nog sterker onder menschen; vooral waar in deze § uitsluitend sprake is van personen, die zich aan wetenschappelijk onderzoek wijden. Ook al geven we toch toe, dat ook in de wetenschap niet alle opzettelijke verminking van feiten uitbleef, als regel dient desniettemin

aangenomen, dat, wie als wetenschappelijk man optreedt, metterdaad den toeleg heeft, de dingen te nemen en in rekening te brengen, gelijk ze zijn. Niemand schrijft een wetenschappelijke studie met het doel, de leugen te propageeren; doel van allen wetenschappelijken arbeid is het ijveren voor de waarheid. Juist hieruit echter volgt, dat, waar twee mannen van wetenschap tot vlak tegenovergestelde uitkomsten geraken, ze beiderzijds in hun eigen resultaat de waarheid, en in het resultaat van hun tegenstander de leugen zien, en dat ze zich geroepen achten, voor wat hun als waarheid geldt, te strijden, en wat hun leugen dunkt, tegen te staan. Raakt dit nu een detailpunt, zoo heeft dit geen verdere gevolgen; maar neemt deze tegenstelling een meer algemeen en principieel karakter aan, zoo vormt zich school tegenover school, stelsel tegenover stelsel, wereldbeschouwing tegenover wereldbeschouwing, en komen ten slotte twee geheel verschillende en elkaar uitsluitende voorstellingen van het object, beide malen in organischen samenhang, een geheele reeks van subjecten beheerschen. Van beide kanten zegt men dan: „Aan onze zijde is de waarheid, aan uwe zijde de leugen". En de waan, alsof *de* wetenschap dit geschil beslechten kon, is natuurlijk volkomen ijdel, want we spreken juist van twee allesomvattende voorstellingen van het object, die beide als resultaat van ernstige wetenschappelijke studie gewonnen zijn.

En werpt men hiertegen in, dat *de* wetenschap dan toch metterdaad reeds een gansche reeks van verkeerde voorstellingen heeft opgeruimd, zoo herhalen we nogmaals, dat dit alleen de vormen betreft, waarin de Leugen zich tijdelijk nestelde, maar dat dezelfde Leugen, en dus dezelfde tegenstelling tegen de Waarheid, met onuitroeibare kracht telkens in nieuwen vorm het hoofd weer opsteekt. Allerlei standpunten, die men sinds eeuwen verdwenen waande, zag men in onze eeuw als rediviva weer opkomen. Er is metterdaad, wat het beginsel en de verborgen drijfkracht van deze tegenstellingen aangaat, niets nieuws onder de zon; en wie èn de historie èn de menschen kent, ziet de representanten van alle lang verouderde wereldbeschouwingen nog heden ten dage in onze straten rondloopen, en hoort ze doceeren op den katheder. De

oudere en de nieuwere philosofen, de oudste en de nieuwere heresieën, ze gelijken, zoo ge den toevalligen vorm wegdenkt, als twee druppelen water op elkander. Te gelooven, dat zekere, absolute wetenschap in den aangegeven zin ooit het pleit tusschen Waarheid en Leugen zou kunnen beslechten, is niets dan schuldige zelfmisleiding. Wie zoo spreekt, heeft daarbij altoos het oog op de wetenschap, gelijk ze uit zijn subjectieve premissen voortvloeit en voor hem bestaat, en stempelt daarom *eo ipso* de wetenschappelijke ontwikkeling, die van andere premissen uitgaat, tot schijnwetenschap, dienstbaar aan de leugen. Reeds de principieele tegenstelling tusschen het Theïsme, het Pantheïsme en het Atheïsme beheerscht alle geestelijke wetenschap in haar hoogere deelen, en zoodra beoefenaren dezer wetenschappen aan de verdediging, van wat waar is, en de bestrijding van de leugen toekomen, wordt èn hun strijd èn de uitkomst van dien strijd geheel door hun subjectief uitgangspunt beheerscht.

In verband met het feit der zonde, waaruit heel de tegenstelling tusschen Waarheid en Leugen geboren werd, doet zich dit verschijnsel dan in dezen vorm voor, dat de één het feit der zonde erkent, de ander het loochent, of er niet mee rekent. Zoo wordt voor den één normaal, wat voor den ander de volstrekte abnormaliteit is. Dit geeft aan beiden een geheel verschillenden maatstaf in handen. En waar nu beiden met dezen subjectieven maatstaf te werk gaan, *moet* beider wetenschap wel een geheel andere worden, en is de eenheid der wetenschap weg. De één kan niet gedwongen worden te aanvaarden, wat de ander voor waar houdt, en z. i. als waarheid vond.

Op zichzelf zou hieruit dus de triomf van het scepticisme volgen, en Pilatus' uitroep: τί ἐστιν ἀλήθεια, het devies der hoogste wijsheid zijn. Hiertegen echter protesteert de loop der historie. Want hoe dikwijls ook het scepticisme het hoofd opstak, nooit kon het zich staande houden, en steeds weer heeft de zinnende menschheid zich tot het zoeken der waarheid met ongebroken moed en onverdroten wilskracht opgemaakt.

Dit feit nu eischt verklaring.

§ 10. *De Wijsheid.*

De dreigende, en op zichzelf bijna noodzakelijke, heerschappij van het scepticisme stuitte allereerst af op het altoos min of meer raadselachtige verschijnsel, dat men *Wijsheid* noemt. Om de beteekenis van dit verschijnsel te waardeeren, moet men de samenstelling „wijs-begeerte", evenals philo-sophia, een oogenblik laten rusten, overmits deze de „wijsheid" te zeer vereenzelvigt met de „wetenschap", en toch het hoofdkenmerk van „de wijsheid" juist daarin schuilt, dat ze *niet* verkregen wordt als resultaat van het discursieve denken. Een ongeleerd en zelfs ongeletterd man kan in hooge mate den indruk maken, van een *wijs* man te zijn; terwijl omgekeerd wetenschappelijk zeer ontwikkelde personen niet zelden in wijsheid van zin te kort schieten. De etymologie der woorden, waardoor in de onderscheidene talen het begrip van „Wijsheid" wordt uitgedrukt, stelt dit onderscheid tusschen wetenschappelijken zin en wijsheid van zin helder in het licht. Sapientia en scientia zijn niet hetzelfde. *Sapere* is proeven, smaken, en wijst dus, overdrachtelijk gebezigd, op zulk een kennis der dingen, die zich niet theoretisch, maar meer practisch uit en intuïtief werkt. Ook het Grieksche σοφός werd vroeger met denzelfden stam in verband gebracht; σοφός, met den nevenvorm σαφής, zou dan saamhangen met σήπω, doen verrotten, σαπρός, verrot, stinkend, en het grondwoord zou de actie van *ruiken* of *smaken* aangeven. De nieuwere etymologen verwerpen deze afleiding echter en meenen dat σοφός van een geheel anderen stam is afgeleid, zonder het over deze afleiding verder eens te zijn. (Zie Dr. ALOIS WALDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, in voce *sapio*, *faber* etc.) Bij deze onzekerheid valt uit dit woord dus niet te concludeeren. Het Germaansche woord „wijs" houdt geen rekening met den oorsprong van deze eigenaardige kennis, maar met haar vrucht. *Wisel* is de bekende Middelhoogduitsche naam voor de koningin der bijen, die aan de overige bijen den weg wijst, en door deze meerderheid den geheelen zwerm beheerscht. Ook hier staat dus het *practische* element der kennis op den voorgrond. *Wijs* is, wie weet en inziet, hoe het gaan moet, en deswege door anderen

wordt gevolgd. De Hebreeuwsche uitdrukking חכם is, bij de geringe ontwikkeling der Semitische etymologie, wel minder doorzichtig, maar uit de teekening, die ons in de Chokmatische geschriften van deze Chokma wordt gegeven, blijkt des te overtuigender, dat ook de Hebreër onder Chokma iets geheel anders verstond, dan wat wij wetenschappelijke ontwikkeling noemen, en bij dit begrip veel meer dacht aan een practisch-intuïtief inzicht. De afleiding van חכה, dat *kleven aan iets* beteekent, zou hiermede goed overeenstemmen, als aanduiding van de geestessympathie met het object, waaruit deze Chokmatische kennis geboren wordt. Zegswijzen, gelijk ook ten onzent in algemeen gebruik zijn, zooals b. v. „Ge hebt dit *wijselijk* gelaten"; „hij is een *wijs* man," „ge zijt een *wijs*neus"; „als de wijn is in den man, is de *wijsheid* in de kan"; „waar bleef toen al zijn *wijsheid?*"; *wijs* en vroed beleid"; of ook het Schriftwoord: „Zoo iemand *wijsheid* ontbreekt, dat hij ze van God begeere", stemmen met dit etymologisch resultaat geheel overeen. Altoos toch blijkt de grondgedachte te zijn, dat iemand zeker natuurlijk inzicht in het wezen en den gang der dingen bezit, en de kunst verstaat, om in de praktijk des levens zich hiernaar te richten. Wijsheid heeft dus niets te maken met het intellectueel abstractum, maar kleeft onmiddellijk aan de realiteit, komt daaruit voort en werkt er op in. Toch is ze ook weer geen kunstvaardigheid, noch wat men noemt talent, want niet de *actie,* die uit het inzicht voortvloeit, maar het *inzicht* zelf staat op den voorgrond. Wijsheid is een rustig bezit van machtgevend inzicht, dat ter beschikking van het subject staat, ook al wordt dit subject niet tot actie geroepen. Ook hierin is wijsheid van kunstvaardigheid en talent onderscheiden, dat ze een *algemeen* karakter draagt. *Wijs* is niet iemand, die in een bepaald vak van wetenschap, noch ook hij, die in een bepaald beroep uitblinkt. Eer staat zulk een eenzijdige ontwikkeling in vaardigheid tegen het gronddenkbeeld van wijsheid over. Wie wijs is, is *centraal* wijs, d. w. z. zulk een bezit een *algemeene* dispositie van geest, die hem in staat stelt, in al wat hem voorkomt, een juisten blik op de dingen te hebben, en dienovereenkomstig met beleid te kiezen en te handelen. Resultaat is derhalve, dat er,

geheel afgescheiden van de ontwikkeling der wetenschap, bij enkele personen een aprioristisch, niet aangeleerd, algemeen *inzicht* bestaat, dat in zijn doeltreffende, practische vrucht, de proef op de som levert, van te passen op de realiteit der dingen.

Doch al vindt ge dit inzicht slechts bij enkele personen uit uw omgeving in zulk een mate, dat ge hun, in onderscheiding van anderen, het epitheton van „wijze lieden" te zijn, toekent, daarom staan nog niet alle overigen als *dwazen* voor u; en toch is het eerst door dit antithetische begrip van *dwaasheid*, dat het juiste begrip van *wijsheid* in voldoende mate verduidelijkt wordt. Een *dwaas* en een *gek* is niet hetzelfde. *Gek* is iemand, wiens bewustzijn averechts werkt, zoodat alle normaal inzicht hem onmogelijk is geworden. Een *dwaas* daarentegen noemt ge iemand, wiens bewustzijn nog wel normaal werkt, maar die zoo scheef tegenover de realiteit der dingen staat, dat hij slag op slag mistast en gedurig een verkeerden zet op het schaakbord des levens doet. Dwaas handelt iemand, die zich blijkbaar vergist in zijn voorstelling van de realiteit, en, ten gevolge van zijn in het oog springend gemis aan het juiste inzicht, telkens juist die keuze doet, waardoor hij verkeerd uitkomt. Hem ontbreekt het juiste rapport met de realiteit, en daardoor stapt hij mis. Tusschen deze „wijzen" en „dwazen" in staat nu echter de groote massa der menschen, die in allerlei gradatiën den overgang vormen van het wijze naar het dwaze; maar toch, ook in deze onbesliste massa werkt, wat men pleegt te noemen het *gezond verstand*, den *gezonden zin*, *le sens commun*. Hiermee nu wordt iets uitgedrukt, dat wel niet tot de hoogte van de *wijsheid* opklimt, maar er toch verband mee houdt en er de algemeene basis voor biedt. Want wel is deze uitdrukking van *gezond verstand*, vooral sinds het laatst der vorige eeuw, misbruikt voor die gelijkvloersche communis opinio, waarin zich de verwaterde gestalte van het Rationalisme afspiegelde, en heeft men deze schim keer op keer opgeroepen, om het ideale te bannen, het geloof te bespotten, en aan alle edeler gevoelens het zwijgen op te leggen, maar dit was misbruik. Oorspronkelijk werd met „gezond verstand" volstrekt niet bedoeld het napraten van het program eener bepaalde school, maar omgekeerd zekere juistheid

van tact, waarmee de publieke opinie, tegen de pretentie van alle scholen in, gemeenlijk een spoor volgde, dat noch te ver rechts noch te ver links afweek. Deze verzwakte wijsheid, die gemeenlijk den gang van het leven leidt, liet wel nu en dan de publieke opinie in den steek, zoodat het dwaze de overhand erlangde, en dolzinnige paden betreden werden, maar de reactie bleef dan niet uit, en op den duur won het bijna altoos het gezond verstand. En wat nu de enkele personen betreft, vindt men, zoo men de bepaald „wijze lieden" uitsluit, onder die massa eenerzijds een deel, dat naar het dwaze helt, maar ook anderzijds een deel, dat onder den invloed van een verzwakte wijsheid blijft, en deze laatsten zijn het, van wie men dan zegt, dat ze lieden van *gezond verstand* zijn; een term, die minder uitdrukt een persoonlijk charisma, maar meer te kennen geeft, dat ze in den goeden stroom blijven varen.

Is nu hiermee het verschijnsel zelf genoegzaam vastgesteld, dan rijst thans de vraag, hoe we dit verschijnsel van *gezond verstand*, geculmineerd in de *wijsheid*, en zijn antithese vindende in de *dwaasheid*, psychologisch hebben te verstaan. Het is niet de vrucht van opvoeding, het is niet het resultaat van studie, noch ook de winste van gestadige oefening. Al wordt toch toegestemd, dat alle drie deze factoren de zuivere werking van dit gezond verstand en deze wijsheid bevorderen en versterken kunnen, het verschijnsel zelf vindt er zijn oorzaak niet in. Twee jonge mannen, opgevoed in eenzelfden levenskring, en van gelijke studie, ja van gelijke levenservaring, zullen toch op het punt van de *wijsheid* geheel uiteenloopen; de één zal een wijs man worden, met den ander zal het gedurig tobben zijn. We hebben dus te doen met zekere bekwaamheid van den menschelijken geest, die niet van buiten af wordt ingedragen, maar in dien geest als zoodanig huist en aanwezig is. Onze Nederlandsche taal bezit het schoone woord „be-*sef*-fen", dat etymologisch met den stam van *sapientia* saamhangt, en juist dient ter aanduiding van zekere onmiddellijke affiniteit, met hetgeen buiten ons bestaat. In dien zin nu is gezond verstand en wijsheid dus een ingeschapen iets; niet een aangeboren begrip, maar een inzicht dat rechtstreeks voortvloeit uit de affiniteit, waarin we van nature tot de wereld om ons heen, en tot de wereld der hoogere dingen

staan. Beide wijzen terug naar een toestand, waarin de mensch de natuur, om het zoo uit te drukken, *voelde;* het leven om zich heen zelf meeleefde, en het zoo gewaar wierd en verstond; en ook het hoogere leven niet als iets vreemds in zich opnam, maar in zijn eigen levensbesef mee besefte. Of ziet men vooruit, dan liggen beide verschijnselen op de lijn, aan wier eindpunt men bij het „kennen gelijk we gekend zijn" is aangekomen. Deze intuïtie is thans gebroken in haar kracht. Bij sommigen schijnt ze geheel teloor te zijn gegaan, die dan „dwazen" heeten. Bij enkele anderen werkt ze nog vergelijkenderwijze krachtig na, waarom men dezulken dan per eminentiam: de *wijze* lieden, noemt. En tusschen deze uitersten in liggen de mannen van het *gezond verstand;* daarom zoo genoemd, omdat in hen nog iets van de oude gezonde *Urkraft* van 's menschen geest over bleef.

Nu gevoelt men, welk een machtige dam in deze wijsheid, en in deze uiting van het gezond verstand, tegen de vernielende werking van het scepticisme ligt opgeworpen. Stond ons geen andere weg tot kennis open, dan die geëffend wordt door het discursieve denken, zoo zou, bij het subjectief karakter, dat van alle hoogere wetenschap onafscheidelijk is; bij de onzekerheid, waarmee de zonde ons straft; en bij de onmogelijkheid, om tusschen waarheid en leugen objectief dwingend te beslissen, het scepticisme steeds dieper wortel schieten. Nu ons daarentegen in de *wijsheid* en het met haar verwante *gezond verstand*, een geheel andere weg van kennis ontsloten is, die, van het wetenschappelijk onderzoek geheel onafhankelijk, een zelfstandig uitgangspunt heeft, nu biedt ons deze intuïtieve kennis, die rust op vaste beseffen, die met ons bewustzijn zelf gegeven zijn, tegen dit scepticisme een heilzaam tegenwicht. Nu toch bezitten we zeker inzicht, en op grond van dit inzicht een betrekkelijke zekerheid, die zich met den discursieven strijd tusschen waarheid en leugen niet inlaat, en, gedurig door de vuurproef van het practische handelen in de realiteit bevestigd, ons een δός μοι ποῦ στῶ geeft, waardoor de overtuiging, dat we de waarheid der dingen grijpen kunnen, in ons standhoudt. En waar nu deze *wijsheid* en dit gezond *verstand* juist die uitgangen en beginselen des levens voor ons

vaststellen, waarop anders het scepticisme zijn zwaarste en bedenkelijkste aanvallen richt, is ons in dit op zichzelf mysterieuze verschijnsel een behoudende kracht geboden, die 's menschen geest telkens weer in staat stelt, zich aan de omarming van het scepticisme te ontwringen. Want wel kan deze Wijsheid nooit voor het discursieve denken in de plaats treden, noch ook de plaats der empirie vervangen, maar ze bezit toch harerzijds die *algemeene* strekking, dat ze óók bij dat discursieve denken van dwaasheden afhoudt, en bij dit empirisch onderzoek de juistheid van onzen tact verhoogt.

En wat de bedenking betreft, dat deze opvatting van *σοφία* toch moeilijk te rijmen is met het begrip van *σοφία* in ons *φιλοσοφία*, zoo zij opgemerkt, dat men ter juiste beoordeeling van deze schijnbare bedenking terug moet gaan op het oorspronkelijk begrip, dat de Grieken zich van *σοφία* vormden en op de alleroudste bedoeling van de combinatie van *φιλεῖν* met dit woord. Wat nu *σοφία* aangaat, zoo wijzen we allereerst op de merkwaardige uitspraak van Heraclitus: *σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*, (H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, p. 81), waarin vooral de laatste woorden duidelijk doen uitkomen, dat ze geacht wordt uit een natuurlijk instinct te rijpen, en het *ποιεῖν* haar practisch karakter in het licht stelt. Alleen bij Thales achtte men, dat de *σοφία* ook eenigszins een theoretisch karakter droeg. Zie Plutarchus, *Solon*, 3,6 : *ὅλως ἔοικεν ἡ Θάλεω μόνου σοφία τότε περαιτέρω τῆς χρείας ἐξίκεσθαι τῇ θεωρίᾳ· τοῖς δὲ ἄλλοις ἀπὸ τῆς πολιτικῆς τοὔνομα τῆς σοφίας ὑπῆρξε*. Wat Xenophon omtrent Socrates mededeelt, leidt tot dezelfde conclusie. *Σοφίαν* zegt hij *Mem.* III, 9, 4 *καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν*, en dat wel in dien zin, dat hij *τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι* (*ἐνόμιζε*). Ongetwijfeld is ze reeds bij Plato de *ἕξις θεωρητικὴ τοῦ ἀληθοῦς* en bij Aristoteles *ἡ τῶν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη*, maar dit is niet het oorspronkelijk begrip. Bij de oudste philosofen is dan ook geen sprake van een philosophie als resultaat van onderzoek. Veelmeer is hun philosophie een uiteenzetting van het inzicht, dat ze in den samenhang der dingen meenen te hebben, en waarbij ze voor de uitwerking meer op hun phantasie afgaan

dan op de empirie. Zelfs in het woord *theorie* werkt deze oude beteekenis van het begrip σοφία na. Etymologisch toch wijst de θεωρία op de *intuïtie*, en heeft als zoodanig met het denkbeeld, dat wij aan het theoretische hechten, niets gemeen.

§ 11. *Het geloof.*

In nog sterker zin dan door de σοφία wordt het scepticisme gestuit door de πίστις. Deze πίστις is hier formeel bedoeld, en derhalve afgedacht van elken inhoud. Er wordt onder πίστις hier alzoo verstaan *niet* de πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in haar zaligmakend karakter voor den zondaar, en evenmin de πίστις εἰς Θεόν, waarop alle religie rust, maar die formeele functie van ons zielsleven, die aan elk feit in ons menschelijk bewustzijn ten grondslag ligt. De gemeene tegenstelling tusschen „gelooven en weten" stelt den inhoud, die door het geloof is verworven, tegenover den inhoud, die ons door de kennis is aangebracht; en dan natuurlijk staat men voor twee ongelijksoortige grootheden, die voor vergelijking onvatbaar zijn en niet ineensmelten kunnen. Men stuit dan op het ijzer en leem uit de teekening, die Daniël ons geeft; elementen, die geen vermenging gedoogen. Wil men dus ook met opzicht tot deze tegenstelling positie nemen, dan is het noodzakelijk, dat men op de formeele functie van de πίστις terugga, en onderzoeke, of deze functie al dan niet een *algemeen* karakter vertoont. Immers, blijkt dit, dan bestaat er ook een invloed van deze algemeene functie der πίστις op die bijzondere functie, waardoor het wetenschappelijk resultaat wordt verkregen, en kan worden nagegaan, tot hoeverre de functie van de πίστις zich kan doen gelden, en waar ze de grens voor haar werking vindt. Met opzet brengen we deze functie van de πίστις, na de bespreking der σοφία, als met haar tegen het scepticisme reageerend, ter sprake. Alle scepticisme ontstaat toch uit den waan, dat onze zekerheid afhangt van het resultaat van ons wetenschappelijk onderzoek; en wijl nu dit resultaat gedurig blijkt beheerscht te worden door subjectieve invloeden, en verwikkeld ligt in den strijd tusschen de Waarheid en de Leugen, die gevolg van de zonde is, ligt er geen verweer tegen het scepticisme dan juist in het subject zelf,

en kan het verweer, dat het subject tegen het scepticisme bezit, voor onze wetenschap geen vrucht dragen, tenzij blijke, dat dit verweer geen individueel-subjectief karakter draagt, maar in zijn eigenlijke beteekenis aan het subject als zoodanig eigen is, en alzoo subjectief in generalen en communalen zin mag heeten. En juist dezen aard vertoont de πίστις.

Bij de uiteenzetting hiervan stuiten we echter op twee bezwaren, in wier schaduw we niet mogen blijven staan. Het eerste bezwaar is, dat de πίστις een begrip is, dat voornamelijk uit het Nieuwe Testament in ons spraakgebruik is ingedrongen, en daardoor een religieus, en in nog enger zin een soteriologisch stempel ontving. Zoo opgevat is echter met dit begrip in onze Erkenntnisstheorie niets uit te richten, en ontstaat veeleer de schijn, alsof de πίστις elk algemeen karakter miste. En het tweede bezwaar is, dat de profane literatuur het begrip πίστις bijna nimmer technisch neemt, en er dus geen vast stempel op drukte. Met name in de oude philosophie wordt met de πίστις nimmer als met een eigen functie der ziel gerekend. Al schijnt het toch, dat Pythagoras iets meer aan dit begrip gehecht en het geclassificeerd heeft, waar ons in de *Theologum. Arithm.* 10, p. 60, wordt bericht, hoe de Pythagorei ἐπωνύμιαζον αὐτὴν (sc. τὴν δεκάδα) θεολογοῦντες ποτὲ μὲν κόσμον, ποτὲ δὲ οὐρανόν, ποτὲ δὲ πᾶν, ποτὲ δὲ εἱμαρμένην καὶ αἰῶνα, κράτος τε καὶ πίστιν καὶ ἀνάγκην, toch blijkt dit slechts in zeer oppervlakkigen zin het geval te zijn, daar van deze getallensymboliek aanstonds deze nadere verklaring wordt gegeven: πίστις γε μὴν καλεῖται (sc. ἡ δεκάς), ὅτι κατὰ τὸν Φιλόλαον δεκάδι καὶ τοῖς αὐτῆς μορίοις περὶ τῶν ὄντων οὐ παρέργως καταλαμβανομένοις πίστιν βεβαίαν ἔχομεν. (Zie H. RITTER en L. PRELLER, *Historia philosophiae Graecae*, ed. oct. 1898, p. 51). Wel kan dus niet ontkend, dat Philolaus inzag, hoe de πίστις in sommige gevallen met de ἀνάγκη op één lijn staat; maar toch is van een algemeene aanwending van dit begrip ook bij hem geen sprake.

Geen dezer beide bezwaren behoeft ons echter van een meer algemeene aanwending van dit begrip terug te houden. Niet het bezwaar aan de H. Schrift ontleend, overmits Hebr. XI : 1 ons zelfs voorgaat in het herleiden van de πίστις tot haar meer algemeene

beteekenis. Men leest daar dat de *πίστις ἔστιν ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Hier is *πίστις* dus noch in uitsluitend religieuzen zin, veelmin in soteriologische beteekenis genomen, maar zeer algemeen als een *ὑπόστασις* en *ἔλεγχος* van objecten, die ontsnappen aan onze waarneming, 't zij doordien ze nog niet aanwezig zijn (*τὰ ἐλπιζόμενα*), 't zij doordat ze zich niet vertoonen (*τὰ μὴ βλεπόμενα*). Wel verre van een meer algemeene opvatting uit te sluiten, noodigt dus de Schrift zelve tot het teruggaan op die algemeene opvatting uit. En wat de achterlijkheid der profane literatuur in nadere definieering van dit begrip betreft, zoo toont toch het boven aangehaalde gezegde van de Pythagorei, dat het denkbeeld, om de *πίστις* als schakel in de bewijsvoering op te nemen, ook aan de classieken niet geheel vreemd was; en blijkt dit nog sterker, uit wat Plutarchus schrijft *Mor.* 756. B., dat in goddelijke zaken geen *ἀπόδειξις* is te verkrijgen, en dat dit ook niet behoeft, *ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, ἧς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὐδ' ἀνευρεῖν τεκμήριον ἐναργέστερον .. ἀλλ' ἕδρα τις αὕτη καί βάσις ὑφεστῶσα κοινὴ πρὸς εὐσεβείαν*. Woorden, die, hoewel tot het religieuze gebied beperkt, en meer met de traditie in verband gebracht, toch zekere overeenkomst met de uitspraak van Hebr. XI : 1 verraden, en de *πίστις* als grond van zekerheid tegen de *ἀπόδειξις* overstellen.

Noch de etymologie van *πίστις*, en de met haar gelijkluidende woorden in andere talen, noch het gebruik dezer woorden staat aan deze algemeene aanwending in den weg. *Πίστις* met het grondbegrip van *πείθω*, en in verband met de derivata *πιστός, πιστόω, πεποίθησις, ἀπειθής, ἀπειθέω*, en *ἀπείθεια*, wijst etymologisch op een actie, waardoor ons bewustzijn gedrongen wordt, zich gewonnen te geven, door iets voor waar te houden, aan iets zijn vertrouwen te schenken, aan iets te gehoorzamen. Er ligt dus niets in dan zekere macht, die op ons bewustzijn wordt uitgeoefend, waardoor het zich genoodzaakt vindt, zich te onderwerpen. Op ons bewustzijn, dat eerst gedacht wordt als onvast, onzeker en geslingerd, wordt een klem gelegd, waardoor aan die onvastheid een einde komt. Ons wordt een band aangelegd, waaraan we ons niet kunnen ontworstelen. Of ook, voor zooverre ons bewustzijn

die vastheid zelf begeert, wordt ons die ἕδρα καὶ βάσις ὑφεστῶσα, gelijk Plutarchus het uitdrukte, of, gelijk Hebr. XI : 1 zegt, die ὑπόστασις en dat ἔλεγχος geboden. Waar de acte van het πείθειν voleind is, is vastheid verkregen. Mediaal drukt πείθεσθαι de functie der ziel uit, waardoor ze in die vastheid zich inzet. En πίστις kan dus zoowel die vastheid zelve, als de actie, waardoor ik ze grijp, uitdrukken. In הֶאֱמִין ligt hetzelfde gronddenkbeeld. אמן is, wat vaststaat en niet wankelt. De Hiphîl drukt uit datgene, waardoor die vastheid in ons geboren wordt. En ons *gelooven* komt wel uit een andere ader, maar laat toch dezelfde algemeene strekking toe. Met het Latijnsche *lubet*, verwant aan het Sanskrietsche *lubh*, dat zich naar iets toeneigen beteekent, en met ons *lieven* en *loven* in rechtstreeksch verband staat, wijst het op een kleven aan iets, zich aan iets vastklemmen, er door innerlijke symphathie mee verbonden zijn. Meer dan in πίστις of אֱמוּנָה treedt dus in dat *gelooven* de relatie op den voorgrond, maar die relatie wordt zoodanig genomen, dat ze niet los, maar vast is. Wie aan iets kleeft, zich aan iets vastklemt, steunt en vertrouwt er op; terwijl in dit *gelooven* de fijne neventrek ligt, dat dit kleven en zich vastklemmen tot stand komt door innerlijken drang. En staat alzoo bij geen dezer uitdrukkingen de etymologie aan een meer algemeene aanwending van dit woord in den weg, evenmin schuilt er bezwaar in het *gebruik* van deze woorden. Niet alleen toch dat πίστιν ἔχειν in het Grieksch op allerlei terrein des levens werd aangewend, en הֶאֱמִין schier nog uitgebreider strekking heeft, (zie b.v. Deut. XXVIII : 66, Richt. XI : 20 enz.); maar, wat nog sterker spreekt, zelfs in onze christelijke maatschappij is het gebruik van het woord „gelooven" zoo weinig tot het religieuze en soteriologische terrein beperkt, dat ons „gelooven" haast meer nog dan πίστιν ἔχειν gemeen goed voor alle relatiën is geworden.

Er is dus niets tegen, de uitdrukking *geloof* te bezigen voor die functie van onze ψυχή, waardoor ze, zonder eenig discursief bewijs te voeren, rechtstreeks en onmiddellijk zekerheid erlangt. Geloof komt daardoor te staan tegenover „bewijsvoering"; *niet* op zichzelf tegenover het *weten*. Dit zou wél zoo zijn, zoo ons weten en zijn inhoud ons uitsluitend door waarneming en daarop ge-

gronde bewijsvoering toekwam, maar gelijk we in § 2 poogden aan te toonen, is dit *niet* zoo. Weten en *kennis*, weten en *verstand* is niet hetzelfde. Ik *weet* al datgene, waarvan het bestaan, met eenige relatie van dit bestaan, voor mij een voldongen feit is. Door geen bewijsvoering kan ooit wiskundige zekerheid worden verkregen omtrent de zoo heel uw leven beheerschende vraag, wie u bij uw moeder verwekt heeft, en toch aarzelt niemand onder gewone omstandigheden te verklaren: Ik weet, dat dit mijn vader is. Want, of men dit nu al met de waarschijnlijkheidstheorie goedpraat, dit doet niets ter zake. Een bewijs bewijst alleen datgene, wat het streng en bondig bewijst, en al wat in de uitkomst dit bondige karakter mist, is niet uit uw bewijsvoering maar *van elders* herkomstig; en juist op die *andere* bron van zekerheid komt het hier aan. Of liever, want ook zoo spreken we nog niet sterk genoeg, juist in dat andere, wat we geloof noemen, ligt de *eenige* bron van *zekerheid*, ook bij hetgeen ge door bewijsvoering streng en bondig uitmaakt.

Dat dit niet algemeen wordt ingezien, kan alleen daaruit verklaard, dat men bij zijn onderzoek naar de middelen, die ons ten dienste staan, om wetenschap te erlangen, zijn onderzoek staakt, eer het is afgeloopen. Men onderzoekt wel het gebouw, en van dit gebouw het fundament, soms zelfs de palen, die onder het fundament geheid zijn, maar naar den grond, waarop de onderste punten dezer palen rusten, vraagt men niet. Of wil men het anders uitdrukken, zeg dan, dat men wel gevoelt, dat er één doorloopende lijn moet worden getrokken van de uiterste punt in de peripherie van het object tot in de kern van uw *ik*; maar als men dan zoo na mogelijk aan het *ik* is toegekomen, doch er nog altoos door een merkbare klove van gescheiden staat, verzuimt men een brug te zoeken, en springt eenvoudig over de klove heen. En dit nu is ongeoorloofd wijl onlogisch. Een keten valt onherroepelijk naar beneden, zoo er ook maar één schakel in ontbreekt, en hierdoor de twee schakels, die hij verbinden moest, haar *trait d'union* missen.

Reeds aanstonds komt dit uit bij het zelfbewustzijn, waardoor we *ik* zeggen. Een kind, waarin het zelfbewustzijn nog niet ontwaakt is, spreekt van zichzelf in den derden persoon. Er is dan

in zulk een kind wel zeker denken, meer nog zekere hoeveelheid van weten, maar dat alles is nog zijn eigendom niet. Er is bezit, maar de bezitter is nog anoniem. Nu is intusschen dat zelfbewustzijn voor ons een ondoorgrondelijk mysterie. Te zeggen, dat het door vergelijking ontstaat, is een zich paaien met woorden, want juist om het subject, dat vergelijken zal, is het te doen. En ook kan men niet zeggen, dat het zelfbewustzijn met de natuur van onze ψυχή één is, want dan zou het ook in het kind moeten spreken, het zou ons onder alle levensomstandigheden bij moeten blijven, en die soort van krankzinnigheid, waarin men waant een ander te zijn, zou onze menschelijke natuur opheffen. Ge hebt dus in uw zelfbewustzijn met een volkomen raadselachtig verschijnsel in uw zieleleven te doen, dat eerst op zekeren leeftijd zijn werking openbaart, soms sluimeren kan, en in den waanzin soms voor jarenlang kan ondergaan. Bovendien met een verschijnsel, dat ook in den onbewusten toestand van uw slaap u bijblijft, want immers ook in onze droomen zijn wij het, die angst uitstaan, en beweegt alles zich om onzen persoon. Nu is intusschen dit zelfbewustzijn voor de wetenschap, die we zoeken te verwerven, volstrekt niet een bijkomstig iets. Aan dit zelfbewustzijn toch hangt het subject, dat onderzoekt, en zonder dat subject is geen onderzoek denkbaar. Wie dit zelfbewustzijn nog mist, is, gelijk het kind, buiten staat, om zichzelf van het object af te scheiden, en evenzoo om conclusiën te trekken uit zijn innerlijke gewaarwordingen. Feitelijk ligt dus in dit zelfbewustzijn *the starting point*, en blijft het alzoo een leemte, zoo men dit zelfbewustzijn buiten beschouwing laat. Juist hieruit echter volgt dan ook, dat ge zonder πίστις het uitgangspunt van alle weten mist. Want wel is de uitdrukking: „Ge moet aan uzelven gelooven" in humanistische kringen misbruikt, èn om de verloochening van onszelven, èn om ons geloof in God te verzwakken, maar feitelijk is het toch zoo, dat wie niet begint met *aan zichzelf te gelooven*, geen stap verder komt. Nooit kan iets anders dan de πίστις u in uw bewustzijn zekerheid omtrent het bestaan van uw *ik* geven; en zelfs alle proef op de som, die ge moogt pogen te leveren, door uw *will* te toonen, desnoods uw *moedwil* te openbaren, en wat dies meer zij, zal

nooit eenige kracht van bewijs bezitten, tenzij vóór alle dingen, alleen op grond van de πίστις, de wetenschap van uw *ik* voor uzelven vaststa. In het *cogito ergo sum* is de logische fout dan ook sinds lang aangetoond. Het *ego*, waarop de conclusie bij het *sum* wil neerkomen, is in de premisse bij het *cogito* reeds geponeerd.

Doch de onmisbaarheid van de πίστις gaat veel verder, en veilig mag gezegd, dat zelfs in de dusgenaamde exacte wetenschappen nooit eenig onderzoek, noch eenige conclusie denkbaar is, dan voor zooverre èn de waarneming bij het onderzoek, èn de redeneering bij de conclusie gegrond zijn op πίστις. Een spel met het woord πίστις is hier *niet* bedoeld; πίστις wordt door ons in zijn meest eigenlijke beteekenis genomen. Immers, door πίστις zijt ge zeker van al datgene, waaromtrent ge een *vaste overtuiging* bezit, zonder dat die overtuiging bij u vrucht is van waarneming of bewijsvoering. Dit nu kan gevolg van traagheid wezen, zoodat ge de gemakkelijker en onverwijld gereede πίστις aanwendt, waar de langere weg van waarneming en bewijsvoering geboden was. Zoo wordt de πίστις misbruikt, en dit misbruik worde bestreden. Ook zelfs echter in dit misbruik blijft het formeele karakter van de πίστις ongeschonden. Goed gebruikt of misbruikt, πίστις is en blijft altoos een middel, om zekerlijk van iets overtuigd te zijn, en deze overtuiging als uitgangspunt van gedraging te nemen, zonder dat voor die overtuiging een empirisch of demonstratief bewijs geboden of gevonden is. Πίστις kan nooit anders zijn dan een onmiddellijke daad van ons bewustzijn, waardoor in dat bewustzijn zekerheid omtrent eenig punt ontstaat buiten alle waarneming of bewijsvoering om. Want wel hoort men vaak spreken van „de gronden, waarop uw geloof rust" en van „den laatsten *grond* van uw geloof", maar in al zulke zegswijzen wordt onder geloof niet de πίστις zelve, maar de inhoud van deze πίστις verstaan, en daarover handelen we hier niet. Hier is de πίστις alleen als middel, om zekerheid te bezitten, aan de orde, en als zoodanig behoeft ze niet alleen geen bewijs, maar laat ze geen bewijs toe. In dien zin nu wezen we er in de eerste plaats op, dat de zekerheid omtrent ons *ik* in ons eigen zelfbewustzijn, als aan elke denk- of waarnemingsacte voorafgaande, alleen door πίστις in ons ontstaan kan, of, wilt

ge, niet door ons verworven wordt, maar *ontvangen* bezit is, waarvan geen rekenschap kan worden afgelegd.

Ditzelfde nu geldt evenzoo van het uitgangspunt voor alle *waarneming*. Alle waarneming geschiedt door de zintuigen, hetzij ge deze met hun natuurlijke kracht laat werken, hetzij ge die door technisch apparaat versterkt. Nu staat het echter niet zoo, dat onze zintuigen zouden waarnemen, want ons *ik* neemt waar door middel van die zintuigen. De kranke, die met wijdopgesperde oogen op zijn ziebed ligt, maar verbijsterd van geest is, neemt niets waar, ook al staan de beelden uit zijn omgeving op het netvlies van zijn oog gekaatst. In uw slaap kan er velerlei geluid in uw slaapkamer trillen in de luchtgolven, zonder dat gij wakker wordt en dus door uw gehoor dat geluid waarneemt. Het is dus onwetenschappelijk en oppervlakkig, om bij de zintuigen te blijven staan. De via cognitionis loopt wel door de zintuigen, maar hij loopt verder, en wordt ook voortgezet van het zintuig door de zenuwen en de hersenen, en achter deze van onze sensorische geleidingen uit tot dat mysterieuze, dat we ons bewustzijn en, in het centrum van dat bewustzijn, ons *ik* noemen. De beoefenaars der dusgenaamd exacte wetenschappen, die achten, dat hun nog onberedeneerde, rechtstreeksche kennis van het object uitsluitend op de werking der zintuigen berust, vergissen zich dus ten eenenmale, en veroorloven zich een sprong, waartoe ze geen recht hebben. Zal hun *ik* kennis van het object erlangen, dan kunnen ze bij de actie der zintuigen niet staan blijven, maar dient ook de vraag gesteld, hoe het *ik* zekerheid erlangt omtrent de realiteit der waarneming. Ge ontvangt door middel van uw zintuigen gewaarwordingen en indrukken; maar het resultaat hiervan in uw bewustzijn bestaat in vormen, beelden, gestalten, figuren, die niet ongelijksoortig zijn, aan wat ook buiten waarneming door verbeelding, in den droom, in de extase voor uw geest opdoemt. Waarde verkrijgt uw waarneming door middel uwer zintuigen dus dan eerst, als ge weet, dat uw zintuigen u aandoeningen in uw sensorisch zenuwleven gaven, die uit een reëel object kwamen, en in haar afwisselingen en opeenvolgingen door de gesteldheid van dit object veroorzaakt zijn.

Feitelijk komt dus alles hierop aan, dat uw *ik* aan uw zintuigen *gelooft*. Is de werking van uw zintuigen door πίστις met uw *ik* in verband van zekerheid gebracht, dan ja, maar ook dan alleen, kunt ge op de waarneming door middel van uw zintuigen afgaan. Eer niet. En het besef van deze πίστις en de zekerheid, die ze verleent, is zoo sterk, dat we in den regel het onderscheid, tusschen hetgeen product van droom en phantasie, of wel van waarneming, is, onmiddellijk grijpen. De werking dezer πίστις neemt echter af, als onze geest abnormaal wordt, in koortsachtige overspanning, in oogenblikken van angst, bij hypochondrie of opkomenden waanzin; dan overvalt ons een onzekerheid, bij wat we waarnemen of meenen waar te nemen, die we in normalen toestand, als de πίστις geregeld werkt, niet kennen. En wel dient toegestemd, dat opzettelijk bedrog ons verleiden kan, voor werkelijk aan te zien, wat slechts in schijn bestaat, maar zelfs deze altoos min of meer beschamende ervaringen verhinderen ons niet, onverwijld daarna weer, dank zij deze πίστις, onzen normalen stand in de werkelijkheid te hernemen. Wie er inliep, doordien men hem liet schrikken voor een spookverschijning, die van achteren niet reëel bleek, zal op weg naar huis, als er een hollend paard aankomt, er toch voor uit den weg gaan, en geen oogenblik in het onzekere verkeeren, of dat hollende paard wel een reëele verschijning is. Al dient dus erkend, dat deze πίστις, waardoor ons ik in onze zintuigen gelooft, door ontzetting van onzen geest abnormaal kan worden, en evenzoo speelbal van misleiding kan zijn, toch is en blijft deze πίστις een zekerheid biedende werking in onzen geest, die terstond haar heerschappij herneemt.

Dit is zelfs zóó waar, dat feitelijk onze geheele overtuiging omtrent de realiteit van het object uitsluitend aan deze πίστις te danken is. Zonder deze πίστις kunt ge uit uw *ik* nooit tot het *niet*-ik komen; is er nooit een andere brug van het φαινόμενον naar het νούμενον te leggen; en wetenschappelijk hangt alle resultaat van waarneming in de lucht. De lijn van Kant op Fichte is dan de eenige lijn, waarlangs ge u bewegen kunt. En nu is het wel waar, dat de waarneming ook vatbaar is voor contrôleering; de waarneming van het ééne zintuig door die van het andere;

de waarneming van heden door die van morgen; de waarneming van A door die van B; maar vooreerst helpt u dit niets, zoolang de πίστις u omtrent geen enkele waarneming zekerheid biedt. Immers met x kunt ge x niet contrôleeren. En ten andere staat het feit vast, dat ieder mensch, met uitzondering misschien van een enkel geestelijk-krank geworden philosoof, zonder aan contrôle te denken, of eenige contrôle hoegenaamd toe te passen, elk oogenblik van den dag in de zekerheid verkeert, dat zijn omgeving zóó en zóó werkelijk bestaat, en zonder de minste aarzeling, op grond van die zekerheid, handelt en te werk gaat. Als ge in uw kamer zit, en er komt iemand binnen, en spreekt u aan, dan denkt niemand er aan, eerst dit feit te gaan contrôleeren, maar dan bezit ge op staanden voet de zekerheid, dat daar iemand voor u staat en u aanspreekt, en ge rekent daarmee, en handelt dienovereenkomstig. Op dit feit rust heel de menschelijke samenleving, rust alle waarneming, en dus ook alle wetenschappelijke kennis, die uit de waarneming wordt opgebouwd en dit feit nu valt opeens weg, zoo niet de πίστις in u werkt, om uw *ik* aan uw zintuigen te doen gelooven.

Dit is zoo waar, dat de meest exacte wetenschap eerst na afloop van de waarneming in hoogeren zin aan haar wetenschappelijke taak toekomt. Bacteriën of microben waar te nemen is op zichzelf evenmin een daad van wetenschap als het waarnemen van paarden en koeien, die in een weide grazen. Het eenig verschil tusschen beide waarnemingen toch is, dat paarden en koeien in de weide met het bloote oog waarneembaar zijn, en bacteriën en microben alleen voor het gewapend oog. Nu vergisse men zich echter niet. De wapening van het oog was het resultaat deels van vinding, deels van wetenschappelijke constructie. Maar de bacterioloog, die een maximum-microscoop in zijn laboratorium gebruikt, maakte dien zelf niet, maar kocht hem, en al wat *hij* doet is, door middel van dien microscoop *zien*. Een oude van dagen kan met het bloote oog de letters niet meer onderscheiden en koopt een bril, maar wie zal nu zeggen, dat hij een daad van wetenschap volbrengt, enkel omdat hij thans met hulp van die bril leest, wat hij eerst las zonder bril. Wel komt hier technische geoefendheid te pas bij het gebruik

van den microscoop; ook nauwkeurigheid; en zeker inventief instinct bij het constateeren, van wat men waarneemt. Ook zal veelszins wetenschappelijke kennis van het terrein, waarop men waarneemt, eisch zijn. Maar dit alles neemt niet weg, dat de waarneming zelve geen wetenschappelijk karakter draagt, en de wetenschappelijke taak van den waarnemer eerst begint, als het resultaat der waarneming voor hem ligt. De landbouwer, die op zijn stal en op zijn akker de gegevens en verschijnselen der natuur waarneemt, oefent in den grond der zaak dezelfde functie uit als de observator in zijn laboratorium. Waarnemen is de gemeene functie, van al wat mensch heet, en al neemt nu de volwassen man meer en beter waar dan het kind, daarom is de waarneming van een volwassen man nog geen beoefening der wetenschap. Wie een scherpen, penetreerenden blik heeft, ziet allerlei, wat de gewone mensch *niet* ziet, maar wien kwam het ooit in den zin, deswege de waarneming van den scherpziende wetenschappelijk te noemen? En al is het dus, dat de observator in zijn laboratorium allerlei met het gewapend oog ziet, wat zich anders niet ontdekt, hoe zou dit ooit op zijn arbeid het stempel der wetenschap kunnen drukken? Werd plotseling ons oog zóó versterkt, dat het in gezichtskracht gelijkstond met den microscoop, zoo zou een ieder zien, wat hij ziet. Zijn voordeel is alleen, dat zijn oog gewapend is. Gewapend op dezelfde wijs, als het oog van den stuurman op de brug van zijn schip gewapend is, die, door dit gewapend zijn van zijn oog, reeds op verren afstand de nadering van een op hem aankomend schip ontdekt. Gewapend op dezelfde wijze als het oog van den alpenjager, die door den telescoop in de verte de gems op den gletscher ontdekt. Alleen maar met een verschil in graad. Maar hoe zou nu ooit dit verschil in graad van gezichtswapening aan den arbeid in het laboratorium een wetenschappelijk karakter kunnen leenen, dat niemand aan dien scheepskapitein of aan dien gemzenjager ooit zal toekennen? Zeg dus, dat de voorbereiding van den chemicus wetenschappelijk is, dat zijn doel in de wetenschap ligt, dat hij straks met het waargenomene wetenschappelijk zal te werk gaan. Alles wel, mits ge maar toegeeft, dat zijn waarneming als zoodanig elk wetenschap-

pelijk karakter mist, en dat een chemicus, die zich bepaalt tot waarnemen, nog in geen enkel opzicht wetenschap beoefende. Alle zekerheid toch, voor zoover ze door waarneming verkregen wordt, rust uitsluitend op de πίστις, dat hetgeen de zintuigen ons vertolken, vertrouwen verdient.

Staat het zoo geschapen én met de zelfbewustheid van ons *ik* én met de *zekerheid*, die door waarneming wordt verkregen, niet anders staat het met de bewijsvoering, of met de handeling van ons redeneerend verstand. Ook hier toch kunt ge niet op gang komen, tenzij ge een uitgangspunt hebt. Vandaar, dat men van oudsher sprak van *axiomata*, die, eer ge aan uw bewijsvoering toekomt, als vaststaande gelden. Nu is dit woord niet zeer gelukkig gekozen, daar het denken doet, aan wat een opinie, een meening is; doch ook reeds in dit min goed gekozen woord drukt ge dan toch uit, dat de grondstellingen, waarop ge bouwen gaat, geen resultaat zijn van bewijsvoering, ja, niet voor bewijs vatbaar zijn. Al wat ge er van zeggen kunt, is dat niemand ze weerspreekt; dat ieder ze, bewust of onbewust, toestemt; en dat ge dus bij niemand op verzet stuit, zoo ge er van uitgaat. Toch is dit op zichzelf nog niets dan een *argumentum ad hominem*, en dus in geen enkel opzicht een bewijs. Er blijft dus niets anders over dan te verklaren, dat deze axiomata met ons zelfbewustzijn zelf gegeven zijn; er in kleven; er onafscheidelijk van zijn; en alzoo hun zekerheid vanzelf medebrengen. Daar nu zekerheid het hoogste is, waarnaar ge streeft, blijft u niets te wenschen over, indien ge omtrent deze axiomata maar volle zekerheid in uzelven bezit. Doch wat is juist dit nu weer anders dan de πίστις? Ze staan voor u vast, ze zijn voor u boven allen twijfel verheven, ze bieden u zekerheid in vollen zin, niet omdat ge ze bewijzen kunt, maar omdat gij ze onvoorwaardelijk gelooft. De πίστις is dus ook hier de mysterieuze band, die uw ik met deze axiomata verbindt. Iets, waarbij het zeer zeker voorkomen kan en voorgekomen is, dat men te spoedig voor een axioma aanzag, wat later wel degelijk vatbaar bleek voor bewijs; maar dit toont hoogstens aan, dat onze geest, in verband met wat we boven over de σοφία opmerkten, ook intuïtieve kennis bezit, en dat

deze intuïtieve kennis vatbaar is voor verwarring met de formeele acte van onze πίστις. Doch al nam men enkel het identiteitsbegrip, dat A = A is, zoo zou nochtans het feit vaststaan, dat de overtuiging, die uitgangspunt voor alle bewijsvoering vormt, zelve niet door bewijsvoering, maar alleen door πίστις vaststaat.

Doch ook hiermede is de beteekenis van de πίστις voor den „weg der kennis" nog op verre na niet uitgeput. Immers, even goed als de πίστις het δός μοι ποῦ στῶ voor onze waarneming en voor het axiomatisch uitgangspunt van elke bewijsvoering levert, is zij het ook, die ons *het motief* voor de opbouwing van alle wetenschap biedt. Dit motief ligt in de codificeering van de generale wetten, waardoor de verschijnselen blijken beheerscht te worden. Waarneming zelve is nog geen wetenschap in edeler zin. Uit de waarneming wordt dan eerst de wetenschap geboren, zoo het ons gelukt uit die verschijnselen, die elk op zichzelf niet dan een concreet en afzonderlijk geval opleveren, op te klimmen tot de algemeene wet, die al deze verschijnselen in hun veranderingen leidt. Ge stemt dus toe, dat zonder de zekerheid omtrent het bestaan en de geldigheid van deze wetten alle wetenschappelijk pogen doelloos blijkt. Hoe echter komt ge nu tot de kennis van deze wetten? Hebt ge vooraf *alle* verschijnselen, die tot eenzelfde groep behooren, onderzocht, en concludeert ge alsnu, dat in alle deze verschijnselen deze zelfde actie op dezelfde wijze bleek te werken, en dat dus *op dien grond* behoort vastgesteld, dat in deze groep φαινόμενα deze, aldus omschreven, wet heerscht? Natuurlijk niet. Het staat zelfs niet in uw macht. Ja, het denkbeeld zelf van zulk een generale wet sluit zulk een alomvattend onderzoek uit. Juist toch als het een generale wet zal zijn, moet ze gegolden hebben in de eeuwen, toen gij er nog niet waart, en moet ze gelden in de eeuwen, als gij er niet meer zijn zult. En ook, ze moet tijdens uw leven gelden overal, ook waar gij niet zijt, en dus waarneming u onmogelijk is. En wat meer nog zegt, stel eens, dat uw kennisse van deze wet op die manier verkregen ware, zoo zou ze immers haar belang voor u verloren hebben. Wat toch in de kennis van zulk een wet u boeit, is juist het feit, dat deze kennis u in staat stelt, te zeggen, hoe het er in deze groep van verschijnselen toeging, eer gij er waart, en toe zal gaan, als gij

er niet meer zijn zult. In die wet ligt voor u de sleutel tot het mysterie, en aan deze tooverkracht dankt ze voor u haar bekoring. Maar, eilieve, hoe komt ge dan tot de kennis van deze wet? Ge hebt een zeker aantal gevallen waargenomen; die waarneming toont u zekere constante actie; deze constante actie brengt u op het vermoeden, dat deze actie altoos constant zal zijn; ge hoort van anderen, die op gelijke waarneming gelijke conclusie bouwden; ge neemt opzettelijke proeven, en het blijkt u, dat ge, zoo te werk gaande, dezelfde actie in het leven kunt roepen; geen geval is u bekend, dat die actie zich niet vertoonde; niemand weerspreekt uw vermoeden; een ieder, die let op hetgeen, dat uw aandacht trok, komt tot dezelfde conclusie; en zie, op grond hiervan gaat het nu wetenschappelijk vaststaan, dat in deze groep verschijnselen die en die wet alzoo en alzoo werkt. Uitnemend! Maar hebt ge nu die wet *bewezen?* Is nu de zekerheid, die ge aangaande het bestaan van die wet bezit, vrucht van bewijsvoering? Uw bewijsvoering kan zich toch nooit verder uitstrekken dan uw waarneming strekte, en die waarneming gold stellig nog niet één billioenste deel van de gevallen, die in aanmerking komen. Of in die waargenomen gevallen het *post hoc* tevens een *propter hoc* was, is lang niet altoos empirisch aan te toonen. Dit bewijs is dan eerst geleverd, als men de genetische werking van de oorzaak in haar geheele ontwikkeling volgen kan. En toch aarzelt men niet tot een generale conclusie te komen, ook waar deze genetische kennis ontbreekt. Dat kinine koorts stuit, geldt als een generale conclusie, zonder dat het nog aan iemand gelukt is, de werking van de kinine op het bloed genetisch te verklaren. In dit geval nu schaadde dit niet. Maar evenzoo achtte men zich, zonder de genetische werking van de koepokstof te kennen, gerechtigd tot de generale conclusie, dat de inenting met deze stof de pokziekte op onschadelijke wijze voorkwam, en haalde de Overheid zelfs over, om, op grond van deze, zoo het heette, wetenschappelijk ontdekte wet, de vaccinatie te gelasten; om nu, helaas, eerst van achter te bespeuren, hoe onvoorzichtig men hierbij geconcludeerd had. Voorzichtigheid is hierbij alzoo in de hoogste mate noodzakelijk, wil men niet als generale wet proclameeren, wat van achter vaak blijkt, op gebrekkige

waarneming te rusten. Doch ook al zondert men deze gevallen uit, en al bepaalt men zich tot die generale wetten, die bij niemand meer tegenspraak lijden, dan nog keert altoos de vraag terug: waarop rust uw zekerheid, dat uw conclusie juist is? Ge zegt: „Omdat ik het u dadelijk voor kan doen, en kan doen zien, dat het uitkomt, terwijl niemand in staat is, zulk een verschijnsel in het leven te roepen, waarbij die wet niet uitkomt." En nogmaals zeggen we: uitnemend! Immers de wet van de zwaartekracht en zooveel meer staat voor ons even vast als voor u; maar we blijven vragen: *waar is uw bewijs?* En op die vraag is nooit een ander antwoord te geven, dan dat ook hier de πίστις intreedt, om u aan het bestaan en aan de absolute geldigheid van zulk een wet te doen *gelooven*. Niet natuurlijk, alsof de formule voor deze bepaalde wet op πίστις zou rusten. Die formule is resultaat van uw onderzoek. Maar het denkbeeld zelf, dat er zulke wetten zijn, en dat het bestaan van zulke wetten voor u vaststaat, zoo zich die en die verschijnselen voordoen, komt niet uit uw bewijsvoering, maar wordt bij uw bewijsvoering ondersteld, is de basis, waarop uw bewijsvoering rust, en blijkt van achter datgene te zijn, waardoor ge zekerheid erlangt. Zonder het geloof aan het bestaan van het generale in het bijzondere, van wetten, die dit bijzondere beheerschen, en aan uw recht, om op zeker aantal waarnemingen een generale conclusie te bouwen, kwaamt ge tot de erkenning van zulk een wet nooit. Immers een der primordiale stellingen in uw logica is: a particulari ad generale non valet conclusio. Zeer juist, maar al uw waarneming heeft altoos met het particulare te doen. En zoo zoudt ge nooit tot een generale conclusie komen, indien de πίστις u niet èn de idee van dat generale èn het recht, om er toe te concludeeren, schonk.

Geldt dit nu van *alle* wetenschappen, toch ontrust dit den man van wetenschap niet, omdat de πίστις, die noodig is voor de zelfbewustheid van het *ik*, voor het verkrijgen van het axiomatisch uitgangspunt, en voor het vormen van generale conclusiën, in deze algemeenheid genomen, bij ieder, die meetelt, aanwezig is. Wel komt er een oogenblik een dissonant in deze harmonie, als men hoort, dat iemand nog aan de realiteit van een *wonder* gelooft; doch

hier zet men zich overheen. Immers, ook al zijn die wonderen reëel, toch tellen ze, juist omdat ze wonderen zijn, in de gewone wetenschap niet mee. Feitelijk beschouwt men bij het wetenschappelijk onderzoek de πίστις dus als een *quantité négligeable*, wijl ze bij allen dezelfde is en dus geen verschil voor de conclusie maakt. Natuurlijk *mag* dit niet, en dient er al sterker geprotesteerd tegen deze den naam van wetenschap onwaardige oppervlakkigheid; maar de valsche antithese tusschen geloof en wetenschap is nu eenmaal zoo sterk gespannen, dat zij, die het sterkst op de wetenschap gaan, liefst elke korrel van den zuurdeesem des geloofs uitzuiveren.

Doch hoe nu, als we het terrein der natuurkundige wetenschappen verlaten, en overtreden op het erf der gemengde en der geestelijke wetenschappen? Ook hier toch treedt de πίστις als onmisbare factor op, en dat wel op een wijze, die *niet* bij alle dezelfde is. Bij de gemengde en bij de geestelijke wetenschappen komen we onmiddellijk in aanraking met de varieteit van het subject, en stuiten we telkens, op wat we in § 7 als het feit der zonde hebben toegelicht. Neem zoo b. v. de historie. Hier is alle waarneming, met uitzondering van een niets zeggend deel, dat ge zelf van nabij mee doorleeft, uit de tweede, derde en vierde hand. Er is een traditie. Verdient ze vertrouwen? Onder een actestuk staat een naam; is die naam van den onderteekenaar? Ge moet een document gebruiken; is dit document echt? Twijfel is hier niet onnatuurlijk. Omtrent gebeurtenissen, die ge zelf hebt meegemaakt, gaf men in vergaderingen, in de pers, in overzichten vaak een voorstelling, die gij weet, dat onjuist was; vaak geschiedde dit door personen, die er, evenals gij, bij waren geweest; en lang niet altoos hadt ge het recht, kwade trouw te onderstellen; maar toch ook die kwade trouw was soms helder als de dag voor u bewezen. Maar indien nu de moeilijkheid, om de waarheid te constateeren aangaande een gebeurtenis, waarvan de personen nog leven, en alle officieele stukken u ten dienste staan, en waar ge alles van weet, reeds zóó groot is, wat komt er dan terecht van de historie uit lang vervlogen eeuwen, van geheel andere landen en streken, u toesprekend uit documenten, waarvan zelfs de taal voor u soms twijfelachtig is? En dit geldt nu nog alleen de con-

stateering der feiten; edoch dit geeft kroniek, nog geen historie. Historie eischt psychologische verklaring, eischt het vinden van een leidend motief in de gebeurtenissen, eischt verband tusschen die gebeurtenissen, eischt een conclusie, die tot profetisch inzicht in de toekomst leidt. Ge moet dus achter de feiten doordringen tot de karakters, de overleggingen en bedoelingen der handelende personen; en achter die personen moet ge doordringen tot de algemeene drijfveeren, waardoor tal van personen, vaak onbewust, zijn aangedreven. Zoolang dit generale motief niet gevonden is, is er ook in de historie geen wetenschap. Meer nog, de historie is *rechter* tevens. Het verleden is geen caleidoscoop, dien ge voor uw oog laat wentelen. Er is in die historie een worsteling, van wat ook u heilig en waar is, tegen wat ge verfoeit en betreurt. Ge hebt dus ook oordeel te vellen. Uw sympathie en antipathie gaat werken. Ge bespiedt in die historie het worstelleven, van wat in uzelf en in uw eigen omgeving en in uw eigen leeftijd nawerkt. En is dit zoo, hoe zal er dan in de rij der wetenschappen ooit plaats zijn voor een wetenschap der historie, zoo ge èn bij uw constateering van het verleden èn bij uw poging tot verklaring van dat verleden, èn bij uw oordeel over dat verleden, alle πίστις uitsluit, en niets toelaat, dan wat vrucht is van rechtstreeksche waarneming der zintuigen of door logische bewijsvoering is verkregen?

Nu geldt hetzelfde, wat hier van de historie is gezegd, *mutatis mutandis* in meerdere of mindere mate van *alle* geestelijke wetenschappen, om de eenvoudige reden, dat bij alle deze wetenschappen het mysterie van den mensch voor u treedt, en ge zoomin het mysterie van uw eigen wezen, als dat van uw naaste, onder het bereik van uw zintuigen of van uw logica kunt brengen. Vandaar, dat zelfs de medische wetenschap, zoodra ze het bloot empirische terrein verlaat, en dus wetenschappelijk wordt, met dezelfde moeilijkheden, zij het ook in mindere mate, te worstelen heeft. Volstrekt niet alleen bij de Psychiatrie, maar evengoed bij de Physiologie en de Pathologie komt ze in aanraking met invloeden en werkingen, waarvan de verklaring in de materie niet is te vinden, maar schuilt in de psyche. Magnetisme en Hypnotisme zijn daarom, ook na de

interessante studiën van professor Bernheim, nog niet door de medische wetenschap geneutraliseerd.

Dat nu bij alle contact met deze onzichtbare wereld in de menschelijke persoonlijkheid de πίστις, en niets dan de πίστις, de grond van iedere handeling is, toont het gemeene leven. Als iemand zich bij ons aanmeldt en zegt, wie hij is, beginnen we, met dit voor waar aan te nemen, en aan hetgeen hij ons zegt van zichzelf, hechten we waarde, ook zonder eenig nader bewijs van de waarheid of zonder dat contrôleering ons mogelijk was. Neem dit onderling vertrouwen uit de maatschappij weg, en geen samenspreking noch menschelijke samenleving is meer mogelijk. En zoo vast en hecht en bijna onuitroeibaar is dit vertrouwen in ons gegrond, dat zelfs de gestadige ervaring van bedrog dezen algemeenen grondslag van het leven niet wegneemt. Die ervaring maakt ons wel bedachtzamer en voorzichtiger, maar zoolang geen reden voor wantrouwen aanwezig is, blijft het vertrouwen regel der samenleving. Dit nu komt daarvandaan, dat niemand in staat is, het inwendige van eens menschen persoon te ontsluiten *dan die mensch zelf*. Wat ge uw waarneming noemt, is bij den mensch nooit iets anders dan de waarneming van zijn *levensuitingen*. Daar hij nu deze levensuitingen voor negen tienden in zijn macht heeft, en ze kan inhouden of vervalschen, is de wetenschap, die ge door waarneming van den mensch verkrijgt, altoos uiterst beperkt, en in zichzelf onzeker. Niet waarneming, maar *openbaring* is het middel, waardoor de kennis van den menschelijken persoon u moet toekomen. Van individuen, die zich niet kunnen openbaren, omdat ze stom zijn, weet ge dan ook zoo goed als niets. En zelfs die openbaring, die een persoon u van zichzelf geeft, is op zichzelf u nog tot niets nut, indien ge niet in uw eigen persoon de verwante gegevens bezit, om te verstaan, wat hij met zijn openbaring bedoelt. Nu is er zeer zeker ook zekere contrôle, waardoor men iemands zelfopenbaring beoordeelen kan; maar vooreerst is deze contrôle dikwijls weinig afdoende, en ten andere kan ze slechts in bijzondere gevallen worden toegepast. De rechter moet dan ook meestal afgaan op bekentenissen van den aangeklaagde en op de verklaringen van getuigen, die beide bijna uitsluitend door de

πίστις kracht van bewijs erlangen. En staat het reeds zoo geschapen met de kennisneming van uw naaste omgeving, nog sterker wordt ge naar de πίστις verwezen, waar het geldt personen, die op een afstand van u leven, of leefden in vroeger tijden. Wat in Japan voorvalt, weet ge alleen door anderer zeggen, en ook al zijt ge geheel buiten staat, deze mededeelingen te contrôleeren, zoo slaat ge er toch grosso modo geloof aan, en twijfelt ge geen oogenblik, of ge zoudt, in Japan aankomende, den toestand zóó en zóó ongeveer vinden. Omtrent menig deel van Afrika rust uw voorstelling zelfs op de mededeeling van één enkel man. Iets, wat u daarom toch niet tot een scepticus maakt. Ja, al wierdt ge keer op keer in uw goed vertrouwen teleurgesteld, toch zoudt ge daarom uw onuitroeibaar vertrouwen niet varen laten, eenvoudig omdat dit vertrouwen in uw natuur kleeft en voor het leven zelf onmisbaar is. En dit nu geldt ook met het oog *op het verleden*. Zelfs wat uw eigen verleden betreft, twijfelt ge geen oogenblik, of de vrouw, die ge als moeder liefhadt, *was* uw moeder, en de man, dien ge met den vadernaam toespraakt, *was* uw vader. Waargenomen hebt ge uw ontvangenis en geboorte niet. Bewijzen kunt ge ze evenmin. En toch, als er geen bijzondere oorzaak is, die tot twijfelen *dwingt*, leeft elk kind in de heerlijke vreugde, van zijn *wezenlijken* vader en moeder te bezitten. Hier nu ligt het uitgangspunt van de macht en het recht van *de traditie*, die zeer zeker lang niet zelden met dwaling of leugen vermengd wordt, maar die toch op zichzelve den natuurlijken band vormt, die ons bewustzijn *met het verleden* verbindt, en alzoo vrijmaakt van de beperktheid van het oogenblik.

De gewone voorstelling, alsof *de wetenschap* een voor allen gelijkelijk geldende waarheid, uitsluitend op den grondslag van waarneming en bewijsvoering, zou vestigen, terwijl *het geloof* slechts aan de orde zou komen in het rijk der vermoedens, waar alle zekerheid ontbreekt, blijkt alzoo ten eenenmale onhoudbaar te zijn. Bij alle uiting van zijn persoonlijkheid, en zoo ook bij het verwerven van eenige wetenschappelijke overtuiging, gaat een ieder van *geloof* uit. *Geloof* is en blijft altoos en op elk gebied de laatste schakel, waardoor het object van ons weten

met ons wetend ik in verband wordt gezet. Zelfs bij bewijsvoering staat niets voor u vast, omdat het u bewezen wordt, maar omdat ge gedwongen zijt in de kracht der bewijsvoering te *gelooven*. Dat dit gemeenlijk over het hoofd wordt gezien, is, omdat de πίστις, die bij onze waarneming en onze bewijsvoering werkt, in de stoffelijke wetenschappen bij alle individuen vanzelf en gelijkelijk dienst doet, en alzoo nooit in geschil komt, terwijl men bij de geestelijke wetenschappen wel steeds gedwongen was zekeren onbekenden factor in zijn bewijsvoering toe te laten, en voor deze X iets van het absolute der verkregen zekerheid af te trekken, maar dit onder den naam van *evidentie* of *moreele zekerheid* verbloemde. Juist daarom echter was het van hoog belang aan te toonen, dat het element in onzen geest, waardoor de zekerheid wordt verkregen, niet slechts bij de geestelijke, maar evenzoo bij de stoffelijke wetenschappen, de πίστις is. Iets, waaruit volgt, dat de mindere graad van zekerheid, die bij de geestelijke wetenschappen wordt bereikt, niet hieruit is te verklaren, dat men bij de geestelijke wetenschappen *wel*, en bij de stoffelijke wetenschappen *niet*, met de πίστις te rekenen heeft, maar uit het feit, dat bij de geestelijke wetenschappen de πίστις van den één blijkt op andere wijze te werken dan de πίστις van den ander. Een moeilijkheid, die men thans wel poogt te boven te komen, door ook de geestelijke wetenschappen zooveel mogelijk van de zichtbare wereld uit te naderen (physische en physiocratische psychologie enz.), maar zonder dat men hierdoor voor de kennis van het psychische en dus eigenlijke object dezer wetenschappen ook maar één stap verder komt. De *ongelijke* werking der πίστις op het terrein der geestelijke wetenschappen heeft tweeërlei oorzaak. Eenerzijds de inwerking op deze πίστις van de gesteldheid *van het subject*; en anderzijds het feit, dat bij de geestelijke wetenschap de πίστις niet slechts formeel werkt, maar ook *inhoud* aanbiedt.

De eerste oorzaak is hieruit te verklaren, dat de unificeerende macht van het object bij de geestelijke wetenschappen de subjectieve differentieering *niet* beheerscht. Bij de stoffelijke wetenschappen is het subject genoodzaakt, uit zijn psychisch centrum

zich zoo ver mogelijk naar het object over te buigen, en dit brengt teweeg, dat alle subjecten hier slechts met dien kant uitkomen, die bij allen bijna dezelfde en gelijk is. Zoodra daarentegen, gelijk in de aesthetische waarneming, het subject zijn actieve rol herneemt, keert ook bij kleur en toon terstond de subjectieve ongelijkheid en verscheidenheid terug. Bij de geestelijke wetenschappen nu heeft het omgekeerde plaats. Hier is niet het physische, maar het psychische zelf object, en ook waar het physische nog in aanmerkelijke mate meespreekt, gelijk bij de taalstudie, is toch altoos dit physische slechts van tweede orde, en blijft het psychische hoofdzaak. Gelijk op straat, en vooral bij een reis in den vreemde, de meeste menschen zich eender aanstellen, maar in hun huislijk leven, en vooral in hun huiskamer aller onderscheiden aard en karakter aan het licht treedt, zoo ook is het hier. Uitgaande om de stoffelijke wereld te bezien, vertoonen alle *ψυχαί* zich gelijk en eender; maar in haar psychisch centrum komt aller onderscheiden aard aan het licht. Nu bestaat het eigenaardig karakter der geestelijke wetenschappen juist hierin, dat ze het leven van de psyche in haar eigen huis en in haar eigen bedrijf bespieden, en vandaar, dat het resultaat van de *πίστις* op het erf dezer wetenschappen voor den één zoo vaak geheel anders is dan voor den ander. Eenzelfde verschijnsel op linguistisch gebied zal een geheel anderen indruk maken op een Mongoolsch dan op een Romaansch linguist: en ook, eenzelfde feit in de historie van Engeland zal heel anders verklaard worden door een *High Church man* dan door een geestverwant van de *Old Covenanters*. En gaat nu deze subjectieve differentieering reeds door voor de linguistiek en de historie, die toch een zoo sterk physisch substraat hebben, hoeveel machtiger moet dan deze inwerking van de subjectieve varieteit niet zijn, waar de psychologie, de moraal, de politica, de oeconomia, de iurisprudentia en zooveel meer aan het woord komen, wetenschappen, waarbij bijna alles afhangt van de principiën, waarvan men uitgaat, de beteekenis, die men aan de woorden hecht, en de geestesrichting, waardoor men beheerscht wordt. Dit subjectieve karakter der *πίστις* is dus bij deze wetenschappen geen vergissing, noch een gebrek, maar in den aard van haar object en haar methode met nood-

zakelijkheid gegeven. Het is de conditio sine qua non, waaronder er van bloei dezer wetenschappen alleen sprake kan zijn.

De tweede oorzaak van deze ongelijke werking der πίστις op geestelijk gebied ligt hierin, dat de πίστις hier niet enkel formeelen dienst doet, om het object aan het zelfbewuste en denkende ik te verbinden, maar ook rechtstreeks *inhoud* opneemt. Bij de stoffelijke wetenschappen is dit niet het geval. Wel in het dagelijksch leven. Ons loopen, ons trappen klimmen, ons nemen van spijs en drank, wordt niet voorafgegaan door wetenschappelijk onderzoek, maar komt tot stand door πίστις. Ge vliegt een trap af, zonder eerst te onderzoeken, of uw voet die tree bereiken, en of die tree u wel dragen kan. Ge eet uw brood, zonder vooraf te onderzoeken, of er geen vergif in schuilt enz. Maar wordt de stoffelijke wereld voorwerp van wetenschappelijk onderzoek, dan wordt alles nagemeten, gewogen, geteld, geschift en gekeurd, en doet de πίστις uitsluitend den formeelen dienst, ons te doen gelooven aan onze zintuigen, aan de realiteit van het φαινόμενον, aan de axiomata en aan de wet der logica, waarmee we het bewijs voeren. Bij de geestelijke wetenschappen daarentegen is dit anders. Bij de psychologie waarborgt de πίστις en de πίστις alleen mij rechtstreeks de aanwezigheid van mijne ziel, van mijn ik, van mijn zelfbesef. Alle gegevens, waarmee ik op psychisch gebied werk, vallen terstond weg, zoodra ik de πίστις op nonactiviteit stel. En ga ik van mijzelven uit, om met andere personen in gemeenschap te treden, dan is in negen van de tien gevallen de πίστις, het eenig mij ten dienste staande middel, waardoor ik de openbaring van hun persoonlijkheid in mij kan opnemen, en aan die openbaring waarde kan hechten. Alleen, het zij hier met nadruk herhaald, doordien mijn moeder mij openbaarde, wie mijn vader was, weet ik dit, en in negen van de tien gevallen is voor deze alles beheerschende omstandigheid voor geheel mijn existentie geen andere zekerheid, dan door πίστις, in den inhoud dier openbaring te erlangen. Dit nu levert geen bezwaar op, zoolang het *een inhoud* geldt, die mij alleen raakt; zoodra echter *deze inhoud* een algemeen karakter erlangt, en strekt, om de wetten voor het psychische leven vast te stellen, ziet men op moreel, politiek, oeconomisch,

paedagogisch, juridisch en philosophisch gebied allerlei groepen van individuen in scholen uiteengaan, en is er van eenheid en gemeene zekerheid geen sprake meer.

§ 12. *De religie.*

Wat in den aangegeven zin voor alle wetenschap van het creatuurlijke geldt, en maakt, dat ten slotte alles aan de πίστις hangt, geldt uiteraard in nog sterker mate voor alle wetenschappelijk onderzoek, dat zich met de zake der religie inlaat. Voorshands het begrip „religie" zonder eenige nadere bepaling nemende, zoo staat toch zooveel vast, dat alle religie zekere gemeenschap onderstelt met iets, dat boven den kosmos uitgaat; deze kosmos zoowel objectief als subjectief genomen. Zelfs waar de religie geen hoogere vlucht neemt en in het Ethicisme hangen blijft, grijpt en tast ze in die ethische wereldorde toch naar een centrale ethische macht, waardoor geheel het terrein van het ethische leven beheerscht wordt en waarvoor alle niet-ethisch verschijnsel wijken moet. Zoolang toch het Ethicisme alleen utiliteit of eudaemonisme op het oog heeft, mist ze elk religieus karakter. Zelfs bij Kant is dit het machtige punt, waarmee de religie, hoe dor en abstract ook, in zijn ethische wereld intreedt. Het ethische subject gevoelt en erkent een hoogeren ethischen wil, waaraan zijn wil onderworpen moet zijn. Een standpunt, waarop men er noodwendig toe komt, geheel de wereld der φαινόμενα òf als slechts schijn feitelijk weg te cijferen, òf als reëel aan het ethische ondergeschikt te maken. Hoe ook opgevat, in elk geval wordt dus de centrale macht van de ethische wereldorde het hoogste, het boven alles uitgaande, waaraan het subject niet alleen zichzelf, maar ook het object onderwerpt. Bij eenigszins hooger religieuze ontwikkeling echter blijft men zelfs daarbij niet staan, maar kan men niet rusten, eer men, boven het thelematische uitgaande, ook voor zijn bewustzijn deze ondergeschiktheid van subject en object beide aan deze centrale macht gevonden heeft. Het voorwerp der religie wordt dan niet alleen buiten dit object-subject geplaatst, maar ook moet in deze centrale macht, zoowel het subject als het object, en evenzoo beider relatie, haar grond en dus ook hare

verklaring vinden. De psyche richt zich dan niet enkel op het algemeene in het bijzondere en op het blijvende in het voorbijgaande, maar op de αἰτία, de ἀρχή, de σύστασις en het τέλος van beide. Juist dit extra-kosmisch en hyper-kosmisch karakter van alle centrale macht, die in hoogeren zin voorwerp van religie zal zijn, maakt echter, dat noch de waarneming, noch de bewijsvoering bij het leggen van den band tusschen ons subject en deze centrale macht ook maar het minste vermogen, en dat uw redeneerend verstand even onmachtig is, om religie te kweeken, als om religie uit te roeien.

Natuurlijk staat het anders met de Theologie, die zich als wetenschap met de zake der religie inlaat; maar de aard dezer wetenschap, haar methode en haar zekerheid hangen dan toch met het karakter van deze centrale macht, die in alle hoogere religie het bewegend motief is, ten nauwste saam. Evengoed toch als men jarenlang physiologische en physiocratische studie van 's menschen levensuiting kan maken, zonder ooit aan de studie der psyche toe te komen, zoo ook kan men zijn leven lang allerlei interessante studie maken over religieuze denkbeelden en religieuze cultuurvormen en religieuze usantiën, zonder ooit aan de religie zelve toe te komen. Zoo goed als men thans een psychologie zonder psyche heeft, zoo hoort men veel van een godsdienstwetenschap zonder religie. Dan blijft alle studie phaenomenaal, en achter de religie zelve komt men niet. Uit dien hoofde richt zich ook hier alles op πίστις. Ging toch het subject zijn religie uit zichzelven construeeren, zoo zou hiermee de religie zelve vernietigd zijn. Haar kenmerk is toch, dat het subject niet alleen den kosmos buiten zich, maar in de eerste plaats zichzelven in absolute afhankelijkheid stelle van de centrale macht, wier hoogheid ze erkent. Dientengevolge kan ze zich nooit boven deze centrale macht stellen; iets, wat ze niettemin doen zou, zoo ze die macht onder zich als object van onderzoek stelde of construeerde uit zichzelve. En veel minder nog kan ze die centrale macht uit den kosmos construeeren; want eischt reeds het zedelijk besef, dat we al het kosmische aan ons ethisch leven onderwerpen, *a fortiori* kan dan dit kosmische nooit adaequaat zijn met de centrale macht, die onze ethische

wereldorde beheerscht. Phaenomenaal moge uit het subject en uit den kosmos velerlei nadere bepaling in zake de religie worden afgeleid, maar met dit alles kom ik geen stap verder, zoo ik niet eerst de kern der religie, waarvan al dit phaenomenale slechts de uitstraling is, gegrepen heb.

Hier herhaalt zich dus in nog sterker mate, wat we in de voorafgaande § voor onze verhouding tot andere subjecten vonden. Er is hier voor ons geen besef, geen gewaarwording en geen kennisse mogelijk, tenzij deze centrale macht zich aan ons openbare, ons aandoe, ons innerlijk aangrijpe in het centrum van onze psyche. Staan we nu als mensch tegenover mensch, dan kunnen we nog altoos uit ons eigen subject, op grond der πίστις in onze gemeenschappelijke natuur, tot het subject van den ander concludeeren. Maar bij de religie faalt ook deze conclusie. Indien dus deze centrale macht niet op een wijze, die van ons onafhankelijk is, en die toch berekend is op den vorm van ons besef en van ons bewustzijn, zelve zich aan ons gevoelen doe en zich aan ons openbare, bestaat ze voor ons niet, en is er geen religie denkbaar. Reden, waarom ook alle stelsels, die deze centrale macht ethisch uit het subject of naturalistisch uit het object pogen te construeeren, buiten de religie omgaan en haar feitelijk loochenen. Tegen al zulk pogen geldt nog altoos de uitspraak van den Psalmist: „In uw licht zien wij het licht", en evenzoo die andere uitspraak van den Christus: „Niemand kent den Vader dan de Zoon, en wien het de Zoon wil openbaren." Straks mag in uw Theologie dus uw bewijsvoering aan het woord komen, om de geopenbaarde kennisse in te denken en er de gevolgtrekkingen voor het subject en voor den kosmos uit af te leiden; maar nooit kan waarneming of bewijsvoering één enkel milligram van religieus goud produceeren. Alle goudmijn der religie ligt in de zelfopenbaring van deze centrale macht aan het subject, en het subject heeft geen ander middel dan de πίστις, om het goud uit deze mijn zich toe te eigenen. Wien iets in zake de religie op grond van deze πίστις niet zeker in zichzelf is, kunt gij het door betoog noch bewijsvoering ooit zeker maken. Geestelijke napraters kunt ge op die wijze legio kweeken, religie in het hart nooit.

Zelfs mag gezegd, dat de πίστις eerst in zake de religie haar absolute beteekenis erlangt. Immers, bij den kosmos ondersteunt u de waarneming, bij de kennisse van andere personen uw eigen menschelijk besef, en bij de zelfkennisse van uw eigen persoon het zelfbesef van uw ik. Maar hier steunt u niets. Vooral niet gelijk nu de kosmos is, en gelijk thans uw subject bestaat. Zoo in dien kosmos toch, als in uw subject gaat veeleer allerlei tegen uw religieus besef in; en tusschen u en het voorwerp uwer aanbidding ligt altoos de peilloos diepe klove van de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, de overgang van hetgeen niet-God is tot God. Breeder mag dit hier niet uiteengezet, omdat we niet vooruit mogen loopen op het karakter der Theologie. Genoeg, zoo slechts overtuigend bleek, dat *hier* met name zonder πίστις geen stap te vorderen is, en dat derhalve alle wetenschap in zake de religie niet vooruit *kan* komen, tenzij het onderzoekend subject door πίστις gemeenschap hebbe, met wat voor het wezen van alle religie hoofdmoment is.

Hoofdstuk III.

TWEEËRLEI ONTWIKKELING DER WETENSCHAP.

§ 13. *Tweeërlei menschen.*

De zekerheid en eenheid van het wetenschappelijk resultaat, die door de sterke divergentiën in het denkend subject, en sterker nog door het bestaan van τὸ ψεῦδος, bijna aan het scepticisme ten offer vielen, herwinnen dus merkelijke kracht, zoo door den invloed der σοφία, als door den steun der πίστις. Daar echter de πίστις, zoodra ze op het terrein der *geestelijke* wetenschappen haar dienst verricht, weer onder de heerschappij der subjectieve divergentiën geraakt, kan ze wel de *zekerheid* van het resultaat in de overtuiging wekken, maar staat ze aan de *eenheid* van dit resultaat eer in den weg, dan dat ze haar bevorderen zou. Zelfs kan de graad van zekerheid voor de eigen overtuiging hier niet klimmen, zonder de tegenstelling met anderer wetenschappelijk resultaat

in gelijke mate te verscherpen. Iets, wat voor elke geestelijke wetenschap geldt, voor zoover haar object psychisch is; maar uiteraard in de hoogste mate doorgaat voor de wetenschap, die de zake der religie tot object van onderzoek heeft, overmits het subjectief-psychische hier nog een zeer gewichtige μετάβασις moet doen, om uit de eigen ψυχή tot het voorwerp der aanbidding van de ψυχή te geraken.

En toch zouden deze troebele steeën in den brillant der wetenschap nog niet aan de eenheid van haar uitstraling in den weg behoeven te staan, bijaldien deze divergentiën in het subject zich bepaalden tot een *relatief* verschil. Daar toch, gelijk we in den aanvang onzer bespreking zagen, het subject der wetenschap niet het individueele, maar het generale subject der menschelijke natuur is, zou dan het potentieel hoogere ten slotte vanzelf het potentieel lagere tot zich op en met zich mee trekken, en, na veel tegenstand en aarzeling, toch het algemeen menschelijk bewustzijn tot een klaar inzicht, een vaste overtuiging en een zeker weten brengen. Op elk terrein van menschelijke levensuiting zijn de subjectieve krachten ongelijk; niet alleen op dat der wetenschap, maar ook op dat van kunst, religie, sociale levensontplooiing en bedrijf. Op geestelijk terrein, d. w. z. zoodra de machten van het bewustzijn en van den wil den doorslag geven, is gelijkheid niet te vinden. Veeleer is eindelooze varieteit hier regel. Maar in die veelvormigheid werkt een wet, die regel stelt, en ongemerkt de principieel sterkere en zuiverder uitingen doet heerschen over de zwakkere. Wat bij den zang geschiedt, geschiedt op geheel het geestelijk terrein: de sterker en zuiverder stem geeft den toon aan, en eindigt met de andere achter zich te krijgen. Ook op wetenschappelijk gebied leert dan ook de uitkomst, dat wie sterker en zuiverder dacht, na veel tegenstand en worsteling, ten slotte toch de zwakkere en minder zuivere denkers overreedt en overtuigt, en ze dwingt om te denken gelijk hij, of althans om voor het resultaat van zijn denken te zwichten. Nu reeds zijn tal van overtuigingen het gemeengoed van het algemeen menschelijk bewustzijn geworden, die in vroegere eeuwen slechts door enkele denkers werden gekoesterd. En waar wij in aanraking komen

met het denkend bewustzijn der Boedhisten, der volgers van Kong-foe-tse of der Mahomedanen, zijn we ons *grosso modo* zoozeer van onze meerderheid bewust, dat we er niet aan denken, hún in het gevlei te komen, maar vanzelf en ongemerkt, alleen reeds door onze aanraking met hen, onze overtuiging op hen doen inwerken. Waar dit niet aanstonds gelukt, ligt dit uitsluitend aan hun mindere vatbaarheid en achterlijkheid; maar nauwelijks ontwikkelen ze zich en beginnen ze te rijpen, of ze stappen over in ons schuitje. Naar den regel van het „du choc des opinions jaillit la vérité" zou men dus ook deze aanvankelijke en noodzakelijke divergentiën rustig kunnen aanzien, vastelijk wetende, dat uit deze veelheid toch de eenheid zal voortkomen, bijaldien het karakter dezer divergentiën tusschen mensch en mensch uitsluitend relatief en gradueel was.

Maar, natuurlijk, dit alles valt weg, indien ge stuit op een *principieel* onderscheid, en zoo ge te doen krijgt met *tweeërlei* menschen, d. w. z. met twee soorten van menschen, die uiteenloopen door een verschil, dat zijn oorsprong niet binnen den kring van ons menschelijk bewustzijn, maar *daarbuiten* vindt. En dit nu juist is het gewichtige feit, waarvoor de Christelijke religie ons plaatst. Zij toch spreekt ons van een *παλιγγενεσία*, van een *ἀναγέννησις*, gevolgd door een *φωτισμός*, die den mensch in zijn bestaanswijze verandert; en wel met eene verandering of omzetting, die teweeg wordt gebracht door een bovenmenschelijke oorzaak. Nu hoort zeker de toelichting van dit feit in de Dogmatiek thuis en zou hier dus niet op haar plaats zijn. Maar het spreekt toch vanzelf, dat ook onze beschouwing van de wetenschap in zoo volstrekten zin door dit feit beheerscht wordt, dat het gelijk zou staan met een zichzelf willens blinddoeken, indien we er hier van zwegen. Deze *παλιγγενεσία* toch breekt de menschheid in tweeën, en heft de eenheid van het menschelijk bewustzijn op. Brengt toch deze van buiten inkomende daad der *ἀναγέννησις*, zij het ook slechts potentieel, een principieele verandering in *het zijn* des menschen tot stand, en oefent deze verandering tevens invloed op zijn *bewustzijn*, dan bestaat er van dat oogenblik af een klove, waarover geen brug is te leggen,

tusschen het menschelijk bewustzijn, voorzoover het deze omzetting onderging, en het menschelijk bewustzijn, voorzoover het er vreemd aan bleef. Het is er mee, als met wild hout, waarvan ge het ééne deel inent, en het andere niet. Van het oogenblik van die inenting af, is, zoo het entsel aanslaat, en het wilde hout behoorlijk gesnoeid wordt, het proces van beide soort boomen een geheel ander, en niet slechts relatief en gradueel, maar *specifiek* verschillend. Het is niet bij den éénen boom milder en malscher groei, om tot zuiverder vrucht te leiden, terwijl de andere boom minder welig tiert en dus aan vrucht armer is; maar een verschil *in soort*. Hoe welig en sappig ook de niet geënte boom in het blad schiete, er komt *nooit* de vrucht aan, die aan den geënten boom groeit. En, zoo ook, hoe achterlijk ook de geënte boom aanvankelijk in zijn groei blijve, toch is de bloesem, die aan zijn takken ontluikt, *vruchtbloesem*. Nu ent geen boom zichzelf in. Het wilde hout kan uit zijn eigen soort niet in het soort echt vruchthout overgaan, tenzij een macht, die buiten de sfeer der flora ligt, in de flora ingrijpe en de παλιγγενεσία van het wilde hout tot stand brenge. Hier is dus geen relatieve overgang. Een boom is niet voor een tiende tam en voor negen tienden wild, om allengs geheel tam te worden; maar hij is eenvoudig ingeënt of niet ingeënt; en van dit principieele onderscheid hangt voorts geheel het resultaat van den plantengroei af. En al is nu uiteraard dit beeld niet verheven boven de zwakke zijde, die elke beeldspraak biedt, toch is het doel, waarvoor het dienst doet, er mee bereikt. Het toont toch, dat, bijaldien er ook in den boomgaard der menschheid een gelijksoortige kunstbewerking of inenting plaats heeft, waardoor het levensproces onzer menschelijke natuur potentieel van aard verandert, hier een differentieering tusschen mensch en mensch intreedt, die ons *in twee soorten* doet uiteengaan. En mag men het sublimaat, dat zich uit ons wezen in ons bewustzijn afzet, vergelijken met den bloesem, waarin het hout zijn verscholen pracht ontwikkelt, dan volgt hieruit, dat het bewustzijn van de *wel* en het bewustzijn van de *niet* ingeënte menschheid even principieel ongelijk *moet* wezen, als de bloesem

van den wilden wingerd van dien van den wijnstok verschilt.

De moeilijkheid, waarop men hierbij stuit, is maar, dat dit feit der inenting bij de flora door ieder toegegeven, maar in de wereld der menschen door een ieder, die ze *niet* onderging, *ontkend* wordt. Bij het hout zou dit uiteraard evenzoo zijn, indien het hout maar denken en spreken kon. Dan zou de wilde wingerd zonder eenigen twijfel volhouden, dat hij de echte wijnstok was, en dat hetgeen zich nu als wijnstok aandiende, niets was dan product van inbeelding en opgeblazenheid. De edele twijg zou nooit door het wilde hout in haar meerderheid erkend worden, of, om hier de schoone Hoogduitsche woorden te bezigen: de *Wildling* zou altoos beweren zelf *Edelreis* te zijn. Er ligt dan ook niets onnatuurlijks in, dat de denkende menschheid, voor zooverre ze met dit feit der palingenesie niet in aanraking kwam, het enkele beweren, dat er zulk een feit bestaat, voor illusie en dweperij aanziet, en, wel verre van met dit feit te rekenen, veeleer haar denkkracht aanwendt, om het bestaan er van voor ondenkbaar te verklaren. Dit zou niet zoo zijn, indien de palingenesie, door spanning van menschelijke kracht, uit de eigen sfeer van ons menschelijk leven voortkwam; dan zou ze begeerlijk schijnen; en zou het edeler streven er zich naar uitstrekken. Maar nu de palingenesie tot stand komt door een kracht, waarvan de oorsprong buiten ons menschelijk bereik ligt, zoodat de mensch er even passief onder verkeert als de wilde boom onder de inoculatie, nu kan de actie van den menschelijken geest er niet door gewekt worden, en moet dus die geest er wel tegen in verzet komen. Iets, waarmee dan, tot overmaat van ramp, saamhangt, dat de door palingenesie bewerkte den van palingenesie verstokene nimmer kan overtuigen, omdat een actie, die van *buiten* de menschelijke sfeer op ons inwerkt, zich niet tot analyse voor ons menschelijk bewustzijn leent; althans niet, voor zooverre het gemeenschappelijk terrein aangaat, waarop de mensch zonder en de mensch met palingenesie elkander verstaan kunnen. De door palingenesie bewerkten kunnen er dus niets aan doen, dat ze op de anderen den indruk maken van hoogmoedig te zijn en zichzelf te verheffen. Alle *Edelreis* krenkt

den *Wildling;* en dat niet slechts in die mate en in dien zin, waarin een fijn beschaafd, aesthetisch ontwikkeld persoon den ruwen parvenu drukt; want bij dezen bestaat slechts gradueel verschil, waarom de parvenu den fijnen aristocraat steeds benijdt, en dus heimelijk zijn hoogeren menschenadel erkent; maar, en dit is het noodlottige, het verschil, het onderscheid is en blijft *hier* principieel. De *Wildling* groeit ook, bloeit ook, bot zelfs als hout in den regel weelderiger uit, en het *Edelreis* blijft in zijn specifieke ontwikkeling niet zelden achterlijk.

We spreken dus niets te sterk, zoo we van twee soorten van menschen spreken. Wel beide menschen, maar de ééne innerlijk anders bestaande dan de andere, en dientengevolge een anderen inhoud uit zijn bewustzijn voelende opdoemen; anders tegenover den kosmos staande; en gedreven door een andere aandrift. Dit bestaan nu van tweeërlei *menschen* brengt teweeg het bestaan van tweeërlei menschelijk *leven* en levens*bewustzijn*, en dus ook van tweeërlei *wetenschap;* en het is uit dien hoofde, dat het denkbeeld van *de eenheid der wetenschap*, in absoluten zin genomen, de loochening van het feit der palingenesie onderstelt, en alzoo principieel tot verwerping van de Christelijke religie leidt.

§ 14. *Tweeërlei wetenschap.*

Onder tweeërlei wetenschap mag niet worden verstaan, dat tegelijk tweeërlei principieel onderscheiden voorstelling van den kosmos met gelijken rechte stand zoude kunnen houden. De waarheid is één, en deswege kan ook de wetenschap, voor zooverre ge hieronder het in ons menschelijk bewustzijn gereflecteerde object verstaat, slechts één wezen. Vat ge dus wetenschap op als het gesystematiseerde resultaat van uw waarnemen, gewaarworden en denken, dan moge er gradueel, maar *kan* er geen principieel verschil in de uitkomst van uw onderzoek bestaan. Staat dus het resultaat van A contrair tegen het resultaat van B over, dan is òf één van beiden, of zijn beiden op het pad der wetenschap uitgegleden, maar in geen geval kan beider resultaat tegelijk en met gelijk recht *waar* zijn. Doch dit bedoelt ons spreken van

tweeërlei wetenschap dan ook niet. Bedoeld is hiermede, dat beide deelen der menschheid, zoowel het door palingenesie bewerkte, als het van palingenesie verstokene, de aandrift in zich gevoelen, om het object te onderzoeken, om dit te doen op wetenschappelijke wijze, en alzoo tot een wetenschappelijke systematiseering van het bestaande te geraken. Beider streven en actie dragen dus eenzelfde karakter; ze worden beide gedreven door eenzelfde doel; beide wijden hun kracht aan eenzelfde soort bezigheid; en deze soort bezigheid heet beide maal: de beoefening der wetenschap. Maar hoezeer nu ook beide formeel hetzelfde doen, loopt toch beider bezigheid uiteen, omdat ze andere uitgangspunten hebben; als anders van aard tot dezen arbeid toetreden; en alzoo de dingen op andere wijze zien. Omdat ze zelve anders bestaan, bestaan de dingen voor hen anders. Dit nu maakt, dat ze niet aan de verschillende deelen van eenzelfde huis bouwen, maar elk een eigen huis optrekken. Niet alsof hierbij een bestaand plan, conventie of overleg den regel zou aangeven. Dit geschiedt zoomin in den éénen als in den anderen kring. Geslacht na geslacht bouwt in eeuw na eeuw, in allerlei land en onder allerlei volk, aan dit huis der wetenschap, zonder afspraak en zonder architectonisch bestek, en het is een geheimzinnige macht, die teweeg brengt, dat toch uit dezen sporadischen arbeid één geheel voltooid wordt. Een ieder legt voor dit gebouw zijn steentje op de muren, en in die muren op de rechte plaats, zonder het zelf te weten of te bedoelen. Maar ook bij afwezigheid van alle architectonisch inzicht wordt er toch gebouwd, en het huis komt er, ook al zal het nooit *geheel* voltooid zijn. Doch dit doen *beide*, zoowel de door palingenesie omgezette, als zij die bleven, wat zij waren. Al deze studie, zoo in den éénen als in den anderen kring, sticht, bouwt, en draagt bij tot het doen verrijzen van een geheel. Alleen maar, en dit is het, waarop we nadruk leggen, deze beide soort menschen wijden hun tijd en hun kracht aan de optrekking van twee verschillende gebouwen, die elk bedoelen een volledig gebouw der wetenschap te zijn. Vraagt ge nu echter aan den één, of het gebouw, waaraan de ander arbeidt, ons metterdaad op wetenschappelijk gebied levert, wat we hebben moeten, dan natuurlijk

zal *grosso modo* elk hunner, over en weer, den hoogen edelen naam van *de* wetenschap alleen voor zichzelven opeischen, en aan den ander betwisten.

Dit *moet* zoo, dit *kan* niet anders. Immers, erkende men ook dat andere als *ware* wetenschap, dan zou men het ook zelf aanvaarden moeten. Ge kunt niet iets voor wetenschappelijk goud verklaren en het toch verwerpen. Het recht, om iets te verwerpen, ontleent ge alleen aan uw overtuiging, dat iets geen waarheid zij; en omgekeerd uw overtuiging, dat het waarheid is, dwingt u het zelf te aanvaarden. Die tweeërlei stroom van wetenschap, die in gescheiden bedding zich voortbeweegt, heft dus in beginsel de eenheid der wetenschap in het minst niet op. Dit kan niet, dit ware volstrekt ondenkbaar. Slechts wordt uitgesproken, dat beide groepen formeel wetenschappelijken arbeid verrichten; en in zooverre erkennen ze over en weer elkanders wetenschappelijk karakter, op gelijke manier als twee over elkander staande legers over en weder in elkander de krijgsmanseer en den militairen adel waardeeren kunnen. Maar toegekomen aan hun resultaat, kunnen ze zich niet verhelen, dat die resultaten veelszins strijdig zijn en geheel uiteenloopen; en voor zooverre dit nu het geval is, loochent natuurlijk elke groep, door wat ze zelve poneert, al hetgeen de andere groep hier tegenover stelt.

Dit nu zou, in alle Christelijke landen althans, terstond en duidelijk zijn uitgekomen, indien de ontwikkeling van beide groepen zich van meet af zuiver binnen eigen, wel afgepaalde grenzen bewogen had. Maar dit was niet het geval en kon het niet zijn. Dit kon reeds aanstonds niet, omdat er een zeer breed terrein van onderzoek is, waarop het verschil tusschen beide groepen *geen* invloed oefent. Immers de palingenesie verandert in deze bedeeling niets aan de zintuigen, noch ook aan de plastische conceptie der zichtbare dingen. Geheel het gebied van de meer primitieve waarneming, die zich tot meten, wegen en tellen bepaalt, is dus aan beide gemeen. Het geheele empirisch onderzoek der door onze zintuigen (gewapend of ongewapend) waar-

neembare dingen valt buiten het verschil, dat beide groepen principieel uiteen doet gaan. Hiermee is nog volstrekt niet gezegd, dat de natuurkundige wetenschappen, als zoodanig en in haar geheel, buiten het verschil zouden vallen, maar wel dat het verschil, dat beide groepen scheidt, niet van invloed is op datgene, waarmede het onderzoek bij deze wetenschappen *aanvangt*. Of iets twee of drie milligrammen weegt, is absoluut, voor al wie wegen kan, uit te maken. Begaat men nu de fout van te wanen, dat de natuurkundige wetenschappen in dit *eerste* en *laagste* deel van haar onderzoek geheel opgaan, dan natuurlijk komt men tot de geheel onjuiste conclusie, dat deze wetenschappen, als zoodanig, buiten het verschil vallen. Maar even onjuist als dit geoordeeld ware, evenmin mag men, om toch maar het verschil te accentueeren, het absoluut karakter van de zintuigelijke waarneming loochenen. Ieder, wie ook, die iets, wat het zij, op het gebied der zichtbare dingen met volkomen juistheid waarnam en constateeren kon, diende daarmede *beide* groepen. Aan dit voor alle mensch en voor altoos geldend karakter van deze constateering danken de natuurkundige wetenschappen dan ook haar roep van zekerheid, en, overmits ons practisch zeer veel aan de beheersching van de stof gelegen is, haar waardeering en overschatting. Ter juistere bepaling van ons oordeel, mocht daarom hier de opmerking niet achterwege blijven, dat deze constateeringen en de macht, die ze ons over de natuur geven, hoe rijk ook in practische vrucht, toch altoos op de scala van het wetenschappelijk onderzoek geheel onderaan staan, en zoo weinig een hoog wetenschappelijk karakter dragen, dat ze veeleer formeel geheel gelijk staan met de kennis van den landman, die leerde inzien, hoe het land moet bebouwd en hoe deugdelijk vee kan gefokt worden. Want wel is de waarneming in het laboratorium veel fijner, en de arbeid van het nadenken veel meer inspannend, en de vindingrijkheid veel bewonderenswaardiger, edoch, dit alles geeft nog slechts een gradueel onderscheid; in beginsel blijft de empirische kennis van den landman en de empirische kennis van onze natuurkundigen één. Doch al is het zaak, de beteekenis van hetgeen in de resultaten der natuurkundige studiën absoluut vaststaat, aldus

tot haar juiste evenredigheden terug te brengen, toch dient dankbaar erkend, dat in het lagere deel dezer studiën een *gemeenschappelijk* terrein geboden is, waarop het verschil van uitgangspunt en standpunt zich niet laat gelden.

Niet alleen echter bij de natuurkundige wetenschappen, maar ook wel terdege bij de geestelijke wetenschappen opent zich zulk een gemeenschappelijk gebied. Dit ligt aan de gemengd psychisch-somatische natuur van den mensch. Gevolg hiervan is toch, dat ook het object der geestelijke wetenschappen tot op zekere hoogte neigt om zich in het somatische te uiten. Denk slechts aan den λόγος, die, zelf psychisch van aard, zich in *de taal* zijn σῶμα schept. Dit nu brengt teweeg, dat het onderzoek bij de geestelijke wetenschappen zich ook, ten deele althans, bezighoudt met de constateering van uitwendig waarneembare feiten. Zoo is het in de *Historie*, wier beenderengestel, als we ons zoo mogen uitdrukken, geheel uit gebeurtenissen en feiten bestaat, waarvan het juist verhaal rusten moet op het onderzoek van allerlei tastbare bescheiden. Zoo is het met de studie der *Taal*, die beginnen moet met klanken, woorden en vormen in hun bestand en historische ontwikkeling uit allerlei bescheiden en allerlei waarneming, met oog en oor, vast te stellen. Ja, zoo is het met schier elke geestelijke wetenschap, ten deele zelfs met de psychologie, als zoodanig, die wel terdege ook haar physiologische zijde heeft. Alle deze onderzoekingen nu staan, tot op zekere hoogte, met de lagere natuurkundige wetenschappen op één lijn. Een archief te doorzoeken, monumenten op te graven, wat eerst onleesbaar scheen te lezen en in uw eigen taal om te zetten, taalvormen uit den mond van een volk op te vangen en die vormen in hun verloop na te gaan, en zoo ook het verband na te speuren tusschen zekere aandoeningen van onze zintuigen en de psychische reactie, die hierop volgt, en zooveel meer, zijn al te gader bezigheden, die in zekeren zin een objectief karakter dragen, en niet dan in zeer geringe mate door den invloed van het individueele in het onderzoekend object beheerscht worden. Wel mag dit niet te absoluut toegegeven, en is de constateering, of een objectief stuk echt zij al of niet, of de inhoud er van zus of zoo vertaald moet worden,

in zeer vele gevallen niet voor zoo absolute beslissing vatbaar. Maar, mits de studie van de objectieve zijde der geestelijke wetenschappen zich niet onbescheiden gedrage en binnen haar grenzen blijve, dient toch met vreugde erkend, dat ook hier zich een zeer breed terrein van studie opent, waarvan de resultaten aan beide groepen van denkers, en alzoo aan de tweeërlei wetenschap ten goede komt.

En hierop moet nadruk gelegd, omdat het in het belang van beiderlei wetenschap is, dat men over en weer zijn voordeel doe, met hetgeen in beide kringen voor den algemeenen schat der wetenschap wordt bijgedragen. Wat goed gedaan is door een ander, behoeft door u niet te worden overgedaan. Dit zou slechts ophouden en tijdverspilling zijn. Tevens is het van belang, dat de tweeërlei wetenschap, hoezeer geen oogenblik aarzelende, om uiteen te gaan, zoodra het beginsel dit eischt, toch zoolang mogelijk er zich van bewust blijve, dat men beiderzijds, althans formeel, arbeidt aan een gemeenschappelijke taak. Juist met het oog daarop dient aan de beide reeds aangewezen gemeenschappelijke terreinen nog een derde toegevoegd, dat stellig van niet minder belang is. Door het feit der zonde is namelijk de formeele arbeid van het denken *niet* aangetast, en uit dien hoofde brengt de palingenesie in dezen denkarbeid ook geen verandering teweeg. Er is niet tweeërlei, er is slechts ééne logica. Vloeide hieruit nu alleen voort, dat de eigenlijk gezegde logica, als onderdeel van de philosophische of psychologische wetenschappen, niet *dubbel* behoeft beoefend te worden, zoo zou de bate hiervan slechts gering zijn; te meer daar dit nog slechts tot op zekere hoogte waar is, en bij het methodologisch onderzoek aanstonds allerlei verschil en tegenstelling opduikt. Maar de werking van het feit, waarop we wezen, strekt dan ook veel verder, en draagt er op tweeërlei wijs in hoogst belangrijke mate toe bij, om de tweeërlei wetenschap in zeker onderling contact te houden. Vooreerst toch volgt uit dit feit, dat men over en weder de juistheid van elkanders bewijsvoering beoordeelen en contrôleeren kan, althans voor

zooverre de uitkomst in strengen zin van de gemaakte deductie afhangt. Scherp op elkander toeziende, zal men dus over en weer elkander den dienst doen, om de logische fouten in elkanders bewijsvoering te ontdekken, en alzoo formeel steeds op elkander inwerken. Maar ook, ten andere, zal men over en weder elkaar dwingen kunnen, om zijn standpunt voor elkander te rechtvaardigen.

Dit laatste worde niet misverstaan. Indien metterdaad, naar onze opmerking, de palingenesie teweegbrengt, dat de ééne groep menschen anders bestaat dan de andere, dan zal elk pogen ijdel blijken, om op eenig punt van onderzoek, waarbij dit verschil in het spel komt, elkander over en weer te verstaan, of het verschil in inzicht te vereffenen. Alle detailpolemiek tusschen deze tweeërlei wetenschap, die niet loopt over de constateering van een objectief waarneembaar feit, noch ook over de somatische zijde der psychische wetenschappen, noch eindelijk over een logische fout in de redeneering, kan daarom nooit doel treffen. Dit is dan ook de oorzaak, waarom de Apologetiek, zoodra ze zich in de details liet lokken, en over iets anders dan tastbare verschijnselen of logische fouten liep, steeds onvruchtbaar is gebleven, en den pleitbezorger meer verzwakt dan gesterkt heeft. Maar juist omdat, zoodra de lijnen een eindweegs gedivergeerd zijn, de divergentie niet meer te overbruggen is, heeft het te hooger waarde, dat men op het snijpunt van beide lijnen, waar de divergentie begint, bestendig en scherp de aandacht vestige. Want wel weet men vooruit, dat men ook op dit snijpunt niet tot overeenstemming kan geraken; dan toch zou er geen divergentie volgen; maar wel kan men op dat snijpunt elkander over en weer duidelijk maken, wat ons dwingt, om uit dat snijpunt onze lijn te trekken, gelijk we doen. Verzuimt men dit, dan komt hoogmoed en laatdunkendheid in het spel, en heeft men voor den wetenschappelijken tegenstander weinig anders dan den spot van den lach over. Omdat hij óns spoor niet volgt, betwisten we dan niet alleen de juistheid van zijn resultaten, maar ontzeggen ook formeel aan zijn streven het wetenschappelijk karakter. En dit nu mag niet. Elke richting,

die zich als wetenschappelijke richting handhaven wil, moet aan de andere hiervan althans rekenschap geven, waarom ze zich uit dat snijpunt langs het ééne en niet langs het andere paar rails voortbeweegt.

En ook al kan men het hierbij nu niet verder brengen, dan dat men aantoont, met welk recht men weigert zich door den ander tot het volgen van zijn richting te laten dwingen, dan is reeds hiervan het voordeel onmetelijk. Zoo toch voorkomt men van de ééne zijde de zelfgenoegzaamheid, die elk onderzoek naar de diepste gronden mijdt, en dus wel bezien van het „stat pro ratione voluntas" leeft. Men ziet zich zoodoende genoodzaakt, niet alleen formeel op streng wetenschappelijke wijze voort te arbeiden; maar ook om zich steeds helderder rekenschap te geven van het goed en deugdelijk recht, waarmee men staan blijft op het standpunt, dat men innam, en formeel te werk gaat, gelijk men dit doet. En waar men onder geestverwanten zoo licht geneigd is, hierbij als reeds gerechtvaardigd aan te nemen, wat nog adstructie mist, doen de beide richtingen hierbij elkander over en weder den dienst, om tot voortzetting van het onderzoek te noodzaken, tot ook de bodem, waarin het fundament ligt, onderzocht zij. Maar ook van de andere zijde levert dit elkaar rekenschap geven op het snijpunt het zeer groote voordeel op, dat men niet eenvoudig naast elkander heenloopt, maar in logische gemeenschap met elkander blijft en tezamen den eisch der wetenschap als zoodanig blijft eeren. Dit nu snijdt de zoo licht verbitterende polemiek over de detailpunten, die toch nooit vruchtbaar kan zijn, af, en trekt den onderlingen strijd saam op die uitgangen van ons bewustzijn, waardoor geheel het proces van het leven der wetenschap bepaald wordt. Hoe onverbloemd en onverholen we dus ook van tweeërlei wetenschap spreken, en achten, dat in geen enkele faculteit het wetenschappelijk onderzoek door allen saam kan worden *ten einde gebracht*, ja, zelfs niet *voortgezet*, zoodra de palingenesie scheiding tusschen de onderzoekers maakt, even beslist erkennen we, niet onzes ondanks, maar met vreugde, dat er wel terdege, bijna voor elke faculteit, zekere arbeid overblijft, die gemeenschappelijk is te

achten, en, wat bijna nog meer zegt, dat van beide uitgangspunten over en weder rekenschap is te geven.

Verklaart het zich reeds hieruit, waarom deze tweeërlei wetenschap dusver nog meest dooreengestrengeld bleef, er is nog een andere niet minder gewichtige oorzaak, die het duidelijker uiteengaan van deze tweeërlei wetenschap veelal tegenhield: we bedoelen het langzame proces, dat verloopt, eer zich actie ontwikkelt, uit wat potentieel in de palingenesie gegeven is. Werkte de palingenesie op eenmaal en plotseling uit het centrum van ons innerlijk leven door tot aan den buitensten omtrek van ons zijn en ons bewustzijn, zoo zou de tegenstelling van de wetenschap, die uit haar leeft en die haar loochent, in elk subject op eenmaal absoluut zijn. Maar zoo staat de zaak niet. Veeleer gaat het beeld van de enting ook hier door. De edele loot, die in den wilden boom wordt ingeënt, is eerst nog bijster klein en zwak; de wilde stam daarentegen wil onder het entsel nog breed in zijn takken uitslaan; en het is alleen door zorgvuldig wegsnoeien van al het wilde uitspruitsel, dat men de levenskracht, die uit den wortel opkomt, dwingen kan zich aan den dienst van den wilden stam te onttrekken, en in den dienst van de edele loot over te gaan. Later vordert dit dan wel en wordt het beter, zoodat ten slotte de edele loot geheel de overhand krijgt en de wilde stam nauwelijks meer uitloopt; maar het duurt soms zeven en meer jaren, eer het zoover komt. Soortgelijk verschijnsel neemt ge nu waar bij de palingenesie, zoo zelfs dat ge, zoo de hier op aarde begonnen ontwikkeling niet bestemd ware in een hooger leven tot voltooiing te komen, de *ratio sufficiens* van heel het feit ternauwernood in zoudt kunnen zien; vooral niet, waar het tot deze palingenesie eerst op hooger leeftijd komt. Doch ook waar deze palingenesie nog in de kracht des jeugdigen levens tot *μετάνοια* (omzetting van het *bewustzijn*) en tot *ἐπιστροφή* (ommekeer in de *levensuiting*) leidt, is het er zeer verre vandaan, dat òf alle uitbotting van den wilden stam reeds zou zijn uitgesloten, òf ook dat de uitbotting van de edele loot reeds aanstonds eenigszins volkomen zou zijn.

In de kringen, die van deze palingenesie professie doen, is zulks dan ook nooit beweerd. Wel voerden ze onderling strijd over de vraag, of aan deze zijde des grafs de volkomene triomf van het nieuwe element reeds bereikbaar ware (Perfectionisten), maar, dat er aan die volkomenheid in elk geval een periode van overgang en worsteling moest voorafgaan, was aller ervaring en aller eenparige belijdenis. Let men er nu op, hoe zij, die dit Perfectionisme als secte drijven, theologisch bijna niet ontwikkeld zijn, en al spoedig blijken alleen door een legaal pelagiaansche opvatting van de zonde en een mystieke opvatting der deugd tot hun zonderlinge conclusiën te komen, terwijl de eigenlijke theologen, die in Rome's kerk deze stelling verdedigen, zulk een vroegrijpe voltooiing tot zeer hooge exceptie maken, dan volgt reeds hieruit, dat voor het onderwerp, dat ons thans bezig houdt, dit Perfectionisme geheel buiten behandeling kan blijven. Immers, deze sectarische drijvers laten zich ganschelijk niet met wetenschap in, en de gecanoniseerden zijn te weinig in aantal, om op den gang der wetenschappelijke ontwikkeling invloed te oefenen. Feitelijk hebben we dus te doen met een inwerking van de palingenesie, die wel gestadig doorwerkt, maar niet aanstonds tot een stuiting van de voorafgaande ontwikkeling, noch ook aanstonds tot een genoegzaam krachtige ontplooiing van de nieuwe ontwikkeling leidt; en gevolg hiervan *moet* wel zijn, dat de wetenschappelijke rekenschap, die men zich beiderzijds in zijn bewustzijn gaf, niet aanstonds tot principieele en welbewuste scheiding kon leiden.

Het nog langen tijd voortduren der vermenging werd bovendien door onderscheidene oorzaken bevorderd. Allereerst hierdoor, dat de grondvoorstellingen, waarvan men beiderzijds uitging, lange eeuwen geheel beheerscht werden door de Bijzondere Openbaring. Zoowel zij, die in de palingenesie deelden, als zij, die er van verstoken bleven, gingen toch langen tijd beide uit van het bestaan van God, van de schepping der wereld, van de schepping van den mensch als *sui generis*, van den val, en zooveel meer. Enkelen

mochten twijfel aangaande een en ander opwerpen; een zeer enkele de loochening er van aandurven; maar het algemeen bewustzijn rustte beiderzijds eeuwenlang in deze vaste voorstellingen.

Eigenlijk kan men dan ook niet zeggen, dat er vóór de Humanisten reactie plaats greep, en tot het vormen van een communis opinio op den grondslag van het Pantheïsme en Naturalisme begint het wel bezien eerst sinds de achttiende eeuw te komen. Daar nu zij, die uit de palingenesie leefden, die aloude voorstellingen juist geheel conform hun eigen bewustzijn vonden, sprak het vanzelf, dat er voor hen geen aanleiding bestond, op het bouwen van een eigen wetenschappelijk huis bedacht te zijn, zoolang de algemeene, ook buiten hun kring geldende wetenschap uit premissen leefde, die juist bij de palingenesie thuis hoorden. Thans echter is dit alles geheel anders geworden. Zij, die buiten de palingenesie staan, hebben met toenemende helderheid ingezien, dat deze aloude voorstellingen als premissen niet bij hen, maar bij hun tegenstanders thuis hooren, en in betrekkelijk korten tijd dan ook een geheel ander stel premissen hier tegenover gesteld. De Schepping is voor de Evolutie geweken, en de groote menigte heeft dáárom den overgang van Schepping op Evolutie met zoo verbazende snelheid meegemaakt, omdat ze feitelijk nooit aan de Schepping geloofd had, of althans de wereld van gedachten, die in dit ééne woord van Schepping schuilt, nooit had geassimileerd. Even natuurlijk als het dus was, dat op wetenschappelijk gebied beide kringen dusver één gezelschap vormden, even natuurlijk is het, dat thans de éénheid van dit gezelschap onherstelbaar verbroken is. Wie, zelf op den grondslag der Schepping bouwende, acht dat hij nog aan denzelfden muur metselt met een ander, die van de Evolutie uitgaat, doet aan Sisyphus denken. De steen is zoo niet omhoog gekruid, of hij rolt onverbiddelijk weer naar beneden.

Een tweede oorzaak, die hierbij komt, ligt in het feit, dat de palingenesie niet in de eerste plaats tot wetenschappelijken arbeid uitdrijft. Ze staat daarvoor te hoog, ze is daarvoor te edel van oorsprong. Men zij toch nuchteren, en ontwake toch uit den roes,

waarin zoo menigeen verzonk, die zich aan den wijn der wetenschap dronken dronk. Zondert ge een zeer kleine aristocratie uit, dan is voor het grooter deel der wetenschappelijke studie de prikkel gelegen in de zucht, om de stoffelijke en zichtbare wereld te beheerschen; om voldoening te schenken aan zekere intellectualistische neiging van den geest; om een positie in het leven te veroveren; om naam te maken en roem in te oogsten; en om met zeker gevoel van meerderheid op de minder ontwikkelden te kunnen neerzien. Noem nu slechts den éénen naam van Jezus Christus en ge gevoelt aanstonds, hoe geheel deze wetenschappelijke bemoeiing haar eisch, van in onze levenswaardeering de eerste plaats in te nemen, moet laten varen. Jezus schreef nooit een *Summa* als Thomas Aquinas, noch ooit een *Kritik der reinen Vernunft* als Kant, en toch klinkt nu nog zijn heilige naam ook in de kringen der naturalisten hoog boven den naam van alle dezer coryphеeën der wetenschap uit.

Er is dus iets anders, waardoor men groot kan zijn, en dat *buiten* de wetenschap in concreten en technischen zin ligt. Er is een menschelijke ontwikkeling en levensuiting, die zich *niet* op wetenschappelijk gebied beweegt, en toch veel hooger staat. Er is een aanbidding en zelfverloochening voor God, er is een liefde en zelfverloochening voor den naaste, er is een opbloeien, in wat rein en heldenmoedig en karaktervormend is, dat zeer verre boven alle schoon der wetenschap uitgaat. Of de wetenschap, gebonden als ze is aan de bewustzijnsvormen van dit ons aanzijn, in ons eeuwig aanzijn nog iets zal geven, is in hooge mate twijfelachtig; maar dit weten we, dat, zoo zeker er een vonk van heilige liefde in ons hart gloort, deze vonk niet kan gebluscht worden, en eerst bij den ademtocht der eeuwigheid in vollen gloed kan ontbranden. En nu leert de ervaring, dat het nieuwe leven, dat uit de palingenesie opstaat, veel meer geneigd is zich in deze edeler richting te bewegen, dan te dorsten naar wetenschap. Dit nu kan een gebrek worden, en is er vaak in ontaard, zoo het uitliep op afkeer of minachting van de wetenschap. De historie der Mystiek weet er van te verhalen, en het Methodisme is er verre van onschuldig aan. Maar zoolang er geen afkeer van

de wetenschap, doch alleen voorkeur van edeler bemoeiing bij in het spel is, ligt er niets onnatuurlijks in, dat het leven der palingenesie zijn grootheid bij voorkeur zoekt in datgene, waardoor de naam van Jezus zoo hoog staat, en zich minder voelt aangetrokken, door wat aan Kant en Darwin hun Europeeschen naam bezorgde. Breng hierbij nu in rekening, dat ook de beoefening der wetenschap voor verreweg de meesten afhankelijk is van de mogelijkheid, om een professoraat of lectoraat te ontvangen, en dat zij, die deze positiën te vergeven hebben, in den regel de zonen der palingenesie liefst niet tot zulke betrekkingen benoemen, en het wordt u volkomen duidelijk, hoe betrekkelijk zeer klein het aantal onder hen moet zijn, die zich met al hun levenskracht op de studie der wetenschappen werpen konden. Dit nu maakte, dat zij te klein in kracht en te gering in aantal waren, om aanstonds een eigen positie in te nemen en op een zelfstandige beoefening der wetenschap van hun eigen standpunt uit bedacht te zijn.

Nog een laatste opmerking blijft ons voor de volledige verklaring van dit verschijnsel over. Men kan zeer wel wetenschappelijken zin bezitten en door dien zin geleid belangrijke bijdragen voor het wetenschappelijk resultaat leveren, zonder nu juist de diepste levensbeginselen tot het onderwerp van zijn studie te kiezen. Er ligt ook een breed veld van detailstudie open, waarop lauweren te behalen zijn, zonder dat men afdaalt tot de diepste tegenstellingen der twee wereldbeschouwingen, die al meer tegenover elkander komen te staan. Bij deze soort studiën kan men volstaan met minder talent, met minder denkkracht, met minder offer van tijd en inspanning. Ook werkt men op dit terrein zekerder; er zijn meer rechtstreeksche resultaten te vinden; er zijn meer quaestiën van historischen aard, die men ook binnen beperkter horizon kan uitmaken. Dit nu is oorzaak, dat van de tien mannen, die zich aan de wetenschap wijden, stellig negen aan deze soort studie de voorkeur geven. En wel maken de theologen ten deze een uitzondering, maar hun positie aan de universiteiten is dan ook een ongewone. Men draagt in hen, wat

men in geen ander dragen zou, en zekere klove tusschen de theologische en de andere faculteiten wordt stilzwijgend aangenomen. Indien de kerken het bestaan dezer faculteiten niet gebiedend noodzakelijk maakten, zouden ze aan verreweg de meeste universiteiten eenvoudig worden afgeschaft. En laat men hen, gelijk billijk is, dus buiten rekening, dan is de verhouding van één tot negen, die we voor de mannen der principieele en der detailstudie aannamen, stellig eer te gunstig dan te ongunstig genomen. Een reden die, toegepast op de weinige zonen der palingenesie, die zich aan de wetenschap wijden en in een officieele positie benoemd werden, het getal der principieele beoefenaars onder hen tot zulk een minimum deed slinken, dat er van hun zelfstandig en welbewust optreden nauwelijks sprake kon zijn.

Practisch en institutair is de scheiding tusschen deze tweeërlei wetenschap dan ook nog slechts op enkele punten tot stand gekomen. De universiteiten van Brussel en van Leuven zijn er een voorbeeld van. Ook te Amsterdam en te Freiburg ontstond een eigen leven. En in Amerika is zekere splitsing reeds begonnen. Maar ook deze splitsingen dragen nog maar al te zeer een kerkelijk of anti-kerkelijk karakter en voor het grooter geheel der respublica literarum tellen ze nog nauwelijks mede. Bijna overal zijn de twee stengels nog dooreengestrengeld, en bijna allerwegen is de stengel, die uit de palingenesie opwast, nog geheel gedrukt en overschaduwd door den stengel van het naturalisme; naturalisme hier nu genomen als uiting van het leven, dat, buiten palingenesie, voorttiert, gelijk het ontstond. Want wel ligt er een conservatistische periode ook in het universitaire leven achter ons, waarin de aloude wereldbeschouwing, door het zetten van een gram gezicht, of zelfs door vervolging, nog dacht, den opkomenden storm te kunnen bezweren; of ook later door allerlei halve concessiën en apologieën zonder veerkracht de opkomende naturalistische richting zocht tegen te houden; maar dit eerst dwingende en later pleitende Conservatisme dankte allerminst aan de palingenesie zijn oorsprong, en miste daardoor den geestelijken wortel. Thans bloedt dit Conservatisme dan ook al meer dood. Zijn apologieën

verstommen. Het leent er zich toe, om, bij de gratie van het Naturalisme, althans nog *geduld* te worden; en vindt er niets smadelijks in, weg te schuilen in een vunzige kazemat van diezelfde vesting, waarbinnen het eertijds het commando voerde.

Zoomin echter als de traagheid, waarmee deze bifurcatie der wetenschap tot stand komt, kan de averechtsche poging, die dit Conservatisme waagde, om zijn bestaan te rekken, het gestadig meer uiteengaan van deze tweeërlei wetenschap tegenhouden. Wat hier beslist, is alleen de vraag, of er metterdaad tweeërlei uitgangspunt is. Is dit er *niet*, zoo moet de eenheid gehandhaafd, doordien de sterkere den zwakkere dooddrukt; maar is dit tweeërlei uitgangspunt er *wel*, dan blijft de eisch van tweeërlei wetenschap in den aangeduiden zin onafwijsbaar gelden, geheel afgescheiden van de vraag, of het aan beiden gelukt zich met eenig goed gevolg in zeker tijdstip te ontwikkelen. Dit tweeërlei uitgangspunt nu is metterdaad door de palingenesie gegeven. Dit zou niet zoo zijn, bijaldien de diepste fundamenten onzer kennis buiten ons en niet in ons lagen, of ook indien de palingenesie buiten deze principia cognitionis in het subject omging. Nu dit echter niet zoo is, maar de palingenesie, evenals de zonde, wier gevolg zij potentieel vernietigt, het subject in zijn diepste wezen anders doet worden, dan het was; en deze gesteldheid van het subject rechtstreekschen invloed oefent op de wetenschappelijke onderzoeking en onze wetenschappelijke overtuiging; kunnen twee ongelijke grootheden geen gelijk resultaat hebben, en moet derhalve uit dit anders-zijn van den tweeërlei kring van subjecten noodzakelijk een anders-zijn van beider wetenschap volgen.

Deze bifurcatie moet dus strekken, zoover als de invloed strekt van die subjectieve factoren, die de palingenesie in den één anders doet zijn dan in den ander. Niet verder, maar ook niet minder ver. Vandaar dat alle wetenschappelijk onderzoek, dat alleen de ὁρατά tot voorwerp heeft, of ook alleen gedreven wordt met die subjectieve factoren, die *geen* verandering ondergingen, voor beide gemeenschappelijk blijft. Laag bij den weg is de stam der wetenschap voor allen één. Maar nauwelijks verheft

deze plante zich opwaarts, of de twee takken gaan uit elkander, juist op dezelfde wijs, als dit te zien is aan een boom, die men rechts op den afgeknotten stam ent, en links nog met een spruit uit den wilden wortel laat voortgroeien. Dan is de plant in haar benedenste deelen één, maar op zekere hoogte gekomen, splitst zij zich, en als in tweeërlei ontwikkeling loopt de ééne tak naast den ander omhoog. Welke van die twee ontwikkelingen nu *de wilde* zij te achten, die dus doelloos wordt en weg moet, en welke *de edele* ontwikkeling van den stam is, die vrucht zal dragen, is door den één voor den ander niet uit te maken. De *negatie* van den één is hierbij de *positie* voor den ander. Dit staat echter voor *beiden* over en weder gelijk; en de keuze, die een iegelijk hierin doet, wordt *niet* beheerscht door de resultaten van zijn discursief nadenken, maar uitsluitend door *de diepste aandrift* van beider levensbewustzijn. Zoo de één in die diepste aandrift was gelijk de ander, zou hij evenzoo kiezen. Dat hij dit niet doet, is alleen, *omdat hij anders bestaat.*

Hieruit mag intusschen geenszins afgeleid, dat de wetenschappelijke ontwikkeling in den kring der palingenesie een *eenvormige* zou moeten zijn, in dien zin, dat allen, die zich binnen dien kring aan de beoefening der wetenschap wijdden, te beantwoorden hadden aan *een vast model* en te komen hadden *tot eensluidende resultaten.* Men stelt het van de overzijde niet ongaarne zoo voor. Dan tooit de naturalistische wetenschap zich met korenbloem en wijnruit, als symbool van het vrije karakter, dat haar eigen is, en de wetenschap der palingenesie verschijnt dan als met *feuille-morte* omhangen, en komt in het enge keurslijf, dat men haar aanreeg, niet noemenswaard vooruit. Geheel deze voorstelling is intusschen niets dan vrucht van phantasie, en in de werkelijkheid grijpt in *beide* kringen een wetenschappelijke ontwikkeling plaats, die alleen in de harmonie van het veelvormige het schoon der waarheid ontplooit.

Het mag van belang worden geacht, dit nader toe te lichten. In het afgetrokkene geeft een ieder toe, dat de subjectieve

assimileering van de waarheid van het object niet bij allen dezelfde kan zijn, omdat de onderzoekende individuen niet als druppelen waters op elkander gelijken, maar onderling allen ongelijk zijn, als de sprieten in het grasveld en de bladeren aan een boom. Een wetenschap, die aan den invloed van den subjectieven factor ontkwam, is ondenkbaar, en zoo kan het niet anders, of bij de ongelijkheid der individuen moet de invloed van dezen factor uitkomen.

De wetenschap in absoluten zin is deswege in het bezit van niet één enkel individu. Het subject van *de* wetenschap is en blijft altoos het algemeen menschelijk bewustzijn in zijn rijkste ontplooiing genomen, en de enkele individuen kunnen in den kring en in den tijd, waarin ze leven, nooit iets anders zijn, dan de zeer partieele dragers van een stuk der wetenschap in een bepaalden vorm en bij een bepaald licht bezien. Hierbij nu verschillen deze individuen gradueel en specifiek. Gradueel, in zooverre de energie van het onderzoek, de critische scherpte en de kracht van het denken bij den één sterker zijn dan bij den ander. Maar ook specifiek, in zooverre het temperament, de persoonlijke neiging, de levenspositie, en de gunst of ongunst der omstandigheden elk individueel onderzoeker eenzijdig doen worden, in die eenzijdigheid zijn kracht doen vinden, maar ook juist daardoor de aanvulling en de critiek van anderen voor hem noodzakelijk maken. Vandaar allerlei theorieën en scholen, die elkaar bestrijden en door dien strijd zegenen. Vandaar in elke eeuw en in elken kring zekere zienswijzen, die bovendrijven en den toon aangeven. Vandaar allerlei persoonlijke invloed gestrengeld door de macht der communis opinio. Deze alsoortige stuk-arbeid zou dan ook nooit de wetenschap vooruitbrengen, indien het object der wetenschap zelf niet organisch bestond, en de onderzoekende individuen, zonder het te bedoelen of vaak te merken, niet onder alle hemelstreek en door alle eeuw toch in organisch verband stonden. Deze aanvullende, critiseerende en toch organisch samenhangende veelvormigheid te willen wegnemen, ware de dood voor de wetenschap. Niet de militaire mechaniek van het leger, maar de organische multiformiteit van het maatschappelijk leven, biedt

ons het type waaraan de wetenschap, om te kunnen bloeien, moet beantwoorden.

Is dit nu zoo voor de naturalistische wetenschap, zoo zou dit voor de wetenschap, die op den wortel der palingenesie moet bloeien, dan alleen anders zijn, indien door de palingenesie de oorzaak van deze subjectieve pluriformiteit werd afgesneden. Hiervan echter is het tegendeel waar. De palingenesie heft *niet* op het gradueel verschil tusschen het ééne individu en het andere. Ze snijdt *niet* af het verschil van temperament, van persoonlijken aanleg, van levenspositie, noch van bijkomende en het onderzoek beheerschende omstandigheden. En ook, de palingenesie neemt *niet* weg het verschil, dat geboren wordt uit het onderscheid van landaard en van het verloop der eeuwen. Er moge door de palingenesie worden teweeggebracht, dat deze verschillen een ander karakter aannemen, in sommige vormen *niet* voorkomen, en in andere, buiten haar ongekende, vormen *wel*; maar in elk geval blijft het subjectief divergeerende, ook waar de palingenesie intrad, op allerlei wijze bestaan. De uitkomst heeft dan ook geleerd, dat zich op dit terrein evengoed als op dat der naturalistische wetenschap allerlei scholen gevormd hebben, en dat van uniformiteit zelfs in de dagen der Middeleeuwen nimmer sprake was. Hoezeer Rome ook naar die eenvormigheid heendrong, ze heeft haar nooit tot stand kunnen brengen, en ten slotte zelve het systeem aanvaard, om aan elke uiting van het veelvormige een plaats aan te wijzen in de organische harmonie van haar kader.

Wel worden de tegenstellingen op het gebied der palingenesie soms geheel anders dan op het terrein der naturalistische wetenschap. Noch een atheïstisch, noch een materialistisch, noch een pessimistisch stelsel kan op haar erf bloeien. Haar scholen dragen daardoor andere namen en splitsen zich naar anderen maatstaf. Maar gelijk reeds aanstonds, na de intrede van de Christelijke religie in de wereld, de scholen van Alexandrië, van Antiochië, van Noord-Afrika, van Constantinopel en van Rome elk een eigen type vertegenwoordigden, zoo bleef het alle eeuwen door, zoo is het nog, en zoo zal het blijven tot den einde toe. Wrijving, gisting, worsteling

is het kenmerk van alle levensuiting op hooger gebied in deze tegenwoordige bedeeling, en ook de wetenschap der palingenesie ontkomt hier niet aan.

Slechts drieërlei bedenking ware hiertegen in te brengen: 1°. dat deze wetenschap gebonden is aan den inhoud der Openbaring; 2°. dat haar vrijheid belemmerd wordt door het kerkelijk placet; en 3°. dat haar uitkomst vooraf vaststaat. Over elk dezer drie bedenkingen daarom een kort woord.

Voor zooverre het onderzoekende subject door de palingenesie anders werd dan het vroeger was, zal het ongetwijfeld ook tegenover de Openbaring Gods anders komen te staan. Het zal niet meer, gelijk in zijn naturalistische periode, die Openbaring als een hinderlijk beletsel pogen te loochenen, maar er behoefte aan gevoelen, er in leven, en er winste mee doen. Zeer zeker zal het dus met die Openbaring moeten rekenen, maar op geen andere wijze dan waarop ook de naturalist gebonden is aan en rekenen moet met den bestaanden kosmos. Dit zou echter dan eerst het wetenschappelijk karakter van zijn wetenschap vernietigen, indien deze openbaring bestond uit een schema van conclusiën, zonder dat hem de mogelijkheid was geboden, om ook subjectief deze conclusiën te assimileeren. Dit is echter volstrekt niet het geval. De openbaring, die ons in Gods Woord is geboden, geeft ons het goud in de mijn, maar met den last, om het zelf uit die mijn op te delven; en wat daaruit opgedolven wordt, is van dien aard, dat het subject, zoodra het door palingenesie bewerkt is, dit op zijne wijze assimileert, en het in rapport weet te brengen met de diepste aandrift en met geheel de innerlijke gesteldheid van zijn wezen. Dat deze assimileering niet enkel door het verstand plaats heeft, levert geen bezwaar op, naardien ons bleek, hoe ook de naturalistische wetenschap zonder de πίστις geen stap vooruit kan. Bovendien heeft de naturalistische wetenschap evengoed als die der palingenesie hare grenzen, waar ze niet verder kan doordringen, hare antinomieën, die ze niet kan verzoenen, en haar mysteriën, waarvoor het vraagteeken

blijft staan. Wordt nu door de Openbaring ons kennisse aangebracht van over die grenzen, een verzoening voor menige antinomie geboden, en menig nieuw mysterie ontsluierd, dan pleit het in niets tegen het wetenschappelijk karakter van onze wetenschap, indien onze rede onmachtig blijkt, om deze nieuwe stof te ontleden en in organisch verband met het overige te plaatsen. Dat de πίστις ten opzichte van deze Openbaring een breedere actie ontplooit dan bij het onderzoek van den kosmos, heeft dus niets vreemds, en strookt geheel met het doel en het karakter van deze Openbaring, om eerst voor het practisch religieuze leven, ook van den eenvoudigste, en eerst daarna voor de wetenschap, dienst te doen. Hiertegen echter behoeft de wetenschap zoo weinig protest in te dienen, dat zij zich veeleer geroepen ziet, 1°. om den aard en het wezen van deze Openbaring na te speuren; 2°. om den inhoud, dien men uit haar te voorschijn bracht, te ontleden; en 3°. om de wijze, waarop deze inhoud zoowel als die Openbaring zelve met het psychische leven van den mensch in verband treedt, te bespieden en te ontvouwen. Vandaar dan ook, dat er over geen dezer drie punten eenstemmigheid bestaat, maar dat er alle eeuwen door èn over deze drie punten èn over alles wat hiermede samenhangt, zoo onderscheidenlijk geoordeeld is. De richtingen van het mysticisme en piëtisme, van het realisme en spiritualisme, van het transcendente en de immanentie, van het monisme en dualisme, van het organische en individueele deden zich in deze vraagstukken steeds gelden, en kruisten weer die gemengde typen, die onder den naam van Romanisme, Lutheranisme en Calvinisme bekend staan. Richtingen en typen, waarin de kortzichtigheid alleen kerkelijke schakeeringen ziet, maar die voor den man van breeder blik zich over geheel het gebied des menschelijken levens, en dus ook over geheel het terrein der wetenschap uitstrekken. En al zal het nu aan de wetenschap der palingenesie, zoomin als aan de naturalistische wetenschap, ooit gelukken wetenschappelijk den strijd tusschen deze velerlei scholen en richtingen op eigen erf tot beslissing te brengen, toch blijft het de taak van de wetenschap ook op het gebied der palingenesie, om rusteloos de beweringen dezer onder-

scheidene richtingen ter toetse te brengen, en daardoor voor elke richting de helderheid van het zelfbewustzijn te verhoogen.

Hiermee komen we vanzelf tot de tweede bedenking, of namelijk *de vrijheid dezer wetenschap niet belemmerd wordt door het kerkelijk placet.* Ook dit echter moet ontkend. Want wel is geen Ecclesia instituta zonder zulk een *placet* denkbaar, en wordt de positie van een onderzoeker, wiens resultaat met dit kerkelijk placet in strijd geraakt, valsch en daardoor onhoudbaar; maar dit belemmert de beoefening der wetenschap in het minst niet. Vooreerst toch geeft de kerk als ecclesia instituta nooit een uitspraak, over wat niet samenhangt met de fides salvifica. Zelfs de kerk van Rome, die ten deze het verst gaat, laat verreweg het grooter deel van het object vrij. Ten andere is dit kerkelijk placet zelf resultaat van een geestelijke worsteling, die zich contradictoir ontwikkeld heeft, en waarbij men zich over en weer wetenschappelijk verdedigde. Het blijft dus plicht en roeping, de over en weder aangevoerde gronden voortdurend wetenschappelijk te keuren. En in de derde plaats, gebeurt het nu, dat een onderzoeker metterdaad tot de overtuiging komt, dat het placet der kerk op onjuiste wijze uit de Openbaing is afgeleid, welnu dan moet hij zijn kerk hiervan pogen te overtuigen, of, staat ze dit niet toe, haar verlaten. Dit zou niet kunnen, zoo de kerk een wetenschappelijk instituut was, maar deze pretentie maakt geen enkele ecclesia instituta. Men blijft dan ook op het gebied der palingenesie man van wetenschap, ook al is het, dat men niet homogeen blijkt met de kerk, waarin men geboren werd; en het is niet de wetenschap, maar de eerlijkheid en het zedelijkheidsbesef, die in zulk een geval tot breken met zijn kerk dwingen. Toch komt ook dit weinig voor, deels doordien de kerken veelal een groote mate van speelruimte laten, deels doordien een valsche positie aan velen niet onhoudbaar schijnt, maar bovenal, omdat de kerkelijke typen niet willekeurig gekozen, maar met noodzakelijkheid uit de constellatie van het leven zijn opgekomen. En daar nu de wetenschappelijke onderzoeker, die in zulk een kerk leeft, meest onder diezelfde constellatiën ligt, is het zeer natuurlijk, dat hij in negen van de tien gevallen niet in zulk een conflict

zal geraken, maar uit zal komen, waar zijn kerk uitkwam. Dan echter heeft er geen dwang plaats, en wordt er geen band aangelegd, maar is de overeenstemming ongedwongen en noodzakelijk. Ernstiger gevaar zou hier ontstaan, indien de geheele kerk op aarde slechts ééne gelijke forma aan alle oorden der wereld bezat, en dus allerwegen slechts één gelijkluidend placet deed hooren; en metterdaad was in de Middeleeuwen, en is nu nog in religieus geheel eenvormige landen dit gevaar voor verlies van vrijheid niet geheel te ontkennen. Maar sedert deze eenheid in de ecclesia instituta sprong, en er thans tien en meer vormen van kerkformatie bestaan, en op die wijs bijna elk bestaanbaar type tot eigen formatie is gekomen, is het bijna ondenkbaar, dat op het terrein der palingenesie het wetenschappelijk onderzoek ooit tot een resultaat zou leiden, dat niet met het placet van ééne dezer kerken op de bestreden punten in overeenstemming was. Dat men nu, ingeval strijd niet te vermijden is, door oprechtheid en eerlijken zin gedrongen, uit de ééne kerk naar de andere verhuist, is evenmin een belemmering te achten voor de vrijheid der geestelijke wetenschappen, als dat iemand door de resultaten van zijn onderzoek op staatsrechtelijk gebied genoodzaakt wordt uit Rusland de wijk te nemen naar het vrijere Engeland of Amerika.

En wat eindelijk de laatste bedenking aangaat, dat er op het terrein der palingenesie dáárom van geen wetenschap sprake zou kunnen wezen, *omdat haar resultaat vooruit vast zou staan*, hierop is te antwoorden, dat deze stelling deels onjuist is, en, voor zoover ze juist is, evenzoo geldt bij de naturalistische wetenschap. Ten deele is deze stelling, gelijk ze daar staat, *onwaar*. Gemeenlijk toch verstaat men daaronder, dat in het kerkelijk *credo* of in de *H. Schrift* de uitkomst reeds zou gegeven zijn. Voor wat nu het kerkelijk *credo* aangaat, is de weerlegging van dit beweren reeds in de bestrijding der voorafgaande bedenking gegeven. Ontstaat er toch strijd tusschen ons resultaat van onderzoek en ons kerkelijk *credo*, dan wordt hierdoor wel onze kerkelijke positie, maar niet het mainteneeren van ons wetenschappelijk resultaat onmogelijk gemaakt. En wat de H. Schrift aangaat heeft de wetenschap steeds het recht

en den plicht, om, wat hieruit is *afgeleid*, te contrôleeren. Toch blijft het, ook na aftrek van deze beide momenten, volkomen waar, dat in abstracto het resultaat van ons onderzoek vooraf vaststaat, en dat, zoo we tot een ander resultaat komen, ons resultaat niet deugt en dus ons onderzoek foutief is. Dit echter is aan de wetenschap der palingenesie gemeen met de naturalistische wetenschap. Het feitelijk bestand toch van den kosmos bindt het resultaat van elk onderzoek, en voor zoover er sprake is van kennis, die we door denken verkrijgen, kan ons denken nooit iets anders zijn, dan het *na*denken van wat door den Schepper van alle relatiën vóór ons gedacht is; zoo zelfs, dat al ons denken, voor zoover het primair wil zijn en is, nooit anders kan zijn dan pure hallucinatie. Het is dus volkomen juist, dat ook op het gebied der palingenesie alle resultaat van onderzoek gebonden is aan het wezen der palingenesie en bepaald is door het wezenlijk bestand der geestelijke wereld, waarmee ze ons in rapport brengt; ook is het waar, dat het geen goed is onderzocht, zal blijken overeen te komen, met wat ons uit die geestelijke wereld op juiste wijze geopenbaard was; en evenmin mag ontkend, dat ook op dit gebied al ons denken slechts nadenken van het denken Gods kan zijn; maar dit alles heeft ze met de andere wetenschap gemeen en is aan het wezen der wetenschap inhaerent. En werpt men ons dan nog tegen, dat het bij de beoefening der wetenschap, gelijk de palingenesie die leidt, toch vooruit vaststaat, dat er een God is, dat er een schepping plaats greep, dat er zonde heerscht enz., dan geven we dit voetstoots toe, maar toch in geen anderen zin, dan waarin het bij alle wetenschap vooruit vaststaat, dat er een mensch is, dat die mensch denkt, dat die mensch verkeerd kan denken en zooveel meer. Hij, voor wien dit laatste niet vooruit vaststaat, zal op het veld der wetenschap zijn hand zelfs niet aan den ploeg slaan; en evenzoo staat nu een iegelijk, die niet, zekerder dan dat hij zelf bestaat, weet dat God zijn Schepper is, geheel buiten de palingenesie. Feiten gelijk de hier genoemde, dat er een God is, dat er schepping plaats greep, dat er zonde bestaat, en zooveel meer, zijn door geen wetenschappelijk onderzoek ooit vast te stellen, en nog

nimmer heeft men dit gepoogd, of een nog scherper denker kwam altoos weer zijn voorganger van ongelijk overtuigen. Slechts houde men hierbij in het oog, dat we in deze § volstrekt niet alleen, noch zelfs bij voorkeur, de Theologie op het oog hebben. De wetenschap, waarover we hier handelen, is de wetenschap, die het geheel der dingen tot object heeft; en eerst als we aan de Theologie toekomen, kunnen de bijzondere vragen beantwoord, waartoe het geheel eigenaardig karakter van deze heilige wetenschap aanleiding geeft.

§ 15. *Proces der wetenschap.*

Onze stelling, dat er tweeërlei wetenschap bestaat, is uiteraard slechts de accommodatie aan een spraakgebruik. Nooit toch mogen beide wetenschappen met elkander gecoördineerd worden. Er kan rechtens voor niemands overtuiging meer dan ééne wetenschap bestaan, en wat daarnaast of daartegenover zich als wetenschap aandient, kan in absoluten zin nooit door hem als zoodanig worden erkend. Zoodra de denker der palingenesie toegekomen is aan het punt op den weg, waar de denker van het naturalisme zijns weegs gaat, houdt diens wetenschap op iets anders dan *ψευδώνυμος γνῶσις* voor hem te zijn. Juist zooals de naturalistische denker den naam van wetenschap moet betwisten, aan wat de beoefenaar der *σοφία τοῦ θεοῦ* uit zijn premissen afleidt. Wat buiten het gebied van deze uiteenloopende premissen ligt, is voor beiden gemeenschappelijk, maar wat rechtstreeks of zijdelings door die premissen beheerscht wordt, komt voor den één geheel anders dan voor den ander te staan. Altoos zóó natuurlijk, dat slechts één van beiden gelijk heeft en de wezenlijke realiteit grijpt; maar zonder dat ze elkander over en weer van ongelijk overtuigen kunnen. Wel komt eens de beslissing tusschen beiden, maar eerst met de *συντέλεια τῶν αἰώνων* kan die beslissing intreden. Want al dient toegegeven, dat reeds nu niet zelden in wat men het moreel en sociaal „Bankerott der Wissenschaft" noemt, ten deele proef op de tweeërlei som geleverd wordt; en al is het even duidelijk, dat voor elk onderzoeker persoonlijk de beslissing bij zijn dood komt; toch verandert dit niets aan het

feit, dat de tweeërlei wetenschap met noodzakelijkheid aan haar tweeërlei draad blijft voortspinnen, zoolang de tegenstelling tusschen het naturalisme en de palingenesie aanhoudt; en juist aan deze tegenstelling zal eerst de parousie een einde maken of... dit einde komt nooit.

Erkenning is daarom wederzijds slechts *formeel* mogelijk. Dat men toch over en weder dankbaar al zulke resultaten van onderzoek overneemt, die buiten het geding liggen, is geen erkenning, maar alleen saam oogsten op den gemeenschappelijken akker. Zoodra daarentegen de tegenstelling tusschen onze menschelijke persoonlijkheid, gelijk die in de zondige natuur uitkomt en door de palingenesie veranderd wordt, het onderzoek en de bewijsvoering beheerscht, staat men exclusief tegenover elkander en moet de één *leugen* heeten, wat voor den ander als *waarheid* geldt. Slechts formeel kan men dan toegeven, gelijk wij onzerzijds dit zonder voorbehoud doen, dat de wetenschappelijke aandrift, ook bij de ernstigste bedoeling, op het standpunt van den tegenstander tot geen andere beoefening der wetenschap *kon* leiden, en dat derhalve, ook al moeten zijn resultaten verworpen, toch zijn formeele bezigheid en zijn ernstige bedoeling aanspraak hebben op waardeering. Dat men van de overzijde ons die waardeering nog meest onthoudt, moet hoofdzakelijk daaruit verklaard, dat men zich, op het standpunt der palingenesie staande, zeer wel verplaatsen kan op het standpunt der onherborene natuur, maar dat wie de gevallen natuur voor de normale aanziet, zich zelfs in de mogelijkheid eener palingenesie niet in kan denken. Dit leidt er dan toe, dat men elk wetenschappelijk pogen, dat van het beginsel der palingenesie uitgaat, òf uit dweepzucht verklaart, òf toeschrijft aan motieven van eerzucht en baatzucht.

Juist daarom echter is het dringend noodzakelijk, de valsche voorstelling te bestrijden, alsof de wetenschap, die uit het beginsel der palingenesie leeft, elk organisch proces zou missen, en slechts bestaan zou in het schematisch toepassen van enkele dogmata op de onderscheidene problemen, die zich voordoen. Zulk eene voorstelling ware in strijd met het begrip zelf van wetenschap, en wordt door de ervaring weersproken. Immers, onder de beoefenaren

der wetenschap, die uit het beginsel der palingenesie opereert, heerscht, evenals bij de andere, zeer uiteenloopend verschil van inzicht, en vormen zich allerlei richtingen en scholen. Er is dus niet een organisch, veelvormig proces der wetenschap bij de naturalisten, en een schematische, dorre eentonigheid bij de mannen der palingenesie; maar de roeping der wetenschap, om, door alle slingeringen der subjectiviteit heenen, te streven naar een objectieve eenheid van resultaat, die uit de veelvormigheid geboren wordt, is gemeen *aan beiden*.

Voor beiden is en blijft het generale subject der wetenschap niet het ik van den enkelen onderzoeker, maar de geest der menschheid. Doch óók geldt voor beiden de regel, dat de geest der menschheid niet dan door het subject van de individueele onderzoekers werkt, en dat deze, naar verschil van aanleg en levensmilieu en tijd, elk slechts een zeer geringe en beperkte, een zeer subjectief getinte en eenzijdig voorgestelde bijdrage voor den finalen oogst der wetenschap leveren kunnen. Deze veelzijdige varieteit geeft dan den oorsprong aan allerlei tegenstellingen en contradictoire voorstellingen, die zich allengs voor een tijdlang in onderscheidene richtingen en scholen vastzetten, om na verloop van zekeren tijd weer door andere tegenstellingen vervangen te worden, waaruit dan nieuwe richtingen en scholen geboren worden. Zoo is er rustelooze wrijving, bestendige gisting, en onder dit alles volkomen vrije ontwikkeling, niet anders gebonden dan aan haar uitgangspunt, 't zij in de onherboren, 't zij in de herboren menschelijke natuur. Men wane dus in het minst niet, dat de Christelijke wetenschap, zoo we de wetenschap, die de palingenesie tot uitgangspunt heeft, kortweg zoo noemen mogen, terstond en bij al haar onderzoekers tot geheel overeenstemmende en gelijkluidende resultaten zal leiden. Dit kan niet, omdat ook bij den wedergeborene het verschil van subjectieven aanleg, van levensmilieu en van de eeuw, waarin men leeft, bestaan blijft. En kan evenmin, omdat de Christelijke wetenschap *geen* wetenschap zijn zou, indien ze niet een proces doorliep, van minder tot meer voortschreed, en, behoudens de gebondenheid aan haar uitgangspunt, niet vrij in haar onderzoek was. Hetgeen de beoefenaar

der Christelijke wetenschap als uitgangspunt bezit, is voor hem zoomin als voor den naturalist ooit resultaat van wetenschap; maar wat voor hem resultaat van wetenschap zal zijn, moet evenals bij den naturalist door onderzoek en bewijsvoering door hem verworven zijn.

Slechts houde men wel in het oog, dat lang niet elke subjectieve voorstelling, die zich voor wetenschappelijk uitgeeft, daarom een schakel vormt in het ontwikkelingsproces der wetenschap. Het subjectieve element draagt zeker van de ééne zijde een noodzakelijk, maar ook slechts al te dikwijls een bloot toevallig of zelfs zondig karakter. Er is in den geest der menschheid een pluriformiteit, waarvan geen enkel element voor de volle harmonie kan gemist worden; maar er is ook een valsch subjectivisme, dat, in plaats van de enkele tonen voor het volle akkoord te doen ruischen, dit akkoord door wanklanken verstoort. Dit valsche subjectivisme te overwinnen, en deze wanklanken tot zwijgen te brengen, behoort tot het niet minst gewichtig deel van de taak der wetenschap. Hoezeer nu echter dit valsche subjectivisme ook op het erf der Christelijke wetenschap, evengoed als op dat der naturalistische wetenschap, woekert, mag toch geconstateerd, dat deze woekerplant bij de Christelijke wetenschap niet tot gelijke krachtsontwikkeling komt. De palingenesie neemt veel uit 's menschen geest weg, waarop anders deze woekerplant teert, en de φωτισμός, die zich uit de wedergeboorte ontwikkelt, legt aan dit valsche subjectivisme een heilzamen teugel aan. Maar toch, ontbreken zal deze woekerplant ook op het erf der Christelijke wetenschap nooit, om de eenvoudige reden, dat de palingenesie de nawerking van de onherboren natuur niet volstrekt opheft. Ook de Christelijke wetenschap heeft deswege de roeping dit valsche subjectivisme te keer te gaan, mits door wetenschappelijke bestrijding.

Voor zoover daarentegen dit subjectieve element op noodzakelijke wijze samenhangt met de pluriformiteit van alle menschelijk leven, zal de hieruit geboren verscheidenheid zich dáárom bij de

Christelijke wetenschap eer sterker dan zwakker openbaren, omdat juist de palingenesie deze subjectieve verscheidenheid tot haar recht doet komen, en niet, gelijk het naturalisme, doodt. Van de eerste eeuwen der Christelijke religie af, hebben op het erf der Christelijke wetenschap deze tegenstellingen, en de daaruit geboren richtingen, dan ook een veel vaster en concreter vorm aangenomen, vooral waar ze met de kerkelijke onderscheidingen parallel liepen. Toch kunnen ook op het terrein der Christelijke wetenschap deze onderscheidene richtingen nooit volstaan met te verwijzen naar de kerkelijke basis van operatie, die haar meerdere duurzaamheid schonk. Steeds heeft elke richting haar eigen beweringen tegenover die der andere richtingen wetenschappelijk te verdedigen. Zelfs kan men zeggen, dat deze wetenschappelijke arbeid de geestelijke gemeenschap onderhoudt tusschen hen, die kerkelijk gescheiden, en van elkander vervreemd zijn. En werpt men hiertegen in, dat toch de beoefenaars dezer wetenschap vaak tegenover elkander een houding aannamen, als waren zij zelven alleen in het bezit der absolute waarheid, zoo zij hiertegen drieërlei opgemerkt. Vooreerst, dat de beoefenaars der naturalistische wetenschap op hun terrein vaak precies hetzelfde doen. Ook bij hen staat vaak de ééne school tegenover de andere met de pretentie van absolute waarheid te verkondigen. Ten tweede dient hier wel onderscheiden, tusschen hetgeen de beoefenaar der Christelijke wetenschap als lid van zijn kerk belijdt, en hetgeen hij aanbiedt als resultaat van zijn wetenschappelijk onderzoek. Maar ook, ten derde, eischt het idealisme in de wetenschap, dat elk man van overtuiging vastelijk geloove, dat ieder ander onderzoeker, mits zijn ontwikkeling normaal ware, tot gelijk resultaat zou moeten komen als hij. Wie dit niet aandurft, kan niet zeggen, dat hijzelf het resultaat van zijn eigen onderzoek voor waar houdt; hij wordt scepticist. Wie voor zijn eigen besef niet uit zijn subjectiviteit is uitgetreden om het eeuwig ware te grijpen, bezit geen overtuiging. En al is het nu volkomen waar, dat toch de historie duidelijk toont, hoe zelfs de rijpste en edelste overtuiging nooit aan de eenzijdigheid van eigen subjectiviteit ontkomen is, toch verloochent zich nimmer de onuitroeibare aandrift onzer

menschelijke natuur, om waarheid te zien, in wat ze als waarheid voor zichzelve gegrepen heeft.

Het resultaat, waartoe we komen, is derhalve, dat het in onze natuur zich openbarende streven, om door onderzoek en bewijsvoering tot wetenschappelijke kennis van den kosmos te geraken, altoos gebonden blijft aan de premissen in onze natuur, vanwaar dit streven uitgaat. Dat uit dien hoofde dit streven tot een gemeenschappelijke beoefening der wetenschap leidt, voor zoover die premissen gelijk blijven; maar uiteen moet gaan, zoodra de tweesprong bereikt wordt, waar de verandering, door de palingenesie in deze premissen teweeggebracht, op het onderzoek invloed gaat oefenen. Dat er voor dit gedeelte van het onderzoek dus tweeërlei beoefening van de wetenschap evenwijdig loopt, eenerzijds eene, die wel, en anderzijds eene, die niet door het feit der palingenesie beheerscht wordt. Dat hierbij zoowel zij, die de wetenschap onder den invloed der palingenesie beoefenen, als zij, die haar werking buiten rekening laten, over en weder alleen voor waar kunnen houden, wat op hun eigen premissen rust, en alzoo slechts formeel elkanders studie waardeeren kunnen. Dat overigens bij beide. zoowel bij de Christelijke als bij de naturalistische wetenschap, alleen datgene wetenschappelijk vaststaat, wat zij, uitgaande van haar eigen premissen, als resultaat van wetenschappelijk onderzoek vond. Dat dientengevolge bij beide beoefeningen der wetenschap zich allerlei tegenstelling, allerlei richting en allerlei school zal openbaren, en dat beiderzijds de wetenschap alleen door dit proces voortschrijdt. En eindelijk dat, waar bij beide de invloed van het subjectieve element door verschil van aanleg, levensmilieu, geestesrichting en tijd zich gelden doet, een iegelijk onderzoeker zijn eigen resultaat van wetenschap voor in vollen zin waar houdt; hierbij uitgaande van de overtuiging, dat elk normaal onderzoeker, zoo hij zich bij zijn onderzoek wel aanstelt, zal komen tot gelijk resultaat als hij.

§ 16. *Beide wetenschappen algemeen.*

De stelling, dat zich, krachtens het feit der palingenesie, een anders aangelegde, en daarom anders concludeerende, wetenschap.

naast de *naturalistische*, zij het ook een formeel aan haar verwante, ontwikkelt, die als *Christelijke* wetenschap tegenover haar komt te staan, moet niet in specifiek theologischen, maar in volstrekt *algemeenen* zin verstaan worden. Het verschil tusschen beide komt niet enkel in de Theologische wetenschap, maar in *alle* wetenschappen uit, voorzoover het feit der palingenesie *geheel* het subject bij *alle* onderzoeking, en dus ook het resultaat van *alle* onderzoek, in zijn niet volstrekt stoffelijke gegevens, beheerscht. Juist daarom echter moet ter mainteneering van deze stelling nog tweeërlei aangetoond; vooreerst, dat de wetenschap beide malen in den zin van *algemeen-menschelijke geldigheid* genomen wordt; en ten tweede, dat de palingenesie niet enkel een subjectief psychisch, maar een *algemeen* verschijnsel is, dat én het subject, dat den kosmos onderzoekt, én den kosmos omvat. De uiteenzetting hiervan leveren we intusschen, overmits we een *theologische* Encyclopaedie schrijven, niet hier, maar bij de ontwikkeling van het begrip der Theologie. Te dezer plaatse volstaan we daarom met een korte aanduiding. Wat nu het eerste betreft, zoo is het algemeen geldend karakter onafscheidelijk van alle wetenschap; niet in dien zin, dat elk individu u bijvalt, maar zóó dat het subject uwer wetenschap zij en blijve het *algemeen menschelijk bewustzijn*. Welnu, de palingenesie, die niet atomistisch op enkele personen, maar organisch op ons geslacht inwerkt, zal dan ook tot resultaat hebben, dat de stam der menschheid, dat ons geslacht, dat het menschdom, als geheel, en dus ook in het bewustzijn van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ, het *algemeen menschelijk bewustzijn* verklaard en geheiligd worde. Wie hier ten einde toe buiten blijft, *valt van de menschheid af*. Tot op deze ontknooping toe daarentegen, heeft noch de naturalistische noch de Christelijke wetenschap een algemeen dwingend karakter, anders dan binnen haar eigen sfeer. Over en weder stuiten we op elkander, en is een algemeen dwingende wetenschap, die *al*, wat thans mensch heet, zou dwingen, ondenkbaar. En wat het tweede punt aangaat, zoo volsta hier de voorloopige opmerking, dat er niet alleen een palingenesie van de ψυχαί der personen, maar óók een palingenesie én van de σώματα én van den kosmos is. Vandaar het centraal

karakter van de Opstanding van den Christus, en de ver reikende beteekenis van de *παλιγγενεσία* van den kosmos, die in Mattheus XIX : 28 met dit eigen woord van *palingenesie* is aangeduid.

Hoofdstuk IV.

VERDEELING DER WETENSCHAP.

§ 17. *De organische verdeeling van den wetenschappelijken arbeid.*

Eer we in de slotparagraaf van dit hoofdstuk een voorloopig antwoord kunnen vinden op de vraag, of de Theologie al dan niet een noodzakelijk en integreerend deel van het organisme der wetenschap is, moet dit organisme zelf van naderbij bezien. Eerst als de anatomie van dit organisme gelukt is, kan blijken, uit welke deelen het bestaat, en of onder deze deelen ook een wetenschap in den geest, van wat wij Theologie noemen, een eigen plaats inneemt. Natuurlijk zullen we bij het opmaken van deze slotsom moeten uitgaan van een definitie der Theologie, die eerst in het volgend hoofstuk kan worden toegelicht, maar deze hypothetische bewijsvoering is hier, zal de gang van het betoog niet te zeer aan duidelijkheid verliezen, onmisbaar.

Wat nu dit organisme der wetenschap zelf aangaat, zoo kozen we met opzet als titel voor deze § de uitdrukking: De organische verdeeling *van den wetenschappelijken arbeid.* Beschouwt men toch de organische verdeeling der wetenschap zelve, buiten verband met de practijk, dan verkrijgt men niets dan een abstractie, die buiten de geschiedenis en de werkelijkheid omgaat; en zou dus nooit de vraag, of de Theologie een wetenschap in dit wetenschappelijk organisme is, te beantwoorden zijn. Immers *Theologie* is een historisch-concrete complex, die ons onmiddellijk door de vingers glippen en vervluchtingen zou, zoo wij dien overhaalden in de retort der abstractiën.

Wat nu het organisch karakter der wetenschap aangaat, zoo moet rekening gehouden met drieërlei gegevens: 1°. met den organischen samenhang, die tusschen de onderscheidene deelen

van *het object der wetenschap* bestaat; 2°. met den organischen samenhang, die bestaat tusschen de verschillende vermogens van *het subject*, en de gegevens, die tot wetenschap van het object leiden; en 3°. met den organischen samenhang, die als gevolg van 1 en 2 in *het resultaat* van den wetenschappelijken arbeid moet uitkomen. Het object bestaat organisch; het subject bestaat zelf organisch en staat organisch met het object in verband; en dientengevolge moet dit organisch karakter ook worden teruggevonden, zoodra de kennis van het object door het subject genoegzame volledigheid en juistheid bereikt. De eenheid nu van deze drie spreekt zich historisch uit in *den wetenschappelijken arbeid*, die niet begonnen is met zich deze onderscheidingen duidelijk te maken, maar aanving in het instinctief geloof aan dezen onderlingen samenhang. De prikkel voor het ondernemen van dezen wetenschappelijken arbeid is niet gegeven door een Academie van Wetenschappen, maar door de ons ingeschapen neiging tot onderzoek. Gelijk een kind zijn speelgoed stuksnijdt en stukbreekt, om te onderzoeken, wat het is, en hoe het in elkaar zit; of ook, buiten zijn speeluren, u overstelpt met vraag op vraag; zoo wordt ook de mensch door eigen aandrift tot onderzoek van den kosmos aangezet. En waar deze weetgierigheid ook bij den volwassene te zeer een spelend vragen zou blijven, komt de behoefte van het leven in dit spelend onderzoek een hoogeren ernst mengen, en wordt eerst hierdoor aan den wettenschappelijken arbeid regel en continuïteit geschonken. Indien ook nu de practische behoefte aan artsen, rechtskundigen, dienaren des Woords, gymnasiaal-leeraren enz. niet voortdurend hare eischen deed gelden, zou het voortbestaan der universiteiten onmiddelijk bedreigd worden. Vielen deze en werd hiermee de levenscarrière gesloten, voor wie zijn leven aan den wetenschappelijken arbeid wenscht toe te wijden, zoo zou alleen een kleine groep van vermogende personen zich de weelde van dezen arbeid veroorloven kunnen. En kromp op die wijze het getal van beoefenaren der wetenschap in, zoo zou hare beoefening tevens lijden onder het allengs verdwijnen van geheel het apparaat, dat thans in bibliotheken, laboratoria, observatoria enz. geboden is.

Het vitae non scolae is ook in dien zin waar, dat alleen het *leven* aan de *school* levensvatbaarheid geeft.

De ideale voorstelling, alsof de wetenschap ook dan nog zou kunnen bloeien, als ze alleen om haarzelve beoefend werd, rust op zelfmisleiding. Men merkt dit het best aan die bijzondere wetenschappen, wier beoefening niet rechtstreeks door de practische behoefte van het leven gedragen wordt, en wier ontwikkeling dientengevolge vergelijkenderwijs zoo verre ten achter bleef. School nu in die practische behoefte van het leven geen logica, en stond zij buiten verband met het organisch motief der wetenschap zelve, zoo zou deze gebondenheid van de *school* aan het *leven* allernoodlottigst zijn, en aan den goeden gang van het wetenschappelijk onderzoek in den weg staan. Dit echter is *niet* zoo. De practische behoefte van het leven wordt geboren uit de verhouding, waarin het subject tot het object staat, en uit de noodzakelijke wijze, waarop het subject (de menschheid) zich uit zichzelven organisch ontwikkelt. Dat de eischen, die deze practische behoefte doet gelden, niet altoos in juiste volgorde aan het woord komen, en, eerst na veel horten en stooten, een meer normaal karakter aannemen, dient toegegeven; maar de uitkomst toont dan ook, dat de wetenschappelijke arbeid al deze slingeringen heeft meegemaakt, en eerst toen een meer normaal karakter aannam, toen de practische behoefte van het leven zich in duidelijker taal, en dus met helderder zelfbewustzijn, ging uitspreken. Dit nu zou zeer zeker bezwaar hebben opgeleverd, zoo de langzame rijping van dit helder inzicht in de eischen der practische behoefte aan een andere wet ware gebonden geweest dan de wet, waardoor de ontwikkeling van de wetenschap zelve beheerscht werd; maar bracht geen stoornis teweeg, nu beide èn de ontwikkeling dier practische behoefte èn de ontwikkeling van den wetenschappelijken arbeid beheerscht werden door eenzelfde macht, t. w. door het werkelijk bestand en het organisch verband van object en subject. Elke encyclopaedische indeeling der wetenschappen, die iets meer dan proeve van denkgymnastiek wil zijn, zal daarom altoos in hoofdzaak uitgaan van de practische indeeling, die in de faculteiten historisch gegeven is. Niet alsof

men die indeeling eenvoudig had te kopieeren, want ook die indeeling, die reeds gestadig zekere wijziging onderging, blijft nog steeds voor wijziging vatbaar; maar ook die toekomstige wijzigingen zullen zich niet abstract naar de eischen van uw schema regelen, maar duurzaam door de practijk beheerscht worden; en dan eerst als uw schematisch inzicht wijziging teweegbracht in den vorm, waarin de practische levensbehoefte zich doet gelden, zou dit inzicht, door het intermediair van het practisch leven, invloed oefenen op de grensbepaling der faculteiten.

Critiek op de indeeling van dien wetenschappelijken arbeid, gelijk die door de indeeling der faculteiten beheerscht wordt, blijft dus alleszins geoorloofd en plichtmatig; maar de encyclopaedische wetenschap blijft niettemin geroepen, om van deze historische indeeling uit te gaan. Ze heeft niet een denkbeeldig organisme der wetenschap te ontleden, maar het lichaam der wetenschap, gelijk zich dit feitelijk en historisch aanbiedt, als punt van uitgang te kiezen; de gedachte op te sporen, die den gang van dezen arbeid geleid heeft; en, met deze leidende gedachten gewapend, critiek te oefenen, op wat bestaat. Ook de Encyclopaedie is geen speculatieve, maar een positieve wetenschap; ze vindt in de feitelijk gegeven ontwikkeling der wetenschap het object van haar onderzoek gereed. Zoolang dit object nog niet tot genoegzame ontwikkeling geraakt was, kwam zelfs de gedachte aan de encyclopaedische wetenschap niet op. Haar beoefening begint eerst, waar de beoefening der wetenschappen tot zekere mate van vastheid is gekomen. Waar nu historisch de Theologie een eigen faculteit in het leven riep en ze in deze faculteit als een complex van studiën voor ons treedt; en het ons uitsluitend te doen is, om tot de beantwoording van de vraag te komen, of de Theologie in het organisme der wetenschappen een eigen plaats inneemt, zou het ons dus niets baten, of we het organisme der wetenschap al in het afgetrokkene schetsten. Dan toch zou èn bij ons èn bij onzen tegenstander deze schets noodzakelijkerwijze beheerscht worden door de sympathie of de antipathie, die men voor de Theologie koesterde. En grond onder

de voeten bekomen we slechts dan, zoo we ons niet in speculatieve abstractiën verliezen, maar uitgaan van het historisch verloop, dat de beoefening der wetenschappen onder den invloed van de practische behoefte des levens nam.

Practisch nu zien we, dat de Theologische faculteit de eerste is, die vaster vorm erlangt. Naast haar komt op, en haar volgt onmiddellijk op den voet, de juridische faculteit. En naast deze beide verrijst, hoewel langzaam, als derde zelfstandige faculteit de medische. Want wel vindt de dusgenaamde philosophische faculteit reeds haar voorloopers in de Artisten; maar het duurt zeer lang, eer deze het louter propaedeutisch karakter, dat hun studie aanvankelijk droeg, teboven komen. Eerst van lieverlede treedt de facultas literaria, al dan niet gescheiden van de faculteit der natuurkunde, naast de vier eerstgenoemde als evenknie op. Geestelijken, juristen en artsen waren heel het land door noodig, een literator en natuurkundige kon slechts aan enkele scholen een plaats vinden. Tegen honderd jonge mannen, die in de drie eerste faculteiten studeerden, waren er geen vijf, die in de letterkundige of natuurkundige studie een carrière vonden. En dit was oorzaak, dat langen tijd de drie eerste faculteiten als hoofdfaculteit golden, terwijl de studiën der Artisten en Physici meer hulpdienst deden, om voor de hoofdfaculteiten voor te bereiden. Niet de zelfstandige beoefening van Letteren of Natuurkunde, maar de propaedeuse was hoofdzaak. Hieruit moet het dan ook verklaard, dat aan zoo menige universiteit de studie der Letteren en der Natuurkunde nog altoos in eenzelfde faculteit gemengd bleef. Ten onzent is de onhoudbaarheid van deze bijeenvoeging sinds lang ingezien, en heeft men de Letterkundige en Natuurkundige faculteiten elk afzonderlijk laten optreden; en dat ze elders nog gemengd blijven, is eenvoudig het gevolg van het gemeenschappelijk propaedeutisch karakter, waarin vroeger haar reden van bestaan werd gezocht. Toch heeft de practische levensbehoefte, om de kennis der natuur te verbreeden, feitelijk reeds meer dan een eeuw op overtuigende wijze het zelfstandig karakter der natuurwetenschappen doen uitkomen, en juist dit losweeken van de natuurkundige studiën heeft ook bij de literarische studiën het besef van eigen zelfstandigheid

gewekt. Vooral het verschil in methode tusschen beide soort wetenschappen sprak te sterk, om het auxiliair karakter der letterkundige studiën te laten voortduren. Dit laatste proces van de zelfstandigmaking der letterkundige faculteit is echter nog zoo weinig afgeloopen, dat er nog zelfs geen communis opinio over de eenheid van materie, of wilt ge, over het eigenlijke object van deze groep van wetenschappen verkregen is. De philologische, historische en philosophische studiën zoeken nog naar haar organische eenheid. Doch in elk geval schijnt te kunnen worden aangenomen, dat de cyclus der studiën in den kring dezer vijf faculteiten rond zal loopen. Al is toch zekere neiging te bespeuren, om de Theologische faculteit te laten uitsterven, of wel haar feitelijk door een faculteit van de Philosophie te vervangen, eenigszins ernstigen aandrang om het geheel der faculteiten tot boven de vijf uit te breiden, ontwaart men niet, en het is nauwlijks denkbaar, hoe de practische behoefte van het leven ooit vermeerdering van dit aantal wettigen zou. Niet toch het kleiner of grooter aantal studievakken, noch ook het geringer of uitgebreider aantal der hoogleeraren, maar alleen de combinatie van vakken, die door de practische opleiding geëischt wordt, beslist ten slotte over het aantal en de indeeling der faculteiten.

Hiermee is intusschen volstrekt niet beweerd, dat de beoefening der wetenschap, en in verband hiermee het universitaire leven, uitsluitend de practische opleiding zou moeten bedoelen. Integendeel, de beoefening der wetenschap om haarzelve blijft het ideaal, dat nooit mag losgelaten. Slechts wordt uitgesproken, dat de weg, die naar dit ideaal toeleidt, niet door lucht en wolken, maar door het practische leven loopt. Een wetenschap, die zich in speculatie en abstractie verliest, bereikt haar ideaal nooit, maar zinkt in; en alleen dan zal men het hooge ideaal der wetenschap feitelijk nader komen, als de dorst naar en de behoefte aan dit ideaal sterker in het menschelijk leven gaat spreken, en dus de practische behoefte er aan door het leven geprikkeld wordt. Naarmate de overgang uit het *onbewuste* leven in het *bewuste* leven voortschrijdt, klimt vanzelf de aandrang, die uit de maatschappij opkomt, om zich van alle moment en

alle relatie rekenschap te geven, en het is, dank zij dezen aandrang, dat de beoefening van de wetenschap om haarzelve veld wint.

In verband hiermee is het opmerkelijk, hoe de drie oorspronkelijke hoofdfaculteiten uit den nood, d. i. ter afwending van een hinderlijk kwaad, geboren zijn. Het sterkst treedt dit aan het licht bij de medische faculteit, die thans nog in haar naam, en ten deele zelfs in haar practijk, dit negatieve karakter vertoont. Ze heet toch niet *somatische* faculteit, om uit te drukken, dat het voorwerp van haar studie in het menschelijk lichaam is geboden; noch ook *hygiënische* faculteit, om uit te drukken, dat zij de gezondheid tot object koos; maar *medische*, een naam waardoor als haar object eigenlijk alleen het *kranke* lichaam wordt aangewezen. Dit nu is in overeenstemming met de aandacht, die men in het werkelijke leven aan zijn lichaam schenkt. Zoolang men gezond is en niets voelt, vraagt men niet naar de ligging der deelen en de werking der factoren in zijn lichaam; en eerst als men pijn voelt en onwel wordt, neemt de bemoeiing met het lichaam een aanvang. Gelijke opmerking nu geldt voor de *juridische* faculteit. Als er geen kwaad in de wereld was, zou er geen Overheid zijn, en het is om het bestaande kwaad, dat de Overheid optrad, dat de rechter recht spreekt, en dat het vaststellen van rechtsbepalingen geboden werd. Niet om het recht als zoodanig te bestudeeren, maar om temidden eener zondige maatschappij een geordende menschelijke samenleving mogelijk te maken, toog de jurisprudentie aan den arbeid, en om mannen op te leiden, die als staatslieden en rechters de maatschappij leiden konden, trad de juridische faculteit in het leven. En ditzelfde nu geldt, hoewel niet in zoo volstrekten zin, ook van *de Theologische* faculteit. Omdat er redding voor den zondaar, en een geestelijk voorbehoedmiddel tegen de fatale werking der boosheid, onmisbaar bleek, moest de wet Gods, de schrik van het oordeel en de redding in Christus in de maatschappij worden ingedragen. Evenzoo derhalve een *medische* bedoeling, maar in de Theologische faculteit psychisch, gelijk ze somatisch was bij de alzoo genoemde medische faculteit.

Want al moet erkend, dat de Theologische faculteit van den aanvang af niet uitsluitend soteriologisch optrad, maar integendeel ook thetisch kennisse Gods zocht aan te kweeken, toch is de behoefte aan de opleiding van geestelijken, en daarmee de bloei dezer faculteit in de eerste plaats te danken aan het feit, dat er allerwegen mannen noodig waren, die als medicijnmeesters tegen de zonde en haar gevolgen konden optreden. Het is dus feitelijk de worsteling tegen het kwaad, in het *lichaam*, in de *maatschappij* en in de *ziel*, waaruit de aandrift voor deze drie groepen van wetenschappen, de behoefte aan geheel een schaar van mannen, om tegen dit kwaad te strijden, en dienvolgens de noodzakelijkheid voor het optreden van deze drie faculteiten geboren is. Ze droegen alle drie oorspronkelijk een militant karakter. Dit nu geldt niet van de Artisten, noch ook van de later uit hun kring gevormde Letterkundige en Natuurkundige faculteiten. Bij deze studiën was het veel meer rechtstreeks om *positieve kennis* te doen, ook al dient erkend, dat deze kennis slechts zeer zelden om haarzelve, en veel meer *uit utiliteit*, werd nagestreefd. Men studeerde natuurkunde en letteren om jurist, medicus en theoloog te kunnen worden, of ook om macht over de natuur te erlangen. Maar met dit voorbehoud blijkt dan toch, dat deze aanvankelijk ondergeschikte faculteiten van meet af nader aan het wetenschappelijk ideaal stonden, en formeel hooger standpunt innamen.

Vraagt men nu, door welke onderscheidingen deze feitelijke indeeling van den wetenschappelijken arbeid beheerscht is, dan blijkt terstond, dat de aandacht van den denkenden geest zich afzonderlijk gericht heeft op den *mensch* en op de *natuur*, die hem omringt; dat de mensch, voor wat zijn eigen wezen aangaat, zich onderscheidenlijk met zijn *somatisch*, onderscheidenlijk met zijn *psychisch*, en onderscheidenlijk met zijn *sociaal* bestaan bezig hield; en dat hij, eer zelfs nog dan op deze vier groepen van wetenschappen, zijn oogmerk afzonderlijk richtte op *de kennisse Gods*. De juistheid van deze uit de practijk ontstane indeeling springt in het oog. Principium divisionis is het subject der wetenschap, d. i. ὁ ἄνθρωπος. Dit nu leidt tot de coördinatie

van den *mensch* zelven, met de *natuur*, die hij beheerscht, en met zijn *God*, door wien hij zich beheerscht gevoelt. En het is deze trilogie, die doorkruist wordt door een andere driedeeling, die „den mensch" qua talis betreft, t. w. de onderscheiding tusschen den *éénen* mensch en de *vele* menschen, en daarnaast de tegenstelling tusschen zijn *somatisch* en *psychisch* bestaan. Zoo kwam dus het subject er toe, om in de *Theologische* faculteit de kennisse Gods te onderzoeken, en in de *Natuurkundige* faculteit naar de kennisse der natuur te staan. Voorts om naar het somatisch bestaan van den mensch onderzoek te doen in de *Medische*, naar zijn psychisch bestaan in de *Philologische;* en eindelijk om in de *Juridische* faculteit alle studiën saam te vatten, die zich richten op de verhouding van mensch tot mensch. Want wel staat de grensbepaling tusschen deze provinciae scientiarum nergens in volstrekten zin vast, en ligt er tusschen elke twee faculteiten altoos een min of meer betwist gebied; maar dit kan niet anders, omdat de deelen van het object der wetenschap organisch samenhangen, en evenzoo de reflex van dit object in het bewustzijn van het subject een organisch karakter vertoont.

Ware de wetenschap begonnen met een schema voor de verdeeling van den arbeid te ontwerpen, dan zou dit betwiste grensgebied der faculteiten behoorlijk zijn ingedeeld geworden. Nu daarentegen èn de wetenschap èn de indeeling der faculteiten een product van het organisch levensproces was, kon het niet anders, of de onzekerheid op de grenzen, die het kenmerk van alle organische indeeling is, moest zich ook hier vertoonen. Moet de Medische faculteit ter wille van de psychiatrie en van de psychische invloeden op het lichaam ook zelve psychologie doceeren? Behoort de philosophie van de Natuur en van het Recht thuis in de Philologische, of in de Physische en Juridische faculteit? Is de plaats van het Kerkrecht in de Theologische of in de Juridische faculteit, die er als Decretorum facultas zelf uit ontstond, en er in den titel van *iuris utriusque doctor* nog lange jaren pretentie op maakte? Vragen, nog met vele andere te vermeerderen, doch die alle practisch zulk een oplossing ontvin-

gen, als natuurlijk door de zelfbewuste wetenschap in haar Encyclopaedie beoordeeld moet worden, maar die bij nader onderzoek toch steeds meer eerbied afdwingt voor de juistheid, waarmee de practijk beslist heeft. De Encyclopaedie der wetenschappen gaat dan ook veiligst, zoo ze dit historisch, door de practijk getrokken, spoor niet verlaat. Een speculatief schema, waarin de organisch-genetische samenhang der wetenschappen op geheel andere leest geschoeid werd, zou bijna geen andere waarde hebben, dan om ons de vindingrijkheid van den schrijver te doen bewonderen. Zoodoende toch zou men allerlei titels van vakken verkrijgen, waar eenvoudig geen vakken van studie voor bestonden. Gelijk uit ons overzicht van de historie der theologische Encyclopaedie blijkt, heeft men zulke speculatiën ook aan de studie der Theologie niet gespaard, en allerlei loketten voor nieuwe, denkbeeldige vakken klaar gemaakt; maar inmiddels is de practijk rustig haar gang gegaan, en de wezenlijke studie heeft zich bij dit practisch kader het best bevonden. Dit zou niet zoo zijn, indien het object en het subject der wetenschap, en evenzoo de ontwikkeling van het leven en van het levensbewustzijn, in geen noodzakelijk verband met elkander stonden; maar nu dit alzijdig verband onloochenbaar is, en het proces van de wetenschap en het proces van het leven zelf, in gestadige wisselwerking tredende, bijna altoos gelijken tred houden, biedt de practijk der historie een niet geringen objectieven waarborg van juistheid. Er is een macht, die den gang van ons levensproces, en er is evenzoo een macht, die den gang van het proces der wetenschap beheerscht. Die heerschappij berust niet in de hand van eenig individu, maar voor het leven en voor de wetenschap beide in de hand van een Geest, die boven alle individuen staat; en wijl nu die macht op beide terreinen, zoo op dat van het leven als van de wetenschap, door éénzelfden Geest wordt uitgeoefend, komt ongemerkt en vanzelf uit de practijk der historie de juiste idee van het organisme der wetenschap, zij het ook slechts van lieverlee en niet zonder horten en stooten, aan het licht.

§ 18. *De vijf faculteiten.*

In de vorige § is de Theologische faculteit bij de andere vier meegeteld, om althans het feit te constateeren, dat ze uit de practijk der historie geboren werd, en bij geen der andere in de wijze van formatie achterstond. Moeilijk zelfs kan haar het recht van eerstgeboorte onder het vijftal worden betwist. Maar welk belangrijk gewicht dit feit ook in de schaal werpe, toch is hiermee de positie, die aan de Theologie in het organisme der wetenschap toekomt, nog lang niet uitgemaakt. Immers het feit mag niet voorbijgezien, dat de practijk van meer dan ééne universiteit de faculteit der Theologie reeds weer wegsneed ; dat ze aan tal van Universiteiten nog slechts als vrucht der traditie voortbestaat ; en dat ze, bij dit traditioneel rekken van haar leven, meer dan eenige andere faculteit, een metamorphose onderging van zoo geweldigen aard, dat de identiteit van het studieobject ten slotte geheel wegviel. Niet enkel dus de behoefte aan het vellen van een critisch oordeel, maar de practijk zelve plaats hier achter dit erfstuk der historie een zeer ernstig vraagteeken, en dwingt met name bij de Theologie tot een nader onderzoek van haar geboorteacte en haar acte van domicilie. Hiertoe echter is het noodig, ons eerst op het overige terrein eenigszins te oriënteeren, en tot een vaste voorstelling omtrent de vier overige faculteiten te geraken.

De *Philologische*, als voor ons onderzoek de belangrijkste, ga hierbij voorop. Gereed met haar zelfbewustzijn is deze faculteit nog niet. Ze zou dit veel eerder geweest zijn, indien ook in Duitschland de splitsing tusschen de Natuurkudige faculteit en haar, even tijdig als bij ons, ware tot stand gekomen. Nu daarentegen heeft deze onnatuurlijke samenkoppeling het inzicht in den aard der Philologische studie nog veelszins verward. Ook al brengt men echter de splitsing tusschen de Philologische en Natuurkundige studiën tot stand, dan is men op verre na nog niet alle moeilijkheid te boven, maar stuit aanstonds op de tegenstelling tusschen de Philosophische en de Philologische studie in engeren zin. De voorslag is dan ook reeds meer dan eens gedaan,

om aan de Philosophie een eigen faculteit te gunnen, en haar straks het huis te laten betrekken, waarin de Theologie op sterven ligt. De Philologische faculteit zou dan uitsluitend de faculteit *der letteren* worden en zich in eminenten zin bezighouden met al die studiën, waartoe de littera scripta aanleiding geeft of toe in staat stelt. Op dat standpunt echter duikt aanstonds een derde tegenstelling op, t. w. die tusschen de Historische en eigenlijk Philologische studiën. Ligt toch het criterium voor het object der Philologie in de *littera scripta*, dan kan en moet ze wel de historische actestukken en de historische uiteenzettingen, als literaire producten, onderzoeken, maar ligt de eigenlijke inhoud der Historie buiten haar horizon. Zoo schilfert de faculteit al meer af, en ten slotte houdt ze als eenig object *het geschrevene* over, om hiermee zichzelf als zelfstandige faculteit te veroordeelen. Het literaire toch, hoe hoog men zijn waardij ook schatte, vormt in het organisme van het object nooit een hoofdgroep; en is tot op zekere hoogte zelfs contingent. Eeuwenlang immers bestond het object, eer zich het literaire leven vertoonde. Van den naam *Letterkundige* faculteit kan men dus in geen geval uitgaan. Dezen naam danken we aan het Humanisme, dat ook hierin zijn oppervlakkig karakter niet verloochende. „Philologische" is dan in elk geval een rijkere en diepergaande naam, omdat de Logos niet op de *letter* wijst, maar op datgene waarvoor de *letter* als σῶμα dienst doet. Toch hechtte men langen tijd aan het *logos* in „Philologie" nog te veel de enge beteekenis van het *woord* of de *taal*, en bleef zoo de Philologie opvatten, als staande buiten de Philosophie en de Historie. Juist hieruit bleek, hoe weinig men nog doorgedrongen was tot het besef, dat elke faculteit een hoofdgroep in het object der wetenschap tot voorwerp van haar onderzoek moet hebben. Al is toch het woord, en nog meer de taal, een wijder begrip dan dat van de *littera scripta*, toch kan ook taal en woord nooit de beteekenis erlangen van een hoofdgroep in het object der wetenschap te zijn. Als levensuiting van den mensch toch is het leven der taal gecoördineerd met de uitingen van het ethisch, aesthetisch en materieel leven, en zou men dus ook voor deze een afzonderlijke

faculteit moeten openen. In het object der wetenschap dringt men niet door, zoolang men bij de levens*uiting* staan blijft, maar dan pas als men is aangeland bij het leven zelf, waarvan de uiting wordt waargenomen. Bij den logos nu is dit in algemeenen zin: *het leven van het menschelijk bewustzijn*. Het is dit leven, dat zich in den logos, als *gedachte* genomen, resumeert; in den logos, als *woord* bedoeld, zich uitspreekt; en in de literarische producten voor een zeer aanmerkelijk deel ter onzer beschikking ligt. En hiermee hebben we metterdaad in het groote object der wetenschap op *een hoofdgroep* de hand gelegd; want tot dit object behoort de mensch niet alleen, maar van dit object is de mensch zelf het voornaamste, en het is in zijn wonderlijk bewustzijn, dat straks geheel de kosmos zich afspiegelt. Vat men nu in dezen zin het object dezer faculteit als *het bewuste leven van den mensch*, dan dient hierbij het woord *bewust* natuurlijk in praegnanten zin genomen. Anders toch kon men onder deze faculteit *alle* wetenschap trekken, zelfs die der natuur. Legt men daarentegen op de qualiteit van *bewust* leven den vollen nadruk, zoodat in deze faculteit ons leven alleen aan de orde komt van de zijde van ons bewustzijn, dan is dit gevaar uitgesloten. Hiermee blijven we in het spoor, waarop Boeckh de eerste voetstappen zette, en dat door mijn geachten ambtgenoot, Dr. J. Woltjer, in zijn rectorale oratie van 1891, zooveel verder in de juiste lijn getrokken is. Stond toch bij Boeckh nog te zeer het *denken* op den voorgrond, Dr. Woltjer zag terecht in, dat van het denken op den *Logos* als rede in den mensch moet teruggegaan; en het is dan ook geheel in het door hem gelegde verband, dat we in Philologie het woord Logos opvatten als de aanduiding van het *bewuste* in ons leven.

Doch hiermee is dan ook het standpunt gewonnen, waardoor de practijk gerechtvaardigd wordt, die steeds de philosophische en historische studiën met die der Letteren saamverbond. Al is toch de taal en al, wat met de taal samenhangt, het voertuig van het menschelijk bewustzijn, toch is met de bestudeering van dit voertuig de studie van dat bewustzijn zelf niet ten einde gebracht. Dat menschelijk bewustzijn moet ook als zoodanig, naar vorm

en saamvattenden inhoud, voorwerp van onderzoek zijn, en noopt dus tot de formeele en materieele studie der Philosophie. En veelmeer nog dient er op gelet, dat niet het bewustzijn van een enkel individu, maar het bewustzijn van den mensch als zoodanig, en alzoo van de menschheid, in zijn samenhang en doorloopend proces, gekend dient te worden; juist dus de taak der Historie. Het is dus metterdaad de ééne Logos, als bewustzijn der menschheid verstaan, die èn voor de Linguistische èn voor de Historische èn voor de Philosophische studie het motief levert; zoodat er op den naam van *Philologische* faculteit geen gegronde aanmerking te maken is. Logoi was immers ook het woord, dat oorspronkelijk voor een historisch verhaal werd gebezigd, en aan de geschiedschrijvers den naam van Logographen gaf. Zoo leidt de bijeenvoeging van de Linguistische, Historische en Philosophische studiën niet tot een aggregaat, maar tot een organische eenheid, die op uitnemende wijze een hoofdgroep van het object der wetenschap tot *een eigen terrein* afbakent. Het is de *mensch* in tegenstelling met de *natuur*, en in dien mensch zijn *logische*, in tegenstelling met zijn *lichamelijke* verschijning, die de grenzen voor dit terrein bepaalt. De eenheid, die hierin ligt, mag niet prijsgegeven.

Intusschen zij hierbij opgemerkt, dat de taak dezer faculteit niet extensief, maar intensief is op te vatten. Het doel, waarmee ze optreedt, is niet om *alle* denkbare talen te beoefenen, noch om *alle* historie te onderzoeken, noch eindelijk om *allen* inhoud van het menschelijk bewustzijn te systematiseeren. De Faculteit als zoodanig heeft steeds haar oogmerk te richten op het bewustzijn der menschheid, als organische eenheid gedacht, en heeft dus haar kracht te concentreeren op datgene, waarin *het proces* van dit menschelijk bewustzijn uitkomt. Ze werpt haar dieplood uit, niet in den stilstaanden poel, maar daar, waar de stroom van het menschelijk leven gaat. Niet wat vegeteert in zijn geïsoleerde positie, maar wat leeft en meeleeft en op het leven der menschheid inwerkt, boeit haar aandacht. De classieke, rijk ontwikkelde talen uit de oude en de nieuwe wereld hebben daarom voor deze Faculteit als zoodanig een geheel ander belang dan de gebrekkige

talen der niet ontwikkelde en meer sluimerende volken. Letterkunde is voor haar geen aggregraat, van al wat in schrift werd overgeleverd, maar een organisch begrip, dat alleen het naar vorm en inhoud uitnemende omvat. Historie is haar evenzoo alleen datgene, waarin het menschelijk bewustzijn kracht ontwikkelde, om het menschelijk leven tot de vollere ontplooiing van zijn idee te brengen. En als materieele Philosophie biedt ze alleen datgene, wat de stroom van het menschelijk denken verder heeft gebracht en zijn verschillende richtingen tot juiste uiting deed komen. De voorslag, om deze Faculteit te overladen met de studie van alle denkbare talen en volken en voorstellingen, moet daarom afgewezen. Zoo vermoordt men de faculteit, maakt ze topzwaar, en doet haar alle eenheid van zelfbesef verliezen. Ze moet, om faculteit te blijven, hoofdzaak en bijzaak scheiden, de eenheid in de veelheid handhaven, en daartoe haar oogmerk blijven richten, op wat het bewustzijn van ons menschelijk geslacht in gestadig proces rijker ontplooid, tot voller daad bekwaamd en tot helderder besef gebracht heeft. Iets, waarmee natuurlijk niet ontkend is, dat ook de andere talen, volken en voorstellingen voorwerp van wetenschappelijk onderzoek kunnen zijn, maar deze soort studiën moeten zich aan den arbeid der faculteit aansluiten, niet haar kracht verbruiken. Een zelfbeperking, niet alleen noodzakelijk, opdat ze de stof beheersche, maar ook opdat ze haar aansluiting aan het leven niet verlieze, en niet in conflict kome met de eischen der practijk. Daartoe nu is het eisch, dat ze bij de bestudeering van het menschelijk bewustzijn niet afzwenke naar de peripherie, maar hare positie in het centrum neme, en nimmer uit het oog verlieze, dat object van haar onderzoek is: het bewuste leven van ons menschelijk geslacht als organische eenheid genomen. Met het oog daarop onderzoeke ze dan *de taal*, als het wondere instrument, dat aan ons bewustzijn als voertuig geschonken is; de rijkste ontwikkeling, waarvoor die taal in de *classieke talen* van den ouden en den nieuwen tijd vatbaar bleek; en de volgroeide en gerijpte vrucht, die dit taalwezen in de classieke *letterkunde* voortbracht. Op deze studie van de taal, als het voertuig en de incorporatie van ons bewust-

zijn volge dan het onderzoek naar de actie, die dit bewustzijn in het leven der menschheid heeft uitgeoefend, d. i. de breede studie der Historie. En dan komc ten slotte de formeele en materieele *Philosophie*; de eerste, om het bewuste leven in zijn aard en in de wetten, die het beheerschen, te onderzoeken; de tweede, om de vraag te beantwoorden, hoe zich in dit bewustzijn allengs het „Weltbild" gevormd heeft en in wat vorm het op dit oogenblik zich vertoont. Een volgorde, die zeer zeker aanleiding geeft tot de opmerking, dat de formeele Philosophie eigenlijk voorop moest gaan; maar die we nochtans meenen te moeten handhaven, omdat evenzeer de formeele als de materieele Philosophie de voorafgaande ontwikkeling van het taalwezen, en dus ook een voorafgaande historie, onderstelt.

De *Medische faculteit*, als voor ons onderzoek van meer ondergeschikt belang, worde in beknopter vorm besproken. Wij voor ons wenschen den naam van *Medische* niet in dien van *Somatologische* faculteit, of *Philosomatische* faculteit veranderd te zien. De herinnering aan het feit, hoe deze wetenschap opgekomen is, niet uit zucht naar kennis van ons lichaam, maar uit de behoefte, om voor de krankheden van dit lichaam genezing te zoeken, zien we liefst niet teloorgaan. Zoo toch ligt er de erkenning in uitgedrukt, dat onze algemeen menschelijke toestand noch gaaf noch normaal is, maar in worsteling verkeert met een verdervende macht, waartegen bij een reddende macht hulp moet gezocht en kan gevonden. Dit neemt echter niet weg, dat het *Medisch* karakter van deze studiën niet in te volstrekten zin mag worden volgehouden. De verloskunde is op zichzelve geen eigenlijke medische studie. Bovendien heeft de medische studie altoos de kennis van het gezonde lichaam ondersteld. En de Hygiëniek, die al breeder plaats eischt, is niet alleen medisch prophylactisch, maar staat ten deele met de leer der voeding, kleeding enz. op één lijn, als strekkende tot instandhouding van het gezonde lichaam. Op dien grond schijnt het niet wel voor tegenspraak vatbaar, dat het object van onderzoek voor deze faculteit het

σῶμα van den mensch, of beter nog de mensch naar zijn somatische zijde is. Reeds hierom dient geprotesteerd tegen de poging, om het σῶμα van het dier bij deze faculteit op te nemen; en evenzoo tegen de te hoog gaande verwachtingen, en daarom tegen de te ver gaande exploiten, van de vivisectie gewaarschuwd. De veeartsenijkunde zou op zichzelf nooit anders dan een empirische kunde geworden zijn; en het inzicht, dat haar uit de Medische faculteit ten goede komt, is een weldaad, die uit ons menschelijk leven naar het lijden van het dier afdaalt. Nooit echter mag het Darwinisme ons verleiden, om in deze faculteit mensch en dier onder begrip van τὸ ζῶον saam te vatten. Indien niet het *menschelijk* lichaam aan krankheid onderhevig ware, zou er nooit een medische wetenschap geweest zijn. Ook het plantenrijk heeft zijn krankheden en lokt tot medische behandeling uit; maar wien zal het daarom in den zin komen, om de geneeskunde der planten op te nemen in de Medische faculteit? Het *menschelijke* σῶμα, en dat alleen, moet dus het object voor den complex der medische studiën blijven. Ook de proplastische vormen of praeformatiën, die in het planten- en dierenrijk voor dit σῶμα aanwezig waren, moeten dus wel onderzocht met het oog op dit σῶμα, maar de studiën, waartoe dit onderzoek leidt, treden hier uitsluitend op, om *hulpdienst* te verleenen, zonder de grens tusschen het σῶμα van den mensch en deze praeformatiën te mogen uitwisschen. En evenzoo moet de grens bewaakt, die het somatisch leven van den mensch onderscheidt van zijn psychisch leven. Dit psychisch leven is het erfdeel der Philologische en niet der Medische faculteit. Glipt men over die grens heen, dan *moet* de Medische faculteit de psychische verschijnselen wel aan het somatisch leven ondergeschikt maken, en kan ze niet rusten, alvorens het haar gelukt is, onder den drang van haar eigen object, dit psychische leven materialistisch te verklaren. Toch mag evenmin vergeten, dat tusschen het somatisch en het psychisch leven een onzeker en gemengd terrein ligt. Beide zijden van het ééne menschelijke leven staan in organisch verband. Het lichaam werkt op de ziel en de ziel op het lichaam. Er is dan ook eenerzijds een physico-psychische studie, die de

psychische verschijnselen moet naspeuren op physisch terrein, en anderzijds een psychico-physische studie, die den invloed nagaat, welke door de ψυχή op het σῶμα wordt uitgeoefend. Hierbij nu moet als regel gelden, dat de Psychologie haar physische gegevens aan de Medische faculteit ontleent; en omgekeerd de Medische faculteit haar psychologische gegevens aan de Philologische faculteit. Dat ook de Theologische faculteit hierbij in aanmerking komt, wordt hiermee niet ontkend, maar omdat ons onderzoek juist ten doel heeft, de plaats aan te wijzen, die in het organisme der wetenschap aan de Theologische faculteit toekomt, blijve zij voorshands buiten rekening. Slechts sta hier de noodzakelijke opmerking, dat het in tegenspraak is met het eigenaardig karakter der medische studiën, om de gewichtige beslissing over de toerekenbaarheid van schuld in het strafproces, zonder meer, aan medici ter beantwoording over te laten. Een laatste grens eindelijk moet voor de Medische faculteit getrokken naar den kant der juridische faculteit. Ook naar die zijde toch overschrijdt de medische wetenschap gedurig haar bevoegdheid. Ze wil toch, dat de overheid haar resultaten op medisch en hygiënisch terrein als ordinantiën op civiel terrein zal overnemen, en uit zal voeren, wat zij voorschrijft. Een eisch, die daarom moet afgewezen, ten eerste, omdat deze resultaten een absoluut, soms zelfs elk constant karakter missen; en ten tweede, omdat niet zij, maar de juridische wetenschap te onderzoeken heeft, in hoeverre de eischen van het σῶμα behooren af te stuiten op hoogere eischen van het psychische en het sociale leven.

Binnen deze grenzen nu splitsen deze medische studiën zich vanzelf naar haar object in studiën, om het gezonde lichaam te onderzoeken; in studiën, die verschijnselen van krankheid naspeuren; en in studiën, die de genezing van deze abnormale verschijnselen ten doel hebben. De studiën van het σῶμα als zoodanig, d. i. in zijn gezonden staat, splitsen zich voorts even vanzelf in de somatische en in de psychico-somatische, terwijl de somatische weer in anatomie en physiologie uiteenvallen. De wetenschappen, die de afwijkingen van het normale, d. i. het kranke lichaam tot object hebben, zijn de pathologie en de psy-

chopathologie. De studiën eindelijk, die zich op de therapie richten, gaan uiteen in medische, chirugische en psychiatrische, waarbij zich dan de Medicijnkunde en de toegepaste Medica aansluiten. Alleen de plaats der Obstetrie is niet zoo gemakkelijk aan te wijzen, omdat een normale verlossing, zonder smart, geen pathologisch verschijnsel ware, en in zooverre de Verloskunde haar motief niet in het medisch, maar in het somatisch karakter dezer studiën zou vinden. Als zoodaning zou ze dan als technisch vak bij de Physiologie hooren. Op het standpunt der Openbaring echter is het baren *met smarte* wel terdege een abnormaal verschijnsel, en in zoover bestaat er ónzerzijds althans geen bezwaar, om de Obstetrie naar ouden trant te coördineeren met de medische en chirurgische kunde. Deze bijkomstige quaestie daargelaten springt het intusschen in het oog, hoe de Medische wetenschap, zoolang zij zich tot deze op zichzelf staande studiën bepaalt, nog altoos *haar hoogere eenheid* derft, en niet geacht kan worden reeds tot een helder zelfbewustzijn te zijn gekomen. Iets, wat haar dan eerst mogelijk zou worden, zoo ze tot de diepere oorzaak van het verderf, waaruit alle ziekten opkomen, kon doordringen; omgekeerd het verband tusschen deze oorzaak en de reagentia kon blootleggen; en zoo haar arbeid kronen kon door het leveren van een *Medische philosophie*.

Iets uitvoeriger dient hier de *Juridische* faculteit besproken te worden, wijl zij in nauwer samenhang staat met die der Theologie. In het object der wetenschap vonden we het haar toekomende terrein *in den mensch*, niet op zichzelven, maar *in zijn verband met andere menschen* genomen. Toch wenschen we dit niet zóó opgevat, als bedoelden we den mensch bloot als sociaal wezen, en als moest de juridische studie in sociologie ondergaan. Hiertegen dient de oorsprong dezer faculteit protest in. Ze was van meet af een faculteit voor de studie van *het Recht*, dienstbaar aan de opleiding van hen, die in het staatsbestuur en bij de rechterlijke macht hadden op te treden. Deze beide begrippen van het staatsbestuur en van de rechterlijke macht waren twee afgeleide begrippen van het hoofdbegrip: *Het hoog gezag*. Immers, de dwaasheid van de deeling der staatsmachten was nog niet

uitgevonden, en de eenheid van alle wetgevende, rechtsprekende en besturende macht stond voor ieders besef nog vast. Er werd gezag op aarde over menschen uitgeoefend; dit gezag was niet uit den mensch opgekomen, maar van Godswege op de Overheid gelegd. De wijze, waarop deze Overheid haar gezag had uit te oefenen, was dus niet aan de willekeur der despotie overgelaten, maar dit gezag beantwoordde dan eerst aan zijn bestemming, zoo het werkte in overeenstemming met de door God voor de menschelijke samenleving gewilde orde. De wetten en regelingen, waaraan het gezag de onderdanen en zichzelf bond, moesten dus beantwoorden aan een vasten eisch; en die eisch was door God zelf in de ordinantiën van Zijn Schepping gesteld en nader toegelicht door zijn bijzondere Openbaring. Al gold dus hetgeen de Overheid vaststelde, feitelijk als recht binnen den kring, waarover haar gezag ging, en al bond het als zoodanig formeel de conscientie, toch bleef de drang onafwijsbaar, dat dit geldende recht zich ook voor Hooger vierschaar als recht zou legitimeeren, en anders correctie zou ondergaan, Uit dezen drang nu is de rechtsstudie in hoogeren zin geboren, want eerst door grondige wetenschappelijke studie kon het inzicht verkregen worden èn in het wezen van het recht in het algemeen, èn in de speciale rechtsverhoudingen, gelijk die zijn moesten, om te beantwoorden aan de verhoudingen, gelijk die, in de Schepping en door de Historie, van Godswege tusschen mensch en mensch, of ook tusschen groepen van menschen, onderling gewild waren.

Hierbij nu ging men uit van het alleszins juiste besef, dat er noch Overheid, noch rechtsregeling, noch dus ook rechtsstudie, noodig zou geweest zijn, indien er geen zedelijk kwaad onder menschen ware geweest. In onzondigen toestand zou de samenleving der menschen spontaan naar het zuiverst recht toegaan. Vandaar, toen deze faculteit opkwam, de nog algemeene belijdenis, dat alleen de zonde oorzaak werd, dat de ééne mensch met dwingend gezag over den anderen werd bekleed. In een maatschappij zonder zonde zou elke aanleiding voor het optreden van zulk een dwingend gezag vervallen, omdat een ieder rechtstreeks en in alle ding zich gebonden zou gevoelen door het gezag Gods.

Hierdoor nu kwam het, dat de Juridische faculteit, evengoed als de Medische en Theologische, de strekking vertoonde, om tegen een bestaand kwaad op te treden. Strekte de Theologische faculteit, om het kwaad in het hart des menschen te bestrijden, en de Medische, om het kwaad in 's menschen lichaam te bezweren, evenzoo strekte de Juridische faculteit, om het kwaad in de rechtssfeer tegen te gaan. In verband hiermede droeg de Juridische faculteit dan ook een *gewijd* karakter. Ze bestudeerde toch niet in eigen zelfgenoegzaamheid de menschelijke verhoudingen, maar gevoelde de roeping, om het gezag, dat van Godswege op menschen gelegd was, te leiden in het door Hem gewilde spoor van het Recht. Deze schier gewijde oorsprong van de Juridische faculteit belet intusschen de wetenschap niet, om ook op juridisch gebied het logisch doel van alle wetenschap allengs meer op den voorgrond te laten treden, en zich rekenschap te geven van de plaats, die ook deze studiën in het organisch geheel der wetenschap innemen. Zoo nu beschouwd moest in het object der algemeene wetenschap ook aan deze studie een eigen, afgeperkt erfdeel worden aangewezen ; en in dien zin is er niets op tegen, om dit eigen terrein der juridische wetenschap, deze provincia iuris te zoeken in het saam bestaan van mensch en mensch. Vooral de groote uitbreiding, die de sociologische en oeconomische *hulpvakken* allengs verkregen, bewijst dan ook, hoe de rechtsstudie zich feitelijk in deze richting beweegt, zonder dat er in ernst aan gedacht wordt, om alle sociologische en oeconomische studiën geheel van deze faculteit af te scheiden en te trekken bij de Philologische faculteit, of, voor wat het materieele object der oeconomische studiën aangaat, bij de Natuurkundige.

Toch zou men een zeer bedenkelijken weg inslaan, zoo men deswege het oorspronkelijk juridisch karakter van deze faculteit prijsgaf, en haar ongemerkt in eene, bij voorkeur, *sociologische* liet overgaan. Bedeelde men toch aan deze faculteit de studie toe, van al wat de samenleving van mensch en mensch ontstaan doet, haar verwerkelijkt, en in vollen omvang tot haar wezen behoort, zoo zou allengs ook de Ethiek bij haar herberg moeten vinden, zou het leven van wetenschap en kunst onder haar hoede

komen, zou de paedagogiek haar hoogheid moeten erkennen, en zou ook de techniek van landbouw, handel en nijverheid ten deele onder haar autoriteit geraken. Beperking van het object dezer faculteit, door nadere bepaling, is daarom onmisbaar, en die nadere bepaling kan geen andere zijn, dan dat de menschelijke saamleving alleen voor zóóverre aan deze faculteit is toegewezen, als die saamleving *rechtsverhoudingen* in het leven roept. Zoo blijft dus het kenmerk van deze faculteit altoos in *het gezag* liggen, naardien alleen het gezag in staat is, om deze rechtsverhoudingen als recht te ijken, te handhaven, waar ze normaal, te wijzigen, waar ze abnormaal zijn, en waar ze nog onontwikkeld waren, ze allengs te doen uitkomen. Iets, wat geldt zoowel voor de rechtsverhoudingen tusschen de Overheid en haar onderdanen, als voor de rechtsverhoudingen van deze onderdanen onderling, en voor de volkeren tegenover elkander. De sociologische en oeconomische studiën hebben dus in deze faculteit niet het abstracte doel, om op alle punten het organisch verband tusschen mensch en mensch na te speuren, noch ook om het verband tusschen onze menschelijke samenleving en het stoffelijk goed van alle zijden te bezien; maar uitsluitend, om zulk een inzicht in dit dubbele, zeer gewichtige verband te erlangen, waardoor de hierin schuilende rechtsverhoudingen duidelijk worden, en de Overheid ontdekken kunne, wat haar op dit terrein te doen staat en wat ze heeft te laten.

Feitelijk zal de studie der Juridische faculteit dan ook altoos beheerscht worden door de beginselen, die men belijdt in zake *het gezag*. Acht men, dat het gezag uit den Staat opkomt, en dat deze Staat de hoogste, natuurlijke levensvorm in het organisme der menschheid is, zoo kan de neiging niet uitblijven, om de beteekenis van den Staat steeds verder uit te breiden, en alzoo de bemoeiing van het gezag steeds verder uit te strekken, iets wat, gelijk men weet, reeds Plato zóó ver dreef, dat ook de paedagogiek en het zedelijk leven bijna geheel in de sfeer van den Staat werden getrokken. Metterdaad is ook nu meer dan één socioloog in de Juridische faculteit reeds op weg, om ook over geheel het psychisch leven des menschen, in religieuzen,

ethischen, aesthetischen en hygiënischen zin, al meer zijn licht te laten schijnen. Mochten dan ook vroeg of laat door een sociaal-democratisch gouvernement de katheders voor deze faculteit aangewezen en bezet worden, dan zou ongetwijfeld in diezelfde richting verder worden gestuurd. Erkent men daarentegen, dat het gezag over menschen oorspronkelijk niet anders dan in God kan rusten, en door Hem slechts *voor een bepaalde sfeer* op menschen gelegd is, dan natuurlijk is aan deze zucht tot gestadige uitbreiding paal en perk gesteld, en valt *buiten* de Juridische faculteit al, wat *niet* behoort tot die bepaalde sfeer. In het *zedelijk* leven, dat hier niet onder begrepen is, blijft dan God zelf *rechtstreeks* de rechter, die reeds nu vonnist in de conscientie en velerlei tijdelijk oordeel, en die eens zijn eindvonnis geven zal in den jongsten dag; terwijl de Overheid op aarde het recht alleen heeft te bestellen, en als rechter recht heeft te spreken, bij wat door *dwang* in de *uitwendige* levensverhoudingen kan worden recht gezet en recht gehouden. De Ethiek, als rakende de verhouding van den mensch *in foro interno*, blijft dan in de Theologische en Philologische faculteit; de paedagogiek, als gericht op het psychisch leven, hoort dan in de Philologische faculteit thuis; de hygiëniek blijft bij de Medische; de materieele zijde van het stoffelijk goed vindt haar bestudeering in de Natuurkundige faculteit; terwijl al, wat de eigenlijke techniek raakt, bij de *Artes* en niet bij de *Scientiae* wordt beoefend. Met alle overige faculteiten staat de Juridische dus in organisch verband; de voorlichting van niet ééne kan ze missen; aan alle moet ze Lehnsätze ontleenen; maar zelve verdiept ze zich in deze studiën niet, wijl het object van haar eigen wetenschap steeds is en blijft: het saamleven van mensch en mensch, niet als aan gril en toeval overgelaten, maar als beheerscht door een gezag, en dus gebonden aan een recht, dat wel door menschen beschreven wordt, maar zijn diepsten grond, en dus zijn bindenden regel, vindt in Hem, die deze menschelijke samenleving schiep, en in die samenleving, om der zonde wil, voor de uitwendige levensverhoudingen, macht *op* menschen *over* menschen gelegd heeft.

Uit het bovenstaande volgt, dat de Rechtswetenschap niet

alleen ten taak heeft, om licht te ontsteken over de verhouding van Overheid en onderdaan (staatsrecht en strafrecht), over de verhouding van burger tot burger (burgerlijk recht, handelsrecht enz.) en over de verhouding van volk tot volk (volkerenrecht); maar, zelfs eer ze hiertoe voortschrijdt, de idee zelve van het recht heeft te ontwikkelen, zoodat wel vaststa, op welk standpunt ze zich stelt, en naar welke wet de ontwikkeling van het recht moet geleid worden. Ze kan hiertoe niet volstaan met de bestaande rechtsinstituten te onderzoeken, deze met andere te vergelijken, en in hun historische wording na te speuren. Dit toch kan haar nooit verder brengen dan tot de kennis van het formeele recht, terwijl toch het recht eerst dan in zijn majesteit verschijnt, als het zijn onwrikbaar steunpunt in ons psychisch leven verkrijgt, en met noodzakelijkheid voortvloeit, uit wat voor ons diepste levensbesef het hoogste en het heiligste is. De vraag, of men dit hoogste en heiligste in den levenden God aanbidt, of wel 'tzij in de pantheïstische idee, 'tzij in den drang van het natuurlijk leven zoekt, beslist hier natuurlijk voor geheel den gang, dien onze verdere studiën nemen. Maar in elk geval heeft de Rechtswetenschap haar uitgangspunt vast te stellen, haar rechtsidee te omschrijven, en de levenswet van het recht duidelijk te maken. Want wel heeft ze haar gegevens hiervoor aan de Theologie, de Psychologie en de Philosophie in algemeenen zin te ontleenen, maar op haar rust de taak, om door eigen *Rechtsphilosophie* deze *Lehnsatze* zelfstandig met het oog op het Recht te verwerken, en organisch tot één geheel, waarin het zelfbewustzijn van het recht spreekt, te vereenigen. De *Encyclopaedie* der rechtswetenschap heft de noodzakelijkheid van een afzonderlijke beoefening der Rechtsphilosophie niet op. Immers, object van de Encyclopaedie is niet het recht zelf, maar de rechts*wetenschap*, en al spreekt het nu vanzelf, dat men de Rechtswetenschap niet als organisch geheel uiteen kan zetten, zonder ook op de vraag, naar wat recht is, waaruit het recht geboren wordt, en hoe wij het recht leeren kennen, in te gaan, toch hoort de vaststelling van een en ander niet in de Encyclopaedie thuis, maar wordt ze in de Encyclopaedie als vaststaande aange-

nomen; en dit juist is alleen mogelijk, zoo de Encyclopaedie in het organisme der Rechtswetenschap ook de Rechtsphilosophie, met haar resultaten, vindt.

Hiermede wordt aan de beteekenis der *historische* rechtsstudie niet in het minst te kort gedaan. De historische studie strekt toch volstrekt niet alleen, om de bestaande rechtsinstituten in hun oorsprong te verklaren, maar toont tegelijk wel terdege aan, welke vormen de aard onzer menschelijke natuur, in verband met de nationale en klimatische verscheidenheid, aan het recht schonk, en naar welk proces zich deze vormen de ééne uit den andere ontwikkelden. Ook blijkt wel terdege uit deze historische studiën, dat in de ééne ontwikkeling het recht gezonder te voorschijn kwam, en dat in bepaalde kringen de ontwikkeling van het recht een classieke meerderheid vertoonde. Wat we alleen betwisten is, dat hierbij een critiek of ook slechts een oordeel mogelijk is, tenzij er subjectief in den onderzoeker een criticus aanwezig zij, en de macht, die aan het recht zijn klem geeft, vooruit vaststa. Ja, zelfs daar, waar men deze critiek uit beginsel afwijst, en in pantheïstischen zin feitelijk het onderscheid tusschen recht en onrecht opheft, om alleen in het geldende recht, zoolang het standhoudt, recht te zien, steekt reeds hierin een premisse, en schuilt achter die premisse een geheel stelsel, dat geheel onze rechtswetenschap beheerscht. Ook waar men de Rechtsphilosophie elimineert, gaat men toch ongemerkt, edoch dan zonder helder zelfbewustzijn, uit van een uitgangspunt, dat alleen door de Rechtsphilosophie *wetenschappelijk* kan gerechtvaardigd worden; en juist daarom is de weglating van deze studie in den diepsten grond een *oneerlijkheid*.

Wat nu de groepeering van de onderscheidene studievakken in deze faculteit betreft, zoo zal wel niemand meer de methode van Kirchner, *Akademische Propädeutik*, Leipzig, 1842, p. 277, verdedigen, om de bronnenstudie, de hermeneutiek, de critiek en de diplomatiek als *exegetische* groep voorop te stellen. Dit zijn eenvoudig geen juridische vakken, maar philologische, die hier bijzonder op documenten van juridischen inhoud worden toegepast. De groepeering behoort ook bij deze faculteit het

principium divisionis aan haar object te ontleenen, en dit principium kan dus alleen schuilen in de verschillende momenten, waartusschen de rechtsverhoudingen worden waargenomen, t. w. Overheid en onderdaan, volk en volk, burger en burger. De vierde relatie: God en de Overheid, laten we met opzet weg, omdat het recht ook daar zijn loop heeft, waar deze relatie niet erkend, maar zelfs geloochend wordt, en het recht der Overheid op andere wijze verklaard wordt. Juist hieruit echter volgt, dat de drie lijnen der relatiën die we opnoemden, slechts het bijzonder deel in de juridische wetenschap vormen, en dat aan deze drie studiën, die samen het bijzonder deel vormen, een algemeen deel over het *Recht als zoodanig* moet voorafgaan. Dit algemeen deel omvat dan de twee vakken: 1°. de *philosophie* van het Recht en 2°. de *historie* van het Recht; waaraan dan de *Encyclopaedie* (hoewel, evenals bij de andere faculteiten eigenlijk een philosophische studie), om redenen boven uitvoerig ontwikkeld, op onregelmatige wijze kan worden toegevoegd. Dat ook de drie stukken van het bijzonder deel elk hun eigen historie hebben, is hiermee natuurlijk niet ontkend, maar zoozeer is men overtuigd van den gemeenschappelijken grondtrek, die deze deelen in elke periode en bij elk volk beheerschte, dat men van Romeinsch recht, Germaansch recht enz. meestal zelfs in algemeenen zin spreekt. Op dit algemeen deel volgt dan het bijzonder deel, dat in drieën uiteengaat: Staatsrecht, Volkerenrecht, Civiel recht, elk met hun hulpwetenschappen. Het Staatsrecht splitst zich dan weer in het Staatsrecht in engeren zin en het Strafrecht, bij welk Strafrecht dan weer de procestheorie als onderdeel komt. Wat men daarentegen voorts als Staatswetenschappen afzonderlijk neemt t. w. de statistiek, de oeconomie, de politiek, de diplomatie, de sociologie enz., zijn al te gader slechts hulpwetenschappen, die strekken, om met name het Staatsrecht, maar ook ten deele het civiele recht niet op den gis te laten rondtasten, maar te doen wandelen bij het volle licht van de kennis der feiten, toestanden en verhoudingen. Het verschil bij vroeger is maar, dat oudtijds het onbewuste leven sterker was, en zoo ook het rechtsbesef, daar de usantie veelszins vanzelf velerlei verhoudingen

bepaalde, die thans in ons meer bewust leven eerst als resultaat van onderzoek verkregen worden. Natuurlijk komt het stoffelijk goed hierbij slechts in zooverre in aanmerking, als het onder den mensch gesubsumeerd en hierdoor onder het rechtsbegrip wordt gebracht, of althans op de bepaling der rechtsverhoudingen invloed kan oefenen. De relatie tusschen goud en zilver b.v. zou den Jurist op zichzelf volmaakt onverschillig zijn, maar wordt voor hem van gewicht, zoodra de vraag rijst, op welke wijze de Overheid in haar muntstelsel de officieele verhouding tusschen beide te bepalen heeft. In verdere details begeven we ons hier niet. Nader het onderscheiden karakter van het Burgerlijk recht, het handelsrecht, het scheepvaartrecht enz. te ontleden, ligt niet op onzen weg, en dat de proces*kunde*, de staat*kunde* enz. minder een wetenschappelijk dan technisch karakter dragen, springt in het oog. Ons was het er alleen om te doen, die zijde van de Rechtswetenschap toe te lichten, waarmee ze organisch geschakeld ligt in het organisme der *algemeene* wetenschap; en om met name te wijzen op het ten deele gewijd karakter, dat de Juridische wetenschap moet blijven behouden, omdat de Iustitia òf *sancta* moet blijven, òf ophoudt Iustitia te zijn, en juist hierdoor in onmiddellijk verband staat met de twee groote problemen, hoe het gezag uit God op menschen komt, en of het, al dan niet, alleen uit oorzaak van de zonde op menschen gelegd is.

De *Natuurkundige* faculteit kan vluchtiger besproken. Over het object der natuurkundige wetenschap bestaat slechts één verschil; daaruit voortspruitende, dat de mathematische wetenschappen oorspronkelijk bij de formeele Philosophie werden behandeld, terwijl men er thans meer toe neigt, om ze, als de wetenschappen van de relatiën der physische gegevens, op te nemen bij de natuurkundige wetenschappen. Zij, die deze relatiën voor onwezenlijk houden, of althans ze in hoofdzaak *subjectief* verklaren, moesten, om consequent te zijn, aan de gewoonte der oude philosophie voorkeur geven, en deze vakken onder de psychische studiën rangschikken. Nu echter het besef

steeds algemeener wordt, dat de wetenschap in het algemeen, en dus ook elke bijzondere wetenschap, meer nog in de kennis der *relatiën* dan in de kennis der *momenten*, waartusschen die relatiën werken, haar kracht heeft te zoeken, is het niet waarschijnlijk, dat ook ten opzichte van de plaatsing der Mathesis de subjectieve richting nogmaals boven zal komen. Dat ons menschelijk bewustzijn is aangelegd op maat en getal is volkomen waar; anders zou de ijverigste poging ons nooit het begrip van meet- of rekenkunde kunnen aanbrengen. En ook is volkomen waar, dat de wetten, die de combinatie van maten en getallen beheerschen, of wil men de Logica van maat en getal, een aansluiting moeten vinden in ons menschelijk bewustzijn; anders toch zou een abstract wiskunstig of rekenkunstig probleem nooit door ons kunnen worden gesteld of opgelost. Dit echter neemt het feit niet weg, dat het eerst de kosmos buiten ons is, die ons de maat en het getal tot ons bewustzijn brengt. Op grond hiervan schijnt er geen bedenking te bestaan, om de Arithmetica, Algebra en Geometrie als de drie formeele vakken onder de natuurkundige wetenschappen te blijven rangschikken. Voor de materieele vakken daarentegen ligt ook hier het principium divisionis in het object der natuurkundige wetenschap. Dit object klimt van de elementa naturae op tot den kosmos, en volgt bij deze opklimming de scala van de dusgenoemde natuurrijken van onze aarde, en van wat in den kosmos buiten onze aarde physisch werd waargenomen. Eerst krijgt men dus de vakken, die de *elementen* (zoo de stoffen als de krachten) onderzoeken, en die saam zijn te vatten onder *Physica* en *Chemie*. Dan komen de wetenschappen, die zekere groepen van elementen in haar organisch verband onderzoeken, t. w. de *Mineralogie*, de *Botanie* en de *Zoölogie*. Daarna komen de studiën, die zich op *onze aarde* als zoodanig richten, de *Geologie*, de *Geographie* in al haar omvang, en de *Meteorologie*. Ten slotte volgt de *Astronomie*; en eindelijk de *Kosmologie* als samenvatting van het geheel.

Men beelde zich echter niet in, dat deze wetenschappen als zoodanig alle tot de dusgenaamde exacte wetenschappen te rekenen zijn. Van de kosmogonie zal niemand dit kunnen

beweren, en reeds de evolutietheorie van Darwin bewijst genoegzaam, dat ook de natuurkunde niet bij de nuchtere resultaten van het wegen, tellen en meten kan blijven staan. De enkele waarneming, van wat men hoort, ziet, proeft en tast, zij het ook met behulp van instrumenteele versterking onzer zintuigen, en onder behoorlijke contrôle, is nog altoos niets meer dan het primitieve uitgangspunt van alle wetenschap en staat formeel met de gewone waarneming op één lijn. Eerst door de ontdekking van de wetten, die in al het bijzondere generale heerschappij oefenen, verheft deze wetenschap zich tot haar tweede stadium, en wordt ze tot machtsoefening over de materie bekwaam. Maar al doet ze op die wijze den dienst, om de heerschappij, die de mensch over al het nevens hem geschapene ontving, op vasten grondslag te vestigen, en al heeft de natuurkundige wetenschap daarom de kostelijke vrucht opgeleverd, dat ze het zelfstandig menschelijk besef verhief, en ons tegenover de stof vrijer maakte, toch is hiermee aan de hoogste wetenschappelijke behoefte nog geenszins voldaan. De denkende geest kan niet rusten, zoolang hij nog niets kent dan de afzonderlijke gegevens en de wet, waardoor die gegevens beheerscht worden. Hij vorscht óók naar het verband tusschen de onderscheidene rijken der natuur, naar het verband tusschen onze aarde en den overigen kosmos, naar het verband tusschen geheel de natuur buiten ons en den mensch, en eindelijk naar den oorsprong èn van die natuur èn van den band, die ons aan haar, tot in ons lichaam verbindt. Hier nu liggen de aanrakingspunten tusschen de Natuurkundige faculteit en de overige faculteiten; en reeds het feit, dat de natuurkundige wetenschap er toe neigt, zichzelve als de eenig ware wetenschap aan te dienen, om den mensch onder de objecten der zoölogie te rangschikken, en het psychische leven materialistisch te verklaren, toont, welk gevaar er in schuilt, zoo men de natuurkundige wetenschap eenvoudig practisch laat voortschrijden, zonder dat ze encyclopaedisch tot zelfbewustzijn geraakt, en zich rekenschap weet te geven van de plaats, die zij in het groot organisme der wetenschap inneemt. Juist echter aan een wetenschappelijke encyclopaedie, dien naam waard, ontbreekt het haar nog ten eenen-

male; en eerst als ze hiermee ernst gaat maken, zal de vraag tot beslissing kunnen komen, of ook de *Philosophie der natuur* niet als culmineerend vak in deze faculteit thuis hoort.

Is nu in het bovenstaande het beeld der genoemde vier faculteiten niet geheel onjuist geteekend, dan rijst thans de vraag, of de *Theologische faculteit* zich hieraan, in organischen samenhang, met een eigen object en in goede coördinatie, aansluit. Zal men hierover tot helderheid komen, dan mag men natuurlijk niet beginnen met het begrip Theologie vlottend te maken Reeds over de Juridische faculteit wordt alle oordeel glibberig, zoo ge haar de ééne maal als facultas iuris, en de andere maal als facultas societatis, of sociologisch opvat. Maar nog veel minder vindt ge uw uitweg uit het labyrint op Theologisch terrein, zoo ge onder Theologie beurtelings verstaat, wat men er oorspronkelijk mee bedoelde, en dan weer voor dit geijkte begrip een heel ander begrip, b. v. de Godsdienstwetenschap, in de plaats stelt. Nu komt de bespreking van het wezen der Theologie eerst in de volgende afdeeling aan de orde, zoodat we in dit hoofdstuk niet anders kunnen doen, dan het begrip, waarvan we uitgaan, poneeren, daarnaar de Theologische faculteit beoordeelen, en, in historisch verband hiermee, de plaats van de Theologie in het organisme der wetenschap bepalen. Om het belang der zaak doen we dit in een afzonderlijk hoofdstuk.

Hoofdstuk V.

DE THEOLOGIE IN HET ORGANISME DER WETENSCHAP.

§ 19. *Is er in het organisme der wetenschap plaats voor de Theologie?*

Het stellen van deze vraag bedoelt in het minst geen coquetteeren met de hooggeroemde „wetenschap". Een theoloog, die, gedrukt door den weinigen eerbied, die thans door de publieke

opinie voor de Theologische studie wordt gekoesterd, zich in de gunst dier publieke opinie indringt, door luide te roepen, dat wat hij beoefent, heusch ook wetenschap is, heeft reeds daardoor zijn recht op den eerenaam van theoloog verbeurd. Stel toch, dat de Theologie *geen* wetenschap bleek te zijn, maar, gelijk de beoefening der muziek, geroepen, om ons geestelijk leven, en het bewustzijn van dat leven, langs geheel anderen weg te verrijken, wat zou dit aan haar waarde te kort doen? Staat Mozart dan in rangorde beneden Edison, omdat hij niet als Edison met de gegevens der exacte wetenschappen heeft getooverd? De poging, die herhaaldelijk is aangewend, om de Theologie uit het gezelschap der wetenschappen uit te leiden, en als mystiek meer met de wereld der tonen te coördineeren, was dan op zichzelf ook volkomen eerbiedwaardig, en dwong gemeenlijk aan de publieke opinie meer eerbied af, dan de scholastieke distinctiën. Ook al bleek dus, dat er in het organisme der wetenschap geen plaats voor de Theologie was, dit zou haar op zichzelf nog in het minst niet declineeren, gelijk ze omgekeerd niet het minst in waarde klimt, zoo het blijkt, dat ze metterdaad onder de wetenschappen is te rangschikken. In geen geval mag de Theologie beginnen met haar eigen eergevoel weg te werpen; en die theologen, die zich hier kennelijk aan schuldig maakten, zich voor de Theologie min of meer schaamden, en haar zochten te rehabiliteeren, door het wetenschappelijk brevet voor haar af te bedelen, zijn voor hun eigen lafheid gestraft, doordien de niet-Theologische wetenschap hen dwong, het hart aan de Theologie uit te snijden, en haar om te zetten in een vak van studie, dat in het kader der naturalistische wetenschap paste. Het zij daarom duidelijk uitgesproken, dat onzerzijds ons opkomen voor het wetenschappelijk karakter der Godgeleerdheid met dit weinig eervol streven niets gemeen heeft. Aan het wegwerpen van ons karakter als theoloog doet geen Calvinist mede. En nu ter zake.

Aan de hand van de historische ontwikkeling der faculteiten bleek ons, dat het algemeene organisme der wetenschap zich langs zuivere en duidelijk waarneembare lijnen in zijn deelen ontleden laat. De denkende mensch onderscheidt eerst in zichzelf,

wat op zijn innerlijk of *psychisch*, en uiterlijk of *somatisch* bestaan betrekking heeft. Hij onderscheidt ten tweede tusschen zijn eigen *persoonlijk* bestaan en zijn saamleven *met anderen*, voor zoover dit niet door het persoonlijk bestaan van de enkelen beheerscht wordt. En ten derde onderscheidt hij tusschen het *menschelijk* leven en het leven *der natuur*. Deze indeeling loopt vanzelf, is ongezocht, ziet zich door de historie der faculteiten gerechtvaardigd, en is geheel in overeenstemming met de behoefte der practijk. De vraag blijft nu alleen, of er, naast deze vier, nog een vijfde zelfstandig deel of orgaan in het organisme der wetenschap overblijft. En dan ligt het antwoord voor de hand, dat er wel terdege nog een laatste onderscheiding is, de onderscheiding namelijk tusschen den mensch *en zijn God*. Zoo zou men dus in het volledige object der wetenschap vier tegenstellingen en alzoo vijf zelfstandige deelen erlangen. 1°. God en zijn schepping. 2°. In die schepping de overige schepping en de mensch. 3°. In dien mensch ten eerste de distinctie tusschen zijn stoffelijk en geestelijk bestaan, en ten andere (4°.) de tegenstelling tusschen de eenheid en de veelheid. Of wilt ge, er zouden zich aan den denkenden mensch vijf zelfstandige en toch organisch samenhangende objecten aanbieden: 1°. zijn God, 2°. zijn psychisch bestaan, 3°. zijn somatisch bestaan, 4°. zijn bestaan als lid van de menschheid en 5°. de natuur buiten den mensch. Een indeeling, die volkomen beantwoorden zou aan de Theologische faculteit (object: God), de Philologische ('s menschen ψυχή), de Medische ('s menschen σῶμα), de Juridische (de rechtsverhouding onder menschen) en de natuurkundige (de kosmos buiten den mensch). Een ontleding van het geheele organisme in vijf deelen, die, althans bij de vier besprokene faculteiten, het organisch verband tusschen de deelen scherp doet uitkomen, zoowel in het object zelf, als bij den reflex er van in het subject, en in elk der vier deelen de onderdeelen organisch ontwikkelt.

Met de voorstelling daarentegen, alsof de Theologie tot haar object zou hebben het religieus gevoel, de subjectieve religie, de phaenomena van de vroomheid, en wat dies meer zij, en deswege niet als Godgeleerdheid, maar als Godsdienstwetenschap

zou te verstaan zijn, komt men niet uit. Onmogelijk toch kunt ge in organischen zin coördineeren: 's menschen psychisch bestaan, 's menschen somatisch bestaan, den mensch als onderdeel der menschheid en de natuur buiten den mensch; en dan, als vijfde rad aan den wagen, 's menschen religieus gevoel. Immers, ook dit religieus gevoel behoort tot 's menschen psychisch bestaan, en de studie er van strekt als zoodanig, om het object *mensch* te onderzoeken. Het religieus gevoel kan dus geen zelfstandig deel in het te onderzoeken object zijn, dat door een principieele distinctie van de andere gecoördineerde deelen onderscheiden is. Wel is ook dit religieuze gevoel in hooge mate belangrijk, en kan het zeker de moeite loonen, ook dit verschijnsel in het leven des menschen en der menschheid te onderzoeken; maar dit religieuze leven staat dan gecoördineerd met zijn ethisch, aesthetisch en intellectueel leven; en hoort dus tot zijn psychisch bestaan. Deze studiën vallen dus vanzelf onder de Philologische faculteit, en kunnen nooit aanleiding geven tot het opkomen van een afzonderlijke faculteit der Theologie.

Slechts ééne bedenking ware hiertegen in te brengen. Op het standpunt der Trichotomisten kon men namelijk tegenwerpen, dat de mensch niet uit σῶμα en ψυχή, maar uit σῶμα, ψυχή en πνεῦμα bestaat, en dat het derhalve volkomen rationeel is, naast een faculteit voor het σῶμα, en een faculteit voor de ψυχή, nog een derde faculteit te plaatsen, die het πνεῦμα van den mensch als object koos, en dit zou dan de Theologische zijn. Er zou dan naast de Somatologie en Psychologie nog een Pneumatologie als „Dritte im Bunde" komen. Deze tegenwerping houdt echter geen steek. Nooit toch kan het organisme der wetenschap ontleend, of wilt ge ingedeeld, naar den maatstaf van een distinctie, die slechts door een enkele school wordt aangenomen, maar door andere scholen wordt betwist, en in het algemeen menschelijk besef geen weerklank vindt. Met alle Gereformeerden verwerpen ook wij de Trichotomie, althans voor zoover ze *drie substantiën* in den mensch stelt. We zijn Dichotomisten. En ook al ware het, dat de distinctie tusschen ψυχή en πνεῦμα zich tot op zekere hoogte kon handhaven, dan zou men nog nooit σῶμα, ψυχή en πνεῦμα kunnen coördineeren,

maar zou juist de tegenstelling zijn σῶμα tegenover ψυχή, en in die ψυχή zekere onderscheiding tusschen het psychische en het pneumatische. Zelfs zij, die van een faculteit der Godsdienstwetenschap spreken, hebben dan ook zeer goed ingezien, dat met het πνεῦμα als zoodanig hier niets was uit te richten, en wierpen zich daarom op de *religie*, als zeer gecompliceerde levensuiting en rijk aan phaenomenaal leven. Het pneumatische an und für sich zou voor onderzoek van eenigen omvang onvatbaar zijn. Langs dien weg is dus geen mogelijkheid, om in het object der algemeene wetenschap een eigen terrein voor een wetenschap der Theologie aan te wijzen, en van een Theologische faculteit komt geen sprake. Sprake van beide kan er dan alleen zijn, zoo ge op de tegenstelling van den zelfbewusten mensch en *zijn God* komt, en nu in *God*, en *niet* in de religie het object voor uw faculteit vindt.

En toch komt ge ook hiermee zonder meer niet verder. Niet zoozeer, omdat het niet aangaat, God te coördineeren met het σῶμα, de ψυχή, de πολιτεία, en de φύσις. Immers men kon zeer wel de distinctie maken tusschen κτίστης en κτίσις, in de κτίσις tusschen ἄνθρωπος en φύσις, en in den ἄνθρωπος tusschen zijn σῶμα en ψυχή. Dit zou geen logische fout zijn. Maar wel drukt het bezwaar, dat in de wetenschap, gelijk die in dit hoofdstuk besproken is, de mensch en niet God het denkende subject is; dat dit denkende subject als zoodanig boven het object der wetenschap moet staan, en de macht moet bezitten, om het te onderzoeken en in zijn denken te bevatten. En dit nu gaat wel bij de natuur, wel bij ons σῶμα, bij onze ψυχή en bij onze πολιτεία door; maar gaat niet door bij God, als object van onze menschelijke wetenschap gedacht. De denkende mensch als *subject* tegenover God als *object* gedacht, is een logische contradictio in terminis. Het blijft eenmaal een onomstootelijke waarheid: τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Reeds tegenover den mensch zouden we voor een gesloten mysterie staan, indien we niet zelf mensch waren, en alzoo uit ons zelf tot hem konden concludeeren. Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; Maar bij den mensch zou ons

dan toch nog altoos zijn phaenomenaal optreden ten dienste staan; waarneming zou mogelijk blijken; en de veelheid der objecten door vergelijking u op eenig spoor brengen. Maar bij God als object gedacht begeeft ons dit alles. Hij is in den meest absoluten zin *univocus*. Uit uzelven kunt ge tot Hem (althans zoolang Hij u zelf de schepping naar zijn beeld niet heeft ontdekt) in niets besluiten, en zien of hooren of waarnemen op eenigerlei wijze kunt ge Hem evenmin. Uit dien hoofde is het dan ook volkomen consequent, dat de naturalistische richting in de wetenschap geen oogenblik heeft geaarzeld, de Theologie te schrappen, en dat de Vrije Universiteit te Brussel, en na haar meer dan ééne universiteit in Amerika geen faculteit, of, gelijk men in Amerika zegt, „Department" voor Theologie geopend heeft. En ook kunnen we verstaan, dat de Theologen, die met de Bijzondere Openbaring braken, geweigerd hebben, langer in het oude spoor te loopen, ὁ Θεός als object van wetenschap hebben prijsgegeven, en verklaard hebben: We kunnen niet *God* onderzoeken, maar wel de *religie*. Iets, waar dan ook niets op aan te merken zou geweest zijn, mits ze de consequentie van deze metamorphose van het object hadden aangedurfd, en hun studie van de religie, na slooping van de Theologische faculteit, naar de Philologische hadden overgebracht.

Anders komt daarentegen de zaak te staan, zoo men de oude definitie weder opneemt, dat de Theologische wetenschap haar voorwerp van onderzoek vindt in de ons geopenbaarde, ectypische kennisse Gods; een definitie, waar ook wij ons aan houden, maar die eerst in het volgende hoofdstuk kan toegelicht. Hier zij het genoeg te herinneren, dat naar deze voorstelling alleen God zichzelven kent (cognitio Dei archetypa), en dat niemand onder de creaturen iets van Hem kennen kan, tenzij Hij zelf iets uit zijn zelfkennisse en zelfbewustzijn openbaart in een vorm, die onder de bevatting van het schepsel valt (cognito Dei ectypa). Geschiedde nu deze openbaring in een vorm van volledige analyse en synthese, dan zou zij, gelijk ze daar lag, aan de strengste eischen van onze wetenschappelijke behoefte voldoen, en eenvoudig in het resultaat van onzen overigen wetenschappelijken arbeid

zijn in te voegen; juist zooals ge bij een historische schets over een gebeurtenis, waarin ge zelf een rol van beteekenis hebt vervuld, datgene, wat ge zelf beoogdet en deedt, zonder nader onderzoek, eenvoudig inschuift en inlascht, omdat ge uw persoonlijk aandeel kent op een wijze, die tot geen nader wetenschappelijk onderzoek aanleiding geeft. Zulk een karakter draagt deze openbaring echter volstrekt niet. Veeleer trad ze in zulk een vorm op, dat u allerlei gegevens werden verstrekt, waaruit door uzelven het resultaat moet worden opgemaakt. En zoo nu verstaan, vormt de complex van al, wat tot deze openbaring behoort, een in zijn uitgangspunt en doel „einheitlich" object, dat uitnoodigt tot onderzoek, en door wetenschappelijk streven moet omgezet in dien vorm, die de eischen van ons menschelijk bewustzijn bevredigt. Denk u, dat de Egyptologische vondsten nog toenamen, en, wat niet ondenkbaar is, omtrent een dusver nog minder bekenden Pharaö tal van inscriptiën, mededeelingen en berichten van allerlei aard aan het licht brachten; u onder den grond bedolven monumenten van zijn activiteit deden ontdekken; en u allerlei brieven, staten en bescheiden omtrent zijn regeering deden kennen; dan zou al dit gevondene u uitlokken en in staat stellen, om op wetenschappelijke wijze de historische verschijning van dezen vorst te construeeren. Dan echter zou nog altoos die Pharaö zelf, en niet die kennisse van zijn persoon, object van uw onderzoek zijn, om de eenvoudige reden, dat al deze monumenten en documenten niet opzettelijk door hem opgericht en geschreven waren, om een bepaalde, door hem gewilde, voorstelling van zijn persoon bij u te vestigen. Maar neem nu ook dit er bij. Denk, dat een Oostersch despoot opzettelijk bij een volgend geslacht een bepaalde voorstelling van zijn verschijning had willen wekken, die niet met de werkelijkheid overeenkwam, en hiertoe allerlei monumenten en documenten had vervaardigd, dan natuurlijk zou uit deze monumenten en documenten niet zijn wezenlijke figuur, maar alleen die door hem bedoelde voorstelling zijn te construeeren. Object van uw onderzoek zou dan dus *niet* zijn die despoot zelf, maar wel degelijk „de kennisse van zijn persoon," gelijk hij die heeft willen overleveren aan het navolgend nage-

slacht. [1]) En juist zoo nu is het hier. Het is niet, dat God, zonder het te bedoelen, allerlei sporen van zijn arbeid en allerlei openbaring van zijne gedachten in monumenten en documenten heeft achtergelaten, en dat wij nu hieruit pogen op te sporen, wie God is. Neen, opzettelijk, geheel wetende wat Hij deed, heeft God de Heere een kennisse van zijn Wezen meegedeeld, gelijk Hij wilde, dat die kennisse zijn zou, en wel op zulk een wijs, dat deze openbaring niet zijn absoluut beeld inhield, maar u deze kennisse aanbracht in dien bepaalden vorm, die voor u alleen bruikbaar was. Wat wij bij dien Aziatischen despoot onderstelden als voortgesproten uit de zucht, om een ander beeld van zich te doen voortleven, dan hij in de werkelijkheid vertoond had, grijpt ook hier dus door het *tertium comparationis* plaats. Ook hier toch is het beeld, dat opzettelijk getoond wordt, anders dan het eigen Wezen, eenvoudig omdat het alleen in dien bepaalden vorm, pro mensura hominis, door ons kan worden opgenomen. Ook hier hebben we dus volle recht om te zeggen, dat hetgeen in die monumenten en documenten voor ons ligt, niet is de kennisse van het eigen Wezen Gods, die wij er uit zullen opsporen, maar, omgekeerd, dat in deze monumenten en documenten door God zelf, met opzet, een beeld van zichzelven geschetst ligt, gelijk Hij wil, dat wij dit in ons zullen opnemen. Onderzoeken we dus deze monumenten en documenten, dan is het object, dat we hierin naspeuren, niet het Wezen Gods, maar die *cognitio ectypa Dei,* die God zelf hierin gedeponeerd heeft, en gedeponeerd heeft op een wijze, die met den aard van onze menschelijke natuur en ons menschelijk bewustzijn overeenstemt. Het onderzoeken van die monumenten en documenten, en het daaruit opsporen van de Cognitio Dei ectypa, die er in ligt, is alzoo in even strengen zin wetenschappelijke arbeid, als het historisch construeeren van het beeld van zulk

1) Dit beeld is genomen in den geest van de gelijkenis van den onrechtvaardigen rechter. Alle beeld ten deze aan het menschelijk leven ontleend moet aangrijpen, wat in den mensch afkeurenswaardig zou zijn, omdat bij hem de onderscheiding tusschen het verborgen wezen en de medegedeelde kennis, die bij God onmisbaar is, zoodra ze opzettelijk wordt, op misleiding uitloopt.

een Pharaö of Aziatisch despoot in het onderstelde geval een wetenschappelijk karakter zou dragen.

Natuurlijk geven we hierbij toe, dat het feit, dat God de Heere zulke monumenten en documenten voor ons plaatste, daarin opzettelijk een beeld van zichzelf verborg, en dat het ons gelukken kan, hieruit deze cognitio ectypa te vinden, in deze § nog niets dan hypothese is. Het was er ons slechts om te doen, dat blijken zou, hoe er bij deze hypothese metterdaad noodzakelijkheid ontstaat tot een eigenaardigen wetenschappelijken arbeid, die tot object heeft niet God, wat niet kan, maar zijn cognitio ectypa; mits er een bepaalde kring van phaenomena is, waaruit dit object door onderzoek kan worden gekend. Blijkt dus later waarheid, wat hier slechts hypothetisch gesteld wordt, dan is op deze wijze metterdaad een Theologie gevonden, die de roeping heeft, om een wetenschappelijke taak te volvoeren, en als zoodanig in het organisme der wetenschap hare plaats heeft. Immers, in deze hypothese ligt vanzelf in, dat èn de phaenomena, waaruit deze cognitio moet geput, èn deze cognitio zelve, organisch samenhangen zoo met het object als met het subject der wetenschap. Met het object, omdat deze phaenomena in den kosmos en in de historie gegeven zijn, en met het subject, overmits deze cognitio juist als *ectypa* in overeenstemming is met de „mensura humana." En dit nu zoo zijnde, is hiermee vanzelf het optreden van een eigen faculteit voor dit wetenschappelijk onderzoek gerechtvaardigd. Het object toch, dat in deze phaenomena wordt gezocht, is onder geen der vier andere hoofden te brengen; de phaenomena, die onderzocht moeten worden, vormen een geheel eigenaardige groep; en het object zelf is van zoo eminent belang, dat niet alleen de behoefte van het practisch leven, maar evenzeer het onvolledig karakter van de overige wetenschap, de beoefening der Theologie noodzakelijk maakt.

Nog slechts ééne bedenking moet hierbij onder de oogen gezien. Men kon namelijk tegenwerpen, dat door onszelven in § 3 van dit tweede Deel *de kosmos* als eenig object voor *de* wetenschap is aangewezen; dat nu God, tenzij men in Pantheïsme vervalle, *niet* tot den kosmos behoort, maar als wezensgrond en oorzaak

van den kosmos, *buiten* den kosmos zelven moet worden gezocht; er dus niet toe behoort; en dat alzoo het onderzoek naar God, d. i. de Theologie, niet tot *de* wetenschap kan gerekend worden. Hierop nu zij geantwoord, dat deze bedenking juist op onze voorstelling van de zaak *geen* vat heeft. Voor ons toch is het object der Theologie niet het ongekende *Wezen* Gods, maar de ons *bekend* gemaakte *cognitio ectypa*. Deze cognitio revelata nu ligt niet *buiten*, maar juist *in* den kosmos, en treedt nooit anders dan in kosmischen vorm voor ons. Zonder iets in onze definitie van het object der wetenschap te wijzigen, erlangt alzoo de Theologie, mits zóó opgevat, wel ter dege in het organisme der wetenschap de haar toekomende plaats. En verder strekt dan ook de Theologie niet. Want al sluit het poneeren van een kosmos het belijden van een wezensgrond voor dien kosmos in zich, *niet* de wetenschap, en dus ook niet de Theologie, maar alleen *de mystiek van ons innerlijk leven* besluit in zich de gegevens, waardoor we persoonlijk weten en ervaren, dat we met dien extra-kosmischen wezensgrond in gemeenschap staan.

§ 20. *De invloed der palingenesie op onze beschouwing van de Theologie en hare verhouding tot de overige wetenschappen.*

Reeds in de vorige §§ kwam nu en dan het verschil uit tusschen de opvatting, die ge, met of zonder palingenesie rekenend, van de taak der onderscheidene faculteiten en haar onderling verband moet koesteren. Thans, in deze slotparagraaf, komt dit verschil meer opzettelijk ter sprake. Er zijn tweeërlei menschen, die als groep elk voor zich er aanspraak op maken, de tolk te zijn van ons menschelijk geslacht in zijn normale verschijning, en deswege, hun eigen besef tot wetenschappelijk bewustzijn verheffend, de pretentie niet kunnen loslaten, dat alleen het resultaat van hun wetenschappelijken arbeid waarlijk tot kennis van het object leidt; een wel niet adaequate kennis, maar dan toch een zoo zuivere kennis, als die voor ons bereikbaar is. Het verschil tusschen deze twee groepen kan kortweg aangeduid door het woord *palingenesie*, in zooverre dit tweeërlei inhoudt, ten eerste het abnormale karakter, van wat deze palingenesie *niet*

onderging, en ten andere het weer allengs normaal worden, van wat de vrucht dezer palingenesie vertoont. Dit nu brengt teweeg, dat wie niet alleen persoonlijk buiten de palingenesie staat, maar ook haar zelve als vrucht van inbeelding verwerpt, al wat is, als normaal moet aanzien, en de afwijkingen of verstoringen slechts als noodzakelijke overgangen in het proces van ontwikkeling kan beschouwen. Zulkeen acht dus het recht te hebben, dwingend te concludeeren, uit wat bestaat; zoowel uit wat bestaat buiten hem, als uit wat bestaat in hemzelf. Een andere methode is op dit standpunt ondenkbaar. Wie daarentegen zelf uit de palingenesie leeft, of althans het feit van de palingenesie aanneemt, heeft *eo ipso* een geheel anderen blik èn op zichzelven, èn op wat buiten hem bestaat. Palingenesie drukt uit, dat het bestaande eene ruïne is, en dat er een middel is, om die ruïne te herstellen, ja, dat ze ten deele reeds hersteld is. Hij mag en kan dus *niet* dwingend concludeeren, uit wat buiten de palingenesie bestaat; bij hem kan geen sprake zijn van een evolutieproces; en voor hem ligt de klem van alle wetenschap, niet in wat zich voordoet, maar in de critiek op het bestaande, waardoor hij het abnormale van het normale onderscheidt.

Dit gaat door voor alle faculteiten, maar komt te sterker uit, naar gelang het deel uit het object, dat een faculteit zich als voorwerp van onderzoek ziet aangewezen, hooger staat. Het minste doet zich daarom deze tegenstelling gevoelen bij de Natuurkundige faculteit; iets meer reeds bij de Medische; sterker nog bij de Philologische; reeds bijna overheerschend bij de Juridische; doch het sterkst van alle bij de Theologische faculteit.

Reken ik toch buiten palingenesie, en dus ook buiten zonde, dan heeft er *geen* vervreemding van God plaats gegrepen; dan is ons verstand *niet* verduisterd geworden; en dan greep er *geen* verstoring in de natuur plaats, waardoor Gods transparentie in den kosmos beneveld werd. En evenzoo is het dan ondenkbaar, dat er een herstellende macht op de wereld, op ons hart en op ons denken zou inwerken, of ook dat er een openbaring, 't zij in feiten, 't zij in woorden, zou aanwezig zijn, die niet met het normale proces van ontwikkeling samenviel. Er is dan inte-

gendeel niets dan vooruitgang, gestadige winste en verheldering van kennis, zoodat, aangenomen dat er een God is en een kennisse van dezen God mogelijk blijkt, in onze 20e eeuw de kennisse van God oneindig hooger moet staan dan in de dagen van Abraham en Mozes, van David en Jesaja, van Christus en zijne Apostelen. Het is dan ook geen booze toeleg, althans niet onder menschen (van Satan spreken we nu niet), maar eenvoudig de noodzakelijke consequentie van het niet ervaren en deswege niet erkennen van de palingenesie, dat de moderne theologische ontwikkeling niet *kan* rusten, eer ze alle verschijnselen op religieus gebied van hun buitengewoon karakter ontdaan heeft, en binnen het kader van de normale ontwikkeling van ons menschelijk bewustzijn heeft getrokken. En met name is het niets dan de principieele consequentie, waartoe dit standpunt noodzaakt, dat men de autoriteit van de Heilige Schrift wel *moest* aantasten, en zijn strijd tegen de Heilige Schrift zóó lang zal moeten voortzetten, tot ten leste al, wat ze ons biedt, tot de proportiën van het *gewone* herleid is.

Hiermede nu ontstaat de vraag, of er op dit naturalistisch standpunt nog van een Theologische wetenschap sprake kan zijn, en alzoo voor een Theologische faculteit nog plaats zij. Deze vraag nu kan niet beantwoord door verwijzing naar den reusachtigen arbeid, die door de moderne Theologie aan de afbreking van de h. i. verouderde voorstellingen besteed is, en nog altoos besteed wordt. Afbreken is geen bouwen, en al behoort het onbetwistbaar tot de taak der wetenschap, om dwaling te bestrijden, toch is het duidelijk, dat deze negatieve arbeid niet het bestaan eener faculteit rechtvaardigt. De vraag moet dus in dier voege gesteld, dat ge zegt: Als nu eenmaal het sloopen van het oude gebouw geheel zal zijn afgeloopen, zoodat de antieke Theologie, behoorlijk gecatalogiseerd, zonder iemand meer te prikkelen, rustig in het museum van wetenschappelijke antiquiteiten is bijgezet, zal er ook dan nog een arbeid overblijven, die als Theologie een eigenaardig karakter draagt, en als zoodanig het bestaan van een afzonderlijke faculteit rechtvaardigt? En dit nu moet ontkend. Wel toch kan men oppervlakkig zeggen, dat

ook op dit standpunt voor den denkenden geest de vijf vragen openstaan naar zijn eigen geestelijk en lichamelijk bestaan, en naar zijne verhouding tot zijne medemenschen, tot de natuur en tot zijn God; maar, en dit is hier beslissend, op dit standpunt is het bestaan zelf van God quaestieus. De één zegt wel, dat er een God is; maar de ander loochent dit, en ook onder hen, die Gods bestaan erkennen, zijn er, die Hem voor kenbaar houden, maar ook anderen, die de kenbaarheid Gods betwisten. Stel nu, het ware onzeker, of er planten waren, zou men dan reeds van een botanische wetenschap kunnen spreken? Immers neen. Zoolang het bestaan van het object eener wetenschap onzeker blijft, mogen er nasporingen plaats hebben, moge men polsen, tasten en zoeken, maar *onderzoeken* kan men nog niet. De wetenschap met een eigen object, en eene aan dat object ontleende methode, ontbreekt nog. En in geen geval kan er dus sprake zijn van een complex van wetenschappen, die, om haar organisch verband met het leven, een eigen faculteit kunnen vormen. Om aan deze moeilijkheid te ontkomen, heeft men toen getracht een ander object aan deze wetenschap onder te schuiven, door haar niet de kennisse van *God*, maar de kennisse van den *Godsdienst* toe te beschikken. Godsdienstwetenschap zou het zijn. Het feit, dat er religie bestond, kon in geen geval ontkend. In de religie had men met een notoir verschijnsel te doen, dat men in alle tijden onder tal van volken had waargenomen. Dit verschijnsel kon dus onderzocht en zoo herleefde de Theologische wetenschap. Dit echter berust op misverstand. Religie als subjectief verschijnsel is een der phaenomena van 's menschen geestelijk bestaan en hoort als zoodanig onder de Philologische faculteit, nader onder de Historie en de Philosophie, thuis. En zoomin iemand er aan denkt een afzonderlijke aesthetische of afzonderlijke ethische faculteit op te richten, evenmin is er recht of reden, om voor het religieuze leven in den mensch (of althans in vele menschen) een faculteit te openen. We ontkennen daarom niet, dat er ook op dit standpunt een ernstig streven kan bestaan, om wat van God in den mensch en in de natuur kennelijk is, te leeren kennen; en alzoo naast de studie der religie of religiewetenschap, ook

een studie te plaatsen, die naar God zoekt, tast, of ze Hem ook vinden mocht, zijn bestaan poogt te bewijzen, en eenige kennisse aangaande Hem tracht vast te stellen; maar wie de feiten van den zondeval en de palingenesie ignoreert, moet altoos met de ontkenning van God door zoovele duizenden rekenen, kan daardoor nooit tot positieve kennis geraken, en levert dus nooit iets, dat valt buiten het kader der Philosophie. De vijf faculteiten moeten op dit naturalistische standpunt dus tot vier ingekrompen. De faculteit der Theologie, wier ondersteld object dan nog gezocht moet, valt weg. En al wat op de religie betrekking heeft, zoowel in hare phaenomena, als in de vermoedens, die deze phaenomena wekken, verhuist als studievak dan naar de Philologische faculteit. De dusgenaamde historie der godsdiensten naar de historie, nader naar de land- en volkenkunde. De religie als psychologisch verschijnsel naar de psychologische wetenschappen. En eindelijk de vermoedens, waartoe de religie leidt, naar de speculatieve philosophie, die hier een steunpunt vindt voor hare liefst monistische conclusiën.

Geheel anders daarentegen komt de zaak te staan, zoo de palingenesie uitgangspunt wordt. Dan toch houdt het op een probleem te zijn, of er een God is, staat het vast dat de kennisse Gods bereikbaar is, en is, in de revelatie die met deze palingenesie correspondeert, vanzelf een objectum *sui generis* geboden, dat onder geen der andere faculteiten thuis kan gebracht, den menschelijken geest tot zeer ernstig wetenschappelijk onderzoek dringt, en voor de practijk van het leven van het uiterste belang is. Dan ware derhalve ten volle voldaan aan alle eischen, die voor het optreden van de Theologie als eigen vak van wetenschap gesteld worden, en is dus het recht op een eigen faculteit geheel onbetwistbaar. Wie toch uit eigen levenservaring weet, dat er zulk een palingenesie bestaat, en iets gist van de aanmerkelijke verandering, die door dit feit in geheel ons besef wordt teweeggebracht, kan niet in dit duister besef blijven hangen, maar voelt in zich den drang, om dit besef voor zijn bewustzijn te verhelderen, en zich als denkend wezen rekenschap te geven van alle consequentiën, die er voor gehee zijne wereld-

en levensbeschouwing uit voortvloeien. En overmits nu dit feit in hem niet op zichzelf staat, maar correspondeert met gelijksoortige feiten in anderer geestelijk bestaan, en met analoge feiten in den kosmos en in de historie, is het eisch van den menschelijken geest, dat deze feiten, zoo *in* hem, als *buiten* hem, onderzocht, in verband gezet en geordend worden; en dit nu *kan* geen andere wetenschap doen; hiervoor *moet* een eigen wetenschap optreden; overmits het te onderzoeken object een geheel zelfstandig karakter draagt. Dit nader uiteen te zetten, zal de taak van de volgende hoofdstukken zijn. Daarom thans hierover niet meer. Maar wat hier ter plaatse nog wel kortelijk moet aangestipt, is de verhouding, die, op het standpunt der palingenesie, tusschen de Theologische faculteit en de overige faculteiten moet bestaan.

Alle beoefening der wetenschap, die uitgaat van naturalistische premissen, ontkent zoowel het subjectieve feit der palingenesie, als het objectieve feit der bijzondere openbaring, dat hiermede rechtstreeks correspondeert. Ook al begaat men derhalve de inconsequentie, om op dit standpunt toch een Theologische faculteit in stand te houden, zoo kan er toch nimmer sprake zijn van eenen door deze faculteit op de overige faculteiten te oefenen invloed. De religie, die dan aan deze faculteit als voorwerp van onderzoek wordt aangewezen, is en blijft dan een uiting van het gemoedsleven, die, hoe machtig ook soms in het leven ingrijpende, toch *als verschijnsel* òf onverklaard blijft, òf wel zich voegen moet in het gewone kader. Naast het ethische en aesthetische staat dan ook een religieus leven, maar zonder dat de studie van dat religieuze leven aan de beoefening der overige wetenschappen bijzondere eischen stelt, of invloed oefent op de door haar gevolgde methode.

Maar geheel anders wordt dit natuurlijk bijaldien in de palingenesie een critisch en restaureerend feit voor ons treedt, dat, èn subjectief èn objectief, het bestaande, met zijn oorsprong en wat er uit worden zal, in een geheel ander licht voor ons plaatst. De *παλιγγενεσία* is in de H. Schrift een *algemeen* begrip, dat zoowel toegepast wordt op het *subject* der wetenschap (zie

Tit. III : 5), als op het *object* der wetenschap (zie Matth. XIX : 28). Het onderstelt een eerste *γένεσις*, die door afwijking van het levensproces tot den dood geleid heeft, en spreekt nu uit, dat er een *da capo* van de *γένεσις*, edoch nu als een weeropkomen van wat onderging, plaats grijpt, en dat ook dit weeropkomen bij manier van *γένεσις* toegaat, en alzoo de ontwikkeling is uit een kiem. Dit nu wordt toegepast op den mensch, voor wat zijn inwendig leven betreft, maar zal eenmaal evenzoo toegepast worden op 's menschen somatisch bestaan en op geheel den kosmos buiten hem, voor zooverre deze in het valsche proces was ingegaan. Er werkt dus palingenesie nu reeds in 's menschen geest, en straks zal de hiermee analoge palingenesie ook doorbreken in het somatische en kosmische leven. Ingeleid nu wordt deze palingenesie geestelijk door een ingrijpen van Gods Geest in het geestesleven der menschheid (de inspiratie in den wijdsten zin), en somatisch door een ingrijpen van Gods macht in het natuurlijk leven der wereld (de wonderen in hun algemeenste opvatting). Waaruit volgt, dat alle beoefening der wetenschap, waarbij de onderzoeker op het standpunt der palingenesie staat, te rekenen heeft met de vier verschijnselen: 1°. van de persoonlijke wedergeboorte; 2°. de hiermede correspondeerende inspiratie; 3°. de straks komende wederherstelling aller dingen en 4°. de hiermede correspondeerende manifestatie van Gods macht in de *Niphlaôth*. Deze vier verschijnselen bestaan niet voor den beoefenaar der wetenschap, die uitgaat van naturalistische premissen. Integendeel, *zijn* beginsel en uitgangspunt dwingen hem, deze verschijnselen weg te cijferen, of, waar dit niet aangaat, ze naturalistisch te verklaren. Wie daarentegen zelf persoonlijk in deze machtige, alles beheerschende actie der palingenesie werd opgenomen, vindt juist in deze verschijnselen zijn uitgangspunt, en wantrouwt elk resultaat van onderzoek, dat met deze verschijnselen niet in overeenstemming zou zijn. Gold nu deze palingenesie alleen het religieuze leven, zoo kon men nog zeggen, dat alleen de faculteit der Theologie er mede te rekenen had. Doch dit is volstrekt *niet* het geval. De palingenesie is een algemeen begrip, dat èn uw geheelen persoon èn geheel het

leven om u heen beheerscht; en ook, de palingenesie is een macht, die in u volstrekt niet alleen op uw religieus, maar evenzoo op uw ethisch, uw aesthetisch en uw intellectueel leven van invloed is. Een Jurist, een Medicus, een Philoloog, een Physicus, die persoonlijk onder de actie van deze palingenesie zijn gekomen, en in wie deze actie consequent doorwerkt, ondervinden er derhalve evenzoo den invloed van als een Theoloog, en zulks niet alleen in hun gemoed, maar ook in hun denkend leven. Juist dit heeft men in een vroegere periode vaak te veel voorbijgezien; dientengevolge de consequentiën der palingenesie alleen bij de Theologie gezocht; en juist daardoor aan de overige wetenschappen den averechtschen eisch gesteld, dat zij zich aan de uitspraak der Theologie, ook waar het niet *haar* voorwerp van onderzoek gold, zouden onderwerpen. Alleen de Gereformeerden stelden ten opzichte van de Overheid van oudsher den regel op, dat deze niet van de Kerk zou vragen, wat Gods ordinantiën voor haar levenstaak waren, maar dat de Overheidspersonen deze zelfstandig uit de natuur en uit Gods Woord zouden opsporen. Hiermede was derhalve het beginsel gehuldigd, dat een iegelijk, die onder de actie der palingenesie leefde, voor wat zijn eigen terrein aanging, zelfstandig zou oordeelen. Ditzelfde, eenig ware beginsel heeft men dus slechts op de beoefening van alle wetenschappen toe te passen, om in te zien, dat de Theologie volstrekt niet geroepen is, om op allerlei terrein van wetenschap uitspraken te doen; maar ook van den anderen kant, dat zich voor *alle* wetenschappen een *dubbele* beoefening moet ontwikkelen, eenerzijds van hen, die de palingenesie wel *moeten* loochenen, en anderzijds van diegenen, die er mee *moeten* rekenen.

Dit neemt echter niet weg, dat door de overige wetenschappen aan de Theologie de taak moet worden overgelaten, om de palingenesie zelve te onderzoeken. Juist dit toch is de haar aangewezen taak. Zij en zij alleen is de hiertoe geroepene. Denk u de palingenesie weg, en er zou geen andere dan natuurlijke Godskennisse zijn, die thuis hoort in de Philologische faculteit bij de philosophische, nader psychologische en ontologische wetenschappen. Nu daarentegen de Palingenesie als algemeen en alles be-

heerschend verschijnsel intrad, moest voor de Theologie een eigen faculteit gecreëerd, en het is de taak der Theologie, om de vier verschijnselen, waarop we straks wezen, tot voorwerp van haar zelfstandig onderzoek te maken. Zij heeft na te speuren: 1°. de inspiratie als inleidend feit op de psychische palingenesie; 2°. die psychische palingenesie zelve; 3°. de manifestatie, die inleidend op de kosmische palingenesie werkt; en 4°. die kosmische palingenesie zelve. Later zal blijken, waarom geheel deze studie uit de H. Schrift als haar principium Theologiae moet geput, en hoe ze juist aan dit gemeene principium haar eenheid ontleent. Thans volstaan we met dit feit eenvoudig te onderstellen, en hieruit af te leiden, dat het hier in te stellen onderzoek een eigen, afgeperkt terrein vormt, en dat de overige faculteiten *dit* onderzoek aan de Theologie hebben over te laten. Gelijk nu bij het onderling verband der overige wetenschappen de ééne haar Lehnsätze, waar dit noodig is, uit de andere overneemt, en b.v. de juridische wetenschap niet zelve een psychologie opstelt, noch op oeconomisch terrein een eigen physica doceert, maar, zooveel noodig, haar Lehnsätze uit de philologische en physische wetenschappen overneemt, zoo ook en niet anders is de verhouding hier. Geen der andere faculteiten gaat een eigen onderzoek naar de palingenesie instellen, maar neemt de Lehnsätze hiervoor over uit de Theologie. Voor wat daarentegen haar eigen terrein van onderzoek aangaat, opereeren ze zelve uit het bewustzijn der palingenesie, voor zooveel dit op haar eigen vak betrekking heeft, en mogen ze niet rusten, eer ze, naar eigen methode te werk gaande, het inzicht in en de kennisse van haar eigen object met de resultaten van de studie der palingenesie in overeenstemming hebben gebracht.

TWEEDE AFDEELING.

DE THEOLOGIE.

Hoofdstuk I.

HET BEGRIP DER THEOLOGIE.

§ 21. *Haar naam.*

Ook bij de beantwoording, van wat we onder Theologie te verstaan hebben, glijdt men thans te oppervlakkig heen over *den naam*. Dit komt daarvandaan, dat men met den naam eenigszins verlegen zit. Met wat oudtijds Theologie heette, brak men, om een ander iets er voor in de plaats te schuiven, en behield den alouden naam slechts bij, om, in zedelijken en formeelen zin, zijn erfrecht op de nalatenschap der Sacrosancta Theologia te kunnen staande houden. Dit nu is willekeur, tenzij men althans genetisch zijn saamhang, met wat van oudsher als Theologie gold, heeft bewezen. Kan men dit niet, dan is hiermede het recht niet uitgesloten, om, wat onbruikbaar wierd, te laten varen, en een nieuw complex van geheel anders opgevatte studiën er voor in de plaats te stellen, maar dan mag ook de oude naam niet meer worden gevoerd. Dan toch zou die naam een valsch etiket worden, en bij het innemen zijner positie zou men onoprecht zijn. Ons teruggaan op den naam der Theologie is dus geen antiquarische liefhebberij, maar is eisch van de methode, die ons tot een bepaling van het beprip Theologie leiden moet. Wat men in de tweede helft der vorige eeuw zich al meer aanwende, om zich, hetzij op de psychologisch-empirische lijn van Schleiermacher, hetzij in het speculatieve spoor van Hegel, of ook door

het treden in beider voetspoor tegelijk, zeker denkbeeld te vormen over de vakken, die aan de Theologische faculteit gedoceerd worden, dit denkbeeld in een begrip te vatten, en in dit begrip een definitie van de Theologie te zien, is een methode, die reeds daarom geen steek kan houden, omdat aldus de zekerheid, dat het object van deze wetenschap hetzelfde blijft, hierbij ten eenenmale ontbreekt. Plato zegt in zijn Cratylus niet te vergeefs: *πρὸς τὸ ὀρθῶς διδάσκειν δεῖ πρῶτον ἐξετάζειν τὰ ὀνόματα* (Zie B. DE MOOR, *Comm. in J. Marckii Compend.* t. I. p. 8.) Reeds op zich zelf dus is het letten op den naam van Theologie geboden; maar nog in verhoogde mate geldt dit thans, nu het genealogisch bewijs moet geleverd, door wie erfrecht pretendeert, en dit erfrecht op de nalatenschap der Theologie aan meer dan een pretendent moet worden betwist.

Voor het recht verstand van den naam *Theologie* komt èn de *etymologie* èn de *usus* van het woord in aanmerking. Bij de etymologie rijst een drietal vragen: In welken zin is *-logia* op te vatten? In welken zin *Θεός*? En, is *Θεός* in deze verbinding actief of passief te verstaan? De bijvoeging *-logia* komt, evenals de verwante woordvormen, zoowel voor in den zin van *spreken over iets*, als van *nadenken over iets*. *Λογεῖον* was te Athene, wat wij de *spreek*tribune noemen, en *θεολογεῖον* was de plaats op het tooneel, vanwaar zij spraken, die de goden *sprekende* invoerden. Hier staat dus duidelijk het begrip van *spreken*, niet van *nadenken*, op den voorgrond. In *ἀστεολογία*, *φυσιολογία* en andere samenstellingen daarentegen heeft *-λογία* den zin van naspeuren, onderzoeken. Op zichzelf zou dus *Θεολογία* etymologisch zoowel de actio van een *Θεολόγος*, d. i. van iemand, die *spreekt* over God, als het *nadenken* over God kunnen aanduiden. Het eenige, wat hier nadere vingerwijzing biedt, is èn de ouderdom van het woord èn het object, waarmee *-λογια* gekoppeld wordt. De stam van *λέγειν* beteekent nog bij Homerus bijna altoos: verzamelen, met of zonder keus. Daarna krijgt hij de beteekenis van spreken. En eerst later, in zijn laatsten overgang, treedt de *uiting* der gedachten op den achtergrond, om de *gedachte* zelve op den voorgrond te doen komen. Overmits

nu het woord *Θεολογία* reeds bij Plato voorkomt, heeft de eerste opvatting van *-λογία* reeds voorkeur; een voorkeur, die bevestigd wordt, door wat Plato ervan zegt. In zijn *de Republ.* l. II, p. 379a toch schrijft hij: „Wij, o Adimantos, zijn op dit oogenblik geen *ποιηταί*, maar spreken als *οἰκισταὶ πόλεως*, en als zoodanig moeten wij de *τύποι* kennen, waarin de *ποιητὰς δεῖ μυθολογεῖν*." En hierop nu vraagt zijn medespreker: *οἱ τύποι περὶ Θεολογίας τίνες ἂν εἶεν;* waarop dan geantwoord wordt, dat men de goden moet weergeven, gelijk ze zijn, onverschillig, of men over hen handelt *ἐν ἔπεσι, ἐν μέλεσι* of *ἐν τραγῳδίᾳ*. Deze uitspraak laat dus geen twijfel over. Althans hier ter plaatse is *-λογία* in den zin van *spreken* bedoeld. En wat de constructie met *Θεο-* betreft, springt het in het oog, dat het denkbeeld, om een *onderzoek* naar het wezen Gods in te stellen, eerst veel later moest opkomen, dan de noodzakelijkheid, om over de goden te *spreken*. Onze eerste conclusie is derhalve, dat *-λογία* in deze samenstelling oorspronkelijk in den zin van *spreken* gebezigd is. De tweede vraag, wat *Θεο-* in deze samenstelling beteekent, de goden in het algemeen, of de eenige ware God, is met de verwijzing, naar wat we uit Plato citeerden, tevens beantwoord. Plato zelf verwisselt *Θεολογία* met een *ἐν ἔπεσι, μέλεσι* of *τραγῳδίᾳ* spreken over de *goden*. Wat daarentegen de derde vraag betreft, of *Θεο-* in deze samenstelling object of subject is, zoo moet men staan blijven bij het toegeven van *beide* mogelijkheden. In *Θεοδόσιος, Θεομηνία, Θεοκρατία, Θεοκρισία, Θεογάμια, Θεοπραξία, Θεοπροπία* enz., is een god bedoeld, die geeft, toornt, heerscht, oordeelt, huwt, handelt, spreekt, en alzoo *Θεο- subject*. Daarentegen in *Θεοσέβεια, Θεομιμησία, Θεοκλύτησις, Θεολάτρεια* enz., is het een god, die gevreesd, nagebootst, aangeroepen, vereerd *wordt*, alzoo *Θεο-* in den *objectieven* zin. *Θεολογία* kan dus etymologisch zoowel beduiden: het spreken van God, als het spreken *over* God. Of ook, neemt men *Θεολογία* in den lateren zin van kennis, dan duidt het zoowel een kennisse aan, die God zelf heeft, als een kennisse, die wij van God hebben. Eindelijk schijnt in laatstgemelden zin *Θεολόγος* ouder te zijn dan *Θεολογεῖν*, en hiervan zoowel *Θεολογεῖν* als *Θεολογία* te zijn afgeleid. Resultaat is derhalve, dat Theologie

etymologisch geen combinatie is van *Θεός* en *λόγος*, maar oorspronkelijk een spreken van of over een god of goden beteekent; en dat eerst bij verder verloop van het woord *λόγος*, dat eerst een verzamelde hoop, toen een woord, en eerst later de rede of gedachte beteekende, ook *Θεολόγος*, *Θεολογεῖν* en *Θεολογία*, als een kennisse van of aangaande een god of de goden begrepen is.

Vooral waar de etymologie zoovele mogelijkheden toelaat, dient het nader verstand van den term Theologia bij den *usus vocis* gezocht. Nu komt *Θεολόγος* bij Lucianus en Plutarchus voor in den algemeenen zin van iemand, die over de goden handelt, en nog Augustinus getuigt in *de Civ. Dei* l. XVIII c. 14: „Per idem temporis intervallum exstiterunt *Poetae*, qui etiam *Theologi* dicerentur, quoniam de diis carmina faciebant." *Θεολογεῖν* beteekent bij Aristoteles: een *Θεολόγος* zijn, of als een *Θεολόγος* handelen. *Ἐπιστήμη θεολογική* heet bij Aristoteles (*Metaph.* X. 6) kennisse omtrent het goddelijke; terwijl *Θεολογία* bij Plato voorkomt als een spreken over de goden, en bij Aristoteles in het meervoud *Θεολογίαι* als onderzoekingen omtrent de goddelijke zaken (*Meteorol.* II. 1.). Tot dusver lag dus in alle deze samenstellingen het algemeene begrip van zich bezighouden met de zaak der goden of der godheid, hetzij door er de traditie over uit te spreken, hetzij door er over na te denken tot het verkrijgen van juistere kennis. Dit algemeene begrip is daarop met den naam *Θεολογία* door de Christelijke schrijvers overgenomen, naar den eisch van hun standpunt gewijzigd, en op breede schaal geactiveerd. Wie toch de breede toelichting in Suicerus *Thes. graec.*, in vocibus *Θεολόγος*, *Θεολογία* en *Θεολογεῖν* doorloopt, bespeurt terstond, hoe sterk het gebruik van deze woorden toenam, en hoeveel dieper het denkend bewustzijn thans in den zin dezer woorden indrong, dan bij de classieke schrijvers. Dat de apostel Johannes al spoedig *ὁ Θεολόγος*, zelfs in den titel van de Apocalypse werd genoemd, kan wel niet verklaard uit zijn spreken over den *Λόγος*, zoo in den aanhef van zijn Evangelie als in zijn eersten zendbrief; maar duidt wel aan, dat men Johannes meer dan eenig apostel ingewijd achtte in de goddelijke verborgenheden. Vandaar, dat hij niet in den titel van zijn Evangelie, maar in den titel van

de Apocalypse als zoodanig gequalificeerd wordt. In gelijken zin worden dan ook alle schrijvers van het Oude en Nieuwe Testament, en meer speciaal de profeten en apostelen, met den naam van *Theologen* bestempeld. Zoo zegt Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi.* I. p. 62: *ταῦτα δὲ καὶ παρὰ τῶν αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος θεολόγων ἀνδρῶν πιστοῦσθαί τις δύναται, ἐντυγχάνων τοῖς ἐκείνων γράμμασιν;* d. w. z., een en ander kunt ge ook bevestigen door beroep op de theologen (d. w. z. apostelen) van den Zaligmaker zelf, zoo ge hun schriften opslaat. (Suicerus I. p. 1359). Reeds kort daarna echter liep hiernaast de beteekenis van: de kerkelijke vraagstukken theologice onderzoeken, gelijk Gregorius van Nazianze *ὁ Θεολόγος* werd bijgenaamd, niet om hem met Johannes op één lijn te stellen, als waren ook hem goddelijke verborgenheden geopenbaard, maar overmits hij bij de behandeling der dogmata altoos tot God opklom, en alzoo het *ὕψος δογμάτων*, gelijk Gregorius Presbyter schrijft, bereikte. (Zie Suicerus I. p. 1360.)

Liet zoo het woord *Θεολόγος* zelf reeds tweeërlei beteekenis toe, die van „spreker namens God," en die van „een denker, die in zijn denken tot God opklimt", veel leniger nog was het woord *Θεολογεῖν*. Ook dit beteekende ten eerste: spreken namens God, b.v.: *περὶ τούτων τῶν δογμάτων θεολογεῖ Ἡσαΐας*, d. i. over deze stukken spreekt Jesaja als door God gelast. Ten tweede: eenig punt theologice verklaren, b.v.: *Λόγον εἶπεν ἵνα τὴν τελείαν ὑπαρξίν σοι τοῦ υἱοῦ θεολογήσῃ*, d. i.: hij noemt den Christus Logos, ten einde het absolute bestaan van den Zoon tot in het wezen Gods voor u te verklaren. (Suicerus I. p. 1354, 1355). Een gebruik van dit woord, dat reeds bij Justinus Martyr de nog algemeenere strekking verkreeg, om een onderzoek aan te duiden, dat *met zekere deftigheid* was opgezet. Zoo b.v. in zijn *Dial. c. Tryph.* (ed. Von Otto, Jenae, 1876, t. I. p. II. 400 B) *Διὰ τί μὲν ἓν ἄλφα πρώτῳ προσετέθη τῷ Ἀβραὰμ ὀνόματι, θεολογεῖς, καὶ διὰ τί ἓν ῥῶ τῷ Σάῤῥας ὀνόματι, ὁμοίως κομπολογεῖς;* waar uit de bijeenvoeging van *κομπολογεῖν* en *θεολογεῖν* duidelijk blijkt, dat beide malen een statigheid, een deftigheid, een omhaal bedoeld is, die niet in evenredigheid stond tot de onbelangrijkheid der quaestie. Maar behalve deze beide beteekenissen, die

met die van *Θεολόγος* parallel loopen, wordt, op Justinus' voetspoor, bij de groote Patres uit den Christologischen strijd het woord *Θεολογεῖν* ook gebezigd in den zin van: voor God verklaren, iemand als God benoemen. Reeds Justinus Martyr schreef in zijn *Dial. c. Tryph.* (ed. Von Otto, Jenae, 1876, t. I. p. II. 194C) met het oog op de Messiaansche profetie in Psalm 45 : 6 vv.: *Εἰ οὖν καὶ ἄλλον τινὰ θεολογεῖν καὶ κυριολογεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν φατε ὑμεῖς παρὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ;* eene zegswijze, die èn door den zin èn door de bijvoeging van *κυριολογεῖν* geen twijfel overlaat, of *θεολογεῖν* is bedoeld in de beteekenis van: iemand God noemen. En zoo nu leest men ook bij Athanasius (tom. I. p. 1030): *Ἐν ἅπασιν οἷς δοξάζεται ὁ πατὴρ θεολογούμενος, ἐν αὐτοῖς δοξάζεται καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, d. i.: In alle stukken, waarin de Vader verheerlijkt wordt door van Hem als God te spreken, geschiedt dit ook met den Zoon en met den Heiligen Geest. (Suicerus I. p. 1355). Zelfs wordt er dan duidelijkheidshalve nog wel het woord *Θεόν* bij gezet, *θεολογεῖν τινα Θεόν*, b. v. bij Philostorgius, *Hist. Eccl.* lib. VII. t. XIV. p. 103, *Θεὸν ἐθεολόγει τὸ βιβλίον τόν ... δημιουργὸν ἁπάντων*, d. i.: Dit boek sc. het Ev. v. Johannes, noemde den bewerker van alle dingen *God.* (Suicerus I. p. 1355). Zoo zegt Caesarius, *Quaest.* XXII. p. 44, van den Christus: „Ook dan als hij geïncarneerd is, *οὐχ ἧττον ὑπὸ τῶν προφητῶν θεολογεῖται*, d. i. wordt hij niettemin door de profeten God genaamd; het Latijnsche *praedicare Deum.* (Suicerus I. p. 1356). En hieruit ontwikkelde zich ten slotte nog de meer algemeene beteekenis van *iets vergoden of tot god maken.* B.v. *οὐ πάντα κατὰ φύσιν γίνεται, ἵνα μὴ θεολογηθῇ ἡ φύσις* (Chrysostomus *Homil.* CXLII t. V. p. 891), d. w. z.: God heeft het zoo besteld, dat niet alle dingen volgens de natuur gaan, opdat men de natuur niet voor God zoude aanzien. (Suicerus I. p. 1356).

Eerst zoo nu kunnen we het verloop van het woord *Θεολογία* in de Patristische literatuur verstaan. Is *Θεολόγος* iemand, die spreekt namens God, en *Θεολογεῖν* de actie zelve van het spreken namens God, dan verstaan we, hoe *Θεολογία* beteekenen kon *het Oude en het Nieuwe Testament. Τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας θεολογίας τὴν ξυμφωνίαν ὁρῶν, θαυμάσεται τὴν ἀληθειαν.* (Theodor. Therapeut.

Serm. II. Zie Suicerus. I. p. 1359.) Immers, in deze beide Testamenten komt het woord Gods tot ons. Beteekent ten tweede *Θεολογεῖν* eenig punt zoo volledig verklaren, dat ge tot op God teruggaat, dan is het verklaarbaar, hoe *Θεολογία* beteekenen kon: het teruggaan tot op het mysterie van Gods wezen. Zoo zegt Theodoretus *Quaest. I. in Genes.* p. 3: *Τί δήποτε μὴ προτέταχε τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας Θεολογίαν*; d. i.: Waarom heeft Mozes aan het scheppingsverhaal niet laten voorafgaan een inleiding over het mysterie van Gods wezen? (Suicerus I. p. 1356). Bezigde men ten derde *Θεολογεῖν* in den zin van praedicare aliquem Deum, dan volgt hieruit dat *Θεολογία* ook kon beteekenen: de goddelijke benaming. Zoo zegt Pachymeres in zijn aanteekening op Dionysius Areopagita (Suicerus I. p. 300) *τὰ κοινῶς τῇ θείᾳ φύσει ἁρμόζοντα ὀνόματα ἡνωμένην ἐπιγράφει θεολογίαν*, d. i.: De namen die in het gemeen bij de goddelijke natuur hooren, noemt hij *theologia unita*. En overmits nu in den bangen strijd tegen de Arianen c. s. er alles aan hing, om den Christus als God uit te roepen, wierd *Θεολογία* in dezen zin bijna eensluidend met de Godheid van den Christus. Zoo spreekt Gregorius van Nyssa van een *κηρύσσειν τὸ μυστήριον τῆς θεολογίας*, met het oog op Johann. Ev. I: 1., wat dus zeggen wil: het geheimnis van de Godheid van den Christus aankondigen. (Suicerus I. p. 1357.) Dit Theologia wierd dan tegenover *οἰκονομία* als benaming voor zijn *menschelijke* natuur gesteld. Zoo b. v. bij Theoderetus, Comm. in Hebr. IV: 14. p. 414: Wij behooren te weten, *τίνα μὲν τῆς Θεολογίας, τίνα δὲ τῆς οἰκονομίας ὀνόματα*, d. i. welke de namen zijn, die bij zijn Goddelijke, en welke die andere, die bij zijn menschelijke natuur voegen. (Suicerus I. p. 1358.) In verband hiermede nu werd *Θεολογία* ook gebezigd in den zin van het *Mysterium Trinitatis*. De kennisse Gods, die het Christendom als zoodanig kenteekende, school juist in dit trinitarisch mysterie. Zoo Athanasius, *de Definitionibus*, tom. II. p. 44: *Ἐπὶ τῆς Θεολογίας μίαν φύσιν ὁμολογοῦμεν τῆς ἁγίας Τριάδος, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις*, d. i.: Wat het mysterie van het Goddelijk wezen aangaat, zoo belijden wij, dat er in de Heilige Triniteit slechts één natuur is, maar drie personen. Photius, *Epist.* XXXIV. p. 95: *Ὥσπερ ἐπὶ τῆς θεολογίας, καὶ τὸ, τρεῖς ὁμολογεῖν οὐσίας, πολύθεον*, d. i.: gelijk het polytheïstisch is, in het

mysterie der Drieëenheid drie wezens te belijden. Theophylactus, *Comm. in Matth.* c. XXVIII. p. 185: *εἰπὼν, ὅτι δεῖ βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τῆς τριάδος, τὴν θεολογίαν ἡμῖν παρέδωκεν,* d. i.: door te bevelen, dat men doopen zou in den naam der Drieëenheid, heeft Christus ons het mysterie van het Goddelijk wezen geopenbaard. En in gelijken zin gebruikt Gregorius Nazianzenus het woord, als hij Oratio I. p. 16 schrijft: *Τριῶν ὄντων περὶ θεολογίαν ἀρρωστημάτων* d. i.: Daar er drie krankheden bestaan met opzicht tot de verklaring van het Goddelijk mysterie. (Zie Suicerus I. p. 1357.)

Zoo is dus het verloop van den term *Theologie* niet twijfelachtig. Eerst is het woord uit het paganistisch taalgebruik overgenomen, om aan te duiden een spreken over hetgeen op de zaak der goden of van God betrekking had, hetzij materieel, omdat men iets aangaande de goddelijke zaken uitsprak, of bloot formeel, omdat men deftig en met zekere wijding sprak. Daarop is in den strijd over de goddelijke natuur van den Christus het nog levende Grieksche taalbewustzijn den term *Θεολογεῖν* actief gaan bezigen in den zin van: Deum praedicare, en kreeg hierdoor allengs *Θεολογία* de beteekenis van: de belijdenis van Christus' Godheid. Overmits nu de Christologische strijd al spoedig een Trinitarisch karakter aannam, en de belijdenis der Triniteit aan de erkenning van Christus' Godheid hing, vatte men allengs Theologie op in den zin van: het mysterie van het Goddelijk Wezen als Trinitarisch. En zoo eindelijk ging men onder Theologie verstaan datgene, wat ons omtrent dit mysterie geopenbaard was, naardien wij alleen in zooverre met dit mysterie konden rekenen. Op het punt der historie, toen de leiding der Kerk van het Oosten naar het Westen overging, en men niet meer met het levende woord *Θεολογία,* maar het doode barbarisme *Theologia* te doen kreeg, verstond men alzoo onder dezen Latijnschen term: De ons geopenbaarde kennisse omtrent het mysterie van het Drievuldig Wezen Gods; en in het minste niet, zekere beoefening van Godgeleerde studievakken.

§ 22. *De theologische modaliteit van het begrip der Theologie.*

Reeds Thomas van Aquino protesteerde (*Summa Theol.* I. qu. 1.

art. 7) tegen het misbruik, om het wezen der Theologie niet in de kennisse Gods, maar in een geheel ander voorwerp van onderzoek te stellen; en alzoo tegen hen, die niet God, maar „aliter assignaverunt hujus scientiae *subjectum*, sc., vel res, et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra," want, zegt hij, „de omnibus istis tractatur in ista scientia, *sed secundum ordinem ad Deum*" 1). Voor zooverre nu dit protest gaat tegen de soteriologische of Christologische opvatting van de Theologische wetenschap, doet het tevens dienst tegen bijna alle definities, die in den loop der vorige eeuw van het begrip Theologie gegeven zijn. Wat hij daaromtrent zegt van de Theologie als studie van de *Signa et res*, doelt ten deele op Petrus Lombardus' *Sententiae*, maar ten principale op Augustinus, die in zijn *Libri* IV *De doctrina Christiana* de indeeling in *Signa et res* gevolgd was; een indeeling, die Thomas wel niet verwerpt, maar die volgens hem het „subjectum theologiae", wat wij zouden zeggen: het *object* der Theologie, niet bepaalt.

Het gewichtig belang, door Thomas in dit protest verdedigd, een protest, waaraan alle vroegere Gereformeerde Theologen hun bijval schonken, ligt hierin, dat het begrip der Theologie niet abstract *logisch*, maar tegelijk *theologisch* behoort geconstrueerd te worden. Dit nu poogde reeds Augustinus te doen, al gebruikte hij hoogst zelden, om het door ons bedoelde begrip uit te drukken, het woord *Theologie*. Voor wat later ook in de Westersche Kerk Theologie heette, gebruikte hij de uitdrukking: *Doctrina*

1) Scientiae *subjectum* staat hier, voor wat wij zouden zeggen: Scientiae *objectum*. Deze verwarring tusschen de grammatische en de logische tegenstelling van subject en object komt voor rekening van Aristoteles, die τὸ ὑποκείμενον i. e. het subject, ook nam voor τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος γίνεται. Vgl. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855, III, 208, noot 105. „An unzähligen Stellen treffen wir fortan (sedert Duns Scotus † 1308, die ze het eerst als vaste termini tegenover elkander stelde) bis in das 18 Jahrhundert (d. h. bis Alex. Baumgarten) diesen Gebrauch der Worte „*subiective*" und „*obiective*", welcher zu dem jetzigen sich genau umgekehrt verhält: nemlich damals hiess *subiectivum* dasjenige, was sich auf das Subject der Urtheile, also auf die concreten Gegenstände des Denkens, bezieht; hingegen *obiectivum* jenes, was im blossen *obiicere*, d. h. im Vorstelligmachen, liegt und hiemit auf Rechnung des Vorstellenden fällt."

de Deo, of ook *Doctrina Christiana*; en, hoe vreemd het klinke, verstaat Augustinus nog onder het woord Theologie meer de paganistische dan de Christelijke voorstellingen omtrent het Goddelijke. Dit komt sterk uit in zijn *De Civitate Dei*, waarin hij Lib. VI. c. 5. v.v. het stelsel van Varro ter sprake brengt, alsof er „tria genera theologiae" waren, de theologia *fabulosa*, die in de traditie en op het theater leefde, de theologia *naturalis*, die in de werken der philosofen was te vinden, en de theologia *civilis*, die door den officieelen eeredienst in stand werd gehouden. En nu is het opmerkelijk, dat Augustinus, deze drievoudige omschrijving van de Theologie gedurig overnemende, er nergens de theologia Christiana, of vera, tegenover stelt, maar altoos van de *doctrina* Christiana spreekt. Slechts éénmaal, in caput 8, neemt hij theologia in algemeenen zin, doch niet om er hetzelfde als de doctrina Christiana mee uit te drukken, maar datgene, waarnaar de doctrina Christiana zoekt. Hij zegt toch met terugslag op de physiologische voorstellingen van de philosofen: „At enim habent ista physiologicas quasdam, sicut aiunt, i. e. naturalium rationum interpretationes; quasi vero nos in hac disputatione physiologiam *quaeramus*, et non theologiam, i. e. *rationem, non naturae, sed Dei.*" Hieruit ziet men, dat Augustinus onder theologia niet de beoefening onzer wetenschap, noch ook die wetenschap zelve verstond; deze heette bij hem *doctrina*; maar veel meer de kennisse Gods, waarop zich de theologische studie richt.

Dit diepere begrip nu van Theologie droeg reeds bij Augustinus een beslist *theologisch* karakter, gelijk uit zijn *Libri IV. De doctrina Christiana* blijkt, waar hij teruggaat op God, als zelve de Sapientia, en den Christus, als het Verbum Dei, de *prima ad Deum via* noemt (l. I. c. 38) en dienvolgens naast de intellectueele methode, om tot de kennisse Gods te geraken, ook op de via contemplationis en op het *zien van God* nadruk legt. Ditzelfde standpunt neemt nu in hoofdzaak ook nog Thomas Aquinas, en op zijn voetspoor Calvijn in. Want wel draagt Thomas' hoofdwerk den titel van Summa *theologica*, maar in zijn inleiding spreekt hij stelselmatig van de *sacra doctrina*, die eigenlijk niet zelve de Theologie is, maar

circa theologiam versatur. Slechts een enkele maal duikt het woord theologia zelf bij hem op, zoo b.v. als hij in P. 1. Qu. 1. art. 7., ed. Parmae, 1852. I. p. 46 zegt: „Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo; dicitur enim theologia, *quasi sermo de Deo.*" Te dezer plaatse geeft hij echter allerminst een definitie, maar ontleent hij aan de etymologie van het woord een argument, om ὁ Θεός als het object der Sacra doctrina te handhaven. Het eigenlijke begrip door hem aan Theologie gehecht, blijkt dan ook veel zuiverder, uit wat hij over de *fides. spes* en *charitas* als de drie *virtutes theologicae* zegt (Zie I. secundae. qu. 62. art. 1 v.v.). Ook lette men er op, dat hij als titel boven zijn werk schreef *niet:* Summa Theol*ogiae*, maar Summa Theol*ogica*. De Moor, in zijn *Comm. op à Marck*, Tom. 1. p. 9, citeert als uitspraak van Thomas deze woorden: „Theologia a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit"; daar hij echter de plaats niet noemt, waar hij dit citaat vond, viel het niet te contrôleeren. 1) Evenzoo nu geeft ook Calvijn aan zijn dogmatiek niet den titel van Epitome Theologiae, maar van *Institutio religionis Christianae*, en vertaalt het woord theologia, dat hij bijna overal mijdt, door *notitia Dei* (cf. l. 1. c. 1. § 1 v. v.). De indices kan men in dit opzicht niet vertrouwen. Zoowel toch de index op Thomas' als op Calvijns *Institutie* geven op het woord *Theologie* meest een inhoud, waarin noch door Thomas, noch door Calvijn het woord zelf van Theologie gebruikt werd.

1) Ds. F. M. ten Hoor wees er in de *Vrije Kerk*, 21e jaarg. p. 261 noot 1 op, dat dit citaat reeds vóór de Moor door F. Turrettinus in zijn *Institutio Theol. Elenc.* Pars I. qu I. § VII was aangehaald en daar vermeld stond, waar dit citaat bij Thomas zou te vinden zijn. Metterdaad verwijst Turrettinus (ed. 1696 t. I. p. 2) voor deze woorden naar Thomas 1a 1ae qu. 7 (waarmede wel bedoeld is de Summa Pars I. qu. I. Art. VII) maar ook hier is dit citaat, evenmin als elders, bij Thomas te vinden. Sommige Roomsche dogmatici (bijv. Dr. P. Mannens, Theol. Dogm. Inst. Pars I. 1901, p. 5) schrijven deze woorden aan Albertus Magnus toe, zonder echter de plaats te vermelden, waar dit citaat voorkomt. Naar Dr. Mannens de vriendelijkheid had mij mee te deelen, komen deze woorden zelf echter noch bij Albertus Magnus, noch bij Thomas Aquinas voor, maar zijn ze de korte saamvatting door latere schrijvers, van wat door Albertus in den Prologus zijner Summa Theologiae, tom. XXI, ed. Paris, 1895 pag. 3 en door Thomas in zijn Summa Pars I. qu. I. Art. V en VII geleerd wordt.

Dit onderscheid nu, dat langen tijd tusschen de Theologische wetenschap als *sacra doctrina, institutio* enz. en de eigenlijke Theologie als *notitia Dei* standhield, was niet beuzelachtig; maar strekte, om het begrip van de Theologie *theologice* op te vatten, gelijk dit theologisch begrip nader in de theologia archetypa en ectypa ontleed is. En hieraan nu dient vastgehouden. Het veld van kennis toch, dat zich in de Theologie voor ons ontsluit, kan niet logisch gecoördineerd met de overige terreinen, die door onze kennis onderzocht worden. Zoodra men in deze coördinatie vervalt, is de Theologie reeds van haar eigenaardig karakter beroofd, en kan niet anders worden opgevat dan òf als een deel der metaphysica, òf als een wetenschap, die het empirisch verschijnsel van *de*, of wel van de *Christelijke* religie tot voorwerp van onderzoek heeft. Is daarentegen de Theologie een kennisse, die ons niet over het geschapene, maar over den Schepper, en alzoo over het principium et finis omnium rerum licht ontsteekt, zoo volgt reeds hieruit, dat deze kennisse van *andere* natuur moet zijn, en langs *anderen* weg tot ons moet komen. De elders geldende normae voor onze kennis kunnen hier niet gebruikt worden; de via cognitionis moet hier een andere zijn, en de aard zelf van deze kennis van alle overige scientia verschillen. Gelijk ge nu reeds binnen de grenzen van het eindige een andere via cognitionis voor de geestelijke dan voor de natuurlijke wetenschappen moet volgen, zoo kan ook de via cognitionis voor de kennis, van hetgeen het eindige perk te buiten gaat en er de grens van is, niet met de Erkenntnisstheorie van het eindige saamvallen. Men mag dus niet logisch indeelen en zeggen: De wetenschap onderzoekt de natuur, den mensch en God, en de wetenschap, die het laatste doet, is de Theologie, eenvoudig wijl de coördinatie van natuur, God en mensch valsch is. Wie deze drie als coördinata beschouwt, gaat hiermee logisch van de loochening van God als God uit. Uit dien hoofde nu was het volkomen juist gezien, dat èn de Grieksche patres, èn op Augustinus' voetspoor, de Westersche, zij het ook zonder genoegzame helderheid van inzicht, geweigerd hebben de *Theo*logie met de overige -logieën of -nomieën op één lijn te stellen, en voor

het begrip Theologie eene *theologische* opvatting eischten. Deze theologische opvatting werkte dan ook nog door, tot in de tweede helft der 18e eeuw, zoo dikwijls de dogmatici de Dogmatiek niet als onderdeel van de Theologie of als één der theologische studievakken, maar als *de* theologia propria omschreven, waar exegese, kerkhistorie, kerkrecht enz. dan als hulpstudiën bijkwamen. Want wel liep het begrip Theologie bij hen reeds in zooverre om, dat zij, niet theoretisch, maar dan toch practisch, de menschelijke studie, die aan deze geopenbaarde notitia Dei gewijd werd, met den naam van Theologie bestempelden; maar uit hun beperking van dezen naam tot de Dogmatiek bleek dan toch, dat zij deze studie bedoelden, als leidende tot recht verstand van de wezenlijke kennisse Gods. Niet om allerlei geleerdheid, maar om God zelven was het hun te doen, en alleen wat ons de kennisse van dien God nader bracht, mocht in engeren zin op den naam van Theologie aanspraak maken. En nu is het wel waar, dat, gelijk de historie der Encyclopaedie ons leerde, de encyclopaedisten allengs onder Theologie de samenvatting van de onderscheidene theologische studievakken gingen verstaan; maar niemand zal beweren, dat zij hierdoor tot een organische opvatting van het begrip Theologie bijdroegen. Eigenlijk kan dan ook eerst van Schleiermacher gezegd, dat hij, de onbeholpenheid der vroegere encyclopaedisten inziende, een ernstige poging heeft gewaagd, om de Theologie, niet als cognitio Dei, maar als Theologische wetenschap genomen, tot eenheid van opvatting te brengen. Jammer slechts, dat hij hierbij zoo onhistorisch te werk ging; bijna niet op het verloop van het begrip Theologie in vroegere eeuwen lette; en meer nog, dat hij, het object verkeerd kiezende, tot geen organische opvatting geraken kon, en het niet verder bracht dan tot een aggregaat, vereenigd door de strekking van deze onderscheidene studiën voor de opleiding tot het ambt. Hiermee toch sneed hij het *theologisch* verstand van het begrip Theologie af, en die na hem zijn gekomen, hebben wel zijn aggregaat door een organische voorstelling, en zijn uiterst beperkt object door een breeder object vervangen, maar de gaping, tusschen wat de Theologie oorspronkelijk was, en wat men er sinds onder verstond, werd

hiermee niet weggenomen. Men bleef uitsluitend aan de Logica den regel ontleenen, waarnaar het begrip van Theologie moest gedefinieerd worden, en was hierdoor buiten staat, om het theologisch begrip van deze wetenschap te herwinnen. Iets, wat uiteraard niet gezegd wordt, als bedoelden wij, dat men met de repristinatie van dit vroegere begrip volstaan kon. Het tegendeel zal uit onze verdere uiteenzetting blijken. Slechts is hiermee uitgesproken, dat ook hier niet verder is te komen, tenzij men aanknoopt aan den draad, die in het verleden gesponnen ligt.

In dit verleden nu vertoont zich in het begrip van Theologie bijna constant een karakteristiek *theologische modaliteit;* waarmee door ons wordt aangeduid, dat het eigenaardig karakter der Theologie ook op de vorming zelve van dit begrip invloed heeft uitgeoefend. Hoever die invloed strekte, kan eerst in de volgende §§ blijken; maar toch moest, om de beteekenis dier §§ in het gewenschte licht te stellen, vooraf afzonderlijk op dit punt gewezen worden.

§ 23. *De idee der Theologie.*

Wie op de vijfde verdieping van een reusachtig gebouw moet wezen, en een lift vindt, die hem zonder inspanning in een oogwenk brengt, waar hij wezen wil, klimt niet de honderd en meer trappen op. Toegepast op onze kennis wil dit zeggen, dat het gewone langzame onderzoek met zijn inductiën en deductiën slechts de trap met honderd treden is, waarlangs we naar de hoogte der kennis opklimmen, maar dat het doel altoos het *bereiken* van die kennis blijft. Iets, waaruit volgt, dat, zoo diezelfde hoogte van kennis langs korteren of minder inspannenden weg te bereiken is, de vroegere trap waardeloos wordt. Horizontaal zoowel als verticaal gaat dit door. Immers, nu er spoorwegen naar alle hoeken van Europa loopen, reist niemand meer per diligence. Al heeft toch ook dat langzame voortschrijden, of liever voortkruipen op den weg der kennis een eigenaardig genot, toch is het iets ziekelijks, zoo we voor dit lagere genot de veel hoogere genieting van het *kennen* der waarheid prijsgeven. Lessings uitspraak bracht ten deze op het dwaalspoor, en deswege

moest het eenig ware standpunt hier kortelijk aangeduid. Welke verrassingen ons op het gebied der locomotie door electriciteit of door andere beweegkracht nog wachten, valt vooruit niet te zeggen; maar dit staat vast, dat elke snellere communicatie de minder snelle antiqueert. Dit nu noopt ons ook bij de Theologie onderscheid te maken tusschen het begrip en de idee der Theologie. Het *begrip* toch is gebonden aan de via cognitionis, die we bewandelen; de *idee* daarentegen stelt het einddoel, afgescheiden van de vraag naar den weg, die ons dat doel zal doen bereiken. Op deze onderscheiding nu zag ook de vroeger algemeen gangbare indeeling van de Theologie in een theologia *unionis*, *visionis* en *stadii*. Hierdoor toch verkreeg men drie begrippen, die in de idee der Theologie hun eenheid vonden. De theologia *unionis* was dan die hoogste kennisse Gods, die Christus bezat naar zijn menschelijke natuur, krachtens de unio van *deze* natuur met de Goddelijke natuur. De theologia *visionis*, ook wel *patriae* genoemd, was de benaming voor de kennisse Gods, die eenmaal de uitverkorenen in den staat der hemelsche gelukzaligheid zouden verwerven. En de theologia *stadii*, ook wel *studii* of *viatorum* genoemd, doelde op de kennisse Gods, die hier op aarde voor de gekenden des Heeren te gewinnen is. Het gemeenschappelijke, dat deze drie begrippen vereenigde, was derhalve de algemeene idee van de *kennisse Gods*. Het doel van de Theologie lag niet in het theologisch onderzoek, noch in allerlei studie en geleerdheid, maar uitsluitend in *God te kennen*. Alle studie en geleerdheid deed slechts dienst als steiger voor het optrekken van het gebouw onzer kennis; maar zoodra die bouw voltooid was, verloor die steiger alle beteekenis, werd zelfs hinderlijk, en moest weggeruimd. En hierin nu zag men oudtijds ongetwijfeld juister dan de meeste Theologen na Schleiermacher. De idee der Theologie kan niet anders zijn dan *de kennisse Gods*, en alle actie, waartoe de Theologie aandrijft, moet ter laatster instantie op het *kennen van God* gericht zijn. Dit wordt niet in overdrachtelijken, maar in zeer eigenlijken zin gezegd, en moet ook dan als idee der Theologie gehandhaafd, zoo ge toekomt aan de Theologische wetenschap, gelijk die door de Theologische faculteit wordt be-

oefend en onderwezen. Door de idee anders te kiezen, en uw ideaal lager te stellen, verlaagt de Theologische wetenschap zich zelve. Naar haar idee gaat de Theologie niet eerst bewijzen, dat er een God is, maar ze ontstaat uit den overweldigenden indruk, dien God zelf, als de eenig absoluut bestaande, op het menschelijk bewustzijn uitoefent, en vindt haar motief in de bewondering, die vanzelf den dorst om God te kennen krachtig wekt. Al moge dus de Theologie naar bewijzen voor Gods bestaan zoeken, om den halfblinde het oog te openen, zelve *kan* ze niet van den twijfel uitgaan, en evenmin zich richten op het onderzoek van religieuze verschijnselen, of op het speculatief uitspinnen van de idee van het absolute. Dit alles moge ze, waar het pas geeft en als dialectisch hulpmiddel, óók doen, maar het is haar bijzaak; hoogstens een noodbrug, waarvan ze zich bedient, om zelve naar den overkant te komen, of anderen naar den overkant te brengen, maar haar doel blijft, den bergstroom doorwadend, den berg zelven naderbij te komen, en zóólang in het zweet haars aanschijns het bergpad op te stijgen, tot eindelijk het hoogste punt, de top zelve, waar het panorama, de kennisse Gods, zich ontsluiert, bereikt wordt. Eerst zoo opgevat herwint de Theologie haar karakter van noodzakelijkheid, waar ze anders in accidenteel dilettantisme verloopt. Eerst zoo herwint ze haar waardij en herkrijgt ze, afgezien van elk utiliteitsbegrip of eudaemonistisch doel, een absolute beteekenis in zich zelve. Alzoo schrijdt ze naar heur idee zelfs *over* de grens van ons tegenwoordig bestaan, om zich tot in het eeuwige en het oneindige uit te strekken.

Dit juistere inzicht nu in het eigenlijke wezen der Theologie en deze noodzakelijke onderscheiding tusschen de idee en de verschillende begrippen van de ééne Theologie dankten de oudere Theologen aan de Heilige Schrift. Duidelijk toch werd in die Schrift „het kennen van God" als de *forma* van het „eeuwige leven" gesteld, en voor dat kennen van God op onderscheidene gradatiën gewezen. Er bestond al aanstonds onderscheid tusschen de kennisse Gods, die zich ontsloot voor den mensch, eer hij zondaar werd, en die gewijzigde kennisse Gods, die voor den zondaar mogelijk werd gesteld. Een ander was de kennisse Gods

voor hem, die zelf sprak: „Niemand kent den Vader dan de Zoon en wien het de Zoon wil openbaren"; en een andere voor hen, die niet dan door dien Zoon tot de kennisse Gods konden geraken. En eindelijk werd in de Schrift eveneens een zeer beteekenend onderscheid gesteld tusschen de kennisse Gods van den πεφωτισμένος en den nog ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατῶν; en evenzoo tusschen de kennisse Gods die aan de πεφωτισμένοι reeds hier ten deel viel, en die eens hun deel zou zijn in het rijk der heerlijkheid. Reeds in de Schrift vond men dus een rijke verscheidenheid van vorm, en toch was aan alle deze vormen dezelfde idee gemeen, en die idee was en bleef: *God te kennen*, en wel God te kennen, terwijl men *mensch* was. Want wel wordt er in de Schrift ook een kennisse van God in de wereld der engelen gesteld, die zelfs in de gevallen engelen niet geheel verdwijnt, zoodat dan ook „de duivelen nog gelooven, dat er een God is"; maar overmits deze kennisse Gods een ander subject onderstelt, behoeft met deze hier niet gerekend te worden. Hier wordt uitsluitend gehandeld van de theologia *humana*, en duidelijkheidshalve laten we hierbij voorshands de overige onderscheidingen rusten, om alleen die tusschen de theologia *stadii* en *patriae* in het oog te vatten.

Locus classicus hiervoor is uiteraard 1 Cor. XIII: 8—13, waar de heilige Apostel stellig uitspreekt, dat de gnosis, die we nu hebben, καταργηθήσεται, overmits het nu nog slechts een γινώσκειν ἐκ μέρους is. Dat tegenover dit ἐκ μέρους ook in zake onze kennisse Gods een τέλειον staat; dat, als dit τέλειον ingaat, een βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον in de plaats zal treden; en dat dit βλέπειν zal zijn een ἐπιγινώσκειν καθὼς ἐπεγνώσθημεν. Ook elders, in Matth. V: 8, in Hebr. XII: 14, in Psalm XVII: 15 enz., wordt van zulk een kennisse Gods gesproken, die bestaan zal in *een zien van God*; maar kortheidshalve bepalen we ons tot de uitspraak in 1 Cor. XIII. Tweeërlei nu biedt ons deze uitspraak. Vooreerst toch trekt ze een scherpe grenslijn tusschen de γνῶσις τοῦ Θεοῦ, die op aarde bereikbaar is, en die andere γνῶσις τοῦ Θεοῦ, die aan de overzijde van het graf in uitzicht wordt gesteld. Maar ook wijst ze ten tweede op het verband, dat desniettemin tusschen beide deze vormen van de γνῶσις

bestaan blijft. Het is niet, dat de γνῶσις ondergaat, om voor de θεωρία plaats te maken. Niet hier een *kennen* en daar een *zien* van God. Neen, het *is* hier en *blijft* daar een kennen; slechts hierin onderscheiden, dat het hier ἐκ μέρους is, en daar het τέλειον zal zijn. Het βλέπειν daarentegen is, zoowel daar als hier, het middel, om tot die γνῶσις te geraken. Hier een βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, daar een βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Zelfs gaat de heilige Apostel nog dieper op het verband tusschen de theologia viatorum et patriae in, door ons te wijzen op de analogie van het kind, dat man wordt. En het kind èn de man hebben beiden zekere γνῶσις, maar de γνῶσις van het kind gaat in die van den man onder. Door man te worden brengt hij zelf de κατάργησις, van wat des kinds was, tot stand. Hierdoor wordt dus zoo sterk mogelijk de eenheid tusschen de beide vormen van onze cognitio Dei vastgehouden, en uitgesproken, dat beide begrippen van γνῶσις hun hoogere eenheid vinden in de idee der Theologie, die is en blijft: *het kennen van God.* Dat toch Paulus hier zeer bepaaldelijk van *de kennisse Gods*, en niet in het algemeen van „de kennis van Goddelijke zaken" spreekt, blijkt duidelijk uit het καθὼς ἐπεγνώσθην in vs. 12. „Kennen, gelijk ik gekend ben", kan toch niet anders beteekenen dan Hem kennen, door wien ik ben gekend.

Ook de tegenwerping, dat dit toekomstig *zien* van God bloot mystisch of contemplatief zou zijn, alzoo niets met ons logisch bewustzijn zou uitstaande hebben, en derhalve buiten de Theo*logia* zou vallen, wordt door 1 Cor. XIII weersproken. Het logische is niet een tijdelijke, in den grond fictieve, en daarom straks voorbijgaande vorm van ons menschelijk bewustzijn. Veeleer is God zelf logisch, want ook in Hem wordt γνῶσις gesteld, en tusschen de γνῶσις, die hier ons deel is, en eens in de eeuwigheid ons ten deel zal vallen, bestaat geen principieel, maar alleen een gradueel verschil. Nu het ἐκ μέρους, dan het τέλειον. En evenzoo bestaat het verschil tusschen de beide modi cognoscendi alleen in het rechtstreeksche of mediate. Dàn zal ons kennen zich *rechtstreeks* op God zelf kunnen richten, thans kunnen we het beeld Gods alleen waarnemen *in een spiegel,* waarin het is

afgekaatst. Door het καταργηθήσεται wordt alzoo de continuïteit van onze cognitio Dei *niet* verbroken. Ook als het ἐκ μέρους zal zijn voorbijgegaan, zal de identiteit van ons bewustzijn standhouden. Datzelfde ik, dat nu het beeld Gods slechts *in een spiegel* kan bespieden, zal straks weten, dat het alsdan dienzelfden God kent, wiens beeld we eerst ἐν αἰνίγματι zagen, en zal alsdan in de trekken van het Goddelijk gelaat dezelfde trekken terugvinden, die het vroeger op gebrekkige en afgeleide wijze in den spiegel waarnam. Slechts zooveel blijkt hieruit, dat het dusgenaamde *wetenschappelijk* onderzoek dan wegvalt; dat dit alzoo geen *absoluut* karakter draagt; en zijn tijdelijke noodzakelijkheid slechts ontleent aan den toestand, waarin de zonde ons bracht, en zijn mogelijkheid, logisch aan de gratia communis, en theologice aan de gratia specialis van den φωτισμός. En is dit zoo, dan volgt hier immers vanzelf uit, dat het wetenschappelijk onderzoek nooit de Theologie zelve kan zijn, en niets dan een accidenteele actie is, waartoe de drang naar Theologie, of wil men de drang naar kennisse Gods, in onzen huidigen toestand, en binnen bepaalde grenzen aandrijft. Het hoogere denkbeeld van *de kennisse Gods* bepaalt dientengevolge de Theologische wetenschap en niet omgekeerd de Theologische wetenschap het denkbeeld der Theologie. Er kan, er zal eens rijke Theologie bestaan, zonder het hulpmiddel der Theologische wetenschap; terwijl omgekeerd de Theologische wetenschap alle ratio sufficiens verliest, en niet dan een nominaal bestaan kan leiden, waar ze zich van de Godskennisse afsluit.

Tot op zekere hoogte levert de naamgeving der dieren door den oorspronkelijken mensch in het paradijs hier een analogon op. Ook op zoölogisch gebied is het eigenlijke, waarom het te doen is, niet de wetenschappelijke studie, maar de kennis van het dier. Nu is in onzen tegenwoordigen toestand deze kennis voor ons niet te verwerven dan door empirisch onderzoek en door het trekken van conclusiën uit de gegevens, die dit empirisch onderzoek ons verschaft. Maar èn dit empirisch onderzoek èn dit concludeeren zou uiteraard doelloos zijn, en dus worden nagelaten, indien we rechtstreeks het dier kenden en verstonden.

En iets hiervan nu wordt ons uit het paradijs gemeld. Hier was werkelijk een kennis van het dier door het *βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*. De dieren waren voor Adam geen *αἴνιγμα* gelijk voor ons; maar lagen voor hem open; en dáárom kon hij hun een naam geven naar hun aard. Had nu dit vermogen in ons standgehouden, dan zou natuurlijk de zoölogie een geheel anderen vorm hebben aangenomen, en toch niet in minderen, maar in veel hoogeren zin zoölogie geweest zijn. Immers, de kennis, die van de dieren in den paradijs-mensch blijkt, was niet analoog met de vage *αἴσθησις*, die wij nu nog rechtstreeks van de wereld der tonen of van de zedelijke phaenomena hebben, maar wel terdege logisch, gelijk blijkt uit het feit, dat ze tot naamgeving leidde. En in dien zin nu is hier een analogon voor de Theologie in haar twee onderscheidene phasen aanwezig. Gelijk thans op zoölogisch gebied wetenschappelijke studie onmisbaar is, om tot de logische kennis van het dier te geraken, zoo is ook de Theologische studie onmisbaar in deze tegenwoordige bedeeling, om te geraken tot de logische kennisse van God. Maar gelijk in het paradijs kennisse van het dier zonder deze studie ter beschikking van den mensch stond, zoo zal de mensch ook in de bedeeling der heerlijkheid, die komt, zonder theologische studie, tot een veel volkomener en toch logische kennisse van God komen. Iets, wat natuurlijk evenzeer van toepassing is op de theologia paradisi en de theologia unionis; maar hiervan zwegen we met opzet, omdat we duidelijkheidshalve alleen de tegenstelling tusschen de theologia viatoris en de theologia patriae of visionis op den voorgrond schoven.

Ons doel is dan ook bereikt, zoo duidelijk werd, dat de theologische idee ligt in den drang van ons menschelijk bewustzijn, *om God te leeren kennen*, geheel afgescheiden van den weg, die ons tot deze kennis leiden moet. Zoo is de idee der Theologie onvergankelijk, en leidt ons, al naar gelang van de eischen, die onze toestand ons stelt, langs verschillende wegen naar ons ideaal. De weg, die hiervoor thans moet bewandeld worden, is die van *de theologische studie*, en in zooverre kan thans met het volste recht aan de wetenschap zelve, die uit deze studie gebo-

ren wordt, de naam van *Theologie* worden gegeven, mits dit maar niet in exclusieven zin geschiede, en deze wetenschap metterdaad geen ander motief toelate, dan *God te kennen* of te *leeren kennen*. Elk *begrip* toch van de Theologie gaat feil, dat niet aan de *idee* der Theologie gesubordineerd is.

§ 24. *Het afhankelijk karakter der Theologie.*

Ligt de idee der Theologie in *de kennisse van God*, dan vloeit hieruit rechtstreeks voor alle Theologie voort een geheel eigenaardig karakter, waardoor ze van alle overige kennis, of wil men onderzoek der wetenschap, onderscheiden is. Immers, bij alle overige onderzoek stelt het onderzoekend subject zich *boven* het voorwerp, dat hij onderzoeken zal, treedt bij dit onderzoek *actief* op, en gaat te werk naar *eigen* vrij oordeel. En natuurlijk bij het geschapene kan en mag dit, omdat *de mensch* zelf onder al het geschapene den eersten rang inneemt. Maar dit nu juist wordt geheel anders, zoodra de dorst naar kennis zich richt op Hem, aan wien de mensch met al het geschapene zijn oorsprong, aanzijn en bewustzijn dankt. Dan toch staat hij niet meer *boven*, maar *onder* hetgeen hem voorwerp van zijn onderzoek is, en bevindt hij zich tegenover het object van zijn onderzoek in een positie van volkomen *afhankelijkheid*. Dit nu drukten onze vroegere Theologen uit, door te onderscheiden tusschen de Theologia *archetypa* en de Theologia *ectypa*; eene onderscheiding, die op de wijze, waarop ze ten slotte verdedigd werd, niet kon standhouden, maar die niettemin een element van waarheid in zich droeg, dat niet mag prijsgegeven. Welke is dan de ware gedachte, die aan deze onderscheiding tusschen Theologia archetypa en ectypa ten grondslag ligt, en die ook thans nog moet gehandhaafd? Deze, dat alle persoonlijk leven voor ons een gesloten mysterie blijft, zoolang niet hijzelf, wiens dit leven is, het voor ons ontsluit. We bepalen ons hierbij opzettelijk tot het persoonlijk leven, om de zoölogische quaestie buiten te sluiten, al geven we natuurlijk toe, dat ook in het wezen van het dier een soortgelijk mysterie ligt; maar een mysterie, dat hier buiten rekening kan worden gelaten, omdat de kennis *van den mensch* ons, in dit opzicht, reeds het volkomen genoegzame

analogon oplevert voor *de kennisse Gods*. Ook bij den mensch toch geldt van ieders persoonlijk bestaan de regel, dat ge hem in dit zijn persoonlijk bestaan niet *kunt* kennen, tenzij hijzelf het mysterie van zijn innerlijk wezen voor u ontsluite.

Toch zou, voor wat den mensch aangaat, schijn ons hier licht bedriegen. In den gewonen omgang toch vormen we ons vrij spoedig een oordeel over de personen, met wie we in aanraking komen, en sommigen bezitten zelfs het talent, om reeds bij den eersten oogopslag zich een vrij juist denkbeeld te vormen van den man, dien ze voor zich hebben. Hierbij zij echter opgemerkt: 1°. dat wij, als zelf mensch zijnde, in ons eigen bestaan het middel bezitten, om reeds daardoor, tot op zekere hoogte, een ander creatuur, dat ook mensch is, te verstaan. Waren we niet zelf mensch, zoo zouden we er niets van verstaan, wat een mensch is; gelijk het in den Brief aan de Corinthiërs heet: *Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;* In de 2e plaats wordt deze kennisse, die we aan onze onderlinge verwantschap danken, daardoor versterkt, dat we in den regel omgaan met landgenooten, geestverwanten en dezulken, met wie zekere lotgemeenschap ons vereenigt. Dit nu maakt, dat niet alleen het mensch-zijn, maar ook de modaliteit van bestaan voor een goed deel hun met ons gemeen is, zoodat we uit onszelven tot hen concludeeren kunnen. Hoe machtig deze factor is, merken we terstond, als we over de grenzen gaan, en bovenal, zoo we bij andere rassen en onder een geheel andere hemelstreek komen. Van het wezenlijk innerlijk bestaan van een Roodhuid begrijpt een Rus of Fin nog, o, zoo weinig, en wat begrijpt zelfs een Franschman van het innerlijk bestaan van een Lap of Fin? Ten 3e lette men er op, dat, hoezeer er ook in ieders persoon iets persoonlijks zij, toch ook de karakters zich in zekere soorten indeelen, herkenbaar aan zekere combinatie van verschijnselen, en dat dus, wie dit soort kent, reeds veel omtrent iemand weet, zoodra hij merkt, dat ook hij tot deze of die soort te rekenen is. Ten 4e is de mensch geen *πνεῦμα*, maar een pneumatisch wezen, dat tegelijk psychisch *en somatisch* bestaat, zoodat veel van het innerlijk wezen zich somatisch manifesteert, ook zonder dat de persoon

dit bedoelt; vaak zelfs tegen zijn wil en opzet. De opslag van het oog, trek en kleur van gelaat, houding en gebaar, rust of onrust in heel het voorkomen en zooveel meer, verraadt reeds zooveel, van wat in den mensch omgaat. Waarbij dan ten 5^e^ nog komt, dat een mensch òf vroeger aan ons, òf bij andere gelegenheid aan anderen, allicht iets van zichzelven in zijn spreken of schrijven heeft uitgegeven, waaruit èn rechtstreeks èn door gevolgtrekking soms zeer belangrijke gegevens omtrent zijn persoonsmysterie zijn op te maken. Het is zoo, er zijn „gesloten karakters" en ook „zichzelf vervalschende karakters", waar ge nooit achter komt, maar in den regel kunt ge omtrent een mensch reeds tamelijk veel te weten komen, ook zonder dat hijzelf nog opzettelijk zijn persoonsmysterie voor u ontsluit.

Komt ge nu daarentegen van de kennisse *der menschen* op de kennisse *Gods*, dan voelt ge aanstonds, hoe bijna niets van deze vijf hulpmiddelen u te stade komt. Van het Wezen Gods vindt ge niet, evenals bij den mensch, in uw eigen wezen een analogon, omdat Hij God is en gij mensch zijt. De nadere kennis, die verwantschap in modaliteit van bestaan u omtrent uw medemensch aanbrengt, valt hier geheel weg, daar de afstand tusschen u en het Eeuwige Wezen al breeder wordt, hoe meer uw bestaan zich specificeert. De soortindeeling helpt u hier evenmin, overmits er maar één God is, bij wien dus nooit van de species tot het individu kan geconcludeerd worden. Onopzettelijke somatische onthulling is bij God evenmin bestaanbaar, wijl asomatisch en niets dan πνεῦμα te wezen, Hem als God kenmerkt. En wat eindelijk de zijdelingsche uitlatingen betreft, ook deze komen bij het Eeuwige Wezen natuurlijk niet in aanmerking, naardien iets zijdelings en onbewust te doen, in God niet kan vallen.

De moeilijkheid, waarop de biograaf stuit, als hij het wezen en de ontwikkeling teekenen wil van een karakter uit een andere eeuw, een ander land, een andere omgeving, en waarvan bijna geen intiemer uitingen door schriftelijke nalatenschap overbleven, bestaat dus ook, en dat wel in absolute mate, voor den Theoloog. Hem toch is het te doen, om de kennisse van een Wezen, dat principieel èn van hemzelven èn van alle andere creaturen onder-

scheiden is; een Wezen, waarover hij niet de allergeringste macht bezit, om het door onderzoek te dwingen, dat het hem kennisse afgeve; dat als zoodanig geheel buiten zijn bereik valt; en waar hij, naar het ware bestanddeel van Spencers agnosticisme, metterdaad absoluut agnostisch tegenoverstaat.

Men zegge toch niet, dat er van God allerlei dingen openbaar en kenbaar zijn, deels in Zijn schepping buiten ons, deels in het regiment der historie, en deels in de bevinding van ons eigen innerlijk leven; dit alles toch leidt dan eerst, en dan alleen tot zekere kennisse Gods, indien die God eerst begon met zich aan mijzelven te openbaren als een God, die bestaat, en bestaat als God. Zelfs al laten we de verduistering door de zonde vooralsnog geheel buiten rekening, zoo zou toch al wat men de „natuurlijke openbaring" noemt, ons niet de minste kennisse Gods aanbrengen, indien ze niet door God zelf gewilde en als zoodanig bedoelde *openbaring*, d. i. gedeeltelijke ontsluiting van zijn Goddelijk mysterie was. Ondersteld eens, dat er op de vaste sterren wezens leefden van geheel ander type dan de wezens, die wij kennen, zoo zou een enkele mededeeling, over wat ze deden, ons voor de kennis van hun wezen nooit verder brengen, zoolang de idee, om nu niet te zeggen elk begrip, van hun wezenssoort ons ontbrak. En dit nu gaat uiteraard nog veel sterker door bij de kennisse Gods, en volstrekt niets zou de aanschouwing der zienlijke dingen ons baten, zoo niet langs geheel anderen weg het besef, dat er een God is, en wat een God is, ons ware aangebracht.

In dien zin nu spreken we van een *afhankelijk* karakter der Theologie. Als een volstrekt onbekende vreemdeling, gelijk dit in Londen niet zelden voorkomt, in handen der politie valt, en hij weigert standvastig een enkele syllabe te uiten, dan staat de politie voor een raadsel, dat ze niet kan oplossen. Ze is voor kennisse van dien vreemde, van zijn eigen wil of onwil om zich te openbaren, afhankelijk. En ditzelfde geldt nu in absoluten zin van den Theoloog tegenover zijn God. Hij *kan* God niet onderzoeken. Er valt hier niets te ontleden. Er zijn hier geen verschijnselen, waaruit te concludeeren valt. Alleen zoo die wondere

God spreken wil, kan hij luisteren. En alzoo blijft hij voor alle kennisse Gods volstrekt van Gods wil, om hem die kennisse al dan niet te geven, *afhankelijk*. Zelfs contrôle is hier volstrekt uitgesloten. Als een mensch mij iets omtrent zichzelven openbaart, kan ik dit contrôleeren, en er desnoods critiek op uitoefenen. Maar als de Theoloog tegenover God staat, en die God hem eenig uitsluitsel geeft omtrent zijn bestaan als God, is elk denkbeeld, om deze zelfmededeeling Gods aan iets anders te toetsen, ongerijmd; kan er alzoo, bij ontstentenis van zulk een toetssteen, geen sprake zijn van contrôleeren; en is er uit dien hoofde voor critiek geen plaats. Dit afhankelijk karakter is dus voor de Theologie niet iets bijkomstigs, maar essentieel. Zoodra dit karakter teloor gaat, is er geen Theologie meer, ook al siert een geheel andersoortig onderzoek zich nog met den theologischen naam. De Theoloog moet in geheel zijn Theologie tegenover God als zijn God staan, en zoodra hij maar één oogenblik van den levenden God afziet, om zich bezig te houden met een denkbeeld over God, waarover hij als rechter gaat zitten, verloopt hij in phraseologie, maar is het voorwerp zijner kennisse voor hem schuil gegaan. Gelijk ge in het gebed, als bidder, niet anders dan afhankelijk van uw God voor uw God kunt neerknielen, zoo ook kunt ge als Theoloog geen kennisse van God ontvangen, zoo ge weigert, in volstrekte afhankelijkheid van uw God, van Hem uw kennisse *te ontvangen*.

Dit diepe besef nu heeft er onze echte Theologen in hun bloeitijd toe geleid, om al onze kennisse van God als Theologia *ectypa*, in volstrekte afhankelijkheid te stellen van de *zelfkennisse* Gods, die ze dan Theologia *archetypa* noemden. Gelijk toch het ectype volstrekt afhankelijk is van het archetype, er door beheerscht en er door gevormd wordt, zoo, wilden ze zeggen, wordt ook al onze kennisse Gods in volstrekten zin beheerscht door de kennisse, die God van zichzelven heeft. Ze drukten hierdoor uit, dat wij nooit zelven in het heilige des Heeren kunnen indringen, om het te bespieden en alzoo kennisse op te doen, maar dat het ons voegt, aan deze zijde van het voorhangsel te blijven staan, en af te wachten, wat God zelf van

dit Heilige uit en van achter dit voorhangsel ons zal mededeelen. Dit geopenbaarde, dit medegedeelde, dit te onzer kennisse *gebrachte,* mogen we dan indenken, ontleden, systematiseeren, en overgieten in den vorm van ons bewustzijn, maar bij al deze operatiën blijft elk actief onderzoek, naar hetgeen Godes is, uitgesloten, blijft alle kennisse *ontvangen* kennis, en is het niet God zelf, maar de *kennisse,* die Hij ons omtrent zichzelven geopenbaard heeft, die aan het theologisch onderzoek haar stoffe biedt. Alzoo Theologia *ectypa.*

De tegen deze indeeling en benaming gerezen bedenking houdt geen steek. Men heeft namelijk gezegd: Op die wijs kunt ge ook wel van een ectypische zoölogie, botanie enz. spreken. Immers, ook deze deelen van zijn schepping zijn Gode bekend, eer ze u bekend zijn; en al uw kennis van de dierenwereld, de plantenwereld enz. is òf in overeenstemming met de kennisse, die God er van heeft, en dan waar, òf er mee in strijd, en dan bedriegelijk. Uw onderscheiding tusschen archetypische en ectypische kennis gaat dus op elk terrein door, en mag dus niet als iets karakteristieks voor de Theologie opgeëischt. Toch is deze bedenking ten eenemale onjuist. Ik kan namelijk van een gevel een schets laten maken, die van achteren blijkt geheel overeen te komen met de oorspronkelijke schets van den bouwmeester; doch is nu daarom deze laatste schets van de eerste oorspronkelijke genomen? Neen, ectypisch zou deze schets dan eerst geweest zijn, als ze niet uit den gevel zelf was opgemaakt, maar naar de oorspronkelijke schets was nageteekend. Dan ware ze ectypisch, nu niet. En daarom is het niet waar, dat onze botanische en zoölogische kennis ectypisch kan heeten. Dat zou ze zijn, zoo we deze kennis niet uit de dieren- en plantenwereld zelve opmaakten, maar buiten deze realiteiten om, uit het decretum creationis, in zooverre het op dieren en planten betrekking heeft, gekopiëerd hadden. De vraag, of onze kennis van de engelenwereld, van onze eigen ziel, van de overzijde van het graf, van de toekomst en zooveel meer niet ectypisch is, laten we voorshands rusten; deze vraag komt eerst in de § over den *ambitus Theologiae* aan de orde. Voorshands is het ons

genoeg, zoo maar blijkt, wat het principieele onderscheid is tusschen een kennis, die resultaat is van het actieve onderzoek, dat wij naar eenig voorwerp instellen, en die geheel andere kennis, die wij eerst lijdelijk moeten ontvangen, om daarna eerst op die ontvangen kennis een actief onderzoek te richten. En het is uit dien hoofde, dat wij met de oude Theologen het ectypisch karakter van de kennisse Gods handhaven, overmits geen mensch in staat is, God zelven te onderzoeken, en derhalve alle kennisse, die wij van God zullen hebben, niet anders *kan* zijn dan gekopiëerd naar de kennisse, die God van zichzelven heeft, en die Hij ons wil mededeelen.

Behalve het strikt *afhankelijk* karakter der Theologie ligt dus in dit *ectypische* tweeërlei, waarop nadruk dient gelegd. Vooreerst dit, dat er geen *onwillekeurige* openbaring bestaat, en dat alzoo elk denkbeeld geweerd blijft, alsof God zelf in meerdere of mindere mate de volkomen bewustheid van zich zelven zou missen, of ook in zijn werken door ons zou kunnen bespied worden, zonder dat Hij dit zelf wilde of merkte. Doordien toch deze Theologia ectypa slechts tot stand komt, doordat de Theologia archetypa zich in haar afdrukt, is er niets in de ectypa, dat niet eerst in de archetypa was. Al wat zich derhalve met de ectypa van elders vermengt, en haar niet uit de archetypa toekomt, is contrabande en moet geweerd. Een kind kan zijn vader nog bespieden, zonder dat deze het bespeurt, of bespied wilde zijn; en ook een kind, dat geniaal is, kan soms zijn vader beter doorzien, dan deze zichzelven kent; maar niets van dit alles kan hiervan bij God voorkomen, omdat dit alles uit de onvolkomenheid van den vader of uit de superioriteit van zijn kind voorspruit, en reeds de idee van God elke mogelijkheid zoo van het onvolkomene in God, als van het superieure in zijn schepsel uitsluit. Alle voorstellingen van dien aard, die al meer in de Theologie insloopen, zijn daarom als ongodvruchtig uit te bannen, wijl ze principieel uitgaan van verheffing van den mensch boven God. Het tweede punt, waarop bij het ectypische karakter van onze Godskennis nadruk moet gelegd, is de *waarheid* van onze kennisse Gods. Ontstaat het ectypische door afdruk van het arche-

typische, dan is het ectypische beeld niet een phantasie, geen poëzie, maar een beeld *in waarheid*. Juist dus, wat we bij de tegenstelling tusschen de theologia stadii en visionis vonden, dat wel de γνῶσις, die wij hier op aarde van God hebben, eens ondergaat, om op te gaan in den hoogeren vorm van het γινώσκειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; maar altoos zóó, dat de *waarheid* van onze γνῶσις ἐκ μέρους juist uit de straks volmaaktere kennis te duidelijker zal blijken. Hieraan nu ontleent de cognitio Dei, die ons gegeven is, haar absoluut karakter, niet wat haar graad van volkomenheid, maar wat haar samenhang met het object, d. i. met God, betreft. God, die is, bezit kennisse van zichzelven, en het is door God zelven, dat uit deze eigen kennis de ons geschonken kennis genomen is. Dit nu sluit niet enkel den twijfel uit, maar ook de verwatering van het subjectivisme, alsof onze uitdrukking van de kennisse Gods in onze belijdenis onverschillig ware, en, *zonder verlies van waarheid,* voor allerlei andere belijdenis kon worden uitgeruild, of er in waardij mee kon gelijkgesteld.

Intusschen dient gewaakt, dat men zich deze archetypische kennisse Gods niet anthropomorphisch voorstelle. Wij als menschen beginnen met onszelven *niet* te kennen; komen allengs tot zekere bewustheid van onzen eigen persoon; en vormen ons op die wijs zekere voorstelling van ons persoonlijk bestaan en van ons innerlijk wezen. Bij zeer vertrouwden omgang kunnen we deze voorstelling, die we ons van onszelven vormden, dan aan anderen mededeelen. En op deze wijze zou er ook ten onzen opzichte sprake kunnen zijn van een zekere archetypische en ectypische kennis van onzen persoon. Droeg men dit echter op die wijze op God over, zoo zou men in zeer bedenkelijke dwaling verloopen. Van een allengs toenemende zelfkennisse is in God geen sprake en dus ook niet van een *zijn*, dat aan zijn *bewust*zijn voorafging. Het bewustzijn dekt in God volkomen het zijn, en op beide past in intensieven zin het praedicaat van het ἀϊδιον. Er kan dus bij God geen sprake wezen van een zelfkennisse, die op menschelijke wijze door opmerking, ontleding, gevolgtrekking enz. zou gevormd zijn. Ook de zelfkennisse is in God sui generis, en dus Goddelijk. En is reeds hierdoor de toelating van elk

anthropomorphisme in de cognitio archetypa veroordeeld, evenmin mag zulk een wijze van voorstelling toegelaten bij de wijze van mededeeling dezer kennisse aan den mensch. Als wij iets omtrent onszelven aan een ander mededeelen, is het een mensch, die iets mededeelt aan een mensch, en daarbij rekent op de aanwezige analogieën en gelijksoortige voorstellingen, die het verstaan van onze mededeelingen mogelijk maken. Bij God valt dit alles, zoo Hij tot den mensch nadert, weg. Het is dan niet God, die *aan een God* de kennisse van zichzelf openbaart, maar God, die zijn zelfkennisse mededeelt *aan een mensch*. Bovendien, waar wij onder elkander voor onze mededeelingen omtrent onszelven aan mededeeling door den vorm der gedachte gebonden zijn, en het kenvermogen nemen moeten, gelijk dit is, bestaat deze beperktheid niet bij God, die zelf het creatuur, waaraan Hij die zelfkennisse besloot mede te deelen, schiep, en alzoo dit kenvermogen op zijn openbaring kon inrichten. En eindelijk mag ook niet uit het oog verloren, dat wij menschen onderling wel *tot* aan elkanders hart kunnen komen, maar nooit *in elkanders wezen* kunnen indringen, terwijl aan God ook de toegang tot het binnenste en verborgenste van ons wezen openstaat.

Niet ten onrechte was men daarom oudtijds gewoon, er bij te voegen, dat de theologia ectypa de zelfkennisse Gods slechts *pro mensura humana* aan ons openbaarde; en zag men zich in de 18e eeuw genoopt (zie DE MOOR, *Comm. in à Marck*. tom. I. p. 29), om ook de theologia archetypa nader te beperken tot die zelfkennisse Gods, *quam creaturae manifestare decrevit*. Op zichzelf was dit juist gezien; zal men toch het beeld van het type bijhouden, dan moet het ectypische in omvang en vorm aan het archetypische gelijk zijn. En toch heeft men door deze nadere bepaling de zaak zelve niet verhelderd, maar mechanisch en intellectualistisch verduisterd. Er zijn in de zelfkennisse Gods niet tien deelen, waarvan Hij besloot er zes aan ons te openbaren; maar het *geheele* beeld werd, zij het ook nog slechts *ἐν αἰνίγματι*, ons in de Openbaring toegekaatst. En evenmin gaat het aan, de Openbaring van Gods zelfkennisse aldus buiten het verband met de Schepping en met de Incarnatio, als bloot verstandelijke mede-

deeling, op te vatten; wijl men hierdoor in de Openbaring zelve de hartader der religie zou afsnijden.

Liever dan op dezen intellectualistischen weg mee af te dolen, nemen we daarom de namen van archetypische en ectypische Theologie in dien volleren zin, waarin ze oorspronkelijk bedoeld werden, d. i. als in rechtstreeksch verband staande met de schepping van den mensch naar Gods beeld. Gelijk 's menschen wezen ectypisch tegenover God als archetype staat, zoo ook, en als gevolg hiervan, kan de kennisse, die de mensch van God erlangt, nooit anders dan een ectypisch karakter dragen. Dit nu is het, wat we bedoelden, toen we de Theologie een *afhankelijke* kennisse noemden, dat is zulk een kennisse, die niet het resultaat is van activiteit onzerzijds, maar vrucht van een actie, die van God naar ons uitgaat; en die actie is in wijderen zin Gods zelfopenbaring aan zijn creatuur.

§ 25. *De Theologia ectypa vrucht van Openbaring.*

Het ectypon ontstaat niet, tenzij er een stof aanwezig zij, waarin het archetypon kan worden afgedrukt, en de daad van indrukking in deze stoffe volge. Al is dan ook in de voorafgaande § staande gehouden, dat de ectypische Godskennisse niet door onze kennisneming van Gods Wezen, maar door zelfmededeeling van Gods zijde ontstaat, en alzoo een *afhankelijk* karakter draagt, toch is hiermee allerminst beweerd, dat de geaardheid en de gesteldheid van het subject voor de totstandkoming van deze Godskennisse onverschillig zou zijn. Integendeel alle openbaring onderstelt 1^0. een, die zich openbaart; 2^0 een, aan wie hij zich openbaart; en 3^0. mogelijkheid van het vereischte rapport tusschen die beiden. Wel terdege moet dus bij de Openbaring ook met den *mensch* (en nader met den *zondaar*), die haar in zich op zal nemen, gerekend worden. Let men toch, gelijk oudtijds maar al te zeer geschied is, uitsluitend op Hem, die zich openbaart en op wat door Hem geopenbaard wordt, dan blijft dit geopenbaarde *buiten* den mensch liggen; ontbreekt de eigenlijke perceptie en assimilatie; en gaat alzoo geheel het doel der Openbaring teloor. Doch er is meer. Het gaat toch, in de tweede plaats, evenmin

aan, om de Openbaring op te vatten als eene kondgeving of mededeeling van het eene subject aan het andere subject, zonder rekening te houden met het feit, *dat het subject God het subject mensch schiep,* en van oogenblik tot oogenblik geheel beheerscht en in stand houdt; gevolg waarvan is, dat hij niet van een toevallig aanwezige via communicationis gebruik maakt, maar zelf de via communicationis zoo legt, als dit voor zijn doel noodig is. In de derde plaats dient in het oog gehouden, dat de Openbaring Gods niet een daad Gods van één oogenblik is, maar *een doorgaand proces,* dat zich over eeuwen uitbreidt en in deze uitbreiding over de eeuwen niet willoos her- en derwaarts slingert, maar zich voortbeweegt naar het motief, dat in haar idee ligt, naar den aard van haar successieven inhoud, en naar de gelegenheid van de bedding, die haar stroom zich vormen moet. In de vierde plaats mag deze Openbaring niet opgevat als atomistische zelfmededeeling Gods *aan de enkele individuen,* maar moet ze verstaan als openbaring aan den mensch in zijn geslacht, d. i. aan het organisch geheel der menschheid, en eerst in dit organisch geheel aan den enkelen mensch. En eindelijk valt in de vijfde plaats rekening te houden met *het speciale karakter,* dat deze Openbaring, zoo wat de actie van Openbaring, als haar inhoud en de vorming van haar bedding in den menschelijken geest betreft, moest aannemen, om, in weerwil van het obstructionisme der zonde, nochtans haar oorspronkelijk plan te volvoeren en het in haar strekking gestelde einddoel te bereiken. Al is het dus buiten kijf, dat wij, in onzen zondigen toestand, niet tot ware Theologie, d. i. tot ware kennisse van God komen kunnen, tenzij de Openbaring voor ons *soteriologisch* in haar vorm zij, toch blijft het stellige eisch, dat ook in onze voorstelling van de Openbaring dit soteriologische accidenteel blijve, slechts een interimair karakter drage, en steeds afhankelijk blijve van het grondbegrip der Openbaring, dat in de Schepping zelve gegeven is en teleologisch doelt op een staat van zaken, waarin geen zonde meer zijn zal, en alzoo elke soteriologische actie tot een nooit terugkeerend verleden zal behooren.

Voorop ga daarom de stelling, *dat God zichzelf openbaart om zichzelfs wille, en niet ten behoeve van den mensch.*

Juist dit eenig goede uitgangspunt voor de deugdelijke beschouwing van de Openbaring is, niet alleen in den jongsten tijd, maar ook in den bloeitijd der echte Theologie, te veel uit het oog verloren. Zelfs bij de behandeling van het *dogma* de Sacrae Scripturae necessitate ging men altoos van de onderstelling der zonde uit, en vond zoodoende zijn uitgangspunt voor de Openbaring in de soteriologische noodzakelijkheid, om licht te doen opgaan in onze duisternis. Wel werd daarom ook vóór de zonde het bestaan van zekere revelatie erkend, maar men slaagde er niet in, deze in verband te zetten met de revelatie in theologischen zin; iets, wat vooral bij de mechanische naast-elkander-plaatsing van de theologia naturalis en theologia revelata uitkwam. Inhaling van dit verzuim is derhalve noodzakelijk. Immers, elke opvatting van de Openbaring, als geschied om *'s menschen* wil, misvormt haar. Van tweeën één toch: ge herleidt de Openbaring tot in de Schepping, of ge laat ze eerst na de Schepping optreden. Kiest ge het laatste, dan maakt ge haar intellectualistisch, en kan ze, gelijk de Socinianen ze voorstelden, slechts in een uiterlijk mechanische mededeeling van zekere gegevens, geboden en stellingen hebben bestaan. Dan echter is de waarachtige Openbaring, die in de religie zelve wortelt, vernietigd. En verklaart ge u uit dien hoofde voor den anderen term van het dilemma, t. w. dat de Openbaring tot in de Schepping zelve teruggaat, dan *kan* het motief voor die Openbaring niet *in den mensch* gelegen zijn; eenvoudig wijl die mensch er nog niet was, en dus geen motief zijn kon. Want, of men al zegt, dat toch vóór de Schepping in het decretum Dei de mensch, gelijk de apostel Petrus zegt προεγνωσμένος was, en dat dus de Openbaring zeer wel op dezen voorgekenden mensch kon doelen, dit is eene redeneering, die geen hout snijdt. Immers, in het decretum moest voor het προγινώσκειν van den mensch zelven toch een motief gegeven zijn; en erkent men nu, dat althans dit motief alleen in God zelven kon gelegen zijn, dan volgt hieruit, dat ook de Openbaring, stel al, dat ze in den mensch haar motief vond, toch slechts strekte, om den mensch te doen

zijn, wat hij voor God moest wezen, zoodat toch ook zoo de Openbaring in *God*, en *niet* in den mensch, haar einddoel vond.

Doch ook hiermee zelfs zou te veel zijn toegegeven. Bij eenig nadenken toch ziet men al spoedig in, dat de Openbaring niet slechts in de schepping gefundeerd is, maar dat alle schepping zelve openbaring is. Mijdt men alle origenistische en pantheïstische dwaling, alsof de kosmos met God co-existent ware; alle paganistische voorstelling, alsof God zelf onder zekere hoogere ἀνάγκη stond; en alle Schleiermacheriaansche constructie, alsof God en de wereld althans in de idee correlaat waren; en staat men dienvolgens nog in de kloeke belijdenis: „*Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde*," dan mag het motief voor de schepping in niets *buiten* God, maar moet het enkel *in God zelven* gezocht worden. Niet in een lex aeterna, een μοῖρα of ἀνάγκη, maar ook niet in zekere behoefte van Gods Wezen, en veelmin in het nog niet geschapen creatuur. Wie God niet als zelfgenoegzaam en vrijmachtig eert, miskent en schendt zijn Wezen. De schepping kan noch mag dus anders begrepen dan als een vrije daad Gods, tot zijn eigen verheerlijking. Nu kan God niet verheerlijkt worden door iets, dat Hem van buiten zou toekomen. Hij kan alleen door zijn eigen deugden verheerlijkt worden. En uit dien hoofde is de schepping zelve in den grond niet anders dan een openbaring van Gods mogendheid. God, *de Almachtige*, en als zoodanig *de Schepper* van hemel en aarde.

Geldt dit nu van de schepping, en de zelfopenbaring Gods, die in de schepping tot stand kwam, dan moet ditzelfde ook doorgaan van *alle* openbaring, eenvoudig wijl in de schepping de kosmos en in den kosmos alle creatuur en al het creatuurlijke gegeven is. Loochent ge dit, dan scheidt ge uw verdere openbaring principieel af van de openbaring in de schepping; plaatst ze als een tweede openbaring mechanisch er naast; en vervalt weer in de irreligieuze, intellectualistische opvatting van de revelatie. Kan daarentegen ook de verdere openbaring niet anders gedacht dan in organisch verband met de openbaring, die in de schepping is gegeven, en dus als door haar gepostuleerd, dan wordt vanzelf het motief voor de schepping ook het motief voor *haar* optreden;

en moet dus ook van alle verdere openbaring toegestemd, dat ze ons gewerd, niet om onzentwille, maar ter laatster instantie om Gods wil. Wel spreekt het vanzelf, dat de wijze, waarop deze openbaring werkt in elk concreet geval zich richt naar de gesteldheid van het creatuur, en in dit creatuur haar voorloopig doel bereikt, maar finaliter voleindt ze toch haar loop slechts, doordien zij in deze bewerking of verrijking van dit creatuur den Schepper van dit creatuur verheerlijkt. Waar dus deze openbaring tot creatuurlijke kennisse van God, d. i. tot ectypische theologie, leidt, komt deze Godskennisse tot stand, niet overmits het ons dienstig is, dat wij deze kennisse bezitten, maar omdat God er in zijn vrijmacht lust aan heeft, *van zijn creatuur gekend te zijn.* Een waarheid door de Heilige Schrift aldus geformuleerd, dat God alle deze dingen doet *om zijns Naams wille;* soms met de bijvoeging: *niet om uwentwille o, Israel.*

Hieruit nu vloeit vanzelf als tweede stelling voort, *dat de Openbaring Gods een creatuur eischt, in staat om deze Openbaring in subjectieve kennisse van God om te zetten.*

Door openbaring zonder meer kan het doel dier Openbaring niet bereikt worden. Denkt men zich toch de redelijke wezens weg, en stelt men dus een schepping, uit niets bestaande dan uit geheel onbewuste en voor bewustzijn onvatbare creaturen, dan kan hetgeen in Gods schepping van zijn deugden openbaar werd, niet anders openbaar worden dan aan God zelf. Dit echter ware eene contradictio in terminis. Wie toch zelf auctor revelationis is, kent al den inhoud van zijn revelatio, eer hij ze openbaart. Hem kan dus door zijn openbaring niets openbaar worden, dat hem eerst verborgen was. Wel is dit ten deele bij ons menschen mogelijk. Als een dichter bij de gratie Gods een poëtische schepping eerst in zijn geest draagt en ze daarna in zijn gedicht openbaart, wordt in dit gedicht hemzelven allerlei openbaar, dat hem eerst verborgen was. Dit komt echter daarvandaan, dat deze dichter bij zijn schepping onder de inspiratie van een hoo-

gere macht stond, en daardoor zelf niet wist, wat zich in zijn zielsverbeelding verdrong. Bij God daarentegen kan dit niet; eenvoudig wijl God door geen hoogere, dan Hijzelf is, kan geïnspireerd worden, en er niets in zijn Wezen is, dat Hij niet met volkomen klaarheid doorziet. Doch dit brengt dan ook met zich, dat er voor God geen mysterie, noch in zijn Wezen, noch in zijn raadslag, noch in zijn scheppingsplan zijn kan; en dat derhalve door de schepping niets kan geopenbaard worden aan God zelven. Door de schepping wordt de inhoud zijner deugden in niets verrijkt; voor Hemzelven worden ze er in niets schitterender door; en alzoo zou er *geen* openbaring, noch in de schepping, noch in eenige latere daad Gods zijn, indien er geen creatuur ware, waarvoor dit alles de openbaring van een mysterie worden kon. Want wel geven we toe, dat ook God zelf het schoon in zijn schepping ziet en hoort; maar, wat we ontkennen, is, dat dit voor God een hoogere genieting zou zijn dan het aanschouwen van zijn volmaaktheden in Zichzelven. Elke poging toch, om in dien zin een noodzakelijken grond voor de schepping van den kosmos te zoeken, loopt er altijd op uit, dat ge de zelfgenoegzaamheid van het Eeuwige Wezen wegneemt, en God zelven eerst door zijn schepping tot de kennis en het bezit van zijn eigen goddelijken rijkdom laat komen; iets, wat bij dieper nadenken dan vanzelf weer tot de theorie leidt, die de wereld co-existent met God maakt.

Evenmin kan er sprake zijn van een *onbedoeld* openbaar worden. Wel heeft dit telkens onder menschen plaats, doordien we de openbaarwording van onzen persoon of onze gezindheid lang niet altoos in onze macht hebben. Niet slechts onbedoeld, maar soms zelfs tegen onze bedoeling, ja in weerwil van onzen tegenovergestelden toeleg, wordt gedurig allerlei van ons gezien en gehoord, en daardoor openbaar, zonder dat wij iets openbaren wilden. Maar ook dit kunt ge niet op het Eeuwige Wezen overbrengen, zonder in anthropopathische voorstelling van het Goddelijk Wezen te vervallen. Zulk onbedoeld openbaar worden is toch het gevolg van gemis aan macht of inzicht, en eene daarmee samenhangende afhankelijkheid van velerlei menschelijke gegevens. Ge zoudt dus

èn aan de Almachtigheid èn aan de volstrekte Onafhankelijkheid Gods te kort doen, indien ge zulk een onbewust, onbedoeld, en in zooverre toevallig, openbaar worden in God gingt stellen. Zijn openbaring onderstelt alzoo den wil en de bedoeling, om zich te openbaren, en dit nu ware ondenkbaar, zonder dat tevens een bewust wezen buiten God geponeerd worde, in staat om het geopenbaarde in zich op te nemen en voor wie deze openbaring bestemd is. Immers, al looft men het in een star, dat ze flonkert, zonder dit zelve te weten, en in een bloem, dat de geur uit haar kelk uitvloeit, zonder dat die kelk er van merkt, en al prijst men, met heenwijzing hierop, ook den eenvoud der naïveteit, waarmee een schoon karakter uitstraalt zonder toeleg of opzet, met al zulke voorstelling vordert ge niets hoegenaamd bij den Heere onzen God, die niets heeft, dat Hij niet aan zichzelven dankt, en die in geen enkel opzicht voor zichzelven een mysterie kan zijn. In Hem, wiens de hoogste en volkomenste bewustheid is, is voor de toestanden van het half- of onbewuste geen plaats. Wat de *Confessio Belgica* in art. 12 zegt, dat al het geschapene op deze aarde bestemd is, „om den mensch te dienen, ten einde dat de mensch zijnen God diene," geldt dus ook op het terrein der openbaring. Eerst in den mensch treedt het creatuur op, waardoor al het creatuurlijke op deze aarde instrument ter openbaring van Gods deugden wordt.

In onze tweede stelling ligt echter nog meer. Het bewuste creatuur is niet slechts onmisbaar, opdat de openbaring *openbaring* zijn kunne, maar ook, hetgeen openbaar wordt, moet door den mensch in subjectieve *kennisse* van God en zijn deugden kunnen worden omgezet. In God is, hetgeen Hij openbaart, *eer* Hij het openbaart, bewuste kennisse van Zichzelven. Hij is niet een Licht, waarvan de glans uitstraalt, zonder dat Hijzelf dat licht *kent*. Zijn zelfkennisse is volstrekt, en alleen uit de kennisse van zijn deugden ontstaat de drang, om die deugden te openbaren. Juist daarom echter kan deze openbaring van zijn deugden geen doel noch rustpunt bereiken, tenzij die openbaring er toe leidt, dat Hij *gekend* worde. Vandaar, dat de Heilige Schrift,

zonder ooit in intellectualisme te vervallen, toch altoos dit *kennen van God* op den voorgrond schuift, en ons zelfs „een kennen van God, gelijk wij gekend zijn" in uitzicht stelt. Als Mozart een volkomen zelfbewust musicus ware geweest, zou hij zijn compositiën niet anders hebben kunnen saamstellen, dan met den wil en den toeleg, om voor zijn compositiën uitvoerders en hoorders te vinden, die ze niet slechts naspeelden en aanhoorden, *maar ze ook verstonden*. En zoo nu vloeit ook de Openbaring uit de archetypische kennisse Gods en streeft er naar om ectypische kennisse Gods in den mensch te worden. De openbaring zelve is dus in eigenlijken zin geen Theologie, maar ze vloeit uit de auto-theologie in God zelf en heeft theologie, d. i. kennisse Gods, in den mensch tot resultaat.

Dit nu leidt tot onze derde stelling, dat namelijk *de mensch, om dit te kunnen presteeren, er in zijn natuur, verband, en proces, op moet zijn aangelegd, om het geopenbaarde als openbaring van God op te vatten en tot subjectieve kennisse van God te herleiden.*

Doel van stelling één en twee was, te doen uitkomen, dat niet de mensch er, hoe dan ook, ontstond, en dat eerst daarna de openbaring er bij kwam, om hem te helpen, en dus gepast werd naar zijn behoefte; maar dat, omgekeerd, de openbaring haar doel in God vindt, en dat ons menschelijk geslacht in zijn schepping geheel op deze openbaring is aangelegd. Thans moet in deze derde stelling nader op dit oorspronkelijk en oorzakelijk verband tusschen de openbaring eenerzijds, en de natuur, het verband, en het ontwikkelingsproces van ons geslacht anderzijds, worden ingegaan. Hierbij nu dient aanstonds gewezen op de tweeledige wijze, waarop de mensch in de Openbaring voorkomt, in zooverre hij niet alleen geroepen is, om het geopenbaarde in zich op te nemen, maar ook om op zijn beurt zelf een schakel in die openbaring te zijn. In zijn logos komt dit het sterkst uit, naardien hij met zijn logos de openbaring zich toeëigent, en in zijn logos abbildlich iets van den eeuwigen logos openbaart. Is de kosmos het theatrum revelationis, dan is de mensch in dit theatrum acteur

en toeschouwer tegelijk. Iets, wat niet zoo mag opgevat, als voegde hij zelf, door wat in hem geopenbaard werd, slechts één enkelen druppel aan den oceaan der kosmische openbaring toe; maar veeleer zoo is te verstaan, dat de mensch zelf het rijkste instrument is, waarin en waardoor God zich openbaart. En zulks niet zoozeer door zijn lichaam en zijn gemeene psychische bewerktuiging, maar in hoofdzaak zelfs door dat diepste en verborgenste van zijn wezen, waarin het creatuurlijke zijn fijnste en edelste formatie bereikt. Mogen we, zonder ook maar een oogenblik in trichotomie te vervallen, dit fijnste in ons menschelijk wezen het *pneumatische* noemen, zoo moet derhalve van dit pneumatische uitgesproken, dat dit tegelijkertijd èn het keurgesteente in den diadeem der openbaring is, èn het instrument vormt, waardoor de mensch al het geopenbaarde in *kennisse Gods* omzet. Beide nu ligt uitgedrukt in de schepping van den mensch *naar Gods beeld*. Eenerzijds toch is iemands beeld zijn volkomenste openbaring, en anderzijds ontstaat juist uit die schepping naar Gods beeld dat hoogere bewustzijn des menschen, waardoor ook in hem de logos werkt. Dit nu is het, wat de oudere Theologie de theologia innata of concreata noemde, en waar de leer van de πίστις rechtstreeks mee moet verbonden worden.

Om dit duidelijk te maken moeten we een oogenblik teruggaan naar den eersten mensch, die geen individu was, in zooverre hij heel ons geslacht representeerde, en bij wien toch nog niet met het verband, waarin wij met andere menschen staan, behoeft gerekend te worden. Bij Adam, zóó nu genomen, springt het in het oog, dat hij, zoo men den kosmos van hem isoleert, reeds in zichzelven alles bezat, wat noodig was, om *kennisse Gods* te bezitten.

Ongetwijfeld was voor hem ook in den kosmos allerlei omtrent God openbaar; buiten zondeval zou hem straks ook uit allerlei medemenschen veel van God openbaar zijn geworden; en ook zou door het proces van zijn ontwikkeling, in verband met den kosmos, de openbaring van God steeds rijker voor hem zijn geworden. Maar afgescheiden van al deze theologia acquisita, bezat hij toch reeds in zichzelf zoowel het vermogen, om uit het

geopenbaarde kennisse Gods te putten, als tegelijk eene rijke openbaring, waaruit hij die kennisse putten kon. Toch noemden onze oudere theologen, en terecht, deze twee samen de cognitio Dei concreata, eenvoudig wijl hier geen logische actie plaats greep, waardoor deze kennisse Gods eerst verworven werd, maar deze kennisse Gods met zijn eigen zelfkennisse samenviel. In zijn eigen zelfbewustzijn was eo ipso deze kennisse Gods gegeven; en gegeven niet als discursieve cognitio, maar als onmiddellijke inhoud van het zelfbewustzijn. Zelfs thans nog in onzen ontredderden toestand, nu we veel van onszelven eerst door opmerking leeren kennen, is er toch altoos een achtergrond van zelfkennis en van wetenschap van ons eigen bestaan, die onmiddellijk met ons zelfbewustzijn gegeven is. Voor den val moet deze onmiddellijke zelfkennisse, wijl er nog geen verduistering was ingetreden, natuurlijk veel sterker en helderder geweest zijn. En zoo kon het niet anders, of in deze heldere en onmiddellijke zelfkennisse was, zonder nadere actie van den logos in ons, tegelijk een even onmiddellijke kennisse Gods gegeven, waarvan de geschapene naar Gods beeld *uit dat beeld zelf* het bewustzijn in zich omdroeg. Een theologia innata alzoo, die nog niet begrepen, veelmin in woorden uitgesproken was, maar waarin de oorspronkelijke mensch leefde, gelijk nu nog ons menschelijk hart bij zijn eerste ontluiken kennis aan allerlei idealen heeft, ook al zijn we nog buiten staat ons van die idealen rekenschap, of aan die idealen vormen te geven. Calvijn noemde dit het *semen religionis*, waarmee hij aanduidde, dat deze theologia innata een onuitroeibaar eigendom van de menschelijke natuur is; een geestelijk oog in ons, waarvan de lens wel volkomen dof kan worden, maar zoo dat de lens, en dus ook het oog, er toch altijd blijft.

Hiermee nu in verband staat *het geloof*, die wonderbare πίστις, waarvan het recht verstand door de exclusief soteriologische opvatting al meer teloor ging. Natuurlijk moest na den zondeval ook het geloof een gewijzigd karakter erlangen, door alsnu geloof in den σωτὴρ τοῦ κόσμου te worden. Maar de vorm, dien iets ten gevolge der zonde aanneemt, *kan* nooit de eigenlijke, noch

de oorspronkelijke vorm zijn, en even ongerijmd is het, om het zaligmakend geloof te beschouwen als een nieuw geestelijk zintuig, dat ons eerst bij de wedergeboorte wordt ingeplant. Nooit kan door de wedergeboorte iets aan den mensch worden gehecht, dat niet essentieel tot de menschelijke natuur behoort, en ons dus slechts als een kleed zou worden omgehangen, of als een kroon zou worden opgezet. Zal dus het geloof een menschelijke realiteit in den wedergeborene zijn, zoo moet het geloof een habitus van onze menschelijke natuur als zoodanig zijn; dienvolgens in den eersten mensch aanwezig zijn geweest; en ook in den zondaar zijn aan te wijzen. En ook dit laatste is niet moeilijk, mits men erkenne, dat de ethische krachten ook in den zondaar werken, ook al treedt dit ethische in hem uitsluitend in den privatieven, d. i. zondigen vorm op. Zoo toch verstaan, is ook het pistisch element in al, wat mensch heet, aanwezig; alleen maar, in den zondaar neemt ook dit pistische den privatieven vorm aan, en wordt *ἀπιστία*. Is nu de zonde niet slechts carentia boni, maar actuosa privatio, dan is ook de *ἀπιστία* niet maar absentia fidei, doch actuosa fidei privatio, en als zoodanig zonde. Door dit niet te onderscheiden zijn onze theologen er in vroeger eeuwen toe gekomen, om de cognitio Dei innata een *habitus* te noemen; iets, wat terecht tegenspraak uitlokte. Cognitio kan geen habitus zijn. En toch, al drukten ze zich onzuiver uit, ze vergisten zich in de zaak zelve niet; alleen maar, ze verzuimden tusschen de theologia concreata en de *πίστις*, als van 's menschen natuur onafscheidelijk, te onderscheiden. De *πίστις* namelijk is in ons menschelijk bewustzijn de diepste grondwet van alle onderscheiding, waardoor eerst alle hoogere „Differenzirung" in ons bewustzijn tot stand komt. Het is het durven breken van onze eenheid in een tweeheid; het stellen van een ander ik tegenover ons eigen ik; en wel een aandurven van die scheiding, omdat ons eigen ik eerst in dat andere ik zijn steun- en rustpunt vindt. Deze algemeene betere kennis van het geloof maakt, dat er op élk terrein sprake kan zijn van geloof; maar tegelijk, dat het geloof primordiaal ontstaat, doordien ons ik God, als het eeuwige, oneindige Wezen tegenover zich plaatst, en zulks aandurft, omdat het juist hierdoor zijn

eeuwig steunpunt vindt. Wijl we nu dit geloof niet zelf construeeren, maar God het in onze menschelijke natuur inschiep, is het niets anders dan een opendoen van het geestelijk oog en een nu ontwaren van een ander, ons in alles overtreffend, Wezen, *dat in ons eigen wezen verschijnt*. Het ontstaat dus niet Cartesiaansch uit een ons ingeprente idea Dei, maar door Gods verschijnen in ons eigen wezen voor dat geestelijk oog, dat er op geschapen is, om, zoodra het opengaat, Hem te ontwaren en in bewondering aan Hem gebonden te zijn. Dat er een eeuwig Wezen in ons verschijnt, om zich tegenover ons ik te stellen, ontwaren we alzoo door het geloof, evenals we de aanwezigheid van het licht door ons oog ontdekken; maar *wat* dit eeuwig Wezen is en van ons wil, zegt ons niet het geloof, maar de cognitio innata Dei, straks door de acquisita verrijkt.

De ontdekking, het ontwaren van een machtiger Ik, boven en tegenover ons eigen ik, is alzoo het uitgangspunt van alle religie en van alle Godskennisse. Waren we nu niet naar Gods beeld geschapen, zoo zou deze verschijning ons vreemd aandoen en doen huiveren; maar wijl er krachtens onze schepping affiniteit tusschen ons eigen ik en dat andere zich aan ons ontdekkende Ik bestaat, doet de verschijning van dat machtige Ik ons weldadig aan, boeit ons en doorstroomt ons met een gevoel van oneindige ruste. *Het spreekt ons toe*. En, want eerst hierin vindt alle openbaring hare voleinding, dit ons toespreken gaat ten slotte in *een spreken tot ons over*. Er ontstaat tusschen dat vrede aanbrengende Wezen, dat zich aan ons ontdekt, en ons eigen ik een commercium. Hij is ons de hemelsche Vriend, die zich niet slechts ontdekt, om daarna te zwijgen, maar die, om *ons* woord in het gebed vragend, ons zelf in de hoogste geestesuiting, d. i. in het klare woord toespreekt, en eerst in dat toespreken onze God wordt, naar wien de aanbidding van ons hart uitgaat. Eerst zoo *kent* de mensch zijn God; niet met een kennisse van Hem of over Hem, maar zoo dat hij met zijn diepste zielsuiting zijn God nu persoonlijk *kent*; nog niet het volle θεωρεῖν, maar toch iets reeds van het πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, dat door de zonde teloor ging, en eerst bij de volle ontplooiing onzer natuur volkomen zal worden.

Zoo is er een openbaring van God *om* ons en *in* ons, en deze laatste culmineert in het persoonlijk leeren kennen van den levenden God, als een God, die met ons verkeert en omgaat, en ons het omgaan met Zichzelven vergunt. Wie het anders neemt, rukt de Openbaring *van de Religie* los, en verlaagt ze tot intellectualistische mededeeling van zekere stellingen of feiten. Religie toch, en hiervan mág niet afgelaten, ontkiemt eerst, waar het komt, tot wat van Henoch staat opgeteekend, *dat hij wandelde met God.* Noch kennis, noch vroom gevoel mag zonder meer religie heeten. Eerst waar die twee, uw God en gij, elkaar ontmoet hebben en nu saam verkeeren en wandelen, *leeft* de religie in uw hart.

Toch is ook hiermee het begrip van *theologia* innata nog niet volledig geconstrueerd. Immers de onderscheiding tusschen het semen religionis en de πίστις, die beide in onze menschelijke natuur zijn ingeschapen, verklaart wel, hoe er van Gods zijde een openbaring in ons plaatst grijpt, en hoe ons ik er op is ingericht, om te merken, dat die openbaring in ons aanwezig is, maar zonder meer geeft dit nog geen theologia, d. i. kennisse van God. Zelfs al is eenerzijds de openbaring in ons en anderzijds de werking van ons geloof zóóverre voortgeschreden, dat we ten slotte God zelf in ons ontwaarden, en dus alsnu God *kennen,* daarom hebben we nog geen kennisse *van* God, en dus nog geen theologia. Ook onder menschen *ken* ik tal van personen, wijl ik ze ontmoet heb, wier bestaan dus voor mij ontdekt is en van wie ik algemeene gewaarwordingen ontving, zonder dat ik daarom nog kennisse *van* hen bezit. Zal er kennisse *van* hem, dien ik ontmoette, in mij aanwezig zijn, dan moet eerst de logische actie optreden. Als ik iemand ontmoet heb en dus ken, ga ik naar hem informeeren of ondervraag hem, om eerst langs dien weg tot kennisse van zijn persoon te komen. En zoo nu ook is het hier. *Werkt* en *verschijnt* God in ons eigen wezen, en bezit ik het *pistisch* vermogen, om deze inwerking en verschijning te ontwaren, zoo brengt mij dit toch niet verder dan tot gewaarwordingen, indrukken en ontmoetingen; en blijf ik dus in de mystiek van het gemoed hangen. Zal ik nu uit dit mystieke tot *kennisse* opklimmen, en daardoor de revelatio in theologia omzet-

ten, dan moet ook hier de logische actie tusschenbeide treden; de gewaarwording in *gedachte* overgaan; het besef zich in een *begrip* sublimeeren; en aldus het semen religionis de bloemknop ontplooien in het *woord;* het woord der aanbidding. Ook deze logische actie was derhalve in de theologia innata begrepen; eenvoudig wijl ze anders geene theo*logia* zou geweest zijn. Iets, wat natuurlijk niet zoo mag verstaan, alsof Adam geschapen werd met een soort Catechismus in zijn hoofd; want logische *actie* onderstelt subjectieve *actie* van 's menschen geest. Wil men geheel nauwkeurig spreken, dan zou men dus moeten zeggen, dat er in Adam geen theologia increata was, maar dat hij zóó was geschapen, dat hij, bij zijn ontwaken tot zelfbewustzijn, met noodzakelijkheid uit de in hem aanwezige gegevens tot deze theologia originalis kwam. In letterlijken zin was ook de ademhaling Adam niet ingeschapen, want de eerste ademhaling kwam pas, toen de schepping voltooid was, en eer de schepping was voleind, kon hij nog geen adem halen. Ook het ademhalen toch is een *actie* van den persoon, die pas komt, als de persoon er is. Omdat echter alle gegevens voor de ademhaling in onze natuur gegeven zijn, en elk persoon, die in deze natuur geboren wordt, vanzelf en uit noodzakelijkheid adem *haalt*, aarzelt niemand te erkennen, dat deze ademhaling ons is aangeboren. Het ware dus niets dan preutschheid, zoo men tegen de uitdrukking theologia innata of concreata verzet aanteekende; want wel is de theo*logia* resultaat van een logische actie in het subject, maar deze logische actie greep bij Adam onmiddellijk en met noodzakelijkheid plaats; en eerst hierdoor was het ontvangen van een revelatio oralis reeds in het paradijs mogelijk. Het is toch duidelijk, dat de geheele voorstelling, die de Schrift ons geeft van het verkeer met God in het paradijs, van den val en de daarop gevolgde belofte, onverstaanbaar wordt en wegvalt, zoo men in Adam uitsluitend beseffen van het eeuwige onderstelt, en alle bewuste kennisse van God aan Adam ontzegt.

De *taal* zelve beslist hier. Spreken is zonder taal ondenkbaar, en wie, in strijd met de Schrift, rondvertelt, dat de oorspronkelijke mensch hoogstens eenige vage klanken kon uitstooten,

maar geen taal bezat, heeft reeds daardoor geheel de Christelijke leer van de schepping en den val, en dus ook van de σωτηρία in Christus geloochend. Heeft daarentegen de oorspronkelijke mensch, om met Heraclitus te spreken, door φύσις een taal bezeten, dan onderstelt het bezit zelf van die taal een logische actie, die even onmiddellijk, geregeld en zuiver was, als onze ademhaling is. En was nu deze logische actie, wat haar inhoud aangaat, oorspronkelijk uiteraard beperkt, tot wat de mensch in zich gewaar werd, en stond onder zijn innerlijke gewaarwordingen het ontwaren van God in zich majestueuzelijk op den voorgrond, dan kon het niet anders, of de eerste natuurlijke actie van 's menschen bewustzijn moest wel wezen het in cognitio Dei met noodzakelijkheid omzetten van de innerlijke beseffen en gewaarwordingen, die God zelf in hem teweegbracht. Op dezen grond nu achten we, dat de theologia innata of concreata drie factoren onderstelt: 1°. de inwerking en verschijning van God zelf in Adams innerlijk wezen; 2°. de πίστις, waardoor het subject deze inwerking en verschijning ontwaarde en aangreep; en 3°. de logische actie, waardoor hij dezen inhoud in zijn gemoed vanzelf en met noodzakelijkheid herleidde tot *kennisse Gods*, in den vorm der gedachte en van het woord.

Hieruit volgt echter geenszins, dat een dezer drie factoren buiten het gebied der Openbaring zoude vallen. Met geen dezer drie factoren toch overschrijden we de grens der *schepping*, en alle schepping behoort als zoodanig tot het gebied der Openbaring. Van den eersten factor behoeft dit niet aangetoond. De actie van God in ons wezen is vanzelf openbaring. Maar ditzelfde geldt evenzoo van den tweeden factor: de πίστις. Wat toch is die πίστις anders dan het sympathetisch trekken van het Abbild naar het Urbild; en wat anders wordt alzoo in deze πίστις openbaar, dan dat God ons naar Zichzelven, voor Zichzelven en tot Zichzelven schiep? En wat aangaat den derden factor: de *cognitio* als vrucht van logische actie, wat spreekt hier anders in dan het abbildliche werken in ons van dien Logos, die in God en God zelf is? Geheel de mensch is alzoo in zijn aanzijn, in zijn aanhoorigheid aan God, in zijn gemeenschap met God en in zijn

kennisse van God oorspronkelijk niets dan één rijke openbaring van God *aan den mensch*. Later moge de openbaring hem ook van buiten toekomen; maar ze begint met *in* hem te zijn, als onmiddellijke vrucht van zijn schepping.

Deze theologia innata of concreata was bestemd, om door de theologia *acquisita* verrijkt te worden. Niet in den zin van bijvoeging, alsof de ingeschapen kennis allengs tot zoo en zooveel procent meer zou uitdijen. Veeleer was de innata in zichzelve een afgerond geheel. Ze vormde toch al die kennisse van God, die uit de onmiddellijke gemeenschap van God met *de enkele ziel* was te verkrijgen. Ze bood volledig die cognitio Dei, wier principium in het mysterie van het gemoed ligt. Maar overmits de schepping niet bestond uit die enkele ziel, maar uit een menschelijk geslacht, en als basis van geheel dit menschelijk geslacht uit een kosmos, zoo moest er ook een openbaring Gods zijn in dien kosmos en in dat organisch geheel der menschheid; en naardien de enkele ziel èn met die menschheid èn met dien kosmos in organisch verband stond, moest haar *cognitio Dei* ook die beide andere sferen van openbaring in zich opnemen. Stelt ge u dus een ontwikkeling *buiten* zonde voor, zoo zou toch de theologia acquisita zich vanzelf aan de theologia innata hebben aangesloten, zoodra de mensch in bewust verband met den kosmos en met de menschheid als organisch geheel ware getreden. Niet, om wat onvolledig was aan te vullen, maar om de in zichzelf volledige kennisse te verrijken met de openbaring in deze beide andere sferen. Zoo zou, om dit met een enkel woord toe te lichten, de idee van Gods Almacht, Wijsheid enz. noch ooit uit den kosmos, noch uit het algemeen menschelijk leven in het zelfbewustzijn der ziel zijn ingekomen. Deze ideeën liggen in de theologia innata en zijn in de idee *God* als zoodanig gegeven. Edoch, de beteekenis en de strekking der ideeën worden „van het begin der schepping van uit de schepselen verstaan en doorzien." En wat de theologia acquisita betreft, die aan de enkele ziel uit haar verband met het organisch geheel der menschheid toekomt, zoo springt het in het oog, dat het Goddelijke te machtig en overweldigend is, om zich in één menschelijk

gemoed te openbaren. Eerst in alle saam bereikt die openbaring haar creatuurlijke volkomenheid. Iets, wat *niet* zoo zijn zou, indien de ééne mensch slechts een repetitie van de andere ware, maar thans metterdaad tot die volkomenheid leidt, nu elk individu een eigen variatie is. Hierin ligt dan ook de grond voor het sociaal karakter van alle religie. De kennisse Gods is een gemeenschappelijk bezit, en dat slechts in de gemeenschap van ons geslacht in al haar rijkdom kan genoten worden. Niet dus, alsof de mensch, buiten de religie om, toch een gezellig wezen ware, en als volgde eerst hieruit, dat deswege ook zijn religie een sociaal karakter aannam. Dit toch ware de zaak omkeeren. Neen, juist wijl de menschheid er op aangelegd is, om God te openbaren en uit die openbaring tot zijn kennisse te geraken, vult de één den ander aan, en kan eerst door het organisch geheel, en door den enkele in gemeenschap met dit geheel, de kennisse Gods, in vollediger en helderder zin, verkregen worden.

Uit dien hoofde wezen we dan ook niet slechts op onze *natuur,* en op het *verband,* waarin we tot elkander staan, maar ook op het *proces*, dat de menschelijke ontwikkeling met noodzakelijkheid doorloopt. Ook buiten zonde immers zou Adam niet gebleven zijn, die hij was, maar zouden hij en zijn geslacht zich tot een hoogeren toestand ontwikkeld hebben. Het proces, gelijk we dit thans werkelijk kennen, moge door de zonde beheerscht zijn, toch zou er, ook bij onzondig voortbestaan, een proces van ontwikkeling zijn geweest; en ook met dit element moet in de theologia acquisita gerekend worden. In bijzonderheden kan men natuurlijk bij een onderstelde mogelijkheid, die door de zonde is afgesneden, niet treden. Dit ware zich in fictiën verliezen. Maar wel mag in het algemeen vastgesteld, 1^0. dat ook buiten zonde 's menschen bestaan een successief bestaan in den tijd zou geweest zijn en dus een bestaan in den vorm van een proces; 2^0. dat niet terstond en op eenmaal het geheele menschelijke geslacht aanwezig was, maar eerst successive ten leven kon komen; en 3^0. dat de kennisneming van den kosmos, gelijk dit uit het paradijsverhaal zelf blijkt, insgelijks een successief karakter zou gedragen hebben. In dit proces zou derhalve voortgang, geen eenvou-

dige repetitie zijn geweest. Uit het verschil van toestanden zou verschil van relatie tot het Eeuwige Wezen zijn voortgekomen. De samenhang tusschen deze verschillende toestanden zou organisch zijn geweest. En aldus zou in dit proces van de menschelijke ontwikkeling zich vanzelf een proces van ontwikkeling der kennisse Gods hebben vertoond. Ja, meer nog, dit proces zelf zou op zijn beurt, als vooruitbepaalde en van stap tot stap door God beheerschte historie, een openbaring sui generis zijn geworden. In deze ontwikkeling nu van het menschelijk geslacht zou ook het logische bewustzijn in den mensch een eigen ontwikkeling hebben verkregen. Evenwijdig met het proces der historie zou een historie van den mensch als logisch wezen hebben geloopen. Naarmate de openbaring zich verrijkte, zou dus ook het instrument machtiger zijn geworden, waardoor de mensch den schat dezer openbaring in theo*logia* omzette. We zeggen niet, dat dit in den vorm van onze huidige wetenschap zou hebben plaats gegrepen. In ons menschelijk aanzijn hangt alles zoo op het innigst saam, dat de wijziging, die heel ons aanzijn door de zonde en de haar beteugelende gratia communis en specialis onderging, ook op onze wetenschap haar stempel afdrukt. De abstractie, die thans voor onze wetenschap volstrekt onmisbaar is, zou buiten zonde stellig niet zoo sterken invloed hebben geoefend als thans. Maar in welken vorm zich het gemeenschappelijk menschelijk bewustzijn ook mocht ontwikkeld hebben, in elk geval zou de theologia, d. i. de Godskennisse, ook buiten zonde een eigen sfeer in de wereld der gedachten hebben ingenomen, en volstrekt niet het private mijmeren van den enkele over de gewaarwordingen in zijn binnenste zijn gebleven. Alle openbaring gaat van den *Logos* uit (Joh. 1 : 1—8), en rust daarom niet, zoolang ze niet door het logisch bewustzijn van den enkele en van het geheel der menschheid, d. i. door den „logos in de menschheid", gegrepen en weerkaatst is. Op die wijze zou er dus uit openbaring rechtstreeks kennisse Gods zijn voortgekomen, en deze kennisse Gods zou, krachtens het organisch verband en proces van ons geslacht, eo ipso een wetenschappelijken vorm hebben aangenomen, zij het ook door een veelszins andere

inspanning van den geest, dan waaruit thans de wetenschap der Theologie geboren wordt. De Theologie als wetenschap zou alsdan rechtstreeks en met noodzakelijkheid uit de Theologie als persoonlijke en gemeenschappelijke Godskennisse zijn voortgekomen, en het zou nooit iemand in het hoofd zijn gekomen, iets anders dan die Godskennisse zelve onder den naam van Theologie te verstaan. Ook de wetenschappelijke Theologie zou streng haar karakter van kennisse Gods behouden hebben. De drie factoren, die we straks vonden, t. w. de revelatie, de pistis en de logische actie, zijn en blijven alzoo ook bij de theologia acquisita, die zich vanzelf tot wetenschappelijke Theologie ontwikkelt, de drie constitueerende elementen van de theologia ectypa. Zonder *openbaring* valt er niets te kennen; zonder *pistis* is er geen waarneming noch in zich opnemen van die openbaring; en zonder de *logische actie* wordt het ontwaarde niet in subjectieve kennisse Gods omgezet.

Bij deze onderstelling van onzondige ontwikkeling mogen we echter niet blijven staan. De ontwikkeling is nu eenmaal een zondige geworden; en alle nader inzicht in het wezen der Theologie heeft dus met dit feit rekening te houden. Toch achtten we daarom de uiteenzetting van de verhouding, die bij onzondige ontwikkeling ontstaan zou zijn, niet voor overtollig. Veeleer is het een niet geringe fout in de latere theologische studiën, dat men dit te veel naliet. Wat duisternis is, verstaan we alleen door de tegenstelling met het licht. De pathologie onderstelt de kennis van het normale lichaam. En zoo ook is de zondige ontwikkeling van ons geslacht en van zijn gedachtenwereld, mede in verband met de ingetreden genade, nooit te verstaan, zoo we niet vooraf *buiten* de zonde rekenen. Alleen wie de rechte lijn voor oogen heeft, verstaat de kromme. Om een afdoling te merken, moet ik weten, waar het rechte pad liep. En het negatief of privatief karakter der zonde maakt dit ook bij de bespreking van de Theologie noodzakelijk. Eerst door de *te* uitsluitend soteriologische opvatting der Theologie heeft men zich hieraan ontwend; terwijl de theologen, die deze klip meden, het feit der zonde verzwakten, en dus geheel de tegenstelling min of meer

lieten te loor gaan. Oudtijds daarentegen hield men, in dagen toen de Theologie nog *theologisch* verstaan werd, streng aan deze onderscheiding vast; en al, wie als theoloog weer *Theologie* in eigenlijken zin beoogt, moet met ons naar die onderscheiding terug.

Toch zullen we, zoomin nu bij het bespreken van de Openbaring Gods *aan den zondaar*, als in het eerste gedeelte van deze § bij onze toelichting van de Openbaring Gods *aan den mensch*, die Openbaring zelve naar inhoud en vorm beschrijven. Voor zooverre de *vorm* dezer Openbaring in de Encyclopaedie ter sprake komt, geschiedt dit in het hoofdstuk, dat over het *principium theologiae* handelt. Thans, nu we nog pas bezig zijn, om het begrip der Theologie uit haar idee en haar historie te ontwikkelen, kunnen we zoomin met dien inhoud als met dien vorm ons inlaten, en mogen we alleen bij haar *algemeen karakter* stilstaan.

Met het oog hierop nu luidt onze vierde stelling, *dat de openbaring Gods aan den zondaar dezelfde blijft als de openbaring Gods aan den mensch buiten zonde, slechts met dit tweeërlei noodzakelijk verschil, dat formeel het ongereede in den zondaar geneutraliseerd worde, en materieel de kennisse Gods worde uitgebreid tot de kennisse van Gods verhouding tot den mensch, die zondaar werd.*

Op het feit, dat, in hetgeen men noemt de soteriologische Openbaring, *genade* spreekt, hebben we in dit verband niet te letten. Dit hoort in de Dogmatiek thuis, niet in de Encyclopaedie. Toch wijzen we er met een enkel woord op, dat zich de mogelijkheid óók laat denken, dat God, ook nadat de mensch *zondaar* was geworden, zich eenvoudig ware blijven openbaren gelijk tot dusver. Hiervan zou dan niet, gelijk men gemeenlijk zegt, het gevolg zijn geweest, dat alleen de natuurlijke Godskennisse zou zijn overgebleven; want ook die natuurlijke Godskennisse is, gelijk we dit later zullen aantoonen, vrucht van genade, en wel van de *gratia communis*. Denkt men zich *alle* gratia weg, zoodat de zonde in den zondaar zich onverwijld, zonder de minste

stuiting of beteugeling, met haar volle energie, had kunnen ontwikkelen, dan zou er niets dan σκοτία zijn overgebleven, en hiermee alle „kennisse Gods" in haar tegendeel zijn omgeslagen. Om nu een helder inzicht te erlangen in de wijziging, die de oorspronkelijke openbaring ter oorzake van de zonde onderging, moeten we dus tot deze hypothese teruggaan, en de vraag stellen, in welke conditie de drie factoren der cognitio Dei, t. w. de revelatio, de pistis en de logische actie van 's menschen geest, zich onder deze constellatie zouden vertoonen.

De revelatio, nu beperkt tot den mensch genomen, en alzoo opgevat als een inwerking en verschijning van God in 's menschen verborgen wezen, houdt met de zonde niet op. Door niets toch, en ook niet door de zonde, kan Gods alomtegenwoordigheid worden te niet gedaan, kan 's menschen afhankelijkheid als *Abbild* van het *Urbild* worden vernietigd, noch kan de mystieke aanraking tusschen het oneindige en het eindige in het gemoed des menschen worden opgeheven. Metterdaad gaat dus de revelatio in corde hominum door. Wat Judas in zijn helsche verschrikking tot wanhoop en zelfmoord uitdreef, was niets anders dan de gewaarwording van deze ontzettende verschijning Gods in de diepste kern van zijn persoon. Alleen maar deze revelatio, die oorspronkelijk sympathetisch was, slaat in haar tegendeel om, en wordt antipathetisch. Het wordt de openbaring van een God, die zijn toorn vooruitzendt en den zondaar drukt. Tot in de hel toe, blijft de zondaar deze inwerking van Gods omnipraesentia in zich dragen. Omdat hij ook als zondaar eeuwig *mensch* blijft en blijven *moet*, kan hij nooit aan die revelatio ontkomen. „Bedde ik mij in de helle, zie, Gij zijt daar."

Van den tweeden factor, de πίστις, geldt hetzelfde. Ook de pistis behoort tot de natuur van den mensch, en ook haar kan de zondaar dus nooit van zich afzetten; maar ook zij slaat in haar tegendeel om, en wordt ἀπιστία; iets, waaronder nooit een bloote carentia fidei mag verstaan worden, maar die altoos moet opgevat als een actuosa privatio. De energie, die in de πίστις van nature werkt, blijft dus, maar ze keert zich van God af, en hecht zich met al haar hartstocht *aan iets anders*. Dit komt daarvandaan, dat de

revelatio in den zondaar haar hoogtepunt, d. i. het persoonlijk verschijnen van God aan den persoon des zondaars, niet meer bereiken kan. Ze blijft bepaald en beperkt tot inwerkingen van God in zijn toorn, en dus voor het subject tot gewaarwordingen van een ontzettende, hem verschrikkende macht. Deze gewaarwording nu kan voor de πίστις tot tweeërlei leiden, òf dat de zondaar, aan wien God persoonlijk niet meer kan verschijnen, die inwerking toeschrijft aan eenig machtig, ontzettend creatuur, en uit dien hoofde zijn πίστις op dat *monstrueuze* creatuur zelf richt, òf wel dat hij juist *tegen* die schrikaanjagende macht in zijn binnenste heul en bescherming bij eenig creatuur zoekt, en alsnu zijn πίστις naar een hem *sympathetisch* creatuur laat uitgaan. Een *iets*, waaraan hij met zijn πίστις kleve, blijft de mensch, ook nadat hij zondaar werd, altoos najagen; ook dan zelfs als dit in het diabolisme Satan zelf voor hem werd.

En wat eindelijk den derden factor: *de logische actie* aangaat, die hetgeen de πίστις uit de revelatio ontvangt, tot subjectieve cognitio moest verheffen, ook deze factor blijft in den zondaar doorwerken, en houdt, gevallen van idiotisme of waanzin nu daargelaten, in den zondaar stand. Ook de zondaar toch wordt gedrongen tot de poging, om de gewaarwordingen, die hij langs den weg der πίστις als reëel greep en met een auctor in verband zette, te reflecteeren in zijn bewustzijn. Wel werkt de prikkel der logische actie gemeenlijk in den zondaar minder sterk, daar de zonde de neiging bezit, om alle actie trager te maken, maar dit is lang niet bij alle individuen het geval, en de πίστις, voor zoover ze in ἀπιστία omsloeg, kan uit vijandschap tegen God deze actie sterk prikkelen. Ook dan echter leidt deze logische actie niet tot cognitio Dei, maar alleen tot de valsche poging, om de machtige en ontzettende gewaarwordingen, die men feitelijk door de inwerking van God in zijn wezen ontving, zóó te verklaren, dat God intellectueel geloochend worde, en al zulke inwerking òf weggecijferd, óf uit het creatuur verklaard worde. Wat van Satan geschreven staat: „De duivelen gelooven het ook, en zij sidderen," drukt ook de conditie van den zondaar onder de gewaarwording van Gods inwerking in zijn wezen uit; alleen met dit verschil, dat de *daemonen*, als

niet-somatisch, zichzelven niet over het reëel bestaan van God misleiden kunnen, en geen eclips van zijn aanzijn door het voorschuiven van een creatuur kunnen tot stand brengen, terwijl de *mensch* als zondaar dit juist wel kan; althans zoolang hij op aarde is, en vooral in verband met de stuiting der zonde door de gratia communis.

In de casuspositie, dat er van Gods zijde in de openbaring geen wijziging, door accommodatie aan den zondaar, ware ingetreden, zou derhalve de *revelatie* niets in den mensch gewerkt hebben dan de gewaarwording van een ontzettende macht, die hem schrik aanjoeg; zou de πίστις in ἀπιστία jegens God zijn omgeslagen, en zich gehecht hebben aan een antipathetisch of sympathetisch creatuur; en zou de *logische actie* wel een verklaring van die gewaarwording hebben gezocht, maar nooit tot eenige cognitio Dei hebben geleid. Theologie zou er *niet* geweest zijn; en ook er zou van de zijde des zondaars niets hebben *kunnen* geschieden, om in deze duisternis licht te scheppen. Dit licht kon alleen van Gods zijde komen.

Dit nu sluit, blijkens de feiten der historie, in zich, dat er metterdaad verandering is gekomen in het bestel, dat oorspronkelijk voor de revelatie, en het tot stand komen uit die revelatie van een γνῶσις τοῦ Θεοῦ, bestond. Verandering, niet het aanbrengen van iets nieuws en vreemds. Dit toch zou magisch hebben gewerkt; mechanisch naast den mensch hebben gestaan; en voor assimilatie onvatbaar zijn gebleken. Hetgeen den mensch kennelijk zal zijn en door den mensch gekend zal worden, moet aan de geaardheid van de menschelijke natuur blijven beantwoorden. Wat niet in menschelijk-waarneembaren vorm tot ons nadert, bestaat voor ons niet, en wat niet past op onzen subjectieven logos, kan nooit inhoud van onze γνῶσις worden. Ook de openbaring aan den zondaar moet dus datzelfde type blijven vertoonen, waarop de mensch in zijn schepping is aangelegd. Dit vooreerst. Maar ook in de tweede plaats, er moet zoodanige wijziging in de openbaring komen, dat zij passe op de wijziging, die in den mensch plaats greep. De aard van de verandering, die de zonde in den mensch teweegbracht, beheerscht alzoo de

verandering, die in de openbaring moest komen. Er heerscht ook hier geen gril of willekeur. Het grondtype blijft wat het in de oorspronkelijke openbaring was, en de wijziging in dit type moet geheel in overeenstemming zijn met de wijziging, die de zonde veroorzaakt had. En wat in de derde plaats vooral niet uit het oog worde verloren, er moest onverwijld stuiting van de doodelijke doorwerking der zonde plaats hebben, zou zulk een gewijzigde openbaring nog effect kunnen sorteeren. Heeft toch eenmaal de zonde haar absolute uitwerking gehad, dan is geen te hulp komen door openbaring meer mogelijk. Al wat eenmaal het helsche karakter aannam, ligt in een duisternis, waarin geen lichtstraal meer kan doordringen. Alle aanraking met het licht der Openbaring leidt dan slechts tot zonde tegen den Heiligen Geest. Alle „bijzondere" openbaring, gelijk men het gemeenlijk, hoewel niet volkomen juist, noemt, onderstelt daarom de *gratia communis*, d. i. die negatieve en positieve daad Gods, waardoor Hij *negatief* de doorwerking van Satan, dood en zonde gestuit heeft, en *positief* een tusschentoestand, zoo voor dezen kosmos als voor ons menschelijk geslacht, in het leven heeft geroepen, die in beginsel nog wel diep zondig was en bleef, maar zonder dat de zonde er haar τέλος in kon uitwerken. Vooral in het Noachietisch verbond, gesloten met heel deze aarde en met al, wat op die aarde leeft, neemt deze gratia communis vasteren vorm aan; en het menschelijk leven, gelijk wij dit kennen, is niet het leven in het paradijs, noch ook het leven, gelijk dit bij finale doorwerking der zonde zijn zou, maar een leven, waarin het kwaad wel woelt en verderft, edoch zonder dat het menschelijke als zoodanig vernietigd is. Het rad der zonde draait wel voort en voort, maar het is *geremd*. Dit is het, wat onze kerken beleden met te spreken van de *scintillae*, of *rudera*, die van het beeld Gods nog waren overgebleven, d. w. z. niet vanzelf overgebleven, alsof de zonde ook die *scintillae* niet gebluscht en die *rudera* niet vernield zou hebben; maar omdat God door de gratia communis de vernielende kracht der zonde voor een tijd beteugelde en stuitte. Die stuiting blijft, krachtens het Noachietisch verbond, standhouden tot aan de Parousie. Dan

gaat de rem van het rad, en gaan ook die scintillae in volslagen σκοτία onder.

De dusgenaamde „bijzondere" Openbaring sluit zich dus niet aan den zondaar aan, gelijk hij geweest zou zijn, indien de zonde haar verwoesting ten einde toe in hem volvoerd had. Zulk een zondaar zou satanisch, en dus onredbaar zijn geworden. Neen, de zondaar, op wien de bijzondere Openbaring berekend is, is de zondaar, die in de gratia communis staat. Dit wordt in het minst niet gezegd, om in den zondaar ook maar iets positiefs te stellen, waaruit de wedergeboorte ooit kon voortkomen. Ook staande in de communis gratia is de zondaar „dood door de de misdaden en zonden", en is hij in de palingenesie absoluut passief; alleen, de palingenesie is hier nog *mogelijk*, terwijl ze in den absoluut gevallen engel en eens in den absoluut sanatisch geworden mensch een volstrekte onmogelijkheid is geworden. Wat alleen afgesneden wordt, is de voorstelling van den zondaar als een „stok of blok"; en wat we handhaven, is niets dan de antithese van de Gereformeerde tegen de Luthersche voorstelling, waarin men er onzerzijds tegen opkwam, dat zelfs elk aanknoopingspunt voor de genade ontkend werd. Herschepping mag nooit als absolute schepping opgevat.

Wat nu de wijzigingen zelve aangaat, die in het grondtype der Openbaring moesten worden aangebracht, zoo spreekt het vanzelf, dat deze plaats moesten grijpen in elk der drie factoren, die tot de cognitio Dei leiden.

Nu God in de revelatio aan den door zonde verduisterden geestesblik des menschen niet meer *verschijnen* kon, moest die verschijning uit het mysterie van het gemoedsleven *naar het uitwendige* overgaan, met tot middelpunt de incarnatio, die volstrekt niet het noodzakelijk complement van de normale menschelijke ontwikkeling, maar alleen door de zonde geëischt is. Hieruit vloeit vanzelf voort, dat de methode der Openbaring een omgekeerde werd. Ving ze oorspronkelijk aan in het mystieke wezen van den enkelen mensch, om eerst alzoo tot een gemeen-

schappelijke openbaring aan ons geslacht uit te groeien; nu kon dit niet meer. Alle kennisse toch, die zich als een samenhangend geheel uit het uitwendige naar het inwendige toe beweegt, is gebonden aan de methode, om zich eerst te vestigen in het gemeenschappelijk bewustzijn, en kan eerst van hier uit tot het bewustzijn van den enkele doordringen. En het is door deze twee gegevens, dat de bijzondere Openbaring, *formeel*, metterdaad geheel beheerscht wordt; terwijl de *materieele* wijziging in niets anders kon bestaan, dan daarin, dat God Zich aan den zondaar openbare niet antipathetisch in zijn toorn, maar sympathetisch, d. i. in zijn ontfermende genade.

Dit voor wat aangaat de revelatio zelve. Van geheel ander karakter daarentegen is de wijziging, die in den tweeden factor, t. w. de πίστις, moest aangebracht. Het pistische leven van den zondaar is in ἀπιστία van God afgekeerd, en klemt zich vast aan iets creatuurlijks, waarin het steun tegen God zoekt. Stond nu dit omslaan van de πίστις in haar tegendeel als psychisch verschijnsel op zich zelf, zoo zou alleen dit geloof weer recht zijn te zetten. Maar zoo is het niet. Dat de πίστις omsloeg, hing samen met de geheele verandering, die in 's menschen psychisch bestaan plaats greep, en dat wel niet alleen actu, maar tot in den wortel. Herstel van de oorspronkelijke werking van de πίστις is hier dus alleen mogelijk door palingenesie, d. i. door wederrechtbuiging van den stand van zijn psychisch leven van den wortel uit. Potentieel, om eerst uit de potentia actueel te worden. In de tweede plaats moest deze πίστις, die oorspronkelijk alleen op die verschijning van God in het gemoed was gericht, nu gericht worden op de verschijning van God in het vleesch, en dus overgaan tot een geloof in den Christus. En in de derde plaats moest dit geloof, dat oorspronkelijk in ἀπιστία kon omslaan, nu zulk een karakter erlangen, dat het, eens God in Christus aangrijpende, *voor altoos* kleefde en niet meer, wat zijn grondrichting betreft, terugslaan kon.

Niet zoo voor de hand ligt het, om de verandering in te zien, die, wat den derden factor: *de logische actie*, aangaat, in het geheele schema der Openbaring, ter oorzake van de zonde,

noodzakelijk werd. Verwarring, hier ontstaan, sproot voort uit de bijna uitsluitend soteriologische opvatting van de cognitio Dei. Men achtte, dat de Openbaring uitsluitend ten doel had, den uitverkoren zondaar te zaligen; kon dientengevolge de Openbaring niet anders verstaan dan als gericht tot den enkelen persoon; en maakte juist hierdoor elken saamvattenden blik op het geheel der bijzondere Openbaring onmogelijk. Aanstonds toch verwikkelt men zich zoodoende in de onoplosbare antinomie, dat reeds de eerste gevallen mensch in het paradijs, om gezaligd te kunnen worden, deze Openbaring in genoegzame *volledigheid* bezitten moest, en dat dienvolgens al, wat daarna kwam, eigenlijk overtollig was; overmits immers, wat genoegzaam was, om Adam te zaligen, ook genoegzaam moest zijn voor Jesaja, Augustinus en Luther. Een historisch voortschrijdende en steeds rijkere openbaring is op dit standpunt dan ook ondenkbaar. Reeds in haar eerste moment moest ze volledig zijn; en wat er later bij mocht komen, is overtollige weelde. Staat ge nu intusschen voor het feit, dat deze Openbaring een *historie* doorliep en ten deele nog doorloopt, en dat uit dit lange proces een breed vertakt organisch geheel geboren werd, dan verloopt ge weer in het andere gevaar, dat men in deze Openbaring onderscheiden ga tusschen de zaligmakende kern en hetgeen om die kern gegroeid is; aldus uit het klaar bewuste naar het minder bewuste terugtrede; op die wijs voor grenzelooze willekeur de deur openzette; en eindige met terug te zinken in de mystiek, en alle logische actie voor bijkomstig aanzie. Een kwaad, dat dan nog verergerd wordt door de overweging, dat ook *de eenvoudigste* moet kunnen zalig worden, en dat ge zelfs de kinderkens, die sterven, eer ze tot eenige bewustheid ontwaken, toch daarom van de zaligheid niet kunt uitsluiten. Immers, deze overweging noopt dan, om de kern *zoo klein* te nemen, dat zelfs de eenvoudigste haar grijpen kan, en de graad van bewustheid *zoo laag*, ja zelfs onder nul, te doen dalen, dat ge ook het kindeke, dat in de geboorte sterft, niet behoeft uit te sluiten. Zoo ziet men, hoe deze uitsluitend soteriologische opvatting van de bijzondere Openbaring er rechtstreeks toe leidt, haar te vernietigen; want uiteraard blijft

bij het jong stervend kind niets hoegenaamd van een uitwendige Openbaring, als middel ter zaligheid, over. Uit dien hoofde baat het dus niets, of ge bij de logische actie al op den *φωτισμός* wijst. Die toch moge er bij komen, maar kan soteriologisch nooit conditio sine qua non zijn. En het feit is dan ook openbaar, hoe juist deze soteriologische opvatting van de revelatio als heilsopenbaring, met noodwendigheid er toe geleid heeft, dat thans feitelijk een ieder weer in de tenten der mystiek vlucht, en zich daardoor tevens gerechtigd acht, op de H. Schrift, als corpus vile, naar hartelust zijn operatieve kunst te beproeven.

Men komt dan ook uit deze moeilijkheid niet uit, tenzij men ophoude de bijzondere Openbaring te beschouwen als soteriologisch op den enkelen mensch gericht. De Openbaring gaat uit naar *de menschheid*, als één geheel genomen. Omdat nu die menschheid zich *historisch* ontplooit, draagt ook deze Openbaring een *historisch* karakter. Omdat deze menschheid *organisch*, met een centrum van actie, bestaat, moest ook deze Openbaring *organisch* met een eigen centrum zijn. En gelijk de enkele personen in de menschheid slechts in verband met dit geheel aan het menschelijk leven deel hebben, zoo heeft ook de Openbaring, slechts in verband met dit geheel, beteekenis voor den enkelen mensch. Hiermee is dus volstrekt niet ontkend, dat de bijzondere Openbaring óók soteriologisch bedoeld is, maar slechts beweerd, dat niet de zaliging van de enkele ziel haar den regel stelt. Haar maatstaf is en blijft theologisch; wat ze als eerste motief bedoeld is de *Theodicee*. Zeker, een ieder, die in Christus gelooft, zal zalig worden; dit nu kan alleen, doordien God zijn Zoon gezonden heeft; maar motief en dus ook *τέλος* van dit alles is, te doen zien, hoe lief God *zijn* wereld heeft gehad, en dat dus de schepping van dezen kosmos, waarin de zonde uitbrak, geen *failure* is geweest. Vandaar, dat de Openbaring, als geheel genomen, drieërlei bedoelt: 1°. den reëelen triomf over zonde, schuld en dood; een triomf, die, juist ter wille van de Theodicee, niet beperkt kon blijven tot Gods plan of raad, maar in de kosmische realiteit moest uitgaan; 2° de klare afspiegeling van de *πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ* in het

logische bewustzijn des menschen; en 3°. zulk een dioramatisch voortschrijden, dat ze, op elk gegeven tijdstip van haar historisch verloop, alles biedt, wat op dát tijdstip voor de zaliging van het geslacht en van de personen in dit geslacht noodig is. Nu laten we het eerste en het derde op dit oogenblik buiten rekening, en bespreken alleen het tweede als rechtstreeks de *logische actie* rakende. De realiseering van den triomf over zonde, schuld en dood behoort bij de revelatie in het leven zelf; de zaliging van den enkele hangt principieel niet aan de logische actie, maar aan de rechtzetting van de πίστις; en bij de logische actie, waar we thans aan toe zijn, komt het in hoofdzaak alleen aan, op wat we in de tweede plaats noemden, t. w. de afspiegeling van de σοφία τοῦ Θεοῦ in het logisch bewustzijn der menschheid. Subject toch van deze actie is niet de enkele persoon, maar het generale ik der geloovige menschheid. Een bepaling, waarin de bijvoeging van „geloovige" geen contradictie is, mits men maar inzie, hoe verkeerd het is te meenen, dat de eigenlijke stam der menschheid verloren zou gaan, en dat het slechts een aggregaat is van verloren individuen, die van den stam der menschheid werden afgehouwen, terwijl de stam der menschheid als *organisch geheel* gered wordt, en als zoodanig het σῶμα τοῦ Χριστοῦ vormt. Onder „geloovige menschheid" verstaan we derhalve het menschelijk geslacht als organisch geheel, voor zoover het *leeft*, d. w. z. voor zoover de ἀπιστία weer in πίστις omsloeg, of omslaan zal.

In het generale bewustzijn nu van deze alzoo opgevatte menschheid zou, naar den oorspronkelijken aanleg onzer schepping, de inhoud komen door opklimming uit de enkele individuen. Knop voor knop bot uit, en zoo eerst wordt allengs geheel het loover van den boom met zijn bloemenkleed overtogen. Buiten zonde zou dus de logische actie, die den inhoud van de πίστις omzet in notio clara, en alzoo in *cognitio* Dei, uit zijn gegaan van den enkele, en uit die enkele druppelen zou de stroom zijn gevormd. Ook hier zou de weg van binnen naar buiten hebben geloopen. Juist dit echter is door de zonde afgesneden. Zoodra de zonde is ingetreden, moet ook de Openbaring van buiten naar binnen werken, overmits de zonde de deur dichtgrendelde, die Gods

verschijning in het verborgene der ziel mogelijk maakte. Zóó niet is de zonde ingetreden, of Adam bespeurt en ontwaart de tegenwoordigheid des Heeren, als *van buiten af* tot hem naderende in den wind des daags. En zoo ontstaat dus het probleem, op wat wijs de logische actie, waardoor de inhoud van de πίστις in *cognitio* Dei wordt omgezet, van buiten kon komen, om nu, juist omgekeerd, eerst uit het generale bewustzijn tot het bewustzijn van den enkele te geraken. Voor dit uiterst ingewikkeld probleem was uit den aard der zaak geen eenvoudige, maar alleen een zeer *samengestelde* oplossing mogelijk, die eerst bij het *principium Theologiae* volledig kan worden uiteengezet. Hier kunnen dus alleen de lijnen worden uitgestippeld, wier saamvoeging en doorkruising de figuur voor deze oplossing aanbiedt.

En dan zij er in de eerste plaats op gewezen, dat het generale subject of het principieele ik der herstelde menschheid geen abstractie kan zijn, eenvoudig wijl een abstractie onbekwaam is tot eenige logische actie. Dienovereenkomstig leert de Schrift ons dan ook, dat dit generale subject is *de Christus*. Gelijk men wel eens zegt, dat er in een vereeniging, groep of partij een denkend hoofd is, of ook, gelijk wie school vormt, het principieele denkende subject voor geheel zijn school is, zoo ook, en in nog veel strenger zin, is de Christus het denkende subject van de herstelde menschheid, in wier gemeenschappelijk bewustzijn de πολυποίκιλος σοφία zich moet reflecteeren. De Kerk belijdt dit door hem te eeren als *profeet*, en Paulus sprak dit uit door te zeggen, dat de Christus ons allereerst van God gegeven was als *wijsheid* (1 Cor. I : 30). Al is het dan ook, dat de Heilige Geest de logische actie volvoert, de Christus zelf sprak het uit: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Hij is niet alleen het licht en het leven en de weg, maar ook ἡ ἀλήθεια. Dit nu *kan* de Christus zijn, omdat hij zelf is ὁ Λόγος, gelijk de Evangelist met zooveel nadruk op den voorgrond stelt; en omdat de logos in den mensch het beeld vertoont van dezen Λόγος τοῦ Θεοῦ. Bestond er tusschen deze beide geen oorzakelijk verband, zoo zou de Christus als subject der nieuwe menschheid ondenkbaar wezen. Nu daarentegen onze logos abbildlich op den Λόγος past, en dientengevolge deze Λόγος ook

buiten zonde τὸ φῶς τοῦ κόσμου is, en dus het logische bestaan van den mensch draagt en bezielt, nu is het alleszins denkbaar, dat deze Λόγος ook van buiten af tot den enkelen mensch nadere, om voor hem en in zijn plaats de logische actie uit te voeren, waarvoor hijzelf onbekwaam was geworden, en hem alzoo in letterlijken zin door *endoctrinecring* zelf weer tot die logische actie te brengen.

Dit nu is het, wat de oudere Theologie bedoelde, als ze uitsprak, dat ὁ Λόγος zich op tweeërlei wijs aan ons geopenbaard heeft, t. w. in de realiteit van het *zijn* door de *incarnatio*, en in de wereld van ons *bewust*zijn door, wat we nu kortheidshalve noemen zullen, de *inscripturatio*, zonder dat we op het scriptureele voorshands nog nadruk leggen. Er is een openbaring van den Λόγος, zoo bedoelden ze, in de σάρξ, en een openbaring van den Λόγος in *het woord*, of wil men in het *zijn* en in het *denken*. En juist nu, omdat beide deze openbaringen openbaringen van den éénen Λόγος zijn, zijn ze organisch in hem verbonden, en vormen ze samen één geheel. Ware de incarnatie niets dan een bruut feit, zonder logischen inhoud, zoo zou dit feit niet voor opneming in ons bewustzijn, voor wat zijn inhoud aangaat, vatbaar wezen. En omgekeerd, indien de openbaring *door het woord* geen achtergrond in de realiteit en geen centraal motief in de incarnatie bezat, ware ze niets dan een abstractie. Nu daarentegen het subject der incarnatie één is met het subject van het geopenbaarde Woord, bestaat tusschen beiden niet slechts harmonie, maar organisch verband; en dit organisch verband komt het sterkste uit, als de vleeschgeworden Λόγος zelf als mensch de λόγια τοῦ Θεοῦ uitspreekt. Want wel is de Λόγος voor de openbaring door het woord niet aan het orgaan zijner eigene menschelijke natuur gebonden, en kan hij, als organisch hoofd der nieuwe menschheid, ook spreken door het orgaan van andere menschelijke personen; gelijk Petrus dit van de profeten (1 Pe. I : 11 : τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον), en Jezus zelf dit van de apostelen betuigde; maar toch leent het saamvallen van de beide lijnen, die der ἐνσάρκωσις en der λαλία, in Christus' eigen optreden, aan zijn woord een geheel eenige majesteit, die vóór hem noch na hem in die mate werkt.

Moest dus van de *on*zondige menschheid gesteld, dat de „kennisse

Gods" eerst in de enkele personen allengs rijpen, en daarna uit die enkelen in het algemeene menschelijke bewustzijn zou indringen, het tegendeel hiervan grijpt plaats bij de zondige, en dus te herstellen, menschheid. Nu toch is de Christus het generale subject der herstelde menschheid; en in hem is de kennisse Gods niet alleen volkomen, maar ze daalt uit hem naar de enkele geloovigen af. Juist hetzelfde verschil, dat op ethisch gebied tusschen de bedeeling van het paradijs en de bedeeling van Golgotha bestaat. In het paradijs is het ethische leven eerst persoonlijk, daarna gemeenschappelijk, en is het bestemd, om zich naar zijn volkomenheid toe te bewegen. In Christus daarentegen is de heiligheid voor zijn geheele σῶμα centraal gegeven, om uit hem in zijn leden in te dalen; en óók, in Christus is ons een ethische volkomenheid geboden, die niet nog moet verworven worden, maar gereed ligt. En geheel ditzelfde geldt nu ook van de cognito Dei. Ook deze is eerst in Christus als ons aller Hoofd en *Centrum*, en beweegt zich *uit* Hem naar de *enkele* geloovigen (*τὸν πατέρα οὐδεὶς ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* Matth. XI : 27); en ten andere in Christus is deze cognitio Dei op *volkomene wijze* aanwezig (*καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα* Joh. X : 15). Deze geheel exceptioneele positie van den Christus als *profeet* drukten nu de oudere theologen uit door hem toe te kennen de *theologia unionis*, d. i. zoodanige „kennisse Gods" als voortvloeide, uit wat hijzelf omschreef in de uitspraak: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν*. De Christologische toelichting van dit feit hoort niet hier, maar in de Dogmatiek thuis. Die laten we dus rusten. Maar om de beteekenis van dit feit voor de bijzondere Openbaring in te zien, dient toch gelet op drieërlei: 1°. hierop, dat de theologia unionis niet bedoeld is als adaequate goddelijke zelfkennisse, maar altoos als cognitio Dei *humana*; d. w. z. een zoo volkomene als de mensura humana dit toelaat, maar niettemin steeds aan deze mensura gebonden. Ons oog kan het licht slechts in een bepaalden graad van sterkte in zich opnemen; sterker licht verlicht ons niet, maar verblindt ons oog; en alleen die graad van lichtsterkte, die bij ons oog past, geeft ons volkomen klaarheid. En zoo nu ook zou een cognitio Dei, die het menschelijke perk te boven ging, ons geen

licht in onze duisternis hebben geworpen, maar ons *nog minder* hebben doen zien. Dat vooreerst, en dan 2°. lette men er op, dat deze cognitio Dei, als vrucht van zijn unio cum Patre, niet een dialectisch ontlede maar een intuïtieve was, en uit dien hoofde onaannemelijk bleef „voor de wijzen en verstandigen," maar grijpbaar voor de νήπιοι. Er wordt deswege niet gezegd, dat de Christus onze γνῶσις, veelmin dat hij onze σύνεσις, maar dat hij onze σοφία is. Christus redeneert niet, maar *betuigt;* hij bewijst niet, maar *toont* en *teekent;* hij ontleedt niet, maar *ontsluiert* ons de waarheid met wegsleepende symboliek. De opmerking, dat de Christus toch „toenam in wijsheid", kan ons hierbij niet ophouden; hier toch hebben we alleen te doen met den Christus na zijn doop, toen hij als profeet onder Israel optrad. En wat men opmerkt, dat toch de Christus de H. Schrift van Israel geraadpleegd heeft, dit zegt niets voor wie met den apostel Petrus belijdt, dat Christus het subject ook der profetie is. Doch hoe men dit ook versta, het resultaat blijft één. De Zoon, die εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός was, heeft Hem ons verklaard, en dit nu houdt in, wat we stelden, 1°. dat de cognitio Dei van de herstelde menschheid eerst in haar *generaal* subject d.i. Christus, was; en 2°. in dit generale subject *volkomen.*

Is zoo nu *het begin* van de logische actie, waardoor de wedergeboren menschheid den inhoud der revelatie, die zij door de πίστις in zich opneemt, tot cognitio verheft, toch ziet men aanstonds, dat deze logische actie hiermede volstrekt niet afloopt. In tweeërlei opzicht niet. Vooreerst toch ontbreekt aldus nog de logische actie van den enkele, waardoor hij persoonlijk tot cognitio Dei komt; en ten tweede moet de centrale en volkomene Godskennisse, die geheel het σῶμα τοῦ Χριστοῦ bezit in hem, die haar van God tot σοφία gegeven is, door al de verbindende geledingen van de herboren menschheid worden uitgestraald, en in haar dialectisch bewustzijn tot σύνεσις worden.

Wat nu het eerste aangaat, zoo is het noodzakelijk, dat het orgaan of het instrument voor deze logische actie in den zondaar de kracht herkrijge, die het door de zonde verloor. Want wel is door de zonde ons niet het vermogen om te denken ontnomen,

en is de denkwet voor ons niet verbroken, maar de spil van ons denken is uit haar stand geraakt, en daardoor heeft onze denkactie, aangewend op de θεῖα, een verkeerd effect. Dit nu wordt hersteld door den φωτισμός; niet alsof de aldus verlichte scherper zou denken. Meerdere of mindere scherpte van denken toch hangt van geheel andere, persoonlijke gegevens af. Paulus is scherper denker dan Jacobus, en evenzoo wint Aristoteles en Kant het in scherpte van denken van verreweg de overgroote meerderheid der Christenen. Edoch, als ik in een maaimachine een zeer scherp mes zet, maar dit mes te hoog plaats, zoodat het aan het gras niet raakt, is al de actie van de machine doelloos; en zal ik met een veel minder scherp mes, doch dat het gras raakt, tienmaal meer effect doen. En zoo nu ook is het hier. Het logisch instrument is, zoolang de φωτισμός uitblijft, in den zondaar buiten verband met de θεῖα. Het raakt de θεῖα niet. En daardoor is haar actie doelloos. Deze wijziging nu in het instrument, waarmee wij de logische actie tot stand brengen, komt niet mechanisch tot stand, maar veronderstelt de palingenesie van onzen persoon, en wordt alleen in den wedergeborene door den Heiligen Geest bewerkstelligd. Doch is eenmaal deze φωτισμός, althans in aanvang, actueel geworden, dan is ons bewustzijn hierdoor in staat gesteld, om den inhoud, dien de πίστις in zich opnam, ook logisch ons toe te eigenen. Niet in dien zin, alsof nu elk geloovige geheel den inhoud der openbaring op volkomen klare wijze zou kunnen indenken. Dit doen alleen alle geloovigen saam. Zelfs nu, na zoovele eeuwen, is die arbeid dan ook volstrekt nog niet afgeloopen. Persoonlijk beduidt deze φωτισμός alleen, dat elk geloovige, naar de eigenaardigheid van zijn persoon, naar zijne behoeften, en naar de mate zijner gaven, vat, wat hij vatten moet, om tot belijdenis in staat te zijn. Deze logische actie, onder den invloed van den φωτισμός, richt zich dus niet op geheel het veld der openbaring, maar op haar centralen inhoud, terwijl de γνῶσις, die zich ook naar een stuk althans van de peripherie uitstrekt, slechts het deel van zeer enkelen is. En ook, deze logische actie leidt volstrekt niet bij allen tot heldere σύνεσις, maar geeft aan een iegelijk slechts zooveel inzicht, als met de algemeene vat-

baarheid van zijn persoon overeenkomt; bij een eenvoudige boerendeern heel anders dan bij een gestudeerd persoon. Toch is bij beiden het resultaat, dat zij elk tot *die* cognitio Dei geraken, die past bij den graad van klaarheid, die aan beider bewustzijn verleend is.

Maar behalve op dit individueele inzicht in den inhoud der openbaring, moet ook en niet minder gelet op de logische actie, die den inhoud der openbaring tot klaarheid brengt in die *algemeene* σύνεσις, die op haar beurt weer de persoonlijke γνῶσις dient en verrijkt. Het fundament hiervoor is gelegd door de apostolische openbaring, die ons, in meerdere variatiën, een onderscheidenden blik gunt in de σοφία τοῦ Χριστοῦ. Niet alsof de apostelen ons iets aanboden, dat onder het begrip van wetenschappelijke Theologie viel. Wie dit zegt, onderschat ten eenenmale hun autoriteit. Maar wel worden ons in hun geschriften de lijnen uitgestippeld, waarlangs de logische actie der dusgenaamde wetenschappelijke Theologie zich alle eeuwen door zal hebben te bewegen. Vandaar, dat ze ons zoowel onderscheidenlijk aanwijzen, wat in de openbaring inzit, als aanduiden in welke relatie deze inhoud staat tot het verleden, tot de antithetische machten, tot het persoonlijk geloof en tot de practijk des levens. Deswege is deze apostolische γνῶσις dan ook het *complement* der openbaring zelve, omdat die openbaring incompleet zou zijn, indien ze niet zelve de vezelen schoot, waaruit de σύνεσις zich ontwikkelen moet. Deze ontwikkeling kan eerst volgen, zoo ze in de openbaring zelve haar uitgangspunt vindt. Ook dan echter is deze ontwikkeling niet aan het abstracte en zelfstandige denken overgelaten, maar blijft afhankelijk van de inwerking en leiding van den Heiligen Geest. Want wel kan ook de menschelijke logos, gelijk die door de zonde verzwakt is, zich met den inhoud dezer openbaring bezighouden, en dit geschiedde dan ook alle eeuwen door; maar, zoodra deze bemoeiing niet in de oppervlakte hangen bleef, werd ze terstond antithetisch, stelde zich tegen de openbaring over, en zocht en zoekt nog haar logisch te vernietigen. De ontwikkeling, die hier bedoeld wordt, kan dus alleen komen uit dien

kring, waarin de φωτισμός werkt, en de logische actie van den kring die daar buiten staat, kan alleen dienst doen, om de actie der πεφωτισμένοι te prikkelen en ze op fouten attent te maken. Daar nu in den kring der „verlichten" de Heilige Geest niet alleen in de enkelen, maar ook in de groepen en in heel den kring werkt, zoo is het feitelijk de Heilige Geest, die als *Doctor ecclesiae* den inhoud der openbaring verklaart en alzoo de kennise Gods verrijkt en zuivert; niet echter door de logische actie te onderdrukken, maar juist door die op te wekken, en haar als instrument te gebruiken Hiervan intusschen is een noodzakelijk gevolg, dat deze werking geene volkomene is; door allerlei slingering tusschen waarheid en dwaling zich voortbeweegt; eerst van lieverlee tot meerdere vastheid komt en ten slotte in het kerkelijke dogma haar resultaat biedt.

Doch ook hiermee is de taak der logische actie nog niet ten einde. Ook de σύνεσις der Openbaring moet toch opgenomen in de algemeene σύνεσις, en zoo ontstaat vanzelf de behoefte, zij het ook spade, om de kennisse Gods, die de wedergeborene bezit, en die de Kerk, onder de leiding des Geestes, na bangen strijd, dogmatisch formuleerde, nu ook organisch in het geheel van ons weten in te voegen. Ons weten van den kosmos en ons weten van de Openbaring moet niet alleen practisch voor het geloofsleven tot harmonie gebracht, maar moet ook in het menschelijk bewustzijn als zoodanig tot één organisch geheel worden, en zoo eerst ontstaat de Theologie *als wetenschap;* eerst in *scholastieken zin*, zoolang ze nog geen ander doel kent, dan om den inhoud der Theologie voor de vierschaar van het denken te rechtvaardigen; daarna *polyhistorisch*, als ze uitzwermt op allerlei bloembed, dat min of meer met de Theologie in verband staat; en ten slotte in *organischen* zin, als ze zoowel haar subjectieve actie als het haar gegeven object in verband met onze denkwereld en de wereld der overige objecten poogt te zetten. Aldus eerst ontplooit zich, hetgeen eerst potentieele γνῶσις was, tot volledige actueele ἐπιστήμη.

Het is en blijft derhalve van het begin tot aan het einde van dezen weg altoos de theologia in eigenlijken zin, d. i. de

kennisse Gods, die, van Gods zijde ons gegeven, *in* ons bewustzijn opgenomen, en straks *uit* ons bewustzijn (zoo persoonlijk als gemeenschappelijk) gereflecteerd wordt. Niets is daarom voor de Theologie belangrijk, want niets hoort er organisch toe, dan hetgeen ons die „kennisse Gods" in haar oorsprong, inhoud, beduidenis, werking en strekking verklaart.

Resumeerende komen we derhalve tot wat onze vierde stelling uitsprak, t. w. dat de theologia ectypa, als van Godswege geopenbaard, in al de stadiën, die ze doorloopt, één en dezelfde blijft; en bij de bijzondere Openbaring, d. i.: de Openbaring *aan den zondaar*, slechts in zooverre wordt gewijzigd, dat nu óók gekend kan worden, wie God *voor den zondaar* zijn wil. Voorts, dat met deze uitbreiding van de revelatie gepaard gaat een zich schikken naar den ongereeden toestand, waarin de zondaar zich bevindt, in dier voege, dat de revelatie thans niet van binnen naar buiten, maar van *buiten* naar *binnen* werkt, en dat de logische actie van het *centrale* ik van Christus uitgaat, om zoo eerst aan het individueele subject in den enkelen geloovige ten goede te komen. En eindelijk, dat om assimileering van deze Godskennisse voor den zondaar mogelijk te maken, zijn ἀπιστία in een op den Christus gerichte πίστις moet omgezet, hetgeen alleen mogelijk is door de palingenesie, althans potentieel, van geheel zijn wezen.

Hiermede nu is het punt bereikt, dat de vorming van het *begrip* der Theologie, als *wetenschap*, mogelijk maakt, waartoe we in de alsnu komende § overgaan.

§ 26. *Het begrip van de Theologie als wetenschap.*

Gelijk van elke wetenschap, zoo kan men ook van de wetenschap der Theologie in tweeërlei zin spreken, al naar gelang men bedoelt den intellectueelen arbeid, dien men aan de Theologie ten koste legt, of wel hetgeen men als resultaat van dien arbeid vond. In laatstgemelden zin nu blijft de Theologie ook als wetenschap *kennisse Gods;* want wel is haar resultaat niet vermeerdering van de kennisse Gods, en kan ze slechts tot helderder inzicht in de ons geopenbaarde Godskennisse leiden, maar elke verheldering van inzicht in die kennisse verhoogt toch voor ons het

bezit van die kennisse. De microscoop voegt niets aan den vleugel van de kapel toe, maar stelt mij in staat dien vleugel rijker voor mijzelven te maken. En zoo nu ook wordt door de wetenschap der Theologie nooit eenige nieuwe kennisse Gods aan de ons geopenbaarde toegevoegd, maar wel brengt de Theologie als wetenschap teweeg, dat ik haar inhoud vollediger assimileer.

Of nu dit wetenschappelijk inzicht in de kennisse Gods mogelijk en noodig is, hangt af van den graad van ontwikkeling, dien het menschelijk bewustzijn bereikt heeft. In den zin, waarin wij thans het gebied der theologische studiën als één organisch geheel opvatten, is de wetenschap der Theologie eigenlijk pas in de vorige eeuw geboren. Tot zelfs nog in het midden der achttiende eeuw had men een Theologie als Dogmatiek, waarmee allerlei andere studiën verbonden waren, maar men miste nog den drang, om die alle tot één organisch geheel te verwerken, en veelmeer nog den prikkel, om dit geheel der Theologie organisch met de overige wetenschappen tot één architectonisch geheel van wetenschap ineen te zetten. Dit nu was niet toevallig, maar was het rechtstreeksch gevolg van de algemeene geestesdispositie. Niet toch alleen op het gebied der Theologie, maar op het gebied van elke wetenschap deed zich geheel hetzelfde verschijnsel, zelfs in nog bedenkelijker mate, voor. Immers de Encyclopaedie der Theologie had reeds aanmerkelijke vorderingen gemaakt, toen elk encyclopaedisch inzicht in de physische en medische wetenschappen nog geheel ontbrak en dat in de philologische en juridische wetenschappen nog nauwelijks opkwam. Juist door het exceptioneele van haar positie, en het gevaar, dat haar van de overige wetenschappen bedreigde, was de Theologie er eer dan eenige andere wetenschap toe gekomen, zich rekenschap te geven van haar plaats en roeping. Tot diep in de achttiende eeuw echter droeg deze poging nog altoos een meer apologetisch karakter; en eerst toen door en na Kant de vraag naar het wezen en den weg onzer kennis, en dientengevolge naar het bestand van de wetenschap in het algemeen, zich met macht in ons menschelijk bewustzijn gelden deed, is men allengs tot de organische opvatting van de Theologie als één geheel en als één der wetenschappen in het

groot geheel der wetenschappen gekomen, gelijk die thans bij de Theologische faculteit heerscht, en ook bij de overige faculteiten steeds meer tot haar recht komt. Voorheen was het optreden van een wetenschap der Theologie in dien zin *niet noodig*, omdat het menschelijk bewustzijn in het algemeen de behoefte aan zulk een opvatting nog niet gevoelde; en ook *niet mogelijk*, omdat niet aan de *kennisse Gods*, maar aan de logica, in hoogeren zin genomen, de gegevens moesten worden ontleend, om tot zulk een constructie van de Theologie en van alle overige wetenschappen te geraken.

Metterdaad greep er dus een wijziging plaats in de voorstelling, die men zich van de Theologie in academischen zin vormde. Voorheen verstond men onder Theologie, in subjectieven zin genomen, ons menschelijk inzicht in de kennisse van God, die ons geopenbaard was, en in dit inzicht onderscheidde men gradueel, al naar gelang het subject tot de eenvoudigen, tot de gestudeerden, of speciaal tot de geleerden *ad hoc*, d. i. de theologen behoorde; doch ook zelfs in dien hoogsten zin was en bleef de Theologie Dogmatiek, meest met de Ethiek daaronder begrepen. Dat geleerde inzicht in de ons geopenbaarde kennisse Gods zette men dan meest uiteen naar het schema van Aristoteles of Petrus Ramus, en verdedigde dit inzicht tegen alle opgeworpen bedenkingen. Deze studie en deze alleen noemde men Theologie; en voorts deed een theoloog ook wel aan Kerkgeschiedenis en wat dies meer zij, maar al dit overige was slechts mechanisch met de eigenlijke Theologie verbonden. Thans dekt de naam van Theologie heel het gebied dezer studiën; rust men niet, eer men zijn *δός μοι ποῦ στῶ* voor de Theologie in het geheel der wetenschap heeft gevonden; en poogt men, in dit verband, ook het wezen der Theologie zelf organisch te verstaan.

Dat nu hiermee ernstig gevaar ontstond voor vervalsching van het wezen der Theologie, ligt voor de hand. Nu toch hetgeen vroeger uitsluitend als Theologie gold, slechts een harer deelen wierd, moest zich wel de neiging vertoonen, om het wezen der Theologie niet in haar hoofdfactor, maar in haar bijvakken te zoeken; en evenzoo, waar men voor de Theologie aansluiting

aan het geheel der wetenschap zocht, kon de drang niet uitblijven, om haar wezen niet alleen uit haar eigen beginsel, maar ook uit het algemeene beginsel der wetenschap te verklaren. Beide gevaren hebben zich dan ook vertoond en hebben hun kwaad met zich gebracht; zelfs in zulk een mate, dat in het begrip van Theologie, gelijk dit thans op onderscheidene wijze gevormd wordt, schier niets meer van haar oorspronkelijke beteekenis is terug te vinden. Dit nu dwingt ons, de oorspronkelijke beteekenis met hand en tand vast te houden, en het is daarom dat we, van de idee der Theologie uitgaande, uit die *idee* zulk een overgang tot het *begrip* der Theologie hebben gebaand, dat *de kennisse Gods* ook in dat begrip hoofdbestanddeel blijve.

Op welke wijze de onderscheidene theologische studievakken organisch met deze „kennisse Gods" saamhangen, kan natuurlijk eerst *aangetoond*, als we aan het organisme der Theologie toe zijn; thans wordt dit organisch verband nog slechts *ondersteld*, en blijft het zelfs nog in het midden gelaten, *welke* studievakken al dan niet in dit organisch geheel een plaats vinden. Voorshands spreken we dus nog alleen van zekere groep studievakken, die zich tezamen als de Theologische wetenschap hebben aangediend, en aan de overgroote meerderheid der Universiteiten als zoodanig erkend zijn. Deze groep van vakken levert de wetenschappelijke bearbeiding van allerlei stof, die wel zeer uiteen kan loopen, maar toch door een gemeenschappelijk motief moet verbonden zijn. Dit motief nu kan noch mag iets anders dan de idee zelve der Theologie zijn, en moet dus schuilen *in de ons geopenbaarde kennisse Gods*. Denken we voor een oogenblik de splitsing in vakken weg, en verschijnt dus de Theologische wetenschap als *een geheel* voor ons, zoo heeft ze „die geopenbaarde kennisse Gods" en haar alleen tot *voorwerp* van onderzoek. Dit onderzoek zou overtollig zijn, indien deze kennisse Gods ons geopenbaard ware in dialectischen, discursieven vorm. Dan toch zou de menschelijke geest ontslagen zijn van elke inspanning, om zich die kennisse Gods te assimileeren. Doch zoo is het niet. Die kennisse Gods is ons geopenbaard in omsluierden vorm, juist zooals ze ons moest geopenbaard worden, om te gelden

voor alle eeuw en volk, voor allen leeftijd, ontwikkelingsgraad en toestand. Niet de dialectisch scherpe Griek, maar de mystiek-symbolische man uit het Oosten werd tot instrument verkoren, om ons die kennisse Gods te openbaren. Er ligt alzoo tusschen die kennisse Gods, gelijk ze geopenbaard is, en de wereld van het volkomen opgeklaarde menschelijk bewustzijn, nog een aanmerkelijke afstand, en 's menschen bewustzijn heeft een reuzentaak te verrichten, eer het dien schat der Openbaring met doorzichtige zuiverheid in zich heeft opgenomen en uit zich heeft gereflecteerd.

Deze arbeid nu is daarom nog niet in zijn *vollen* omvang wetenschappelijke arbeid. Immers, er zijn ook lagere graden in de ontwikkeling van ons bewustzijn, die, zonder nog het wetenschappelijke merk te vertoonen, toch reeds een aanvankelijke vrucht dragen. Alle deze graden heeft dan ook de assimileering van de geopenbaarde Godskennisse door ons menschelijk bewustzijn doorloopen. Er is een arbeid des denkens aan deze Godskennisse besteed, die het uitsluitend practisch doel had, om, wie nog van verre stonden, tot de belijdenis van den Christus te bewegen. Er is een arbeid des denkens aan deze Openbaring ten koste gelegd met geen ander doel dan om zich te verweren tegen bestrijding en ketterij. Er is door het menschelijk bewustzijn over deze kennisse Gods nagedacht in de persoonlijke toepassing op eigen lot en zielservaring. Er is menschelijke denkkracht in deze kennisse Gods ingedrongen bij de voorbereiding voor predikatie en catechisatie. Niet het minst bij de formuleering der dogmata heeft 's menschen denkkracht gearbeid in het zweet haars aanschijns. En al wat nationale zin, wat de geest van een bepaalde eeuw, of de zin eener eigenaardige confessie aan rijke variatie te voorschijn kon brengen, is met noeste vlijt en taaie volharding aangewend, om op allerlei manier het schoon van deze „kennisse Gods" in het prisma van ons denken te laten schitteren. En toch is dit alles, hoe uitnemend en rijk ook, nog niet, wat we onder de Theologie als *wetenschap* verstaan. Hiervan is eerst sprake, als ons intellect niet slechts knechtelijken dienst verricht voor een ander doeleinde, maar in ons bewustzijn zelf het besef van hoogere roeping ontwaakt, om de mechanische verhouding tusschen zich

zelf en zijn object in een organische om te zetten. Natuurlijk niet, alsof de wetenschap alleen om het weten zou bestaan, en, zichzelf genoegzaam, zou opgaan in abstractiën. Integendeel, ook de wetenschap, als sfeer van den Logos, heeft als creatuur Gods de roeping om haren Schepper te dienen, en heeft voor ons als mensch het hooge, practische doel, dat ze ons vrijmaakt, ons een zelfstandige positie tegenover de ons bedreigende machten verleent, en aldus ons menschelijk bestaan tot een hoogeren trap opvoert. Dit echter kan eerst volledíger toegelicht, als we de plaats der Theologie in het geheele organisme der wetenschap concreet bespreken. Voor de vorming van het begrip der Theologie is het genoeg, zoo slechts wordt ingezien, dat de *wetenschap* der Theologie eerst dan als een eigen plante gaat bloeien, indien ons menschelijk bewustzijn ten slotte zelf de teugels in handen neemt en zelf zijn heilige roeping, gevoelt, om ook het erts dezer „geopenbaarde Godskennisse" tot blinkend goud op te smelten, teneinde, zoodra het, afgezien van elk nevendoel, met deze taak gereed is, de vrucht van zijn arbeid beschikbaar te stellen voor het hooge doel, waarop vooral *zijn* arbeid moet gericht zijn.

Toch zou deze wetenschap, omdat ze zich met de *theologia*, d. i. met de Godskennisse, als haar voorwerp bezighoudt, zelve nog geen aanspraak op den naam van *Theologie* mogen maken, indien het niet in het plan der Openbaring en in de natuur dezer Godskennisse lag, dat de Logos in dezen hoogeren zin één der middelen zou zijn, om ons subjectief inzicht in deze ectypische Godskennisse te verrijken. Daarom wezen we er bij de bespreking van de Openbaring op, hoe de logische actie ook de roeping heeft, om deze kennisse Gods óók in te dragen in het generale subject der herschapen menschheid. Want wel is Christus dit generale subject in centralen zin, en is deswege in hem, gelijk we zagen, de σοφία gegeven; maar dit is nog heel iets anders dan de αἴσθησις van het generale subject der menschheid in het algemeen menschelijk bewustzijn. Eerst nadat uit het centrale subject (Christus) deze σοφία in de enkele geloovigen en in de kringen der geloovigen van onderscheidene tijden is ingedrongen, vormt zich, uit deze individueele en sociale inzichten in de σοφία τοῦ Θεοῦ,

allengs, als σύνεσις, een andersoortig inzicht, dat niet kan rusten, eer het adaequaat geworden is aan den inhoud van de σοφία, die in het centrale menschelijk bewustzijn, d. i. in den Christus, was. Maar ook, denkt men zich het onbereikbare ideale oogenblik, dat beider inhoud adaequaat ware geworden, toch zou beider aard een geheel andere zijn; wat σοφία in den Christus als centraal subject was, zou σύνεσις en ἐπιστήμη in het generale subject der herboren menschheid zijn geworden; en het is alleen de wetenschap der Theologie, die tot deze σύνεσις in gemelden zin leiden kan. Gelijk nu op elk gebied de wetenschap door het fixeeren van het generale menschelijk bewustzijn hiermee tevens voor de enkele personen en de enkele groepen de mogelijkheid ontsluit, om hun inzicht te verruimen en te verhelderen, zoo is het ook hier. Hoe meer het aan de wetenschap der Theologie gelukt, theologie aan het generale subject der herboren menschheid te geven, en dus dit generale subject tot kennisse Gods te brengen, des te gebaander weg opent ze hierdoor ook aan de Kerken en aan de geloovigen, om, voor wat het intellect aangaat, tot voller kennisse Gods en alzoo tot betere theologie te geraken. Zelve als wetenschap draagt ze dus tot de subjectieve assimileering van de kennisse Gods op het haar aangewezen terrein bij, en het is hieraan, dat ze het recht ontleent, om voor zichzelve den naam van *Theologie* te voeren. Ze treedt dan voor ons als een logische actie, die de ectypische kennisse Gods uit de Openbaring, als σύνεσις, overdraagt in het generale subject der (herboren) menschheid.

Juist die bijvoeging van *herboren* menschheid eischt intusschen nog een nadere toelichting. God heeft niet enkele personen, maar *de wereld* lief. Zijn uitverkiezing geeft niet het menschelijk geslacht aan het verderf prijs, om slechts enkele individuen uit dit geslacht te redden, en dezen als atomen tot een aggregaat onder Christus te vereenigen; maar Hij redt *de menschheid*, Hij zaligt *ons geslacht*, en zoo niet allen in dit geslacht gered worden, zoo is dit hieruit te verklaren, dat deze verlorenen van den stam der menschheid worden afgehouwen. In de hel is geen organisme, maar een aggregaat. In het rijk der heerlijkheid daarentegen is geen aggregaat, maar het σῶμα τοῦ Χριστοῦ, en alzoo een or-

ganisch geheel. Dit organisch geheel nu is niet een nieuw σῶμα, maar het oorspronkelijk organisme der menschheid, gelijk het onder Adam als centrale eenheid geschapen was. Daarom leert de Schrift ons, dat Christus is de tweede Adam, d. w. z. dat Christus thans in het menschelijk geslacht dezelfde plaats, op zijne wijze, inneemt, die oorspronkelijk werd ingenomen door Adam. Het is derhalve niet iets anders, niet iets nieuws, maar het oorspronkelijke menschelijke geslacht, het is *de* menschheid, die, verzoend en herboren, den logischen arbeid heeft te verrichten, om deze geopenbaarde theologia ectypa subjectief in haar bewustzijn op te nemen, en uit dat bewustzijn te reflecteeren. Wie wel mensch is, maar nog niet meeleeft en meedenkt in deze herboren menschheid, kan aan dezen arbeid niet medearbeiden. Ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ· μωρία γάρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Ons *bewust*zijn hangt samen met ons *zijn*. Zonder palingenesie is derhalve geen gesteldheid van ons bewustzijn denkbaar, die het bekwamen zou, om de theologia ectypa te assimileeren of te reflecteeren, en het is eerst door den φωτισμός, als vrucht der palingenesie, dat ons bewustzijn hiervoor de vatbaarheid ontvangt. Gelijk nu in het generale subject der menschheid de geest des menschen (τὸ πνεῦμα) de eigenlijke agens is, zoo is in het generale subject der menschheid, of in het σῶμα τοῦ Χριστοῦ de πνεῦμα in *dit* σῶμα, d. i. de Heilige Geest, de innerlijke bezieler. En het is op dien grond, dat de wetenschap der Theologie een arbeid is, die onder de leiding van den Heiligen Geest volbracht moet worden door de herboren menschheid, en in haar midden door hen, die, der palingenesie deelachtig en door φωτισμός verrijkt, tevens in hun natuurlijken aanleg die bijzondere talenten ontvingen, die voor dezen denkarbeid noodig zijn.

Dat hierdoor de wetenschap der Theologie volstrekt niet geïsoleerd komt te staan, noch van den gemeenschappelijken wortel aller wetenschap wordt afgesneden, kan eerst toegelicht, als we het organisme der Theologie bespreken. Thans zij slechts zooveel gezegd, dat de palingenesie op elk terrein den oorspronkelijken mensch als κτίσμα τοῦ Θεοῦ doet herleven, en dus geen oogenblik

loslaat, wat in de natuur des menschen gegeven was. De zonde poogt thans wel de uitnemendheden van deze natuur in haar tegendeel om te keeren, maar reeds de gratia communis heeft deze fatale doorwerking der zonde op allerlei manier gestuit; en waar nu de gratia specialis deze stuiting potentieel volkomen maakt, en tevens in potentia de oorspronkelijke zuiverheid herstelt, blijft κατὰ σχέσιν de actie van het *Πνεῦμα* in de sfeer der palingenesie identisch met de actie van den Logos in de menschelijke natuur, en sluit zij zich aan de gratia communis, die alle wetenschap in het leven riep, op elk punt van onderzoeking aan.

Op dezen grond nu is de wetenschap der Theologie niets dan een specialiseering, van wat in de idee der Theologie gegeven is. Ze is niet alle Theologie, noch ook mag alle subjectieve assimileering der ectypische Godskennisse onder haar gerekend worden. Als *wetenschap* der Theologie neemt ze onder de verschillende assimileeringen dezer Godskennisse een eigene plaats in, die bepaald wordt door hare natuur als organisch lid in het geheel der wetenschappen. En zoo komen we dus tot dit begrip der Theologie, dat ze die wetenschap is, die de geopenbaarde Godskennisse tot voorwerp van onderzoek heeft en ze tot σύνεσις verheft. Of wil men breeder, dat de wetenschap der Theologie die logische actie is van het generale subject der herboren menschheid, waardoor het, bij het licht des Heiligen Geestes, de geopenbaarde kennisse Gods in zijn bewustzijn opneemt en uit zijn bewustzijn reflecteert. Neemt men daarentegen de wetenschap der Theologie niet in actieven zin, maar als product, dan is de Theologie het wetenschappelijk inzicht van het herboren menschelijk bewustzijn in de geopenbaarde kennisse Gods.

Dit begrip nu wijkt geheel af, van wat men thans in de onderscheidene scholen onder Theologie als wetenschap verstaat; en dit dwingt ons tegenover de door ons gegeven definitie eerst onderscheidene *verbasteringen* van de Theologie als *Godskennisse*, en daarna de onderscheidene *vervalschingen* van het begrip der Theologie als *wetenschap* na te gaan.

§ 27. *De verbasteringen der Theologie, als „Godskennisse".*

De zin en beteekenis der Theologie is verdorven in tweeërlei opzicht. Eenerzijds met betrekking tot de Theologie als *„kennisse Gods"*, en anderzijds met opzicht tot de Theologie als *wetenschap*. Van de eerste soort verbastering handelt deze §, van de vervalsching der Theologie als wetenschap de volgende.

Wat nu aangaat de ontaarding van de Theologie, genomen in den zin van „kennisse Gods", zoo moet uitgegaan van de *theologia naturalis*, overmits alleen met het oog op deze natuurlijke Godskennisse bij de verwerpers van de revelatio specialis van Theologie sprake kan zijn. Men is thans veelal gewoon den band, die het hoogere leven ook der paganistische volken met het onze saamverbindt, in *de religie* te zoeken. Er wordt dan een algemeen begrip van religie op den voorgrond gesteld. Religie in dien algemeenen zin acht men, dat bij schier al deze volken aanwezig is. Tusschen hun religiën merkt men verwantschap, maar ook graduëel verschil op. In dit alles meent men een proces te ontwaren, en het is door middel van dit veelzijdig proces, dat men de Christelijke religie met deze lagere vormen in verband brengt. Wij slaan dien weg niet in, omdat religie en kennisse Gods *niet* hetzelfde is, en toch de Theologie zich alleen in dit laatste haar uitgangspunt ziet aangewezen. Religie kan òf als een besef, òf als een dienst, òf als een verplichting worden opgevat, maar in geen dier drie opvattingen is ze met de „kennisse Gods" identisch. Iets, wat het sterkst uitkomt in den *vromen agnosticus*, die ook voor zichzelven religieus beweert te zijn, en toch alle kennisse Gods principieel uitsluit. Het niet in het oog houden van dit specifiek verschil tusschen religio en theologia is dan ook oorzaak geworden, dat men zelfs tot in de wetenschap der Theologie de religio in de plaats van haar oorspronkelijk object heeft geschoven.

Dit nu dwingt ons den band met de paganistische volkeren niet in het phaenomenale van hun religieuze levensuiting te zoeken, maar, met de Schrift, in de *theologia naturalis:* wat tevens dit niet te verachten voordeel oplevert, dat we ons niet hebben te beperken tot de nationale vormen van eeredienst, maar ook rekenen

kunnen met de theologia, die, buiten deze eeredienſten om, onder deze volkeren valt waar te nemen in hun mysteriën, bij hun dichters en hun wijsgeeren. Het is toch volkomen juist gezien, dat zelfs de meest stuitende afgoderij in organisch verband staat met de zuiverste openbaring. Er is een generieke eenheid, die eertijds maar al te zeer uit het oog is verloren, en nog, met name door het Methodisme, veel te veel miskend wordt, miskend ook in het werk der zending. De zuiverste belijdenis der waarheid toch vindt ten slotte haar uitgangspunt in het *semen religionis*, dat, dank zij de gratia communis, ook nog in den gevallen zondaar over is, en omgekeerd is er geen vorm van afgoderij, zoo laag staande en zoo verdorven denkbaar, of uit ditzelfde semen religionis sproot dit afstuitende voort. Zonder theologia naturalis is er zoomin een *Abba, Vader*, als een Molochdienst denkbaar. In zooverre gaan we dus met de hedendaagsche Religionswissenschaft in hoofdzaak mee. Daarentegen stellen we ons tegen haar over, zoodra ze den afstand tusschen dit *Abba Vader* en den Molochdienst vullen wil met de golvingen van een gradueel voortschrijdend proces. Er is hier geen overgang noch geleidelijke ontwikkeling, maar tegenstelling tusschen de positieve en negatieve werking van eenzelfde kracht. Het is met deze theologia naturalis evenzoo gelegen als met de πίστις en de ἔθος. Het ethische leven kent slechts één normale ontwikkeling, die tot *heiligheid;* maar tegenover deze positieve staat de negatieve ontwikkeling in de lijn *der zonde*. Zonde is een actuosa privatio, niet slechts een carentia, en daarom in haar tegendeel omgeslagen deugd, en aldus met de negatieve werking van al de heerlijke kracht, die in het ethische leven van nature inzit. Evenzoo is ἀπιστία, gelijk we boven reeds aantoonden, geen carentia fidei, maar actuosa fidei privatio, d. i. de in haar tegendeel omgeslagen geloofskracht. En zoo nu ook is de afgoderij uitvloeisel niet van eigen verzinning, noch van gradueel zich ontwikkelende factoren in 's menschen bewustzijn, maar van een actuosa privatio der natuurlijke Godskennisse. Het motief en de inhoud van deze theologia naturalis is in het afgodisch wezen in zijn tegendeel omgeslagen. Het is hetzelfde rad, zich wentelend om dezelfde spil, maar in omgekeerde, of, wilt ge, afgekeerde

richting. Religio Christiana en paganismus staan dus niet tot elkander als de hoogere en lagere ontwikkelingsvorm van eenzelfde wezen; maar de religio Christiana is de hoogste ontwikkelingsvorm, waarvoor de theologia naturalis vatbaar was op de positieve lijn; terwijl alle paganisme een ontwikkeling van diezelfde theologia naturalis is in negatieve richting. Christendom en paganisme staan tot elkander als de *plus*- en *minus*vormen van eenzelfde reeks.

Reeds hieruit blijkt, dat theologia naturalis niet door ons genomen wordt in den matten zin, waarin men op het eind der 17e eeuw begon een dor schema van enkele waarheden op te stellen, dat als theologia naturalis naast de supranaturalis zou staan. Voor ons is de theologia naturalis geen schema, maar de Godskennisse zelve, die in den zondaar nog overig is en nog onder zijn bereik is gesteld. Geheel in den zin van Rom. I: 19 vv. en Rom. II: 14 vv. Want wel is de zonde een absoluut verduisterende macht, en zou er, ware haar werking niet tijdelijk gestuit, niets dan absolute σκοτία in en om den mensch zijn overgebleven; maar de *gratia communis* heeft haar doorwerking op zeer aanmerkelijke wijze gestuit; ook opdat de zondaar niet zou te verontschuldigen zijn. Tengevolge nu van deze gratia communis zijn in den zondaar de rudera of scintillae luminis overgebleven en is de vloek over de natuur niet in die mate gekomen, of τὰ ἀόρατα worden ook nu nog, mits νοούμενα, τοῖς ποιήμασιν doorzien. 's Menschen toestand en zijn wereld zijn dus niet, gelijk ze zouden geweest zijn, indien de zonde aanstonds haar τέλος had bereikt, maar beide zijn, dank zij de gratia communis, van dien aard, dat er nog kennisse Gods mogelijk is, hetzij langs den weg der traditie, hetzij als vrucht van eigen inzicht, die dan ook in niet geringe mate nog te midden van het paganisme, zoo in de mysteriën als bij de dichters en philosofen, gevonden wierd. Maar, en dit vormt het keerpunt, in stee van er zich aan vast te klampen, heeft de zondaar in het generaal met deze vrucht der gratia communis zijn eigenzinnig spel gedreven, en is dientengevolge zijn ἀσύνετος καρδία geheel μωρία en σκοτία geworden. En het is nu eerst, als gevolg van dit misbruik, hetwelk de zondaar van de theologia naturalis gemaakt heeft, dat God hem ten

slotte *παρέδωκε*, gelijk Paulus dit tot driemaal toe in Rom. I herhaalt. God heeft hem *losgelaten;* en toen, tengevolge van dit loslaten Gods, is eerst die vloek van zelfverlaging en verdierlijking over het paganisme gekomen, die thans zijn eigenlijk kenmerk uitmaakt.

Er is op dit pas derhalve tweeërlei fout begaan, en ook nu nog tegen tweeërlei afdoling te waken. Onze oudere theologen hebben het paganisme te veel geïgnoreerd, het te uitsluitend uit een daemonisch motief verklaard, en daardoor het organisch verband niet genoeg doen uitkomen, dat onmiskenbaar tusschen de theologia vera en de theologia falsa, als normale en abnormale werking van een zelfde drijvend beginsel, bestaat. Maar ook anderzijds verviel men thans in dwaling, door de tegenstelling van vera en falsa op te geven, beide te identifieeren, en voor dit organisch verband den vorm van het ontwikkelingsproces te kiezen. Ging men eertijds feil per defectum, nu dwaalt men af per excessum. En tot het ware inzicht in het organisch verband tusschen de theologia vera en het paganisme komt men dan eerst, als men de antithese tusschen de positieve en negatieve ontwikkeling van de gratia communis tot haar recht laat komen. Er bestaat ook hier tegenstelling tusschen de *echte* en de *verbasterde* ontwikkeling, die beide, hoe verder ze voortgaan, des te verder van elkander afraken; een tegenstelling, die in geen enkel opzicht een mindere is dan die tusschen goed en kwaad, als beide uitingen van het ééne ons ingeplante ethische beginsel.

Hiermee is natuurlijk allerminst ontkend, dat er een proces plaats greep; alleen maar dit proces is tweeledig. Gelijk er op het punt, waar goed en kwaad uiteengaan, een tweeledig proces begint, waarvan het eene tot al rijker openbaring van het heilige, het andere tot al droever uitkomen van het daemonische in de zonde leidt, zoo is het ook hier. Van Abraham af gaan de twee lijnen der theologia vera en falsa uit elkander. Niet alsof ook niet reeds vroeger de tegenstelling aanwezig was; maar omdat beide gestalten eerst van dit punt uit elk een eigen historischen vorm aannemen. En nu is er van dit punt af eenerzijds een ontwikkeling van de theologia *vera*, die in den Christus potentieel haar *ἀκμή* bereikt, maar ook anderzijds eene verslimmering van de theologia

falsa, die in negatieven zin ook *haar* weg moet afloopen tot den einde toe. In ons derde of bijzonder deel zal dit nader worden aangetoond. Hier kan alleen het standpunt aangegeven, waarop men zich o. i. te plaatsen heeft, om èn het organisch verband tusschen onze eigen belijdenis en die van het paganisme weer tot zijn recht te laten komen, èn tegelijk het gevaar te ontkomen, dat het onderscheid tusschen beide niet tot een relatief verschil verzwakt worde.

Ter voorkoming van de allicht oprijzende bedenking, of toch de theologie der Grieksche philosophie niet hooger staat en meer der waarheid nabijkomt dan de animistische en fetischistische vormen van het paganisme, vinde hier echter nu reeds een drieërlei opmerking haar plaats. De eerste is, dat het ongeoorloofd moet wordan geacht om de theologische voorstelling van een negerstam oorzakelijk te verbinden met die van een zoo hoog begaafden volksstam, als het aanzijn schonk aan de Grieksche philosophie. De hypothese, dat alle volkeren met animisme begonnen zijn, en vandaar allengs de verschillende sporten van de scala zijn opgeklommen, wordt door niets gestaafd. Onze tweede opmerking is, dat men geen ongelijksoortige grootheden kan vergelijken, en dus niet de cultusvormen van eenig volk mogen vergeleken met de theologoumena der philosofen. Ter vergelijking moet men de cultusvormen van het paganisme stellen tegenover de practische religie dezer wijsgeeren, en evenzoo tegenover hun theologoumena de denkbeelden omtrent het oneindige en zijn werkingen, die aan de cultusvormen der lager staande volken, of ook der Grieken, ten grondslag lagen. Een parallel, waarbij al dadelijk uitkomt, dat de philosofen, tot *geen* cultusvormen kwamen, en hiernaar eerst grepen, toen ze in het Neoplatonisme, Gnosticisme enz. elementen uit de Christelijke religie in zich hadden opgenomen. Dit nu verraadt reeds, dat de theologia naturalis in hen meer intellectualistisch werkte dan als bezielende kracht. Een feit, waaraan zich vanzelf onze derde opmerking aansluit. Deze namelijk, dat, hoe hoog, uit intellectueel oogpunt, de theologoumena der Grieksche philosophie ook staan, ze toch principieel een veel sterker verbastering van de ware

Godskennisse toonen, doordien ze het afhankelijksheidsgevoel vernietigden, en met name in het Stoïcisme hier menschelijke zelfgenoegzaamheid voor in de plaats stelden. In den neger, die sidderend voor zijn fetisch knielt, is nog meer van de vreeze Gods over dan in den trotschen philosoof, die over de goden (of over *τὸ θεῖον*) redeneert als over machten, van wie hij uit zal maken, wat ze zijn. Van het semen religionis is in dien neger nog tamelijk sterke kracht, in dien zelfgenoegzamen wijsgeer niets meer over. Hij redeneert; die neger, op hoe gebrekkige wijze ook, aanbidt.

Gelijk nu de Christelijke Ethiek zich niet enkel bezighoudt met de positieve ontwikkeling van het goed, maar ook rekening houdt met de negatieve ontwikkeling van het kwaad, zoo heeft dus ook de Christelijke Godgeleerdheid geen recht zich te bepalen tot de bestudeering van de theologia vera, maar moet ze ook rekenen met de theologia falsa in het paganisme; en dit niet enkel, om de gedrochtelijkheid van de paganistische voorstellingen op de kaak te zetten; dit toch ware geen ernstige opvatting van hare taak; maar veelmeer, om ook dit paganisme als uit de theologia naturalis geboren te verklaren, en de wet op te sporen, waaraan, deze valsche ontwikkeling gehoorzaamd heeft. Er kan niet één enkel gegeven in de idololatrie zijn, dat haar inhaerent is, en niet uit de theologia naturalis zou zijn voortgekomen. Hiermee is natuurlijk noch de inwerking der traditie uit het paradijs, noch de inwerking van Israel afgesneden. Juist waar de antithese tusschen de theologia vera en falsa scherp in het oog wordt gevat, moet de vera wel aan de falsa zijn voorafgegaan, en kan de idololatrie niet anders dan *verbastering* zijn; iets, wat vanzelf in zich sluit, dat, gelijk bij elke *verbastering*, elementen van de oorspronkelijke zuivere ontwikkeling nawerken. En wat de inwerking van de speciale openbaring betreft, zoo mag nooit uit het oog worden verloren, dat, van Abrahams dagen af, het volk der openbaring steeds in aanraking is geweest met de omliggende volkeren, en dat het ondernemen soms van zeer verre reizen, om na te speuren wat andere volkeren over *τὰ θεῖα* leerden, geheel in den geest der oudheid lag. Uit China toog men met dat doel wel over de passen van

den Himalaja naar den Ganges. Voegt men hierbij nu de groote beteekenis en roep van het Salomonisch rijk, alsook het feit, dat de profeten lang vóór de Grieksche philosofen optraden, dan zou het van weinig historischen zin getuigen, indien men *a priori* elke inwerking van Israel op het paganisme en de paganistische philosophie loochenen wilde. Maar zoowel die nawerking der traditie als die mogelijke inwerking van Israel zijn bijkomstig. Ze zijn niet inhaerent aan het averechtsche proces, dat de theologia naturalis in haar afgaande linie doorliep. Dat proces moet dus op zichzelf onderzocht, niet om de theologie van het paganisme als zoodanig te eeren, maar om te doen uitkomen, hoe ook aan het religieuze leven dezer paganistische volken zekere theologie ten grondslag lag, en hoe deze theologie als zoodanig niet verzonnen is, maar de noodzakelijke vrucht was van de zondige ontwikkeling der theologia naturalis.

Een eenigszins andere stelling neemt hierbij de Islam in. Hier toch heeft men, evenals bij het Gnosticisme en Manicheïsme, te doen met een geheel van theologische voorstellingen, dat de bijzondere Openbaring achter zich had en ten deele in zich opnam. Hier is alzoo op drie factoren te letten. Ten eerste op de averechtsche ontwikkeling van de theologia naturalis, die ook hier den paganistischen achtergrond vormt. Ten tweede op de averechtsche ontwikkeling der theologia supranaturalis, die een geheel eigenaardig verloop had. En ten derde op het syncretistische element, dat beide verbasteringen ineenvlocht. De Islam is niet enkel paganistisch, noch enkel heretisch, maar beide tegelijk, en neemt dienvolgens een eigen plaats in de verbasteringen der theologia vera in, waarin het slechts daarom alleen staat, omdat het Manicheïsme, Gnosticisme enz. als religieuze vereenigingen zijn uitgebloeid. Daarentegen is de Islam als zoodanig verwant aan die, vooral sinds het begin der voorgaande eeuw weer gangbare theologische voorstellingen, die eveneens de bloemen der Christelijke openbaring borduurden op het stramien eener in haar hart paganistische philosophie. Alleen met dit verschil, dat deze philosophische verbasteringen geen religieuze gemeenschap stichtten, maar indrongen in Christus' kerk.

§ 28. *Vervalschingen van het begrip der Theologie.*

Een geheel ander karakter dragen de vervalschingen der Theologie als *wetenschap*. Hierbij hebben we nog niet het oog op de heretische afwijkingen, gelijk de Protestant die in de Roomsche, en de Roomsche op zijn beurt in de Protestantsche Theologie constateert. Bij alle heretische afwijking toch is het standpunt, dat men beiderzijds tegenover de theologia naturalis inneemt hetzelfde; belijdt men beiderzijds uit de revelatio specialis zijn Theologie af te leiden; en ontstaat het verschil eerst door de uiteenloopende beschouwing over de speciale Openbaring. In de speculatieve en empirische Godgeleerdheid daarentegen stuit men op een vervalsching, die *in beginsel* elke speciale Openbaring loochent, en dus feitelijk alleen met de theologia naturalis te rade gaat. Beide nu verbeuren hierdoor het recht op den naam van Theologie, omdat de speculatieve Theologie dusdoende feitelijk geheel in *Philosophie* verloopt, en de empirische ondergaat in *Naturalisme*. De theologia naturalis mag alleen dan heerschend optreden, als de natura humana de stralen van haar licht zuiver opvangt en even volkomen reflecteert. Doch nauwelijks is het spiegelglas door honderd bersten gescheurd, of èn het opvangen èn het reflecteeren van die stralen is onzuiver geworden, en het beeld, dat zich afkaatsen moest, wordt in zijn heldere afspiegeling verhinderd en daardoor onwaar. Daarom kunt ge op de theologia naturalis, gelijk ze in den gebroken mensch werkt, niet afgaan, en brengen haar gebrekkige lijnen en vormen u, door het gebroken beeld, dán slechts met de realiteit van het oneindige in aanraking, zoo een *accidens* u in staat stelt, dit defecte ideaal voor uzelven te herstellen, en dit *accidens* nu ontvangt de theologia naturalis eerst door de revelatio specialis. Terecht reageeren dus de speculatieve en empirische Theologie tegen de methodistische oppervlakkigheid, die feitelijk de theologia naturalis wegdenkt, en nu de revelatio specialis, als iets, dat los in de lucht hangt, door het geloof aanneemt. Veeleer omgekeerd is het eerst door de natuurlijke Godskennisse, door het semen religionis, dat de revelatio specialis voor ons kan bestaan, dat ons bewustzijn zich

aan haar kan aansluiten, en dat de zekerheid in ons besef aangaande haar realiteit kan geboren worden. Ja, nog sterker kan men zeggen, dat de theologia specialis slechts *tijdelijk* is en de theologia naturalis *eeuwig*. Dit toch is niet stouter uitgedrukt, dan wat de Schrift zelve ons verklaart omtrent de wederzijdsche verhouding tusschen het speciale priesterschap van den Aäronietischen dienst en het natuurlijke priesterschap van Melchizedek. Melchizedek immers komt voor als geheel *buiten* de speciale Openbaring staande, hij is een priester-koning, die enkel de theologia naturalis met een verflauwde traditie van het eens zalige paradijs bezit. Verre boven hem staat dus in kennisse Gods, in hoogheid van religie, en in zuiverheid van priesterlijken dienst Aäron, op wien het volle licht der revelatio specialis scheen. Bij minder nadenken zou men dus allicht geneigd zijn geweest, Aärons priesterschap verre boven dat van Melchizedek te stellen, om alzoo in het ideale hoogepriesterschap van den Christus niet de ordening van Melchizedek, maar die van Aäron terug te vinden. En toch de Openbaring in Oud en Nieuw Verbond leert het juist omgekeerd. Aärons dienst draagt slechts een tijdelijk karakter, Melchizedeks dienst is eeuwig, en in den Christus gaat Aäron onder, om Melchizedek in hem te doen opstaan. Zoo heeft dus Aärons dienst slechts de roeping vervuld, om den dienst van Melchizedek weer mogelijk te maken en zijn oorspronkelijke beteekenis te doen hernemen. En dit nu is het standpunt, waardoor ook de verhouding tusschen de theologia naturalis en de gratia specialis wordt beheerscht. Ongetwijfeld is de inhoud der revelatio specialis veel rijker dan de schrale inhoud, dien op dit oogenblik de theologia naturalis aan den gevallen mensch biedt; en ook spreekt het vanzelf, dat deze theologia naturalis zonder haar accidens in de revelatio specialis u niet baat. Ook Aärons dienst was veel rijker dan die van Melchizedek, en Melchizedeks offerande miste zonder de Aäronietische wijding alle verzoenende kracht. Maar dit heft het feit niet op, dat de theologia naturalis altoos het oorspronkelijk reëele blijft, en dat de revelatio specialis nooit anders dan accidens kan zijn. Komt het dus tot κάθαρσις, en zal eenmaal de zonde zóó zijn uitgedelgd, dat zelfs haar heugenis in Gods schepping niet

meer nawerkt, dan zal al de rijkdom van de revelatio specialis slechts gediend hebben, om de theologia naturalis weer tot oorspronkelijken luister te brengen, ja, zelfs in een klaarheid te doen schitteren, die boven haar oorspronkelijken luister uitgaat. Aäron gaat onder, en Melchizedek komt, ook op het profetisch terrein der Godskennisse, met de heerlijkheid der oorspronkelijke schepping terug. Dit is de diepe zin van de eedzwering in Psalm CX van den priester naar de ordening van Melchizedek. Jezus zelf sprak dan ook van een toekomst, waarin zijn discipelen hem niets meer vragen zouden, omdat de Vader zelf hen liefhad. En in het vergezicht van 1 Corinthe XV, als God πάντα ἐν πᾶσι zal zijn, is geheel de revelatio specialis teruggetreden, is het doel bereikt, waarmee ze gegeven was, en is met het πάντα ἐν πᾶσι ook ten opzichte der Godskennisse niets anders uitgedrukt, dan wat eens bestond in het paradijs.

Deze diepere waarheid nu is door Schleiermacher, als geestelijke vader der subjectief-empirische, en door Hegel, als het denkend hoofd, waaruit de jongere speculatieve Theologische school te voorschijn trad, wel niet in den door ons bedoelden zin erkend, maar toch helder genoeg beseft, om het primordiale recht der theologia naturalis te vindiceeren. Calvijn zag veel dieper dan beiden, toen hij de theologia ectypa, gelijk ze, dank zij de gratia communis, thans nog in en voor den zondaar aanwezig is, vergeleek bij een boek waarvan het schrift onhelder was geworden, zoodat het alleen met een loupe, d. w. z. met behulp van de revelatio specialis, kon ontcijferd worden. Ook in dit beeld toch lag de gedachte uitgesproken, dat de Theologie, die zich in onze natuur als zoodanig reflecteert, altoos de wezenlijke is en blijft, die bijgewerkt, die opgehelderd moet worden, en zonder deze bijwerking voor ons onleesbaar blijft; maar die ook onder en na die bijwerking toch altoos het echte goddelijke schrift blijft. Juist wat ook de profetie uitdrukte, toen Jeremia betuigde, dat er een tijd komende was, waarin de uitwendige bijzondere Openbaring een einde zou nemen, en ieder weer in zijn eigen hart het goddelijk schrift zou dragen, en allen den Heere kennen zouden van hunnen kleinste af tot hunnen grootste toe. Ook dit toch is niets anders

dan de voorstelling, dat de uitwendige revelatio specialis slechts *voor een tijd* hulpdienst verricht, en geen andere betrekking heeft, dan om de theologia naturalis uit haar inzinking op te heffen. De theologia naturalis is en blijft het natuurlijke stel *beenen*, waarop we loopen moeten, de revelatio specialis is het stel *krukken*, dat hulpdienst doet, zoolang de verzwakte of gebroken beenen ons hun dienst weigeren. Zulks nu kan onomwonden erkend, ook al staat het vast, dat, zoolang de beenen ons niet dragen kunnen, alleen op de krukken het gaan ons mogelijk is, zoodat gedurende dien abnormalen toestand niet onze beenen, maar alleen onze krukken, d. i. niet de theologia naturalis, maar alleen de revelatio specialis, ons waarlijk tot het wandelen in de wegen Gods in staat stelt. Dit laatste nu is, zoowel door Schleiermacher als door Hegel, minder nog ontkend dan feitelijk weggecijferd, en in zooverre ontkennen we, dat de subjectief-empirische en de speculatieve scholen, die zij in het leven riepen, ons op dit oogenblik Theologie in echten, eigenlijken zin leveren kunnen. Maar dit neemt niet weg, dat het motief, dat hen dreef, innerlijke waarheid in zich droeg. De orthodoxie had zich reeds al te spoedig na de Hervorming te zeer uit het algemeen menschelijk leven teruggetrokken. Ze was te veel een geïsoleerd verschijnsel geworden, dat, hoe schoon ook in zichzelf, toch te veel in de lucht hing; en toen ze er toe overging, een soort kort begrip uit de dusgenaamde theologia naturalis te distilleeren, en dit in al zijn armoede naast de rijke schittering van de revelatio specialis plaatste, had ze deze theologia naturalis derwijs gedeprimeerd, dat het rationalisme wel moest opstaan, om haar deswege te kastijden, en zijzelve, van haar basis afgeschoven, wel moest omslaan in het innerlijk ijle supranaturalisme met zijn uitwendige stutten. Zoo had men geen wetenschappelijke Theologie meer, dien naam waard. Al wat overbleef was, eenerzijds een mystiek zonder klaarheid, en anderzijds een dor geraamte van stellingen en feiten, zonder levensgloed of realiteit. Dit nu zagen èn Schleiermacher èn Hegel uitnemend in, en beiden streefden er daarom naar, om voor de religie, en dus ook voor de Theologie, weer een *δός μοι πού στῶ* in de realiteit van het leven te vinden. Zij deden dit elk

op eigen wijs. Schleiermacher door zich in de natura humana, als religieus en sociaal van aard, terug te trekken, Hegel daarentegen door de wereld van het menschelijk denken zóó uit te breiden, dat ook de Theologie er een plaats in vond. Schleiermacher kwam uit de subjectiviteit, d. i. uit de mystiek, tot het theologisch denken, Hegel uit het denken des menschen, alzoo uit het intellectualisme, tot de religie. Samen grepen ze dus de natuurlijke realiteit bij de beide handvatten aan, die deze realiteit voor de religie aanbood. Immers, de theologia naturalis sluit in zich tweeërlei element, vooreerst de cognitio Dei ectypa als in 's menschen bewustzijn gefundeerd, en ten tweede 's menschen pistisch vermogen om deze cognitio ectypa met zijn innerlijk bewustzijn aan te grijpen. Hegel nu liet de cognitio Dei ectypa in 's menschen bewustzijn op den voorgrond treden. Schleiermacher daarentegen ging uit van het aan 's menschen innerlijk wezen ingeschapen pistisch vermogen. Het baart dan ook geen de minste verwondering, dat beiden een eigen school vormden, en dat de Theologie als wetenschap eerst door hun initiatief weer opleefde. Zij toch hieven het isolement op, waarin de Theologie gevlucht was. Beiden gaven, elk op zijn wijze, aan de religie en aan de Theologie weer een eigen plaats der eere in het menschelijk leven en in de wereld der gedachten. Het „unheimlich" besef van verlegen tegenover de realiteit te staan werd door hun optreden den theoloog ontnomen; hij rekende weer mee. De dorst naar werkelijkheid kon weer gelescht worden. En dat zelfs orthodoxe theologen, die liefst het grooter deel van den inhoud der revelatio specialis poogden te behouden, niettemin in beide scholen een toevlucht zochten, behoeft dáárom niet te verwonderen, omdat beider kracht minder school in haar positieve gegevens, dan wel in haar formeele beschouwing, die tot op zekere hoogte geschikt was, om desnoods ook een orthodoxe lading te dekken. Schleiermacher en Hegel vulden met opzicht tot dit formeele elkander zelfs aan. Dreigde men in Schleiermachers subjectieve school de Theologie om de religie te verliezen, en in Hegels speculatieve richting de Theologie als het een en al der religie te verheerlijken, zoo lag het voor de hand, dat mannen van ernst en dieper zin in de saamvoeging van beide elementen

de Theologie der toekomst zagen. Immers, de theologia naturalis had twee zijden, en eerst door Schleiermacher en Hegel te combineeren, kwam geheel de theologia naturalis tot haar recht.

En toch is geheel dit pogen op niets dan bittere teleurstelling uitgeloopen. Niet, gelijk we reeds zeiden, alsof men in deze beide scholen aanstonds begon met den inhoud der revelatio specialis overboord te werpen. Integendeel, beide, Schleiermacher en Hegel bleven niet staan bij de poovere gegevens der theologia naturalis, maar stelden er hun eer in, het hooge standpunt der Christelijke religie voor zich zelf op te eischen, en het, voor zooveel aan hen stond, te vindiceeren. Wat echter kon dit baten, waar zij dit ideëele standpunt der Christelijke religie, het kostte wat het kostte, uit de normale gegevens verklaren wilden? Want wel erkenden ze den aanmerkelijken afstand tusschen deze ideëele religie en de gebrekkig religieuze uiting buiten het Christelijke terrein, maar ze weigerden dit toe te schrijven aan de supranatureele en dus h. i. abnormale actie van den levenden God. De afstand tusschen het laagste en het hoogste mocht geen tegenstelling blijven, maar moest omgetooverd in een proces, waardoor het hoogste allengs uit het lagere voortkwam. Zoo vonden ze elk op zijne wijze de tooverformule van het proces. Van het Theïsme gleden ze af naar het pantheïsme. Immers zoo eerst was het mogelijk, de hooge eer der Christelijke religie te handhaven, en toch deze hooge religie in organisch verband te zetten met de realiteit van ons menschelijk aanzijn. En juist dit wreekte zich. Op die wijze toch werd niet, naar zuivere lijnen, uit de poovere gegevens der theologia naturalis geopereerd, maar werden zelfs die principieele gegevens *vervalscht*. Vooral in de school van Hegel kwam dit uit, toen zijn jongere volgelingen, op hun wijs, de religie, in systeem brachten, en al spoedig deden blijken, hoe niet vindicatie, maar algeheele ondermijning van het historische Christendom en van alle positieve religieuze gegevens het resultaat was, waartoe zij in deze school, bij wettige consequentie, geraakten. Wat toch Hegel meende gevonden te hebben, was niet religie, maar philosophische Theologie, en deze Theologie was geen ware cognitio Dei, maar een algemeen menschelijk besef,

waarin *der immanente Geist* allengs cognitio van zichzelf *ontving*. De cognitio archetypa *niet* in God, maar in den mensch, en de cognitio ectypa in den ongrijpbaren God. Alzoo de perversie van alle Theologie, de omkeering van het begrip zelf der religie, en beide opgelost in een philosophisch systema.

Doch al scheen de subjectief-empirische school van Schleiermacher aanvankelijk minder gevaar op te leveren, en al leidde ze niet tot die stuitende consequentiën, waarin de jong-Hegelianen verliepen, toch ontkwam ook zij aan haar Nemesis niet, en beweegt ze zich met fatalen aandrang al meer naar het Naturalisme. Zij toch kwam tot de religie niet uit de sfeer van het denken, maar zocht haar aanknoopingspunt *in de menschelijke natuur*. De mensch, niet als individu, maar als integreerend deel van het organisme der menschheid gedacht, deed zich voor als een subject met zekere aandoeningen en gewaarwordingen, die een religieus karakter droegen; uit deze gewaarwordingen en aandoeningen was krachtens de sociale „Trieb", die den mensch als organisch wezen eigen is, zekere drang naar den religiösen Verein opgekomen; en wijl de mensch er toe neigt, zijne aandoeningen en gewaarwordingen ook in zijn bewustzijn op te nemen, was uit ditzelfde subjectieve mysticisme allengs een wereld van religieuze voorstellingen geboren. Eerst met deze ethische premissen ter zijner beschikking komt Schleiermacher dan tot het verschijnsel der Christelijke Kerk, dat nu èn vergelijkenderwijs èn principieel aan de hoogste aspiratiën, waartoe deze premissen hem aandrijven, schijnt te voldoen. Getrouw aan zijn naturalistische opvatting erkent hij dienvolgens de roeping der Kerk, om dit ethisch-sociaal proces in de menschheid te blijven leiden. Daartoe is verheldering van inzicht noodig. En zoo komt hij tot een opvatting van de Theologie, die niets anders is dan een aggregaat van disparate wetenschappen, die in het verschijnsel der Kerk haar band van vereeniging *ad hoc* vinden.

Nu stemmen we aanstonds toe, dat Schleiermacher dit niet naturalistisch bedoeld heeft. Veeleer was zijn doel het ideëele leven der menschheid te redden. Maar wel houden we staande, dat geheel deze opvatting opsproot uit den naturalistischen wortel, en schuld

heeft aan den naturalistischen trek, die al sterker in zijn volgelingen openbaar werd. Van de drie gegevens, waarmee hij opereert: de menschelijke natuur, God en het denken, is hem toch alleen de menschelijke natuur autonoom. Al wat hij van *God* leeraart, is niet alleen in zijn vorm van uitdrukking gebonden aan de gegevens onzer natuur, maar ook de inhoud is slechts reflex van subjectieve gewaarwordingen; de mensch is en blijft het subject, dat is, denkt en spreekt, en God erlangt nooit een autonome positie tegenover dit subject. Zelfs blijkt de realiteit van het wezen Gods ten einde toe van de realiteit, die zich in het subject mensch vindiceert, afhankelijk. En evenzoo staat het met den factor van het *denken*. Bij Schleiermacher is het denken vrucht van het zijn, niet in absoluten zin, maar van het zijn in den mensch en van hetgeen uit dit zijn van den mensch opkomt. Feitelijk is dus alleen de menschelijke natuur, met haar verschijnselen, voor Schleiermacher het wezenlijke; eerst uit deze natuur komt ge tot God als tot haar projectie; en het denken oefent zoo weinig zelfstandige kracht, dat de onbewuste beseffen, gevoelens en gewaarwordingen ons denken niet alleen geheel beheerschen, maar zelfs terugdringen, en het later opgekomen primaat van den wil reeds voorbereiden. Hiermee echter had Schleiermacher als theoloog het recht geheel uit handen gegeven. Het spreekt toch vanzelf, dat de autonome bestudeering van de menschelijke natuur thans ook de toekomst der Theologie in haar macht kreeg. Leidde die physiologische en psychologische studie tot materialistische resultaten, zoo viel heel Schleiermachers religie weg. Of ook, waar het resultaat minder teleurstellend was, moest toch de physiologische factor den psychologischen factor, voor wat de methode aanbelangt, geheel overheerschen, en dus ook, al wat op de religie betrekking had, onder de macht der naturalistische beschouwing komen. De Christelijke religie moest zoodoende al meer verlaagd worden tot het product der voorafgaande religieuze ontwikkeling. Die voorafgaande religieuze ontwikkeling kon ten slotte niet anders zijn dan de noodzakelijke ontwikkeling van een psychologische eigenaardigheid. Die psychologische eigenaardigheid moest op haar beurt resultaat zijn van de grondgegevens in onze menschelijke

natuur. Die menschelijke natuur kon niet anders zijn dan het product van de gestadige ontwikkeling der organische natuur. Die organische natuur kon weer niet principieel verschillen van de anorganische natuur. En zoo moest ten slotte, al wat op Christelijk terrein voor hoog en heilig gold, onder de macht der evolutietheorie komen; en de theoloog van den natuurkundige vernemen, waar de oorsprong van het object zijner wetenschap lag.

In beide scholen was op die wijs, al wat dusver met den naam van Theologie was bestempeld geworden, principieel vernietigd. Er waren niet meer twee, God en de mensch, waarvan de eerste aan den tweede de kennisse van zichzelven mededeelde; er was feitelijk niets dan de mensch, in wien volgens de speculatieve school *der ewig-immanente Geist* eerst tot bewustzijn van zichzelven kwam; en die volgens de subjectief-empirische school subjectieve gewaarwordingen had, waaruit hij zich subjectieve voorstellingen van religieuzen aard formeerde. Extra-humaan was er noch in de ééne, noch in de andere school van een God meer sprake, en voor een Theologie, die wezenlijke kennisse van dien God in het algemeen menschelijk bewustzijn zou indragen, was geen plaatse meer. Het prijsgeven van den naam *Theologie* en het daarvoor in de plaats stellen van den naam *Godsdienstwetenschap*, was dan ook niets dan de eerlijke consequentie van het in den grond atheïstische standpunt, waarop men stond. Of is atheïstisch hier een te sterk woord? Zeer zeker, zoo men onder atheïsme verstaat het loochenen van den geest en de gewaarwordingen van het oneindige; maar niet, indien men atheïsme opvat als het niet langer erkennen van den levenden God, die als God zich aan ons bekend heeft gemaakt. Al hielden toch beide scholen den naam van God bij, toch ontkenden ze in haar later verloop, dat we recht hadden met de realiteit van den levenden God, als een persoonlijk, zelfbewust, en uit dat zelfbewustzijn zich aan ons openbarend, Wezen te rekenen. Niet langer de realiteit: *God*, maar de realiteit: *godsdienst* wierd van toen af het object, waarmee de onderzoeker op dit terrein zich bezig hield. In zake het eeuwige Wezen was alles problematisch geworden; en wat alleen vaststond, was het religieus phaenomenon. Er ver-

toonde zich in de menschelijke natuur en historie een machtige factor, dien men nu eenmaal met den naam van religie bestempeld had. Het historisch en ethnologisch proces van dezen factor viel na te speuren en te bestudeeren; ook kon men psychologisch een verklaring van dit religieus phaenomeen zoeken; en misschien hierin ten slotte genoegzamen grond vinden, om een algemeen agens als oorzaak van dit verschijnsel te veronderstellen; maar buiten dezen phaenomenalen kring gaan kon men niet. Het *τοῦ θεοῦ* bleef problematiek.

Dat desniettemin verreweg de meesten nog voor dezen krassen overgang terugdeinsden, had een drieledige oorzaak: in den historischen vorm onzer Theologische faculteiten, in het bestaan der Christelijke kerk, en in de hoogheid der Christelijke religie. Verreweg de meeste theologen van naam komen niet tot hun bestemming dan in de Theologische faculteit. Die faculteit, als historisch instituut, is gebonden aan den *theologischen* naam, en nader aan de Christelijke Theologie. Nu moet natuurlijk de revolutie, die op theologisch gebied plaats greep, er toe leiden, om deze faculteiten geheel te moderniseeren, of misschien te doen vervallen, en haar katheders naar andere faculteiten over te brengen. Maar dit komt niet plotseling tot stand. Elk academisch instituut is conservatief. En wijl men hierop niet wachten kan, en inmiddels den invloed van den katheder niet prijs wil geven, schikt men zich in het onvermijdelijke, en blijft zich theoloog noemen en van theologische studie spreken, hoewel men principieel met alle Theologie, in den historisch geldenden zin van dit woord, brak. De tweede reden, waarom men den eenmaal gelijkten naam van Theologie bijhield, lag *in de Christelijke kerk*. Voor haar moeten de Dienaren des Woords worden opgeleid. Was zij er niet, er zou naar kweekelingen van deze faculteit geen vraag zijn. Dilettant-theologen worden steeds zeldzamer. En zoo moest men zich bij zijn studiën wel blijven schikken naar de practische behoeften. Uit wetenschappelijk oogpunt kon allicht de bestudeering van andere religiën thans rijker vrucht beloven, maar in de gehoorzalen, waar men over de heilige boeken van andere religiën uitlegkundige voorlezingen gaf, zou zich bijna geen hoorder vinden laten. En

zoo moet het wetenschappelijk richtsnoer wel prijsgegeven, en blijft men, ter wille van de practijk, voortsukkelen in het oude theologische spoor. Een onverkwikkelijke positie, waarin men slechts gedeeltelijk de achting voor zichzelven herwint door overweging van de derde oorzaak, waarop we doelden, en die gelegen is in de relatieve voortreffelijkheid der Christelijke religie. Ook waar men de religie, op de wijze der botanici, als een flora behandelt met armer en rijker typen, is het toch natuurlijk, dat men breeder studie wijdt aan de religieuze plant van hooger ontwikkeling. Als zoodanig nu eert men de Christelijke religie. Wel niet algemeen meer als *de* hoogste, want het Boeddhisme, een enkel maal ook de Islam, wordt concurrent; en veel minder nog als de hoogst denkbare, want op ethisch terrein waant men reeds boven den Christus uit te zijn gekomen, en houdt staande, dat voor verdere ontwikkeling de pas niet is afgesneden. Maar de Christelijke religie geldt dan toch nog algemeen als één der hoogere ontwikkelingen; met name als die ontwikkeling, die historisch ons het meest belang inboezemt, en die, wat de lagere volksklasse betreft, nog altoos de eenige is, die voor ons in aanmerking komt. Dit nu leidt er toe, dat men zijn faculteit Theologisch blijft noemen, ze inricht voor de opleiding van Dienaren des Woords in de Christelijke kerk, en bij zijn onderwijs ook wel de andere religiën de revue laat passeeren, maar zich toch nog altoos in hoofdzaak met de Christelijke religie blijft bezig houden. Men doet dit, in strijd met zijn beginsel, ter wille van bijoorzaken, en het is uit dien hoofde, dat de aloude naam van *Theologie* thans als onjuist etiket, nog wordt aangehouden, en dat de eenig passende naam, voor wat men eigenlijk bedoelt, die van *Religionswissenschaft*, gebannen blijft uit de officieele titulatuur.

Om nu naam en zaak weer tot op zekere hoogte in overeenstemming te brengen, heeft men zich, vooral in min of meer behoudende kringen, van lieverlede gewend, de Theologie te definieeren als „de wetenschap der Christelijke religie"; een omschrijving, die, hoezeer ze beter klinkt dan Schleiermachers preutsche en onnatuurlijke definitie, toch evenmin den toets der critiek kan doorstaan. Is er ook een wetenschap van de Engelsche historie? Van

de Fransche philosophie? Van de Grieksche kunst? Natuurlijk niet. Wel legt de wetenschap der *historie* een eigen arbeid ten koste aan Engelands nationaal verleden; wel wijdt de *historie* der philosophie een eigen onderzoek aan wat door Frankrijks denkers gepeinsd en gezonnen wierd; en houdt evenzoo de *historie* der aesthetica zich afzonderlijk bezig met de Grieksche kunst; maar in niemand zal het opkomen deze deelen van een breeder object als een eigen object van een zelfstandige wetenschap te qualificeeren. Zoo nu is er ook op religieus terrein geen afzonderlijke wetenschap van het Parsisme, van het Boeddhisme, van het Israelietisme, van het Christianisme of van den Islam. Wie een dezer phaenomena als zoodanig tot voorwerp van onderzoek kiest, mag het niet nemen buiten verband met de correlate phaenomena, en kan geen positie nemen dan in een wetenschap, die deze correlate phaenomena als een geheel omvat. Te spreken van een „wetenschap der Christelijke religie" is daarom onwetenschappelijk. Belijd ik een Openbaring, die elk correlaat *mist* en een phænomenon van geheel *eigen* soort is, dan voorzeker kan dit verschijnsel object van een *zelfstandige* wetenschap zijn. Maar slaat men het oog op de Christelijke religie, als één der vele religiën, zij het ook vergelijkenderwijs de hoogste ons bekende religieuze ontwikkeling, dan kan ik evenmin een zelfstandige wetenschap der Christelijke religie scheppen, als de botanicus van een afzonderlijke wetenschap van den ceder kan spreken. Bedoelt men daarentegen, gelijk vele min of meer rechtzinnige theologen dit metterdaad doen, dat de Christelijke religie door een speciale revelatie specifiek van alle andere religieuze phaenomena onderscheiden is, dan ligt dit onderscheidende niet in de *religie*, maar in de *revelatie* der Christenheid, en moet dus deze revelatie object der wetenschap zijn.

Hodge, de kampioen voor de wetenschappelijke orthodoxie in Amerika, heeft dit gevoeld, en deswege gepoogd den dans te ontspringen door de *facts of the Bible* als object van zijn Theologie te kiezen. Hij bedoelde dit goed, want zijn uitspraak, dat de Heilige Schrift geen wetenschappelijke Theologie biedt, maar ons de *facts and truths* openbaart, „which the theologian has to collect, authenticate, arrange and exhibit in their internal relation

to each other" (*Syst. Theology.* I. p. 1.), is in hoofdzaak niet onjuist. En toch mogen we ook met Hodge's definitie geen vrede nemen. Op die wijze toch gaat het begrip van „theologia ectypa" te loor, en zijn wij het, die uit allerlei feiten hebben op te maken, wat hieruit volgen zou voor het Wezen Gods. Zijn bijvoeging van „*facts and truths*" werpt dan ook zijn eigen stelsel omver. Hij zegt toch, dat de theoloog deze truths *authenticeeren* moet (to authenticate). Doch dan natuurlijk zijn ze geen *truths*, en worden ze dit eerst, doordat ik ze authenticeer. Zijn bedoeling was natuurlijk, om de Theologie als *positieve* wetenschap te redden, en dit op betere wijze te doen dan zij, die de „Christelijke religie" zelve als *gegeven object* namen; maar kwalijk kan ontkend, dat hij bezweek voor de verleiding, om formeel de Theologie met de overige wetenschappen op één lijn te stellen. Alle overige wetenschappen hadden dan tot object de gegevens van de natuur en de historie, en de Theologie evenzoo de gegevens van deze bovennatuurlijke historie. Het waren twee sferen, twee werelden, die een object van een eigen wetenschap werden. Dat het onderscheid tusschen God als Creator en al het overige als zijn creatuur de diepe grenslijn tusschen de Theologie en alle overige wetenschap trekt, kon zoodoende niet tot zijn recht komen. Het authenticeeren zijner „facts" bracht hem logisch weer onder de macht der naturalistische wetenschap. En waar hij als man des geloofs hieraan weerstand bood, ontbrak het logisch klemmende in zijn betoog.

Ons resultaat is derhalve, dat geheel de latere ontwikkeling der theologische studie, ook al bleef men nog van Theologie spreken, feitelijk een geheel ander object heeft ondergeschoven; den historischen band met de oorspronkelijke Theologie heeft doorgesneden; en weinig anders deed dan een onderdeel der psychologie en der historische ethnologie tot een nieuw vak van wetenschap vereenigen, dat niet tot de kennisse Gods leidt, maar doelt op de kennisse der *religie*, als verschijnsel in het leven der menschheid. Ook langs dezen weg was men alzoo tot de theologia naturalis teruggekeerd, en al, wat als „Christelijke revelatio" nog gold, moest zich voor de rechtbank der theologia naturalis legitimeeren. De overeenkomst tusschen de resultaten

dezer moderne onderzoekingen en hetgeen in vroeger eeuwen uit de theologia naturalis in Indië en elders was afgeleid, kon daarom in het minst geen bevreemding wekken. Alleen dient er bijgevoegd, dat de uitwisseling van de *theologia naturalis* voor de *religio naturalis* bij ons datgene te loor deed gaan, wat de Vedanta nog staan liet; t. w. de goddelijke realiteit, die aan de beseffen en gewaarwordingen van het religieus gestemd gemoed beantwoordde.

§ 29. *Deformatiën der Theologie.*

Moest de poging, om uit de theologia naturalis, *zonder* de hulpe der revelatio specialis, tot kennis van het Goddelijke te geraken, na den zondeval tot geheele *verbastering* der Godskennisse leiden; en anderzijds de poging, om de *religie* als object van onderzoek voor de „kennisse Gods" in de plaats te schuiven, het begrip der Theologie *vervalschen;* van geheel ander karakter is de ontreddering, die op theologisch gebied is aangebracht door, wat we noemen, haar *deformatiën*, vrucht van schisma en heresie. Thans nog teekent zich duidelijk het verschil tusschen, wat men noemt, de Protestantsche, de Roomsche en de Grieksche of Oostersche Theologie; en al werd van lieverlee, op Protestantsch terrein, de tegenstelling tusschen den Lutherschen en Gereformeerden leertypus van minder beteekenis dan vroeger, toch is het zelfmisleiding, te wanen, dat ze zou zijn uitgesleten; terwijl ook anderzijds de schakeeringen van de mystiek-apocalyptische en de piëtistisch-methodistische leerwijze zich nog in alle breedere Protestantsche kringen handhaaft. De illusie, alsof de vroegere confessioneele verschillen haar tijd hadden gehad, om allengs voor een algemeen Protestantsch besef plaats te maken, hield nauwelijks het vierde eener eeuw stand. Maar al te spoedig bleek, hoe deze onverschilligheid voor het confessioneele voortsproot uit onhistorischen zin en gevoed werd door een uiterst bedenkelijke hypertrophie van het philosophisch element. Bijna overal ontwaart men dan ook een weeropleving van het confessioneele in de Theologie, zoodra deze, ter beveiliging van haar positie, zich uit de armen der philosophie losrukt en bedacht is op het herwinnen

van haar zelfstandigheid. Juist dit echter maakt het noodzakelijk, om, evenals onze vaderen zulks deden, ook thans weer met de *deformatiën* der Theologie te rekenen.

Tweeërlei onhoudbaar standpunt wordt onzerzijds door dit begrip van *deformatie* uitgesloten; ten eerste *het sceptische*, dat aan de Protestantsche Theologie geen hoogere waarde toekent dan aan de Roomsche of Oostersche, en er steeds meer toe neigt, deze alle op één lijn te stellen; en ten andere *het absolute*, dat elke andere Theologie dan zijn eigene voor waardeloos houdt en ze kortweg als uit den Booze veroordeelt.

Het *sceptische* standpunt schiet te kort in geloof, in beslistheid en moed van overtuiging. Men beschouwt eigenlijk de waarheid als iets ongrijpbaars; ook zijn eigen belijdenis schat men dus niet hooger dan een uiteraard mislukte poging om aan de waarheid uitdrukking te geven. Men tast zelf in het onzekere rond, en moet dus wel het goed recht van anderen toegeven, om eveneens te handelen. Hun belijdenis en de uwe bezitten evenveel of even weinig waarde, al naar ge het nemen wilt. Het zijn variatiën op eenzelfde thema. Elk dier variatiën verrijkt en vult aan; en persoonlijk staat ge hooger, naarmate ge, minder enghartig aan uw eigen belijdenis gehecht, een open oog en oor hebt, om in aller levensuiting te genieten. Iets, wat niet eclectisch bedoeld is, want men leest niet uit de onderscheidene confessiën een ruiker saam, maar wandelt tusschen de onderscheidene bloemperken door, om, ook al heeft men zijn eigen lievelingsbloem, toch in het schoon van heel deze confessioneele flora te genieten. Hier nu ontbreekt de ernst. Alle confessioneele vorm is op dit standpunt een weeldeartikel geworden. Het confessioneele leven doelt dan niet meer op waarheid, maar geldt als een soort poëzie. Men ervaart in zijn gemoedsleven zekere vrome gewaarwordingen; ook zoekt men zekere mystieke gemeenschap met de verborgen wereld van het oneindige; en in zooverre men de realiteit van die wereld aanneemt, is men daarin ernstig man; maar in wat men er zelf van uitspreekt, of anderen er van hoort uitspreken, gelooft men zelf niet. Ons voegt niet dan stamelen. Aan de klanken, de vormen, de woorden, van wat we uitspreken, mag

daarom geen waarde gehecht, als werd er die hoogere realiteit door uitgedrukt. Hoogstens hebben die klanken een waarde van muzikalen aard. Ze geven uiting aan onze beseffen en pogen die straks weer op te wekken. Maar daarom juist is het lied, dat een ander uit *zijn* hart zingt, even schoon. Er is geen te belijden *waarheid* meer. Al, wat overblijft, is een vroom, aesthetisch genieten, in wat op allerlei wijs door menschen over de waarheid gestameld is. Een Calvinistisch gebed, dat de bezieling voor hooger leven uit de fontein der eeuwige verkiezing indrinkt, boeit op dat standpunt even sterk als het *Ave verum corpus*, waarmede de Roomsche voor de opgeheven hostie neerknielt.

Ge moogt dit sceptische standpunt dan ook niet verwarren met de mystieke antithese, die zich tegen alle dogma, tegen alle confessie, en dus ook tegen alle bijzondere revelatie aankant. Deze mystieke antithese komt voort uit de neiging, om het zijn over het bewustzijn te laten triomfeeren, en keert zich deswege, onder den schijn van het dorre intellectualisme te bestrijden, tegen alle wijziging, die krachtens de religie in onze denkwereld moet worden aangebracht. Want wel heet het, dat onze dusgenaamd modern-ethische richting aan geen begrippen hecht; maar feitelijk is dit natuurlijk niet zoo. Niemand kan buiten denken; zonder een leven met bewustheid is geen menschelijk leven denkbaar; een ieder gaat uit van zekere algemeene begrippen; en of men het bedoelt of niet bedoelt, die algemeene begrippen vormen in een iegelijk, die op hooger terrein leeft, toch een σύστημα, d.i. ze staan met elkander in zeker verband. Feitelijk grijpt dus dit plaats, dat de strijd tegen het „dorre intellectualisme" dienst doet, om allen invloed van de revelatie of zelfs van de religie op de vorming van onze gedachtenwereld te keeren; terwijl men dan voorts de gedachtenwereld, die uit de natuurlijke rede aller gemeengoed werd, als onaantastbaar en van zelf sprekend laat gelden. Het is bij deze mannen de oude strijd tusschen het primaat van het bewustzijn of van den wil, terwijl dan onder den wil geheel ons hooger leven gesubsumeerd wordt. Niet hiermee echter hebben we bij de deformatie der Theologie te rekenen; overmits al zulk pogen op algeheele vervalsching van het begrip

der Theologie uitloopt, en dus thuis hoort onder de vorige paragraaf. De sceptici daarentegen, die we hier bespreken, staan met ons op het standpunt der revelatio specialis, gevoelen met ons de behoefte, om het dogma in eere te houden, en stemmen ons toe, dat geen kerk buiten confessie kan; alleen maar, ze kennen aan alle deze confessiën saam geen andere dan relatieve waarde toe. *De* waarheid is in niet ééne confessie, en evenmin in alle confessiën saamgenomen. Propaganda drijven voor de ééne confessie boven de andere is daarom ongemotiveerd. Overgang uit de ééne kerk tot de andere, tenzij dan om een huwelijk of om een nationale aangelegenheid, heeft geen zin. En de arme martelaren, die zich voor hun overtuiging in den dood gaven, stierven als de naïeve slachtoffers van een confessioneele vergissing.

Ontbreekt alzoo in dit confessioneele scepticisme de zenuw der overtuiging, per excessum van overtuiging zondigen daarentegen de confessioneele *absolutisten*, die al, wat buiten hun eigen belijdenis valt, kortweg met het anathema treffen. Op dit absolutistische standpunt stonden de Hervormers en de Doctores ecclesiae, die de belijdenis der Reformatoren theologisch construeerden, *niet*. Zelfs Calvijn bouwt welbewust verder op de Theologie van Augustinus en Thomas van Aquino; en wie de oorspronkelijke Luthersche en Gereformeerde dogmatici naslaat, ontwaart terstond, hoe zij aldoor rekening houden, met hetgeen ons door Roomsche theologen geleverd wordt. Maar in de periode, die daarop volgde, gaat dit gebruik te loor. Elke kerk sluit zich op binnen haar eigen muren; en ten slotte is het, of er voor den dogmaticus geen andere Theologie, dan die rust op zijn eigen confessie, bestaat. Niet alleen toch, dat men, waar antithese in het spel komt, zijn eigen overtuiging even beslist aankleeft, als men, hetgeen daartegenover staat, verwerpt; maar ook bant men elk vermoeden, alsof er, althans in hetgeen *niet* antithetisch is, eenige theologische diepte, ontwikkeling en waarheid bij den tegenstander kon schuilen. Met name de Roomsche theologen drijven dit confessioneele absolutisme op de spits. Bij de Luthersche theologen wordt dit absolutisme al spoedig, ook ten koste van de Gereformeerde Theologie, in practijk gebracht. En het zijn eigenlijk alleen de

Gereformeerde theologen geweest, die nog het langst tegen dit confessioneele absolutisme reageerden. Kent de confessioneele scepticus weinig anders dan ireniek, en is alle controvers in zijn oog dwaasheid; omgekeerd is de absolutist van alle ireniek afkeerig, en is de controvers of polemiek de eenige aanraking, die hij met de z. i. valsche confessiën der andere kerken kent.

Toch is het licht in te zien, dat noch dit sceptische noch dit absolutistische standpunt met den eisch der Theologie strookt. Niet het *sceptische*, want blijft Theologie „kennisse Gods", en kan dienvolgens de Theologie als wetenschap nooit iets anders bedoelen, dan die geopenbaarde Godskennisse zoo helder mogelijk in ons menschelijk bewustzijn in te dragen, dan moet immers het uitgangspunt van alle Theologie *persoonlijke overtuiging* zijn. Theologie is en blijft, generiek genomen, *kennisse*, en reeds uit dien hoofde kan er geen Theologie bestaan, waar de overtuiging, *dat men kent*, ontbreekt. Confessioneel indifferentisme nu is hiermede in onverzoenlijken strijd; want wel zal er in den buitensten omtrek van ieders overtuiging velerlei zijn, dat niet gehecht ligt in zijn persoonlijk bewustzijn, maar dat hoort dan ook in onze confessie niet thuis. Maar wat men *belijdt*, moet men meenen; daar moet men *zeker* van zijn; daar moet men desvereischt het zwaarste offer voor brengen; zoo het moet, het offer van zijn leven. Dat nu deze confessioneele overtuiging in de Luthersche kerk anders is dan bij de Oostersche, en bij de Gereformeerde anders dan bij de Roomsche kerk, hangt zeer stellig niet aan onze persoonlijke voorkeur. Dit verschil hangt saam met onze levenspositie en genealogie. Deswege echter mag nimmer tegen de realiteit onzer overtuiging bedenking rijzen, daar immers geheel de wereld onzer voorstellingen, ook op *niet*-religieus, gebied, beheerscht wordt door den kring, waaruit we opkomen, en den tijd, waarin we leven; iets, waarbij alleen de pelagiaan in moeite kan geraken, want aan een goddelijk bestel, dat geheel onze positie bepaalt, gelooft *hij* niet; maar overigens schiet een overtuiging zelfs nooit dieper wortel, dan zoo ze atavistisch in ons is voorbereid. Wie dan ook, langs dien weg, zijn overtuiging als één met zijn leven verkreeg, schrijft het bezit hiervan

niet toe aan eigen voortreffelijkheid, maar dankt er Gods genade voor. Een theoloog in echten zin zal en moet dus de Theologie, die hij aanhangt, en aan welker ontwikkeling hij zijn leven wijdt, voor waar en waarachtig houden, en kan niet aarzelen, om elke andere Theologie als *deformatie* te beschouwen. Een Luthersch theoloog, die niet vast overtuigd is van de waarheid zijner eigen belijdenis, en den moed mist alle Theologie, die hier tegen ingaat, als deformatie te veroordeelen, is het spoor bijster. Ditzelfde geldt van den Roomschen theoloog. En ook wij, als Gereformeerde theologen, staan evenzoo in de vaste en onwankelbare overtuiging, dat het spoor, waarlangs wij ons bewegen, het zuiverst loopt, en dat elk ander spoor leidt tot mindere of meerdere deformatie.

Maar mag geen enkel theoloog op zijn eigen standunt voor deze qualificatie van *deformatie* terugdeinzen, toch ligt omgekeerd juist in dit begrip van deformatie een element van *waardeering*. en alzoo de veroordeeling van het confessioneele *absolutisme*. Deformatie oordeelt wel de ongaafheid van den vorm, maar eert het wezen. Of nu deze deformatie het gevolg was van schisma, en daaruit gevolgde eenzijdigheid, door het saamtrekken van de energie der waarheid op één enkel punt; of wel haar oorsprong vond in heresie, d. i. in het opnemen in de belijdenis van elementen, die aan de waarheid vreemd waren, doet hier ter zake niets af. In beide gevallen toch erkent ge, dat er wel waarlijk „kennisse Gods" overbleef, en dat hetgeen zich Theologie noemt, het theologisch karakter metterdaad bezit. Saam toch stemt men dan overeen in de belijdenis dat er ectypische Godskennisse bestaat, dat deze voor den zondaar langs natuurlijken weg niet tot baatgevend resultaat kan leiden, en dat er alsnu een revelatio specialis is, die deze leemte aanvult. Ook worden de canonieke boeken van Oud en Nieuw Testament door alle deze kerken saam als de Goddelijke documenteering van deze revelatie geëerd. Verschil ontstaat eerst door het voegen bij deze Schriftuur van de apocriefen, van de traditie, van de pauslijke inspiratie door de assistentia divina, van de mystieke inspiratie door het lumen internum enz. Over en weer is men dus zeer

wel in staat, om aan te toonen, waardoor de deformatie bij de vorigen ontstond; en dáártegen keert men zich dan; maar het gemeenschappelijke in aller belijdenis en Theologie wordt hierdoor niet opgeheven.

En is hiermee de weg geopend, die leiden moet tot waardering en gebruik, van wat ook door theologen van andere confessiën, voor hetgeen met ons gemeenschappelijk is, gearbeid wordt, zoo leidt die weg tevens nog tot een andere overweging. Zelfs Rome ontkent niet, dat er ook buiten haar kerk charismata werken; en waar zelfs Rome op die wijs de eenheid nog mainteneert, brengt ons Protestantsch beginsel mede, openlijk de correlatie van andere kerken met de onze te erkennen. Geen enkele confessioneele groep beweert *al* de kerk te zijn. Veeleer belijden we, dat de eenheid van het lichaam van Christus zeer verre onze confessioneele grenzen overschrijdt. De charismata, die ook theologisch buiten ons erf openbaar worden, kunnen dus bieden, wat wij missen, en slechts zelfgenoegzame enghartigheid kan weigeren hiermee zijn voordeel te doen. Bij ons gaat daarom de ireniek steeds met de polemiek gepaard. Vast en onwrikbaar belijden we, dat het spoor, waarlangs wij ons bewegen, het zuiverst ons bekende is, en krachtens die overtuiging aarzelen we geen oogenblik, het afwijkende van anderer spoor als *deformatie* te brandmerken. Tegen dat gedeformeerde keert zich dan onze polemiek. Maar tegelijk blijft ons oog er voor open, dat niet *wij alleen* de Kerk van Christus op aarde uitmaken; dat er alzoo overtuiging van waarheid ook buiten onzen kring werkt; en dat de charismata ook onder al zulke deformatie voortgaan theologisch leven, dien naam waard, te kweeken. Vandaar onze ireniek.

Voor ons bestaat er dus geen Theologie qua talis, die, boven alle speciale Theologie zich verheffend, *de* Theologie in absoluten zin zou zijn. Zulk een Theologie zou onverwijld tot een nieuwe confessie moeten leiden en nieuwe kerkformatie in het leven moeten roepen; eenvoudig, wijl men niet als theoloog een andere overtuiging kan bezitten dan als lid zijner kerk. Dan echter zou de orde worden omgekeerd. Immers, de kerk komt niet uit de Theologie, maar de Theologie *wast* uit het leven der kerk op.

En werpt men hiertegen de bedenking op, dat op die wijs de Theologie haar karakter van algemeene geldigheid inboet en alzoo onwetenschappelijk zou worden, dan zij hierop geantwoord: 1°. dat de algemeene geldigheid niet geëischt wordt bij alle individuen, maar slechts bij hen, die de receptiviteit voor de waarheid van eenige zaak bezitten en er van op de hoogte zijn; 2°. dat elk welovertuigd theoloog zich ook bij zijn tegenstander beroept van den male informatus op den melius informandus. Dat eenheid van wetenschappelijke overtuiging, bij de materieele wetenschappen tamelijk algemeen, daarentegen bij de geestelijke wetenschappen zoo zeldzaam is, en bij de hoogste geestelijke wetenschap, de Theologie, geheel ontbreekt, pleit dus niet tegen haar, maar bewijst slechts, dat ze het hoogste staat, wijl ze het teederste raakt, en dat ze dientengevolge het meest te worstelen heeft met de verwoesting, die de zonde in ons geestelijk leven heeft aangericht.

Op dien grond handhaven wij dan ook het *confessioneele* karakter der Theologie; overmits anders óf de eenheid van ons theologisch denken, óf de oprechtheid van onze theologische overtuiging te loor gaat. Voor ons, als Gereformeerden, is alzoo alleen de Godskennisse, gelijk de Gereformeerde of gezuiverde belijdenis die aanbiedt, het nader bepaalde object der Theologie.

§ 30. *De verhouding van de Theologie tot haar object.*

De gedachtengang liep dusver geleidelijk. Kennisse Gods is de kroon, van al wat gekend kan worden. Kennisse van God is ondenkbaar, tenzij God zelf ons die kennisse biede. Die kennisse, ons van nature geboden in onze schepping, is door de gevolgen der zonde omsluierd *voor* en verdonkerd *in* ons. Deswege kwam ze nu tot ons in den vorm van een revelatio specialis en ontvingen wij *φωτισμός*, om den inhoud dier revelatio in ons op te kunnen nemen. En thans wordt ook *de wetenschap* opgeroepen' om deze aldus geopenbaarde Godskennisse in te dragen in ons menschelijk denken. Evenwel, ook zoo ware nog een zeer bedenkelijke misvatting denkbaar, die het zaak is af te snijden. Men kon zich dit namelijk zóó voorstellen, alsof eerst de wetenschap de

geopenbaarde Godskennisse onder het bereik van de godvruchtigen bracht. De wetenschap zou dan geacht worden de revelatio specialis te onderzoeken; de resultaten van dit onderzoek zouden van lieverlee meerder vastheid erlangen; wat vaststond, zou ter kennisse van een iegelijk worden gebracht; en zoo eerst zou de kennisse Gods verbreid worden. Geheel dezen intellectualistischen weg sluit intusschen de geestelijke ervaring, zoo van de kerk in haar geheel, als van den enkelen geloovige, af. Op die wijs verstaan, zou de wetenschappelijk-theologische studie aan alle geloof vooraf hebben moeten gaan, en zou kennisse Gods eerst onder ons bereik zijn gekomen, nadat de Theologie haar taak zoo goed als voleind had. Dit echter ware ondenkbaar, overmits de Theologie altoos uit de kerk, en de kerk nooit uit de Theologie geboren wordt. Niet de reflectie schept het leven, maar het leven doet *suo iure* zijn intrede, om eerst daarna de reflectie over dit leven aan het woord te laten komen. En zoo is ook in Christus' kerk op allerlei wijs het geestelijk leven doorgebroken, en als vrucht der Openbaring practisch-geestelijke kennisse Gods het rijk bezit van duizenden bij duizenden geweest, nog eer zelfs het denkbeeld van een wetenschappelijke Theologie was opgekomen. Zelfs kan niet gezegd, dat de wetenschappelijke Theologie dan toch ten minste de denkvormen aanbood, die tot de formuleeringen van het dogma leidden. Ook die formuleeringen toch waren veel meer het product van de worsteling om de waarheid, die in het kerkelijk leven plaats greep, en droegen deswege veel meer een kerkelijk dan een wetenschappelijk karakter. De kennisse van God, die de kerk bezat, is niet naïef-mystiek gebleven, tot eindelijk de wetenschap dit mystieke analyseerde. Er is denken, scherp en helder denken ook in de kerk als zoodanig geweest, lang eer de wetenschap der Theologie als zoodanig haar plaatse had veroverd. Niet *on*bewust, maar *bewust* heeft de kerk geleefd, en, voor wat het persoonlijk leven der geloovigen aangaat, is zelfs de drang naar nadere wetenschappelijke toelichting nimmer waargenomen.

En veel minder nog mag gezegd, dat de wetenschappelijke Theologie geroepen is, om aan de belijdenis der kerk meerdere

zekerheid te geven en het bewijs te voeren voor haar waarheid. De zucht, om de Theologie dezen haar geheel vreemden dienst te laten verrichten, kwam dan ook nooit op in tijden van geestelijken bloei en krachtig geloofsleven, maar was altijd de wrange vrucht van geloofsverslapping, en bleek dan steeds onmachtig, om deze ontzenuwing van het kerkelijk leven te stuiten. Een kerk, die op de Theologie ging leunen, in plaats van aan de Theologie den steun van haar arm te bieden, verloor steeds het kleine overblijfsel van hoogere bezieling, dat haar nog aan betere tijden herinnerde, en verlaagde zichzelve tot een dépendance van de school. Neen, de behoefte aan wetenschappelijke Theologie komt nooit uit zielsnood voort, maar vindt haar motief altoos in ons menschelijk denken. Er is een wereld der gedachten, die mensch en mensch saamverbindt, en die, ook bij het wisselen der individuen, van geslacht op geslacht overgaat. In die wereld der gedachten leven slechts zeer enkelen met zoo klare bewustheid in, dat ze er zich in thuis gevoelen. Maar ook zij, die niet zoo diep doordringen, ontleenen toch aan die wereld der gedachten zekere algemeene voorstellingen, die aller gemeengoed zijn en daarom de correspondentie der geesten onderling mogelijk maken. Het is nu deze wereld van gedachten, die geen weerstand *kan* bieden aan den drang, om *alle* dingen, en zoo ook deze kennisse Gods, in zich op te nemen; en het is uit dezen drang, dat de Theologie als wetenschap geboren wordt. Wel *schijnt* dit anders, als men merkt, hoe de eerste theologische studiën het practische doel hadden, om zich apologetisch te verweren, of predikers voor de kerk op te leiden; maar die schijn kan ons daarom niet misleiden. Feitelijk toch sprak hierin beide malen de behoefte, om in de wereld der gedachten, die men met Joden en Heidenen gemeen had, een steunpunt voor zijn propaganda te zoeken. Met zijn κήρυγμα zonder meer kwam men al spoedig niet uit. De behoefte deed zich gevoelen aan een apparaat van meer doorzichtig karakter, en daartoe moest de geloofsinhoud allengs in de taal van ons denkend bewustzijn vertolkt. Naarmate men de beteekenis van dit streven naar klaarder bewustzijn helderder inzag, ontwaakte toen allengs het besef van een roeping, om,

ook afgezien van noodzaak en bestrijding, den inhoud der geopenbaarde kennisse Gods ook in deze wereld der gedachten te laten schitteren. Dank zij het volgen dier roeping, is toen die inhoud wel niet nader aan ons hart gekomen, maar toch klaarder in ons bewustzijn ingedrongen. De afstand tusschen onze algemeene begrippen en den inhoud dier openbaring kromp in. De belijdenis van dien inhoud werd doorzichtiger en juister. En zonder dat deze wetenschappelijke Theologie ook maar één grein aan den inhoud van deze Godskennisse kon toevoegen, is het toch buiten twijfel, dat ze het genot van ons bezit verhoogd heeft. De kerk heeft dan ook niet geaarzeld hiermede haar winste te doen; en al is er geen enkele geestelijke parel in hare belijdenis, die ze aan de Theologie als zoodanig dankt, overmits ze al haar parelen uit de diepte des geestelijken levens naar boven bracht, toch is het buiten kijf, dat het haar niet gelukt zou zijn, deze parelen in haar belijdenis tot zoo heerlijk snoer aan een te rijgen, indien het licht der Theologie haar geestelijken arbeid niet beschenen had. Van helderder bewustzijn naar het mystieke donker terug te gaan, is obscurantisme, en de kerk, die dit schuldig „blind zijn" mijden wil, kan dus, waar eenmaal de Theologie ook de wetenschappelijke fakkel deed gloren, voortaan niet meer doen, alsof ze nog nimmer ontstoken ware, maar moet met haar rekenen. Zoo is derhalve ook de theologische wetenschap ons geen abstractie. Integendeel, ze komt uit den drang van het leven der kerk op, en werkt op het leven der kerk in alle stadiën van haar ontwikkeling in. Alleen hiertegen protesteeren we, dat de Theologie er *alleen* om dezen hulpdienst zijn zou, en alsof de kerk op zichzelf dezen hulpdienst niet zou kunnen ontberen. De kerk heeft eeuwen lang geestelijk zonder haar gebloeid, en kan in zooverre nooit van haar afhankelijk zijn. Maar ook omgekeerd mag de Theologie niet uit utiliteit verklaard. Dat ze ontstond, hing samen met den adel van onze menschelijke gedachte, die niet *kan* rusten, zoolang er nog een erf bereikbaar is, dat door haar niet geannexeerd is. Het is de denkende, tot God bekeerde mensch, die de roeping heeft bekend, om ook in de wereld onzer voorstellingen en begrippen de eere van Gods

waarheid te laten uitkomen. Indien, wat God ons van Zichzelven ontwaren doet, zich tot mystieke aesthese bepaalde, zou men over dit verschijnsel philosopheeren, maar nooit theologisch deze gewaarwording ontleden kunnen. Nu daarentegen God voormaals veeltijds en op velerlei wijze tot de vaderen *gesproken* heeft, en er dus *licht over God* ook in ons bewustzijn opging, nu moest de Openbaring vanzelf tot wetenschappelijk onderzoek dringen en zou de Christenheid aan den drang van haar bewustzijn geweld hebben aangedaan, indien ze had willen leven *zonder Theologie*.

De Theologie bedoelt derhalve, gelijk elke wetenschap, kennisse, een zooveel mogelijk volledige en juiste kennisse van haar object. Ook zij is uit drang naar inzicht en klaarheid geboren, en kan dus niet rusten, zoolang er nog mogelijkheid bestaat, om het inzicht in haar object te verhelderen. Dit ideëele karakter van alle wetenschap mag ook aan de Theologie niet betwist worden. Juist daarom echter moet altoos in het kennen van God, en niet in het kennen der religie of van het Christendom, haar motief gezocht. Religie en Christendom zijn op zichzelf uitnemend gewichtige onderwerpen; maar die als zoodanig geen noodzakelijk vak in ons bewustzijn bestrijken. Maar heel anders is dit met het Eeuwige Wezen. In elk menschelijk bewustzijn van hooger ontwikkeling, of althans in het algemeen bewustzijn der menschheid, is een open vak, dat alleen door de kennisse van het Eeuwige Wezen wordt aangevuld. Zij het dus al, gelijk we boven aantoonden, dat de Theologie haar object alleen mag nemen in de cognitio Dei ectypa revelata, toch mag dit nooit in den zin van een schoolsche geleerdheid bedoeld. Motief voor alle Theologie is en blijft altoos de kennisse van het Eeuwige Wezen zelf, nu niet voor ons hart, en ook niet in de practijk des levens, maar in de wereld onzer gedachten. Meer *kan* ze ons niet geven. Als wetenschap is en blijft ze *denkarbeid*, en kan nooit *andersoortig* worden. Alleen voorzoover de geopenbaarde kennisse Gods een *logischen* inhoud heeft, kan de Theologie zich van haar meester maken. Buiten het terrein van ons denken is ze machteloos; doch ook, voorzoover het hier op denken aankomt, is zij de geroepene, en mag niemand haar op zij dringen.

Doch al concentreeren we in dier voege haar roeping op het indenken van de zelfopenbaring van het Eeuwige Wezen aan ons zondaren, toch is hiermee geenszins bedoeld, dat ze uit die Openbaring alleen datgene zou hebben uit te lichten, wat op God zelf in zijn Eeuwig Wezen betrekking heeft. Wel moet ze strikt *theologisch* blijven, en is alzoo God zelf van den aanvang tot den einde toe de heros in haar epos; maar, gelijk de oudere theologen reeds opmerkten, men kan *de Deo in casu recto et obliquo* handelen. Niet alleen dus, wat in die Openbaring op Gods wezen, maar ook wat op zijn eigenschappen, op zijn werkingen, op zijn creatiën doelt, moet, voor zoover het een bijdrage levert voor de kennisse Gods, in het onderzoek opgenomen. Ook dus de natuur en de geschiedenis, mits van *theologische* zijde. Ook de mensch, mits als naar den beelde Gods geschapen, en dus *theologisch* opgevat. En waar ge reeds de kennisse van een machtig denker voor zijn biographie onvolledig acht, tenzij ge ook zijne denkbeelden kent over de beteekenis van den mensch, over de groote levensproblemen, en over de ontwikkeling, die in de toekomst te wachten staat, daar spreekt het vanzelf, dat het tot de kennisse Gods ook behoort, om te onderzoeken, wat Hij u zegt van den mensch, van zijn verhouding tot de kinderen der menschen, en van zijn Raad, die bestaan zal. De nadruk, dien wij op de Theologie als *Theologie* leggen, strekt dus volstrekt niet, om haar armer te maken; veeleer denken we ons haar inhoud nog als verrijkt; alleen maar we eischen, dat al, wat tot haar inhoud zal behooren, door éénzelfde leidende gedachte beheerscht zij, en die leidende gedachte mag noch kan een andere wezen dan *de kennisse Gods*. Gelijk later blijken zal, ligt hierin tevens een maatstaf, om perspectief in de Schrift te brengen; mits men maar niet vervalle in de altoos valsche scheiding tusschen Schrift en Gods Woord, en evenmin de beteekenis van de Schrift concentreere op het religieus-ethische. Alleen de kennisse God leert u onderscheiden, wat in de Schrift van eminent, van gewoon, en van minder gewicht is. Eerst wat ge *theologice* u eigen hebt gemaakt, bezit ge inderdaad als deel der Openbaring; wat voor uw besef nog niet met de kennisse van het Eeuwige Wezen samenhangt, ligt er nog buiten.

Doch ook hiermee is de verhouding van de Theologie tot haar object nog niet *geheel* bepaald. Dit alles toch slaat nog uitsluitend op den inhoud der Openbaring, en rekent nog niet met die geopenbaarde Godskennisse als zoodanig. In zoover zou zich dus wel een dogmatisch-ethische studie kunnen ontwikkelen, maar voor een Theologie in de breedere ontplooiing van al haar studievakken toch nog geen plaats zijn. Nu kan eerst bij de organische constructie van de Theologie als wetenschappelijke eenheid nauwkeuriger van elk vak aangetoond, in welk verband het met de kennisse Gods staat, en welke plaats uit dien hoofde aan zulk een vak in het theologisch geheel toekomt. Daarheen verwijzen we dan ook; maar toch is het noodzakelijk, nu reeds in algemeene trekken aan te geven, vanwaar der Theologie deze vele studievakken komen. Het is toch niet genoeg te zeggen, dat ze *de facto* opgetreden zijn, noch ook kunt ge volstaan, met te wijzen op de beteekenis van deze vakken voor de opleiding tot den Dienst des Woords. Om wetenschappelijk geconstrueerd te zijn, moet het geheel van een wetenschap uit den wortel van haar object opkomen, of althans door haar object gemotiveerd zijn. Dit object nu is hier: *de geopenbaarde kennisse Gods*, of nader de theologia ectypa revelata. Hieruit nu volgt, dat niet alleen te rekenen valt met den inhoud van deze Openbaring, maar dat ook die Openbaring als zoodanig moet onderzocht. Voorts, dat de werking moet nagespeurd, die van deze Openbaring is uitgegaan; en dat het verband tusschen die Openbaring en onze psychische gegevens moet nagespeurd, om actie onzerzijds met die Openbaring mogelijk te maken. Wie zich op wetenschappelijke wijze met eene staalbron zal bezighouden, mag zich niet tevreden stellen met een analyse van haar ferrugineusen inhoud, maar is ook gehouden de historie van deze bron na te gaan, de werking van haar water na te speuren, en te onderzoeken, op wat wijs haar inhoud het best is aan te wenden. Past men ditzelfde nu op de theologia ectypa revelata toe, dan gevoelt men terstond, hoe de theologische wetenschap haar taak niet als afgedaan kan beschouwen, indien slechts de inhoud van die revelatie ontleed is, maar dat èn die revelatie zelve, èn de

werking, die er van uitging, èn de methode, die haar applicatie eischt, in onderling verband bezien moeten worden. Er ontstaat dus, ook bij het strengste vasthouden aan het *theologisch* karakter onzer wetenschap, geen de minste ongereedheid om den samenhang der onderscheidene studievakken in te zien. Of wat is, om slechts dit ééne te noemen, de kerkgeschiedenis anders dan het breed verhaal van de *uitwerking*, die de cognitio Dei ectypa op allerlei manier in het leven der volkeren gehad heeft? Intusschen volstaan we in deze § met de korte aanduiding hiervan. Eerst in de laatste §§ van dit tweede deel kan dit verband volledig worden toegelicht.

§ 31. *Sancta Theologia.*

Eer we tot de behandeling van het principium Theologiae overgaan, zij vooraf nog hier ter plaatse het aloude epitheton van *Sancta* voor *Theologia* kortelijk toegelicht. Niet, als stonden we voor onszelven op dezen titel, noch als school in deze betiteling voor ons besef eenige pretentie, maar overmits het schrappen ervan *secularisatie* van de Theologie bedoelde, en uit dien hoofde als poging tot vernietiging van het onderscheidend karakter der Theologie principieele beteekenis heeft. De gewoonte, om van Sancta Theologia te spreken, droeg nu eenmaal den ijk der eeuwen. Bij de Reformatie vonden de kerken haar met die bijvoeging gesierd, en ze oordeelden die te moeten eerbiedigen en bijhouden. Van weglating van dien titel komt dan ook eerst sprake, nadat de strijd tegen een principium proprium voor de Theologie was aangebonden, en de weerzin, die thans in breeden kring gewekt wordt, zoo iemand het nog waagt, dien alouden titel aan de Theologie te hergeven, is één met den weerzin, die zich in diezelfde kringen openbaart tegen elke voorstelling van een revelatio specialis. Evenmin als de weglating van het *Sancta* onschuldig was, even weinig onopzettelijk is dan ook onze poging, om op Gereformeerd terrein het gebruik van dien naam te hernieuwen. Duidelijk wenschen we ook in dit *Sancta* voor *Theologia* te doen uitkomen, dat we in geen enkel opzicht met de secularisatie der Theologie medegaan, maar een eigen sfeer voor haar handhaven.

De voorvoeging van *heilig*, voor hetgeen met de revelatio specialis in rechtstreeksch verband staat, is door de Kerk van Christus overgenomen uit de Heilige Schrift. Zoowel in het Oude als in het Nieuwe Verbond is deze voorvoeging constant. De plek gronds om het braambosch heet *heilig* land, omdat op die plek zich de heiligheid des Heeren aan Mozes openbaarde. *Heilig* heet in Israel de קָהָל of volksvergadering. Exod. XVI : 23 spreekt van „den *heiligen* Sabbath des Heeren." Het volk zelf heet een „*heilig* volk," en zijn leden worden „*heilige* lieden" genoemd (Exod. XXII : 31). Zoo heet „heilig", in nog praegnanter zin, het altaar zelf en „al wat het altaar zal aanroeren" (Exod.XXIX: 37), zoo wat plaatsen, gebouwen, als wat de personen, hun kleeding, hun gereedschap en hun handelingen aangaat. Jeruzalem zelf heet de „heilige stad" (Nehemia XI : 1). Heilig is daarom het vaste epitheton, niet alleen voor wat in den hemel is, met alle heirscharen der engelen, maar evenzoo, voor wat op aarde van Godswege tot zijn dienst is uitverkoren. Zoo spreekt de Psalmist van „de heiligen, die op de aarde zijn." „Gods getrouwheid is in de gemeente der heiligen." „Een ieder heilige zal Hem aanbidden in vindenstijd." Zoo noemt de Spreukendichter de kennisse, die Gods volk bij hooger licht ontving, „*de wetenschap der heiligen*" (IX : 10 en XXX : 3); en in het kort kan dus gezegd, dat deze titel van „heilig" in het Oude Testament wordt toegekend aan alles, wat drager der revelatio specialis is, er uit voortvloeit of er mee in rechtstreeksch verband staat, zonder dat het noodig is hier nader op het begrip van קָדוֹשׁ in te gaan.

Dat het nu geen steek houdt, deze bijvoeging van „heilig" alleen uit het symbolisch en typisch karakter van de Oude Bedeeling te willen verklaren, blijkt uit het geheel gelijksoortig gebruik van „heilig" in de geschriften des Nieuwen Verbonds. Ook hier toch vinden we van Jeruzalem gesproken als van de „heilige stad" (Matth. IV : 5; XXVII : 53 en Openb. XI : 2; XXI : 2 en XXII : 19). Ook de Christus spreekt van „de *heilige* engelen" (Luk. IX : 26). Christus zelf heet „het *Heilige*, dat uit Maria zal geboren worden," Van de Godsmannen des Ouden Verbonds wordt gesproken als van de „*heilige* profeten." De leden van de

Kerk des Nieuwen Verbonds, zoowel uit de Joden als uit de Heidenen, dragen den bijna vaststaanden naam van „de heiligen", zóó zelfs, dat *οἱ ἅγιοι* aanvankelijk de technische naam was, voor wat later „de Christenen" heet. In geheel gelijken zin wordt van de boeken des Ouden Verbonds gesproken als van de „*Heilige* Schriften". De kus, waarmee men elkander bij de *ἀγάπαι* begroette, ontvangt den naam van „*heiligen* kus." De kinderen, uit geloovige ouders geboren, ontvangen gelijken eeretitel. Evenals de profeten des Ouden Verbonds, heeten ook de apostelen en profeten in de Nieuwe Bedeeling „*heilige* apostelen en profeten." De belijders des Heeren worden een „*heilig* volk", een „*heilig* priesterdom" genoemd. Hun gebeden komen voor God als „de gebeden der *heiligen*"; het martelaarsbloed is „het bloed der *heiligen*"; en het Evangelie zelf wordt als het „*heilig* Evangelie" aangediend.

In aansluiting aan dit spraakgebruik nu, heeft ook de Kerk van Christus dit epitheton van „heilig" in haar wijze van uitdrukking ingevoerd; en niet alleen de Roomsche kerk, maar evenzoo de kerken der Reformatie spraken in haar officieele stukken van de „heilige kerk," van de „heilige profeten," „de heilige apostelen," de „heilige Schrift," het „heilig Evangelie," de „heilige Sacramenten," den „heiligen Doop," het „heilige Avondmaal," en zoo ook van de „heilige Godgeleerdheid," en den „heiligen Dienst." Dit spraakgebruik was constant, en stuitte, althans in deze beperking, nergens op verzet. Verzet openbaarde zich slechts in zooverre de Roomsche kerk dit epitheton van „heilig" als distinctief voor enkele personen van hooger-religieuzen stand bezigde. Eenparig en consequent was echter zelfs dit verzet niet. Ook waar men de dusgenaamde Roomsche heiligen verwierp, ging men soms toch nog voort, met te spreken van „den heiligen Augustinus," „den heiligen Thomas", enz. Dit echter waren inconsequentiën, waartoe men zich op den klank af liet verleiden, en die door geen enkel schrijver in de dagen der Reformatie principieel waren bedoeld; iets, waarbij nog zij opgemerkt, dat de Gereformeerden gemeenlijk hierin minder dan menig Lutheraan te kort schoten.

Toch is hiermee niet gezegd, dat door deze reformatorische

correctie het gebruik der aloude Christelijke kerk in zuiveren zin hersteld was. Oorspronkelijk toch was de naam van ἅγιος een algemeen distinctief, om onderscheid te maken, tusschen wat binnen en wat buiten was. *Al,* wat op het heilige erf was overgegaan, gold als ἅγιον, al, wat daar buiten lag, als liggende ἐν τῷ πονηρῷ; maar nergens komt in de Schriften des Nieuwen Testaments dit woord ἅγιος voor als distinctief tusschen een hoogere en lagere heiligheid binnen het erf der Kerk. Juist in het aanwenden van dezen titel voor deze niet-Schriftuurlijke distinctie lag dan ook de afdwaling der Roomsche kerk. Terwijl toch in de Heilige Schriften *alle* belijders van den Christus ἅγιοι genoemd worden, ontnam de Roomsche kerk dezen titel van ἅγιος aan de groote menigte, en reserveerde hem voor een afzonderlijke groep onder de Christenen, hetzij voor den clerus in het algemeen, hetzij voor degenen, die hoogere geloften hadden afgelegd, of ook voor hen, die als patres en doctores ecclesiae een eigen positie innamen, of eindelijk, in den engsten zin, voor wie gecanoniseerd werd. Tegen deze niet-Schriftuurlijke distinctie nu is de Reformatie in verzet gekomen, zonder echter den moed te grijpen, om het ἅγιος in zijn oorspronkelijke beteekenis voor *alle* geloovigen te herstellen. Hiertoe neigde men wel in de spiritualistische apocalyptische secten; en soms ook is van Protestantsche zijde, in toespraken als anderszins, geheel de gemeente weer „eine heilige Gemeinde" genoemd; ook dichters volgden soms dit spraakgebruik; maar als algemeene term voor elk Christen heeft ook de Reformatie den naam van ἅγιος niet hersteld. Liever gaf ze in dien algemeenen zin den naam van ἅγιος prijs, dan dat ze, door bestendiging van dit gebruik, het Roomsche misbruik van dien naam in de hand werkte.

Juist hieruit echter blijkt, dat men in de dagen der Reformatie niet gedachteloos te werk ging, en dat alzoo de voorstelling, als had men, door van „heilige Schriften", „heilig Evangelie", „heiligen Doop" en zooveel meer te spreken, eenvoudig Rome nageschreven, op misverstand berust. Metterdaad ging men critisch te werk. Er waren gevallen, waarin men het epitheton „heilig" opzettelijk vallen liet; maar ook andere, waarin men

dit voorvoegsel opzettelijk bijhield; en in deze laatste categorie behoorde ook het *Sancta* voor *Theologia*. Vraagt men nu, wat in dit aldus qualificeeren van de Theologie werd uitgedrukt, dan blijkt niet, dat men zich hiervan volledig rekenschap heeft gegeven. Gelijk de Spreukendichter van „de wetenschap der heiligen" had gesproken, zoo achtte men ook zelf die wetenschap en kennisse, wier principium in de Heilige Schriftuur lag, te moeten onderscheiden van alle overige kennis; en zoo mag gezegd, dat men in de 16e eeuw onder Sancta Theologia hoofdzakelijk de tegenstelling aanduidde, tusschen hetgeen ons uit de profane en hetgeen ons uit de Heilige Schriften toekwam.

Thans echter kan met deze algemeene aanduiding niet worden volstaan, maar behoort de beteekenis van dit epitheton, voor wat het object, het subject en de methode der Theologie betreft, nader ontleed te worden. En dan staat ook nu, voor wat het *object* aangaat, zeer zeker het principium proprium der Theologie op den voorgrond. Wat we onder dit „eigen beginsel" der Theologie te verstaan hebben, pogen we in het volgende hoofdstuk uiteen te zetten; hier zij dus alleen gezegd, dat de ectypische Godskennisse, waarin de wetenschap der Theologie haar voorwerp vindt, ons niet toekomt op gelijke wijze, uit dezelfde bron en bij hetzelfde licht, als onze overige wetenschap. Er bestaat hier een verschil, dat zich in zijn diepsten wortel tot een lijnrechte tegenstelling verscherpt, en daarom twee principia cognoscendi tegenover elkander plaatst. Hierbij nu kenmerkt zich het principium proprium Theologiae door het intreden van een onmiddellijke goddelijke actie, die door het onware en zondige doorbreekt, om ons, bij een eigen licht, het ware en heilige, te midden van deze leugenachtige en zondige toestanden, en dus in tegenstelling met die toestanden, te doen kennen. Nu is zeker de heidensche tegenstelling tusschen het *profanum* en *sacrum* hier niet toepasselijk. In haar toch sprak de hoogmoed van den ingewijde ten koste van den oningewijde. Het *odi profanum vulgus et arceo* wordt door geheel het karakter van het heilige in de Schriftuur weersproken en gewraakt, en het ware wel te wenschen geweest, dat onze theologen zich nimmer van het woord *profaan* als

tegenstelling bediend hadden. De tegenstelling in de Schrift is die van het principium speciale tegenover het principium naturale, straks verscherpt in die van het πονηρόν, de μωρία en het satanische tegenover het heilige, ware en goddelijke. Maar hoezeer, gelijk in het volgend hoofdstuk blijken zal, dit eigen principium der Theologie wel verre van het principium naturale te onderschatten, het veeleer in zich opneemt, zoo kan toch nooit de tegenstelling tusschen het normale en abnormale, het generale en speciale, noch ook tusschen het door de zonde gebondene en door de zonde heenbrekende van deze twêe principia cognoscendi worden te niet gedaan. Voor *die* tegenstelling nu nam men uit de Schrift, en op haar voetspoor, het epitheton van ἅγιος over, en sprak in dien zin, geheel Schriftuurlijk, ook van *Sancta Theologia*.

Lag alzoo het hoofdmotief voor dit *Sancta* in het eigenaardig karakter van *het voorwerp* der theologische wetenschap, toch kwam hier nog een tweede motief bij, tengevolge van de eigenaardige qualiteit, die, bij het onderzoeken van dit voorwerp, aan het *subject* als eisch wordt gesteld. Het stond op grond van 1 Cor. II : 14 vast, dat de ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν. Wie buiten de palingenesie stond, kon τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ οὐκ ἰδεῖν. Er was dus niet alleen sprake van een tegenstelling tusschen het *voorwerp* van deze en van alle overige wetenschappen; maar gelijke tegenstelling trad ook op in het *subject*, dat deze theologia in zich opnemen en straks reproduceeren zou. Niet allen saam konden aan deze taak arbeiden, maar alleen zij, die πνευματικοί waren. Tusschen hen, voor wie deze theologia μωρία was, en die anderen, voor wie ze als de σοφία τοῦ Θεοῦ gold, was geen intellectueele verstandhouding op het erf dezer wetenschap mogelijk. Alleen wie, als uitvloeisel van de palingenesie, den φωτισμός ontvangen had, ving in zijn oog het licht op, om het object, dat onderzocht moest worden, te zien. De anderen zagen het niet, of zagen het valsch. Bij gemis aan affiniteit tusschen het subject en object was aldus elk dieper indringen in het object onmogelijk. De regel: alleen „in uw licht zien wij het licht", vond hier zijn bij-

zondere toepassing. Een blinde is onbekwaam, om ons tot wegwijzer te zijn op het gebied der optica. Al is het dus volkomen waar, dat in de *wetenschap* der Theologie het *ik* van het algemeen menschelijk bewustzijn het generale subject is, toch is dit *ik* hier onbekwaam voor zijne taak, tenzij de verduistering, die de zonde over zijn besef bracht, allengs week.

Dit nu leidt in de derde plaats tot de overtuiging, dat de wetenschap der Theologie niet beheerscht wordt door den algemeen menschelijken geest, gelijk die thans in ons gevallen geslacht werkt, maar alleen door dien algemeen menschelijken geest in zooverre deze bezield wordt *door den Heiligen Geest*, d. w. z. ook tot een verschil *in methode*. Eerst later zal dit punt zijne volledige toelichting vinden. Thans zij daarom alleen uitgesproken, dat alleen diezelfde Heilige Geest, die ons als vrucht van zijn actie èn de heilige Schriftuur èn de Kerk biedt, ook de eigenlijke Doctor ecclesiae is, die ons in staat stelt, om de waarheid uit de Schrift te grijpen, en ze uit ons bewustzijn in wetenschappelijke ontleding te reflecteeren. Er is ook in de wetenschap der Theologie, gelijk ze in den loop der eeuwen voortschrijdt, samenhang en vastheid van gang; er is in haar besliste eenheid van streven, ook zonder dat de enkele theologen er op bedacht of machtig zijn, om haar gang te bepalen. Doch terwijl deze eenheid van streven in den loop der eeuwen bij de overige wetenschappen deels door de inhaerente logiciteit en de met haar verband houdende natuurlijke gebeurtenissen bepaald wordt, ontleent de Theologie deze bepaling van haar gang aan een logiciteit, die alleen pneumatisch in het licht treedt, in verband met de gebeurtenissen, die uit de leiding van Christus met zijn Kerk voortvloeien. Vandaar, dat deze leiding van den Heiligen Geest als subintreerend subject van de Theologie zich op drieërlei wijs gevoelen doet. Ten eerste door de Kerk, die de fixeering van het dogma en daarmee de bepaling van den te nemen koers in haar hand heeft, en deze fixeering van het dogma ambtelijk, d. i. als instrument van den Heiligen Geest, tot stand brengt. Dat ze hierbij niet op elk gegeven oogenblik onfeilbaar orgaan is, en waarom ze dit niet is, zal later worden toegelicht. Thans

volstaan we met op deze inmenging van de kerkelijke macht in de ontwikkeling der Theologie te wijzen, als op een der actiën van den Heiligen Geest. Ten tweede komt deze actie van den Heiligen Geest uit in de logische ontwikkeling der tegenstellingen met de waarheid, waartegen de Kerk achtereenvolgens, zonder haar opzet of toeleg, moet optreden, en die eerst van achteren openbaar worden als het middel, om de waarheid in logischen samenhang te openbaren. Niet van de Kerk, maar veeleer van buiten komt telkens de stoot, die tot geestelijk denken prikkelt en noodzaakt, en toch blijkt het hieruit geboren denken niet aphoristisch te zijn, maar logisch en organisch samen te hangen. En in de derde plaats blijkt deze actie van den Heiligen Geest uit de productiviteit van de Theologie in tijden, waarin de werkingen van den Geest in de Kerk machtig zijn, en uit daar tegenover staande armoede en schraalheid, zoodra die werkingen des Geestes zich uit de Kerk al meer terugtrekken. Subjectief kan dit ook zoo uitgedrukt, dat alleen in tijden, waarin de theologen aanhouden in het gebed, en in het gebed de gemeenschap des Heiligen Geestes zoeken, de Theologie heeft gebloeid, en dat ze daarentegen haar blad verliest en haar winterslaap tegengaat, zoodra zucht naar geleerdheid het gebed bij de theologen verstommen doet.

In dezen zin nu eischt het eigenaardig karakter der Theologia, én voor wat aangaat haar *object*, én voor zooveel aanbelangt haar *subject*, en, voor wat betreft haar *methode* (krachtens de leiding van den Heiligen Geest als *Doctor ecclesiae*), dat ze ook door haar titel van *Sancta* Theologia in deze haar eigenaardigheid gekenmerkt zij.

HOOFDSTUK II.

HET PRINCIPIUM THEOLOGIAE.

§ 32. *Wat hier onder* PRINCIPIUM *te verstaan zij.*

Sinds de Theologie haar eigen en oorspronkelijk karakter prijsgaf, hield ze ook op te spreken van een eigen principium; zelfs

is men allengs in zulk een mate aan het vroegere theologische leven vervreemd, dat ternauwernood meer verstaan wordt, wat onze oude theologen onder het principium Theologiae verstonden. Niet zelden toch vat men dit *principium* Theologiae als eensluidend op met *fons Theologiae*, d. i. als de bron, waaruit de wetenschap der Theologie haar kennisse put. Waarom is dit nu verkeerd? Als ik spreek van de *fontes* eener wetenschap, versta ik daaronder zekere groep uit het geheel der verschijnselen, waaruit zeker afzonderlijk geheel van wetenschap door mij gedistilleerd wordt. Voor den zoöloog liggen die fontes in de dierenwereld, voor den botanicus in de plantenwereld, voor den historicus in de veelzijdige traditie enz. Maar hoe ook op elk dezer terreinen van wetenschap de *fontes* verschillen, zoo blijft het nochtans één-zelfde principium cognoscendi, waaruit ons bij deze onderscheidene groepen van phaenomena de kennisse toe komt. Het is namelijk de natuurlijke mensch, die *door zijn rede* deze kennisse aan zijn object *ontlokt;* en dat object is aan hem als denkend subject *onderworpen*. Ga ik nu, formaliter althans, op theologisch gebied evenzoo te werk, dan blijft mijn principium cognoscendi ook hier geheel hetzelfde, als het voor den botanicus of zoöloog is, en het verschil bestaat alleen in het als nu voor mij treden van een ander object. Of ik dan dat object zoek in God zelven of in de Christelijke religie, of in de religieuze phaenomena, maakt in den grond der zaak geen verschil. Bij alle deze toch blijft het de denkende mensch, die deze objecten aan zich onderwerpt, en er krachtens zijn algemeen principium cognoscendi de kennisse aan ontlokt. Immers, om met eerbied te spreken, indien ik alsdan God zelven als object der Theologie stel, wordt deze God door den theoloog in verhoor genomen, en is het de theoloog, die zich niet met een „Spreek, Heere, want uw knecht hoort," in aanbidding voor Hem neerwerpt, maar die Hem suo iure onderzoekt. De uitkomst toonde dan ook, dat wie zich eenmaal op *dit* standpunt plaatste, òf geheel revolutionnair de orde omkeerde en zich critisch boven zijn God plaatste, wat noodwendig tot atheïsme moest leiden, òf wel het object der Theologie vervalschte en er de religieuze phaenomena voor in de plaats

schoof; een methode, die wel onschuldiger leek, maar toch feitelijk tot gelijke uitkomst leidde, wijl „kennisse Gods" op dit standpunt toch uitbleef, en ontstentenis van kennisse Gods weinig anders is dan intellectueel atheïsme.

Het spreken op theologisch terrein van een eigen *principium*, (ook al geven we toe, dat dit lang niet altoos op juiste wijze gedaan is) was op zichzelf bezien dan ook weinig anders dan het noodzakelijk gevolg van het eigenaardige wezen der Theologie. Had het object der Theologie gecoördineerd gestaan met het object der overige wetenschappen, zoo had de Theologie met deze wetenschappen een gemeenschappelijk principium cognoscendi moeten aanwenden. Nu daarentegen het object der Theologie alle denkbeeld van coördinatie uitsloot, en de denkende mensch, die naar kennisse van God vroeg, tegenover dien God in een principieel andere verhouding stond dan tegenover de onderscheidene rijken in het geschapene, *moest* er wel verschil in het principium cognoscendi zijn. Bij alle ander object was het toch het denkende subject, dat *kennis nam;* hier was het het object zelf, dat *kennis gaf*. Een tegenstelling, die allerminst wordt opgeheven door de opmerking, dat het ook de bloem is, die den botanicus kennis omtrent haarzelve verschaft. Zoo toch vervangt men een *eigenlijke* manier van spreken door een *overdrachtelijke*. De bloem toch doet niets, en geheel de plant, waaraan de bloem geurt, is passief. En ook al wilde men volhouden, dat de bloem toch kleur en vorm vertoont, ook dan nog is dit volstrekt niet de kennisse van de bloem, maar zeker aantal gegevens, waaruit die kennisse eerst door den botanicus wordt opgemaakt. Ons spreken bij de Theologie, en bij haar alleen, van een *eigen* principium cognoscendi is alzoo een gevolg van de geheel eigenaardige positie, waarin hier het kennende subject tegenover God als het te kennen object staat. Theologie in haar oorspronkelijke en alleen echte beteekenis, als „*kennisse* Gods," resp. als „*wetenschap* van de kennisse Gods," verstaan, kan niet te werk gaan gelijk de overige wetenschappen, maar moet *een eigen weg* inslaan; een weg, die niet slechts in zijn buiging en kromming, maar in geheel zijn aanloop van de ge-

wone *via cognitionis* verscheiden is, en daarom een eigen principium cognoscendi als uitgangspunt stelt.

Ook al laat men het feit der zonde buiten rekening, en ook al let men nog niet op de revelatio specialis, zoo is toch formaliter een eigen principium voor de Theologie eisch. Wel is deze eisch door deze beide feiten nog scherper geaccentueerd, maar toch mag het nooit zóó voorgesteld, alsof de noodzakelijkheid van een eigen principium ook formaliter eerst uit de zonde geboren ware. Die noodzakelijkheid toch ligt niet enkel in het abnormale, maar reeds in het normale, en blijft altoos haar grond daarin vinden, dat God *God* is, en dat dienvolgens het Eeuwige Wezen niet, als gecoördineerd met het creatuur, object van creatuurlijke kennisse kan worden. Stel toch, dat de ontwikkeling van ons geslacht buiten zonde ware geschied, dan zou de mensch zeer zeker, uit de wereld van zijn hart en de wereld om zich heen, *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ* gekend hebben, maar *niet* als vrucht van empirie en daarop gebouwde conclusie. Er is eenvoudig uit het eindige nooit tot het oneindige te concludeeren, noch uit de externe of interne phaenomena tot een Goddelijke realiteit te besluiten, tenzij die reëele God zelf zich in mijn bewustzijn aan mijn ik *ontdekt;* zich ontdekt als *God;* en hierdoor mij noopt en er toe brengt, om in deze eindige phaenomena een *ἀπαύγασμα* van *zijn* heerlijkheid te zien. Noch waarneming, noch redeneering zou formaliter hier dus ooit als principium cognoscendi dienst hebben gedaan. Die zelf-ontdekking van het Goddelijke Ik aan mijn persoonlijk ik zou, buiten zonde, zelfs niet voor een deel, vrucht van Theophanie, noch van incarnatie zijn geweest, maar normaal in mijn persoonlijk wezen hebben plaats gegrepen, en zulks met dien verstande, dat ook alsdan de via cognitionis zich in tweeën gesplitst had, de ééne leidende tot kennisse van die objecten, die ik als passiva aan mij onderwerp, de andere leidende tot de kennisse van dat ééne Object, waaraan ik als zelf passief onderworpen word. Dat juist hier de *πίστις* haar eigenaardige plaats erlangt, die, als tot het wezen onzer menschelijke natuur behoorende, wel in *ἀπιστία* kan omslaan, maar niet weg kan vallen, is reeds vroeger opgemerkt

Thans volstaan we daarom met de onderscheiding, dat het denkend subject formaliter uit tweeërlei principium zijn kennisse kan erlangen, òf, zoo het *actief* te werk gaat, uit zichzelf, òf, waar het *passief* blijven moet, niet uit zichzelf, maar uit een principium, waarvan de drijfveer van het object, *in casu* van God, uitgaat en eerst zoo in hem werkt.

Reeds hieruit blijkt derhalve, dat de stelling der aloude Theologie: principium Theologiae est Sacra Scriptura, niets gemeen heeft met de voorstelling van enkele nabloeiende supranaturalisten, die u nog gaarne toegeven, dat de Schrift ons licht verspreidt over veel, dat anders voor ons in het duister zou liggen. Reeds het enkele woord *principium* toch, dat nooit met fons of phaenomenon mag verward, eischt, dat dit principium van nature in organisch verband sta met het eigen wezen der Theologie. Maar toch is, gelijk we reeds opmerkten, het eigenaardig karakter der Theologie, en dus ook het speciale van haar principium, nog geaccentueerd door de zonde. Onder haar heerschappij toch bleef niet alleen het feit voortduren, dat het denkend subject tegenover God als object *passief* stond; maar kwam er nog bij, dat de normale middelen, om in passieven zin deze kennisse van God te ontvangen, niet meer zuiver werkten, en dus het beoogde effect niet meer hadden. *Active* kon de mensch reeds van nature geen kennis van God *nemen*, en als zondaar kon hij nu ook *passive* zich de kennisse van God niet meer door God laten geven. Deze wijziging in den mensch en in zijne verhouding tot God moest dus òf ten gevolge hebben, dat de zondaar buiten „kennisse Gods" voortleefde, òf wel, dat er van Gods zijde een actie uitging, om hem die kennisse, *thans ook als zondaar*, en in overeenstemming met zijn *behoefte* als zondaar, aan te brengen. Dit laatste ging dan echter buiten het uit het scheppings-principium vanzelf opkomende leven en de daarmee samenhangende kennisse om; het was een proprium quid, dat slechts interimair tusschenbeide trad, en bestemd was om weer terug te treden, zoodra eens de normale ontwikkeling van ons geslacht haar einddoel zou hebben bereikt. Zoo werd dan deze zelfmededeeling van God aan den zondaar thans ook *materialiter* een actie uit

een eigen principium in God; uit dit in God aanwezig zijnde principium drong deze actie in het bestaande in en tot den zondaar door; en zoodra nu de aldus bewerkte mensch zich rekenschap ging geven èn van zijn gewone levensverschijnselen èn van dit abnormaal inwerkende in zijn leven, zou uiteraard het principium voor al het overige in de schepping liggen, maar het principium van geheel deze speciale actie in een *herscheppings*-daad Gods. Dat bij deze actie ook bestaande elementen uit de schepping werden opgenomen, deed hierbij niets af. Zulke elementen werden dan door het principium agens geassimileerd en aan zich dienstbaar gemaakt, evenals de beitel in de hand van den beeldhouwer, of de uit een boom gezaagde plank, die dienst doet voor den romp van het schip. Lag derhalve reeds in de Theologie als zoodanig *formaliter* de eisch, dat ze opsproot uit een eigen principium cognoscendi, door en tengevolge van de zonde werd dit principium Theologiae ook *materialiter* van het principium cognoscendi op het erf der overige wetenschappen onderscheiden, zoowel dus wat het formeele, als wat het materieele principium aanging.

Ten deele kan men zelfs staande houden, dat ook het principium essendi hierbij in aanmerking komt. Dat zelfmededeeling Gods aan den zondaar ook zonder voorafgaande wedergeboorte mogelijk is, toont Bileam; maar deze exceptie stelt geen regel; en de doorgaande regel is wel waarlijk, dat aan den φωτισμός wedergeboorte voorafga. De φωτισθέντες van Hebr. VI : 4 staan met de πεφωτισμένοι van Ef. I : 18 niet op één lijn. Alleen de laatste zijn πνευματικοί en δέχονται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ. Deze wedergeboorte nu is een element, niet in het *cognoscere*, maar in het *esse*, en rekent men hierbij met het feit, dat geheel de openbaring Gods, hoewel door den Λόγος geleid, toch door een geheele reeks van gebeurtenissen en τέρατα heengaat, en eindelijk in de essentieele incarnatie, en wat met haar samenhangt, culmineert, dan springt het in het oog, dat het onderscheid tusschen de Theologie en de overige wetenschappen niet alleen formeel het principium fidei en materieel het καλὸν Θεοῦ ῥῆμα raakt, maar ook wel terdege tot in het *esse* doordingt. Hieruit verklaart het zich

dan ook, dat de theosophen, en ten deele de mystici op hun voetspoor, langs deze via essendi tot de kennisse Gods zochten door te dringen. En metterdaad moet dan ook met dit verschil in het *esse*, althans wat zijn modaliteit betreft, gerekend worden. Wie dit niet doet, vernietigt de wedergeboorte, en ondermijnt daardoor alle geloof aan de τέρατα. Intusschen houde men hierbij wel in het oog, dat het onderscheid in de essentia geen principeele tegenstelling vormt. De zonde is geen *esse*, maar een modaliteit van τό esse; en dienvolgens kan ook de wedergeboorte, die haar opheft en overwint, geen andere essentia scheppen, maar slechts het oorspronkelijke *esse* uit zijn verkeerden modus terugbrengen in zijn idealen modus. Wie acht, dat de essentia zelve, en niet enkel haar modus, hierbij in het spel is, wordt Manicheër. En zegt men, dat er dan toch sprake is van δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος enz., dan zij hierop geantwoord, dat organische samenhang tusschen het schepsel in zijn voorloopigen en in zijn eeuwigen toestand van meet af heeft bestaan. Ook bij de sterkste metamorphose kon er nooit μετάθεσις van de essentia wezen. Al is het dus buiten twijfel, dat, ter oorzake van de wedergeboorte en de τέρατα, ook met het *esse* moet gerekend worden, toch staan er niet twee principia essendi tegenover elkander; zoowel op het erf der natuur als op het terrein der genade is en blijft het oorspronkelijke principium essendi, ook al werkt dit principium beide malen op andere wijs. Terecht is de theo*sophie* dan ook teruggewezen, en op de Theo*logie* als zoodanig alle nadruk gelegd.

Dit nu heeft er toe geleid, om het principium proprium der Theologie kortweg in de H. Schrift te zoeken, waarbij dan natuurlijk alleen gedoeld werd op het principium cogsnoscendi materiale. Het was de kennisse Gods, die God zelf in allerlei feiten en door allerlei openbaringen had medegedeeld, die onder zijn bestel in de H. Schrift gedeponeerd was, en die de Theologie zich nu als het goud zag aangewezen, dat ze uit de mijn der H. Schrift had op te delven. Intusschen kon dit niet anders dan bij verkorte manier van spreken bedoeld zijn. Een principium is een levend agens, en een principium cognitionis moet dus zúlk een agens zijn, waaruit de

kennisse met noodwendigheid voortvloeit. En dat is natuurlijk de Schrift als zoodanig niet. Het principium cognitionis was er, eer de cognitio van dit principium was uitgegaan, en dus alvorens nog de eerste bladzijde der Schrift op het perkament was geschreven. Als nu desniettemin de S. Scriptura het *principium unicum Theologiae* heet, dan wordt de Schrift hier genomen als de plant, die uit de kiem is opgeschoten, die haar knoppen zette en die knoppen ontluiken deed. Niet dus het principium nudum, maar het principium, met wat het voortbracht. Nauwkeuriger gesproken, zou men dus zeggen moeten, dat het principium materiale *de zelfmededeeling Gods aan den zondaar is*, uit welk principium dan in de H. Schrift die gegevens zijn voortgekomen, waaruit de Theologie moet worden opgebouwd. Daar echter de Theologie eerst kan *beginnen*, waar de Openbaring *voltooid* is, kon men hier zeer wel van het principium remotum op het proximum overgaan, en zeggen, dat de Theologie uit de voltooide openbaring, d. i. uit de Schrift, als principium proximum opschoot, terwijl die openbaring zelve dan weer voortkwam uit het principium remotum van de zelfmededeeling Gods.

Jammer blijft het echter, dat men oudtijds hierbij zoo weinig op het principium formale gelet heeft. Nu toch kreeg het al den schijn, alsof de nog verduisterde rede de Schrift als haar object te onderzoeken had, geheel op gelijke wijze als diezelfde rede zich op plant en dier als haar object wierp. Eerst dwong dit toen de rede wel, zich te schikken en te plooien naar de toen nog hoog staande autoriteit der H. Schrift. Maar op den duur moesten de rollen toch worden omgekeerd, en *moest* de verwaarloozing van het principium formale wel tot een revisie van de Schrift in den zin onzer verduisterde rede leiden, gelijk thans dan ook is geschied. Of men toch al bij de soteriologie van de fides handelde, en in verband met de fides de illuminatio besprak, wat hielp dit, zoolang de Theologie zelve aan het subjectum rationale bleef prijsgegeven, en men zelf verzuimd had in dit subjectum rationale, van de ure zijner schepping af, het eigen en afzonderlijke principium cognoscendi *Dei* tot zijn recht te laten komen?

§ 33. *Uiteenloopende voorstellingen omtrent de werking van dit principium.*

In de eerste § van dit hoofdstuk is aangetoond, hoe het bezit van een eigen principium cognoscendi dáárom voor de Theologie onmisbaar is, omdat God nooit een *passief* phaenomenon is, maar alle kennisse Gods altoos vrucht van zelfmededeeling zijnerzijds moet zijn. Het is dus de onderscheiden natuur van het object der Theologie, die een eigen principium cognoscendi noodzakelijk maakt. Hierover zijn dan ook in den grond der zaak allen zonder onderscheid, die nog aan de Theologie in haar oorspronkelijken zin vasthouden, het eens. Niet zij, die zich nog theologen *noemen*, hoewel ze aan hun wetenschap een geheel *ander* object hebben ondergeschoven; maar wel de theologen van alle kerken en richtingen, die, waarin ook van elkander afwijkende, toch hierin overeenstemmen, dat het der Theologie om de kennisse van den levenden God te doen is, en dat alleen van God zelf die kennisse ons kan toekomen. Tusschen deze allen bestaat over het principium remotum ten deze geen verschil.

Anders daarentegen wordt dit, als men nu verder onderzoekt, *op wat wijze* dit principium van zelfmededeeling Gods gewerkt heeft of nog werkt. Dan toch zal men wel bijna algemeen, de erkentenis vinden, dat deze zelfmededeeling ter onzer beschikking ligt in de Heilige Schriftuur; maar, terwijl nu voorts de ééne groep zegt: in de Heilige Schriftuur *zonder meer*, beweert een andere groep, dat ook de apocriefe boeken, en de traditie, ja, de infallibilitas papalis in aanmerking komen; terwijl de mystiekgezinde er toe neigt, om de Schrift bij de persoonlijke ingeving althans achter te stellen; en nog verder afdolende geesten u wijzen op een Woord Gods in de natuur, in de geschiedenis, in de conscientie, of in de ideale stemming van uw gemoed. Tweeërlei houde men hierbij nu wel uit elkaar. Er is eenerzijds de vraag, of de zelfmededeeling Gods door de zonde gedwongen is een tijdelijken hulpweg in te slaan, ten einde eerst, als de zonde geheel zal overwonnen zijn, weer op den oorspronkelijken weg terug te komen, of wel, dat ook in den zondaar de inspraak

Gods op genoegzaam duidelijke wijze blijft doorgaan. Dit raakt de verhouding van de theologia naturalis tot de theologia specialiter revelata, en kan verloopen in de vraag, of de theologia naturalis ook voor den zondaar niet volstaat; iets, wat dan weer saamhangt met de leer *van de zonde*. Komt men er toch ten slotte toe, om de realiteit van de zonde te loochenen, doordien men haar antithetisch karakter oplost en ze als een stadium in een doorgaand proces van ontwikkeling beschouwt, dan spreekt het vanzelf, dat er van verduistering onzer Godskennisse door de zonde niet langer mag worden gerept. Niet dit echter is het punt, dat in deze § aan de orde is. We stellen daarom hier, dat de realiteit der zonde erkend is, dat de verduistering van onze Godskennisse door de zonde wordt beleden, en dat alzoo zonder revelatio specialis geen voldoende kennisse Gods voor den zondaar verkrijgbaar wordt geacht. Neemt men dit nu aan, dan komen we voor een geheel ander punt te staan, voor de vraag namelijk hoe men zich deze revelatio specialis voorstelt.

Het algemeenste begrip nu, waaronder men deze voorstellingen kan saamvatten is dat van *ingeving*, d. w. z. van een inwerking van Gods geest op den geest van den zondaar, waardoor God Zich aan hem bekend maakt, en zijn wil of zijn gedachten mededeelt. Het quantitatieve in deze ingeving laten we voorshands rusten; we nemen haar thans alleen qualitatief; en dan is het duidelijk, dat het één en dezelfde grondvoorstelling is, of ik gewaag van theopneustie in de profeten en apostelen, van een lumen internum in de mystiek van het gemoed, of van een infallibilitas papalis. Die profeet, die mysticus, die bisschop van Rome, ze zijn alle drie zondaren, en van elk dezer drie wordt getuigd, niet dat ze uit zichzelf iets omtrent God uitdenken of verzinnen, maar dat er een werking van den Heiligen Geest op hen uitging of uitgaat, die eo ipso, als door God gewerkt, het goddelijk waarmerk van echtheid draagt. Slechts in de toepassing loopen deze theopneustie, dit lumen internum en deze infallibilitas uiteen. De meest algemeene voorstelling nu van deze ingeving heeft de mysticus. Hij is individualist; neemt dus elken zondaar op zichzelven; en oordeelt nu dat God, zich aan

zondaren willende openbaren, dit moeilijk anders kon doen, dan door afzonderlijk aan elken zondaar zich mede te deelen en zich door elken zondaar te laten kennen. Deze voorstelling is dan ook de meest primitieve en eenvoudigste. Geheel aphoristisch maakt God zich eerst aan A. en dan aan B. bekend. Dat ze van elkander afweten, is niet noodzakelijk. Elke geestelijk kranke zit als in een eigen cel, en ontvangt in die afgezonderde cel het bezoek van den hemelschen Medicijnmeester. Zoo gaat het van jaar tot jaar, van eeuw tot eeuw voort. Deze ingeving repeteert zich in land na land. Ze blijft in hoofdzaak altoos dezelfde, en kan slechts variëeren naar leeftijd, sexe, landaard, zielsnooden enz. Onder alle variatiën blijft hier het type van deze ingeving onveranderlijk. Het is altoos God Almachtig zich wendende tot den enkelen zondaar, én aan dien zondaar zich bekend makende in zijn eeuwige ontfermingen. Het ware van deze mystiek ligt natuurlijk in het hoog houden van het persoonlijk element in de religie en in de prediking, dat niet slechts een ieder, hoofd voor hoofd tot zijn God moet komen, maar ook, *dat God zich aan een iegelijk openbaren moet*, opdat door een iegelijk voor zijn eigen ziel *Gods verborgen omgang* worde gevonden. Als principium theologicum daarentegen bewijst deze voorstelling van het lumen internum geen den minsten dienst, eenvoudig wijl ze op een fictie rust. Ware ze reëel en gaf God de Heere aan een ieder persoonlijk niet slechts een stemming, een aandoening, een gewaarwording, maar wezenlijke *kennisse* Gods, zoo zou de mystisch geïnspireerde dit evenzoo kunnen uitspreken als de profeten vanouds, en het getuigenis van den een zou het getuigenis van den ander bevestigen. Dit echter is niet het geval. Een duidelijke mededeeling, omtrent hetgeen op deze wijze ter verrijking van onze Godskennisse geopenbaard zou zijn, ontvangt ge van deze mystieken nooit. Meest mijden ze zelfs heldere taal en verschuilen zich achter onbestemde gevoelsuitdrukkingen en klanken zonder redelijken zin. En waar ze iets verder gaan en tot mededeeling van bepaalde voorstellingen komen, merkt ge altoos van tweeën één: òf dat ze den inhoud van hun mededeelingen aan de H. Schrift ontleenen, òf wel dat ze geheel in de theologia naturalis terug-

vallen en u vergasten op reeds van elders bekende philosophemen. Hieruit blijkt, dat de voorgewende mededeeling van Godskennisse, die ze zeggen te ontvangen, vrucht van zelfmisleiding is. De Heilige Geest werkt langs dien individueelen weg, althans nu, nadat de Schrift voor ons gereed ligt, eenvoudig *niet*. Wat de Heilige Geest persoonlijk doet, is het geloof op de geopenbaarde Godskennisse richten, deze geopenbaarde Godskennisse voor een iegelijks hart, naar zijn nood en ellende is, verklaren en toepassen, en ook het levendig besef van waarheid in de ziel wekken, maar *verrijking van inhoud* geeft Hij langs dezen individueelen weg niet.

Dit zeer wel inziende, hebben de meest bekende mystici deze eentonig-individueele voorstelling van de ingeving dan ook gewijzigd. Deze voorstelling was niet interessant genoeg. Zij neigden daarom meer naar het verduurzamen van den profetenmantel. Niet elk kind van God ontving zulk een ingeving, maar slechts een enkele. Gelijk er eertijds op de twaalf stammen nog geen twaalf profeten van invloed tegelijk waren, en er meestal slechts een enkel „man Gods" in een bepaalden tijd optrad, zoo was het werk Gods nog. Er waren ook nu nog profeten. Niet velen, maar een enkele. Nu hier, dan daar. Aan deze mannen Gods vielen bijzondere ingevingen ten deel, die niet zoozeer strekten, om onze Godskennisse te verrijken, als meer om allerlei voorspellingen omtrent naderende onheilen te doen, om den eisch te stellen, dat al Gods volk zich aan zulk een mystiek profeet onderwerpen zou, en om het leven en de religie in te richten, naar hij het beval. Dit is dus niet meer de theorie van het individueele lumen internum in elk kind van God, maar een voorstelling, alsof de profetische inspiratie, als extraordinair instrument, niet een tijdelijk en locaal karakter had gedragen, maar nog steeds doorging. Bij deze voorstelling wordt dan ook steeds de H. Schrift als bestaande verondersteld; uit die Schrift geput; en alleen de tijdelijke en locale toepassing van het in die Schrift geopenbaarde voor den mystieken geestdrijver gevindiceerd. Want wel openbaart zich ook telkens de neiging om, paracletisch, boven de openbaring der Schrift uit te gaan, en Montanistisch

af te dolen; maar dit is bijna altoos het vaste teeken van naderende ontbinding. Zoodra de breuke met de Schrift volkomen wordt, is het met de geestelijke autoriteit van den mystiek geïnspireerde gedaan.

Zij, die het principium proximum uitsluitend in de H. Schriftuur zoeken, ontkennen niet de mystieke inwerkingen van den Heiligen Geest op de enkele personen, maar houden staande, dat deze mystieke inwerking als zoodanig nooit tot Godskennisse leidt, en dus alleen toelichtend en toepassend bij de van elders verkregen Godskennisse bij kan komen. Ze ontkennen daarmee wel allerminst, dat er een ingeving, die kennisse Gods aanbrengt, mogelijk is, maar ze zeggen. dat deze niet generaal maar exceptioneel is, en niet hoofd voor hoofd verrijkt, maar *organisch* aan het geheel ten goede komt. Het blijft voor hen een open vraag, of God de Heere den mystiek-individueelen weg ter mededeeling van zijn kennisse had kunnen volgen; maar vast staat, dat God dezen weg niet gevolgd heeft, en dat het niet volgen van dezen atomistischen weg rechtstreeks samenhangt met geheel den aanleg tot kennisse in ons menschelijk geslacht. Ons geslacht kent niet door op te tellen, wat a + b + c weet, maar kent organisch. Er is in die kennisse een proces. Die in proces zich ontwikkelende kennisse is het gemeengoed van allen, en een iegelijk neemt deel aan dien schat naar de mate van zijn vatbaarheid. Dit organisch begrip van onze menschelijke kennis ligt dus in de schepping zelve van ons geslacht, en het bevreemdt derhalve niet, dat God de Heere ook zijn Godskennisse voor den zondaar op organische wijze geopenbaard heeft. Uit dien hoofde is dan ook de ingeving niet een zich eindeloos repeteerend instralen van Gods Geest in 's menschen geest, maar een actie van Gods zijde, die tot een bepaalden tijd beperkt is en aan bepaalde toestanden is gebonden. Hetgeen binnen dien tijdkring en in gebondenheid met die toestanden, van de kennisse Gods geopenbaard wordt, vormt *één geheel;* niet doordat ge de ééne openbaring bij de andere optelt, maar doordat uit één kiem de ééne rijke Godsgedachte zich steeds rijker ontwikkelt. En is nu eenmaal dit proces ten einde toe afgeloopen, zoodat deze geopenbaarde kennisse Gods onder

het bereik van ons geslacht is gebracht, dan natuurlijk *kan* er geen eigenlijke ingeving meer zijn, en *kan* de individueele en organische werking van den Heiligen Geest, die daarna volgt, geen andere strekking hebben, dan om de Kerk bij haar geestelijken arbeid, dien ze aan deze Openbaring ten koste heeft te leggen, te leiden en voor te lichten. Juist deze organische opvatting brengt dan ook mede, dat, hetgeen ge van de H. Schrift belijdt, eerst geldt als ze gereed is, en dat dienvolgens voor de eeuwen, die tusschen het Paradijs en Patmos verliepen, de zelfopenbaring Gods aan de zijnen een ten deele ander karakter droeg. Op dit standpunt wordt onderscheid gemaakt tusschen de eerste periode, waarin de boom nog pas opschiet, groeit en zijn kroon zet, en tusschen die andere periode, die pas daarna komt, als de boom niet meer groeit, maar jaar in jaar uit zijn ooft u in den schoot werpt. Hier komt de ingeving dus voor als een *tijdelijke* actie, waaruit een resultaat voortkomt, dat organisch van aard is en organische beteekenis voor heel ons geslacht heeft. Zoo heeft ze dus een begin, maar ook *een einde* gehad. En wat óns nu ten goede komt, is niet meer een voortgaande ingeving, maar *de vrucht, die de afgeloopen ingeving achterliet.* Niet alsof deze vrucht nu den zondaar eenvoudig voor de voeten werd geworpen, opdat hij er naar wilkeur mee zou omspringen. Integendeel, er is allerlei werking van den Heiligen Geest, waardoor hij eerst het gebruik van die vrucht aan den zondaar mogelijk maakt. Verlichting, testimonium Spiritus Sancti, het ambt, de leiding der Kerk, en zooveel meer, oefenen daarop altegader invloed. Edoch, alle deze werkingen van den Heiligen Geest zijn in de sfeer des nieuwen levens niet meer abnormaal, maar *normaal*, en mogen dus met de altoos abnormale inspiratio niet op één lijn worden geplaatst. De ingeving wordt hier derhalve in verband met allerlei andere werkingen van den Heiligen Geest, genomen als een abnormale, tijdelijke, organische werking, wier vrucht thans in de Heilige Schrift voor ons ligt. De zucht, om hierbij scherpe grenslijnen tusschen het normale en abnormale te trekken, sprak zich het duidelijkst uit in de verwerping der apocriefen.

Het derde standpunt, dat der Roomsche kerk, verschilt hier

niet essentieel van. Ook Rome toch verwerpt het mystiek-atomistisch karakter der inspiratie, en vat ze organisch op. Tusschen den eersten groei en het latere leven van deze plante stelt ook Rome, zij het al een *zwakker*, verschil. En ook, het abnormaal karakter der ingeving staat voor Rome even vast als voor ons. Over het gezag der Heilige Schrift zult ge dan ook met Rome niet licht in controvers geraken. Maar hierin wijkt het standpunt, waarop Rome zich plaatste, van het onze geheel af, dat Rome de speciale inwerking van den Heiligen Geest in zake de openbaring der waarheid met Patmos niet sluit, maar deels in de traditie, deels in de Kerk doet voortduren, beide op haar eigen wijze en met name in den bisschop van Rome, e cathedra loquente. Dit nu oefent een tweeledigen invloed. Ten eerste in zooverre het door de traditie, wat den inhoud der Openbaring betreft, aan de Heilige Schrift toevoegt en anderzijds dezen inhoud door de Kerk absoluut d. i. onfeilbaar interpreteert. Daar nu de profeten en apostelen niet meer onder de levenden zijn, maar de Kerk er altoos is, leidt dit er toe, dat profeten noch apostelen eenig dwingend gezag op de Kerk kunnen uitoefenen, terwijl de Kerk het altijd door haar officieele interpretatie in haar macht heeft, de uitspraken van profeten en apostelen in haar zin te duiden. Er dient dus niet alleen op gelet, dat op dit standpunt de inwerking van den Heiligen Geest ter openbaring en vaststelling van de waarheid niet alleen steeds in dezen of genen vorm doorgaat, maar ook dat zelfs de ingeving uit het verleden onderworpen wordt, voor wat haar beteekenis betreft, aan de werking van den Heiligen Geest in de Kerk. Hiertoe nu is men van Roomsche zijde gekomen, door het verschil tusschen het normale en abnormale te verzwakken. De werkingen van den Heiligen Geest in de sfeer des nieuwen levens door het ambt en de vergaderingen der ambtdragers werden, wat de autoriteit betreft, die er aan toekomt, op één lijn gesteld met de onfeilbaarheid van het gezag, dat de schrijvers der H. Schrift voor ons bezitten; de traditie deelde in het gezag der Schrift, evenals de apocriefen in dat der canonieke boeken; en van de andere zijde werden de toepassende en uitleggende werkingen van den Heiligen Geest uit

het individueele leven teruggetrokken en geconcentreerd, in wat officieel was.

De kleine schakeeringen, die elk van deze drie standpunten in de Grieksche, de Luthersche en Doopersche Theologie hebben aan te wijzen, laten we buiten bespreking. Het was er in deze § alleen om te doen, om, waar eenmaal het principium remotum vaststond, de voorstellingen te onderscheiden, die men zich gevormd had van de wijze, waarop de Goddelijke wilsenergie, om zich aan zondaren te openbaren, haar resultaat bereikt had. Welnu, deze werking stelde men zich òf mystiek-atomistisch òf organisch voor. Het eerste deden alle geestdrijvers, het laatste alle kerken. Maar al gingen alle kerken in het organisch opvatten van de Openbaring saam, toch gingen ze weer hierin uiteen, dat de ééne groep zich de inspiratie niet alleen organisch, maar ook tijdelijk en dus als afgeloopen voorstelde, terwijl met name de Roomsche kerk de inspiratie denkt als nog steeds doorwerkend in het organisme der Kerk.

§ 34. *Het verband tusschen dit principium en ons bewustzijn.*

Het verschil tusschen de voorstellingen, die men zich van de werking van dit principium vormt, laten we verder voorshands rusten, om nu terug te gaan op de gewichtiger vraag, in welk verband dit principium met ons bewustzijn staat; een vraag, waarop voor ons het antwoord ligt in de qualificatie van dit verband als *onmiddellijk*. Er is niet een derde iets, dat aan ons bewustzijn de realiteit van dit principium waarborgt. De werking van dit principium op ons bewustzijn is rechtstreeksch. Eigenlijk spreekt dit vanzelf, daar juist alle principium hierin zijn eigenaardig karakter vindt, dat het zelf *grond* is, en daarom geen grond *onder* zich duldt; maar bij het principium Theologiae heeft men deze denkbeelden derwijs verward, dat een opzettelijke bespreking niet kan uitblijven. Duidelijkheidshalve gaan we hierbij uit van het principium remotum, d. i. van *de bijzondere ingeving*. Deus e mente sua *inspirat* in mentem hominis, en wel in mentem hominis peccatoris, et quidem *modo speciali*. Dit en niets anders is het principium, waaruit ons, zondaren, de Godskennisse toekomt, en waaruit dus ook de Theologie als wetenschap haar levenskracht

trekt. Dat er behalve deze inspiratie ook manifestatie is, en dat beide inspiratie en manifestatie saamhangen met wat er, dank zij de gratia communis, in ons en om ons aan theologia naturalis overbleef, wordt hiermee niet ontkend noch uit het oog verloren, en komt later tot zijn recht. Thans echter moet, om verwarring te voorkomen, het principium zoo eenvoudig mogelijk genomen, en dan ligt dit principium in God, voor zooverre Hij uit zijn Goddelijk bewustzijn iets inspireert in het bewustzijn van den zondaar. Denk u deze daad Gods weg; zeg, dat ze niet bestaat; hef dezen agens, die van God uitgaat, op; en er blijft geen Theologie over; al, wat u blijft, is poëzie, is gissing, is vermoeden, maar Theologie hebt ge niet meer. Met een „est Deus in nobis, agitante calescimus illo" zijt ge niet gered; dit toch is niets dan een aandoening in uw gevoel, een vibreeren van een Goddelijke macht in uw innerlijk leven, maar iets, dat zeer wel kan plaats grijpen, zich herhalen en aanhouden, zonder dat het bij u tot eenige Godskennisse komt. Juist daarom echter is deze inspiratio Dei in mentem hominis, zoo dikwijls ze plaats grijpt, zichzelve genoeg. Wie toch weet op aarde, wat er tusschen God en mijn hart omgaat, dan ik zelf, en hoe anders kan ik weten, dat hetgeen in mij werkt, van God in mij uitging, dan doordien God zelf mij de zekerheid van overtuiging desaangaande geeft. Het besef desaangaande staat dan ook volkomen op één lijn met al onze primordiale beseffen, met ons besef van ons ik, van ons aanzijn, van ons leven, van onze roeping, van onze continuïteit, van onze denkbeginselen en zooveel meer. Al, wat God mij langs den natuurlijken weg geeft, om mijn besef als menschelijk wezen te constitueeren, ontvang ik niet slechts van Hem, maar wordt ook door Hem alleen mij gewaarborgd. Verflauwt voor mij dat zekerheidsbesef, dan word ik scepticus, verlies mijn hoogere levensenergie, en eindig in waanzin, zonder dat eenige menschelijke redeneering mij de verloren zekerheid omtrent mijn menschelijk uitgangspunt kan hergeven. Het verschil is hier maar, dat de algemeene principiën van mijn bewustzijn mij met bijna alle menschen gemeen zijn, terwijl bij de inspiratio Dei in mentem peccatoris de één ze heeft en de ander ze mist, zoodat deze twee

tegen elkander over staan. Wie ze mist, moet ze wel ontkennen, en wie ze heeft, wordt vaak geschokt door de tegenspraak, van wie ze mist. Toch stuit men hierop niet enkel bij de inspiratio. Ook op velerlei ander gebied kent de één een innerlijken drang, die aan den ander vreemd is. Denk slechts aan den dichter, aan den virtuoos, aan den held, aan den avonturier. Het gemis aan algemeene instemming is alzoo geen bewijs van ongegrondheid, en heeft niet zelden de uitwerking, dat de overtuiging te vaster gefundeerd wordt. Tegenspraak *kan* verzwakken, maar ook staalt ze. De vraag is maar, of er voor het aanwezig zijn in den één en het afwezig zijn bij den ander genoegzame grond bestaat. Daarom hebben de Gereformeerden ook de Theologie steeds op de uitverkiezing doen rusten. Redeneert men toch, dat aan alle menschen hetzelfde toekomt, en dat ook alle zondaars op gelijke genadegift recht hebben, dan is het feit „dat het geloof niet aller is" ons een σκάνδαλον, en dit verzwakt ons besef, van wat God aan en in onze ziel werkt. Er is dan ook niets aan te doen, dat de ééne mensch dit besef kloeker bezit dan de ander, en dat zelfs in de ééne eeuw dit besef van Gods inspiratie beslister zal uitkomen dan in de andere eeuw. Menschelijke stutten baten hier niets. Als de nevelen te dicht zijn, kan de zon niet helderder tot ons doordringen; zoodra ze wijken of verdunnen, komt het licht vanzelf weer in klaarder glans ons oog bestralen; en de wet blijft: *alleen in uw licht zien wij het licht.* De strijd over de realiteit van de inspiratie kan men dan ook veilig staken. Omdat ze primordiaal is, *kan* ze niet bewezen worden, en omdat ze zichzelve genoeg is en geen bewijs toelaat, kan ze ook door geen tegenbewijs gedeerd worden. En in zooverre is het volkomen juist gezien van onze vaderen, dat ze ten slotte op geen ander getuigenis hun belijdenis van de Schrift steunden dan op het *testimonium Spiritus Sancti.* Al, wat ge daarbij voegt, moge als stut tegen den zijmuur dienst doen, maar het fundament, waarop het gebouw staat, of ook maar een deel van dit fundament, is het nooit. Is derhalve onze Godskennisse alleen uit de zelfmededeeling Gods af te leiden, d. i. vrucht van inspiratie, dan moet wel de Deus inspirans het principium, het eerste agens in onze

Godskennisse wezen, en is het vinden van iets *achter* dit principium, waaruit het volgen zou of voortvloeien, eenvoudig ondenkbaar.

Slechts deze bedenking kan men hiertegen opwerpen, dat er op die wijze in ons bewustzijn twee principiën, afgescheiden van elkaar werken: eenerzijds de Deus creans, en anderzijds de Deus inspirans, en wel modo speciali. En deze bedenking geven we toe. Dit *is* dan ook onnatuurlijk, en doet in zekeren zin aan ons bewustzijn geweld aan. Tweeërlei bron van kennis in ons bewustzijn is niet naar den oorspronkelijken eisch van ons bewustzijn, en wie krachtig leeft en denkt, kan dan ook nooit aflaten van het pogen om die twee één te maken, of één van die twee te doen verdwijnen. Metterdaad staat deze tweeheid van principium dan ook in niet geringe mate aan de geloofszekerheid, voor wat het principium speciale aangaat, in den weg. Bijna alle twijfel rijst uit dit dualisme op. Meer nog, het resultaat *moet* zijn, dat ten leste deze duïteit weer wegvalle, en de eenheid van principium in ons bewustzijn hersteld worde. Zoo zal het dan ook wezen in den staat der heerlijkheid. Er zal in den status gloriae „geen tempel meer in de stad", maar ook geen Bijbel meer in de bidcel wezen. Een Bijbel in de bidcel is een teeken, dat ge nog zelf als zondaar in een zondige wereld zijt. Zondaar of geen zondaar is daarom de vraag, die ook hier den doorslag geeft; voor wie nog onzondig of geen zondaar meer is, voor dien kan geen strijd, geen duïteit in zijn bewustzijn naar de zijde van zijn God werken, en voor dien kan er dus ook geen tweede principium cognitionis Dei bij het oorspronkelijke principium naturale bijkomen. Maar rekent ge *met* de zonde, dan is het natuurlijk ook niet voldoende, dat ge de onvolkomenheid van onze menschelijke toestanden erkent; of ook toegeeft dat er nog zulk een afstand ligt tusschen uw ideaal van liefde en heiligheid en uw feitelijk bestaan; en zelfs niet genoeg, dat ge uzelven allerlei verwijt doet en het zwaard tegen de zonde wet. Dit alles toch raakt nog het principium cognitionis Dei niet. Dit wordt dan eerst geraakt, zoo ge zelf weet, dat er *breuke* heeft plaats gehad; en dat de zonde u zoo brak, dat de kanalen, waaruit de Godsken-

nisse u krachtens de schepping toevloeide, verstopt en gescheurd zijn, en het alzoo voor u vaststaat, dat uit dit principium naturale, hoe goed ook in zichzelf, nu het eenmaal gescheurd en gespleten is, voor u geen wezenlijke kennisse Gods meer *kan* komen. Hierdoor toch, maar ook hierdoor eerst, verkeert uw bewustzijn in de dispositie, om een tweede, een ander, een tijdelijk te hulp komend principium als natuurlijk te beschouwen, en eerst bij deze dispositie is uw bewustzijn in staat den waarborg van het Goddelijk getuigenis in dit getuigenis zelf te grijpen. Omgekeerd echter is het evenzeer waar, dat dit diepe zondebesef, hetwelk u uw staat voor God als *gebroken* leert kennen, niet uit het principium naturale, maar eerst uit dit principium speciale u toekomt. Dit gaat om en om. Hier is wisselwerking. Hoe krachtiger uw overtuiging van zonde, des te gereeder grijpt ge het principium speciale, als passende bij uw toestand, aan; en ook, hoe beslister ge de Godskennisse uit dit principium speciale aanvaardt, des te dieper zal ook dit besef van *zondaar voor God* te zijn in u wortelen. Later zal dan ook worden aangetoond, hoe het *testimonium Spiritus Sancti* in zijn structuur wel ter dege ook ethisch van aard is. Nu zij slechts zooveel gezegd, dat dit *testimonium Spiritus Sancti* altoos in overtuiging van zonde wortelt, en in graad van vastheid met de vastheid van uw schuldbesef evenwijdig loopt.

Het bovenstaande zou dan ook niet licht op tegenspraak stuiten, bijaldien deze inspiratio Dei in mentem peccatoris hoofd voor hoofd plaats greep. Zelfs zij, die buiten deze inspiratie stonden, zouden dan moeten toegeven, dat zij de realiteit er van wel voor zich, maar niet voor anderen ontkennen konden. Maar, en hier nu juist ontstaat de moeilijkheid, zoo werkt dit principium *niet*. Er is niet een ingeving, die, om nu precies te spreken, rechtstreeks van God naar het zielsbewustzijn van elk uitverkorene afzonderlijk uitgaat, en allen, hoofd voor hoofd, denzelfden inhoud biedt; maar er wordt omgekeerd één centrale openbaring voor allen gegeven, en het is uit deze centrale openbaring, dat elk uitverkorene voor zich de kennisse Gods te putten heeft. Armverzorging kan er óf toe leiden, dat een iegelijk zekere somme gelds ontvangt,

en hiervoor in eigen huis schaft, òf ook kan men in een groote zaal een gemeenschappelijke tafel aanrichten, en nu allen saam zich spijzen laten, met wat voor heel de groep der armen bereid is. En zoo nu ook liet het zich denken, dat God aan een iegelijk zondaar, dien Hij verkoor, een eigen licht in de ziel, een eigen ingeving in zijn bewustzijn had geschonken, en dat een ieder hieraan voor zichzelven genoeg had. Juist wat de mystieken van alle gading willen. Maar zoo is nu eenmaal de wille Gods niet geweest. God de Heere heeft één tafel voor heel zijn Kerk aangericht, één organisch samenhangende openbaring voor allen saam gegeven, en het is uit die ééne, voor allen bestemde en zich niet repeteerende noch voortzettende openbaring, dat nu de kerken van alle plaatsen en tijden, en in die kerken elk kind van God, zijn kennisse van het Eeuwige Wezen te putten heeft. En van die ééne zich niet repeteerende en niet voortzettende centrale openbaring ligt het getuigenis voor ons in de Heilige Schrift. Niet, dit spreekt vanzelf, alsof die Bijbel, die daar ligt, zonder meer, genoegzaam ware, om aan een iegelijk, die er op toetrad en er uit las, de ware kennisse Gods te geven. Zoo machinale opvatting verwerpen we veeleer met alle beslistheid, en onze vaderen hebben door hun leer van het testimonium Spiritus Sancti als volstrekt onmisbaar voor alle *overtuiging* aangaande de Schrift, door hun eisch van verlichting voor het *recht verstand* der Schrift, en door hun hoogstellen van den Dienst des Woords voor de *toepassing* der Schrift, overvloedig getoond, dat men ook hun zoo machinale opvatting niet mag toedichten. Dat zij desniettemin de Heilige Schrift, zonder meer, als principium der Godskennisse, ja als principium unicum stelden, had zijn grond in de omstandigheid, dat in het testimonium Sp. Scti, in den φωτισμός, en in de toepassing door den Dienst des Woords, wel sprake komt, van wat aan of door het subject geschiedt, opdat het geopenbaarde hem toegeëigend worde; maar niet de Godskennisse zelve vermeerderd of veranderd wordt. Die kennisse Gods als zoodanig komt den zondaar niet toe uit een mystieke inwerking van den Heiligen Geest, noch uit de verlichting van den wedergeborene, noch ook uit wat de prediker bij de Schrift bijbrengt, maar alleen uit

wat ook hij uit de Schrift neemt. Hoe ook bezien, altijd blijft de Heilige Schrift dus het eigenlijke principium, dat de kennisse Gods teweegbrengt. Hoe deze uitdrukking principium, toegepast op de Heilige Schrift, te verstaan is, kan eerst later uiteengezet; thans volstaan we met de omzetting van het individualistisch-mystieke ingevingsbegrip in het organisch-communale. Straks, toen we de ingeving in betrekking tot den individueelen mensch beschouwden, heette het: In den zondaar is, quod ad cognitionem Dei, het principium naturale gescheurd, zoodat geen nieuwe noch genoegzame kennisse Gods door dit kanaal den mensch meer toekomt. Dit nu wordt verholpen door een tweede principium, dat tijdelijk als principium speciale bij het eerste bijkomt. Ook dit principium is, zoo ge wilt, God zelf, of gaat van God uit. Hij is het, die in mentem hominis peccatoris modo speciali sui cognitionem inspirat; en diensvolgens alleen zelf de zekerheid aangaande zijn openbaring geven kan. Het geldt hier een principium in eigenlijken zin en waar dus geen ander principium achter of onder kan liggen. Welnu, overgebracht op de centrale Openbaring heet dit thans: ons menschelijk geslacht, eenmaal in zonde gevallen, kan uit het principium naturale zich geen zuivere of genoegzame kennisse Gods meer zien toevloeien. Dienvolgens brengt God voor ons menschelijk geslacht een *hulp*-openbaring teweeg, die, uit een eigen principium speciale en onder de noodige bedingen, in het bereik van den zondaar een kennisse van God stelt, die op zijn toestand is berekend. Het tot stand komen van deze centrale Openbaring nam vele eeuwen in beslag, tot ze eindelijk haar afronding erlangde. Van deze actie Gods nu, t. w. het het verschaffen van deze centrale Openbaring aan ons menschelijk geslacht, is het afbeeldsel ons in de Heilige Schrift geboden. Wie deze centrale Openbaring kennen wil, moet ze dus in de Heilige Schrift zoeken. En in *dien* zin moet op de vraag, waar het principium speciale, met de centrale Openbaring aan ons geslacht als zijn vrucht, thans te vinden is, zonder aarzelen geantwoord: in de *Heilige Schrift* en in de Heilige Schrift *alleen*.

Verstaat men dit nu echter zoo, alsof wel de verborgene kennisse Gods in die Schrift, maar niet die Schrift zelve den zondaar

van Godswege ware toegekomen, dan knakt er een schalm in de keten, en de keten breekt. Dan toch is die Schrift als zoodanig niets dan toevallige, menschelijke annotatie, en hebben wij nog eerst uit te maken, wat hierin al dan niet steek houdt. Als criterium hiervoor bezitten we nu *geen* individueele inspiratie; dan toch zou geheel het begrip van centraal-organische openbaring weer wegvallen. We hebben dus geen ander criterium ter beschikking dan ons principium naturale. En zoo *moet* dan de uitkomst wel zijn, dat ge op dit onhoudbaar standpunt niet alleen door historische critiek de Schrift uiteenrafelt, maar ook dat ge den inhoud der centrale Openbaring wegcijfert en herleidt tot het principium naturale, om ten slotte elk principium speciale te loochenen, en alzoo, na volbrachten cirkelloop, terug te keeren tot het *niets*, waarmee ge begonnen waart. Zoo is het dan ook feitelijk geschied. Na heel de Schrift ontbladerd, afgepeld en leeggedopt te hebben, komt men thans, na een worsteling van achttien eeuwen, over Origenes weer bij de Grieksche philosofen uit, en de keuze blijft: Aristoteles en Plato. Dit nu kon niet anders, zoodra men eenmaal de Schrift *buiten* de Openbaring zelve stelde; en het is juist om hiertegen beveiligd te zijn, dat onze vaderen zulk een nadruk legden op het Goddelijke auteurschap van de Schrift als zoodanig. Gelijk uw persoon, door optische werking, zichzelven photographeert, en zelf zijn eigen beeld op de collodionplaat teekent, zoo ook is het de Openbaring zelve, die haar eigen ἀπαύγασμα in de Heilige Schrift gaf. Die Schrift als het document der centrale Openbaring is dus organisch met die Openbaring zelve verbonden. Het ijs, waarin des zomers de koelte voor u gecondenseerd en geconserveerd is, is organisch één met de koude, die het u overbrengt. Die koude zelf was het, die het water tot ijs stollen deed, en uit dat ijs komt straks heerlijk de koele adem u tegen. Daarom legde men er oudtijds steeds nadruk op, dat *inhoud* en *vorm* van de Heilige Schrift op het nauwst en organisch saamhingen, en dat niet enkel haar inhoud, maar ook *haar gestalte* uit het principium speciale was, d. w. z. uit die speciale actie, die van God naar ons zondig geslacht was uitgegaan, om Zichzelven aan den zondaar te ontdekken. Wel moet natuurlijk

op het *onderscheid* tusschen deze twee actiën van den Heiligen Geest gelet; scherper gelet zelfs, dan onze vaderen dit pleegden te doen. Zij toch gaven door hun summiere uiteenzeting er wel eenige aanleiding toe, dat het bijna onverschillig scheen, of er in vroegere eeuwen ooit een reëele openbaring was geweest, zoo wij maar de Schrift hadden. Bij de hooge waardij van de kaart, die van het land geschetst was, scheen soms het land zelf een overtolligheid. Zoo *is* er geestelijk intellectualisme gevoed, en vaak de realiteit der historie aan een dorre abstractie ten offer gebracht. De voorstelling van een woord voor woord gedicteerden Bijbel is er wel niet door ontstaan, maar er toch door in de hand gewerkt. Een verkeerdheid, die natuurlijk niet is te overwinnen, tenzij men de inspiratie, die in de Openbaring zelve werkte, afzonderlijk behandele, en daarnaast een eigene voorstelling geve van de inspiratie, die werkte in en bij de teboekstelling der Heilige Schrift. Hoe sterk we er echter op drukken, dat de eigenlijke Schriftinspiratie nauwkeurig van de inspiratie der Openbaring, als geheel andersoortig, onderscheiden worde, toch mag dit nooit zóó voorgesteld, als stond de ééne actie des Geestes met de andere in geen organisch verband. Beide toch zijn uitingen van den éénen wil Gods, om aan ons in zonde verzonken geslacht eene centrale Openbaring te schenken, en deze centrale Openbaring onder het bereik van alle eeuw en van alle volk te brengen.

Voor den eenvoudigen geloovige is het dan ook volstrekt onnoodig, om op deze onderscheiding in te gaan, mits hij nu maar niet zijn eigen ondoordachte voorstelling tot dogma verheffe, en met dit eigenmachtig geformuleerde dogma zich tegen de juiste voorstelling inzette. *Hoe* de centrale Openbaring er gekomen is, gaat den geloovige slechts in zooverre aan, als ze hem een vrucht moet zijn van *Gods genade*. Van *God*, en van dien God in zijn *gunste*. Als voor hem de Heilige Schrift maar het Woord van Gods genade is, waarop hij in leven en sterven afgaat, zoo is het genoeg. De Heidelberger Catechismus vergt dan ook geen theorie over de Schrift, maar vraagt alleen, dat men *geloove*, en wel zóó geloove, dat men het „alles voor waarachtig houde, dat

ons God in zijn Woord geopenbaard heeft" (antwoord 21). De Schrift, en al de historische inhoud, waarvan die Schrift ons getuigt, is dus niet iets op zichzelf, dat zich met zekere zelfstandigheid tusschen ons bewustzijn en God, als het principium revelationis, inschuift; maar als de aethergolf, waarlangs de lichtstraal zich uit de bron van het licht rechtstreeks naar ons oog toe beweegt. Wie, als hij de Heilige Schrift openslaat, niet gevoelt, hoe op datzelfde oogenblik God door en in die Schrift tot hem komt en zijn ziel aanraakt, voor dien *is* de Schrift Gods Woord nog niet, of wel ze hield op dit voor hem te zijn; of ook, ze is dit in zijn *geestelijke* oogenblikken wel, maar in andere oogenblikken *niet*. Niet als het κάλυμμα weer over zijn hart lag; wel als het κάλυμμα van hem wierd genomen. Het kan bij de Heilige Schrift nooit zijn een God *van verre*, en nu die Schrift iets, dat God mij *uit* die verte toezendt. Veeleer biedt de telephoon het beeld, dat u hier de werkelijkheid vertolkt. God wel een God van verre, maar die juist door en in de Schrift u nadert; u zijn tegenwoordigheid ontsluiert; en u toespreekt, alsof gij vlak bij Hem stondt en Hij zijn vleugelen over u uitspreidde. De actie van Gods zijde is dan ook niet afgeloopen, als de Schrift er is en voor alle volk gereed ligt. Dan is er wel ten einde toe voltooid en voldongen de openbarende actie, voor wat het centrale instrument aangaat, en dáár komt nooit meer iets bij; maar hierbij blijft het niet. Dit centrale openbaringsinstrument wordt niet midden in de wereld neergelegd, opdat God nu toezie en afwachte, wat de mensch er mee doen zal. Integendeel, thans volgt die geheel andere actie, om die Schrift te bewaren, om die Schrift uit te leggen, om die Schrift toe te passen, en, nog specialer, om die Schrift tot de enkele zielen te brengen, die zielen op haar voor te bereiden, met haar in contact te brengen, en zoo ten slotte, door wat onze Gereformeerde theologen de providentia specialissima noemden, deze Schrift te maken tot een speciale openbaring voor dezen en dien bepaalden persoon. De erkentenis van allen, die de Schrift het volst bezeten en het rijkst genoten hebben, is dan ook steeds geweest, dat het God was, die *hen* tot de Schrift en *de Schrift*

tot hen bracht; dat Hij hun het oog opende, opdat ze die Schrift verstaan zouden; en dat eerst door het licht, dat uit die Schrift hun toestraalde, het licht over hun eigen persoon en over het leven om hen heen is opgegaan.

Op niet één punt van den weg is hier dus plaats voor een steunsel aan betoog of redeneering ontleend. Er is niet een mensch die zoekt, al zoekende de Schrift vindt, en nu met behulp van die gevonden Schrift zich tot zijn God keert. Veeleer *is* het van den aanvang en *blijft* het tot den einde toe één steeds voortgaande actie, die zich van God uit naar hem toe beweegt en hem bewerkt, gelijk het licht van de zon werkt op de graankorrel, die in den akker schuilt, die uit den akker naar boven trekt, en op doet wassen tot een halm. In God is dus het principium, waarvan geheel deze actie uitgaat. Dit principium gratiae in God brengt teweeg, dat er in ons zondig geslacht, en voor dat geslacht, een centrale Openbaring tot stand komt. Datzelfde principium, is de agens, waardoor in de Schrift van die Openbaring het ἀπαύγασμα wordt afgedrukt. En nogmaals is het datzelfde principium gratiae, waarvan de vis motrix naar de ziel van den zondaar uitgaat, om hem persoonlijk door die Schrift aan die Openbaring, en door die Openbaring weer aan zijn God, te binden. Hieruit volgt vanzelf, dat ge bij een ieder persoonlijk onderscheid hebt te maken tusschen zijn *bruto* en zijn *netto* geloof in de Schrift; d. w. z. tusschen datgene in de Schrift, wat hem reeds persoonlijk door den levenden God aan zijn hart betuigd is, en al het overige, dat nog buiten zijn zielsleven ligt, en alleen als saamhangend met het eerste, ook ongekend, nochtans voor hem een heilig karakter draagt. De verhouding tusschen dit *bruto* en *netto* zal bij elk individu verschillend zijn, al naar zijn diepte van leven en de vlucht van zijn vleugelslag. Zelfs zal ze gedurig wijziging ondergaan bij elk persoon, wiens geloofsleven voortschrijdt, zoodat het bruto bij hem al afneemt en het netto al grooter wordt. Maar hoe ook dit *bruto* inkrimpe, toch is het niet denkbaar, dat er ooit één enkel belijder geweest zij, voor wien heel de Schrift het eigen bezit van zijn hart ware geworden. Iets, wat we zelfs van hen staande houden, die letterlijk heel de Schrift zijn door-

gekropen en de kerke Gods met een uitlegging van heel haar inhoud gediend hebben. Juist omdat het Goddelijk karakter der Schrift *alleen* op geloof voor ons rust, is zelfs de rijkste uitlegging nooit in staat, om iets voor ons tot een Woord Gods te *maken*. De onderscheiding moet hier zuiver gehouden. Wat niet God zelf u persoonlijk aan uw ziel betuigt (niet mystiek-absoluut, maar door de Schrift), kan door u nooit als Goddelijk gekend en beleden worden. Eindige redeneering kan nooit het oneindige tot resultaat hebben. Trekt dan ook God zich terug, en betuigt Hij niet meer de waarheid van zijn Woord aan de zielen, dan *kunnen* ze ook niet meer gelooven, en zal geen apologetiek, hoe schitterend ook, ooit in staat zijn, haar den zegen van het Schriftgeloof terug te geven. *Geloof*, dat door God zelf gewerkt wordt, is onverwinlijk; *schijngeloof*, dat enkel op redeneering rust, mist alle geestelijke realiteit, zoodat het als een zeepbal uiteenspat, zoodra de draad van uw redeneering knapt.

Het verband tusschen het principium Theologiae en ons bewustzijn kan dus geen ander dan een *onmiddellijk* verband zijn. Niet onmiddellijk in dien zin, alsof het Gode niet believen kon, zich van allerlei overgangen, schikkingen en werkingen te bedienen, om de kern onzer ziel te bereiken; maar zóó dat op niet één punt van de lijn het principium naturale tusschenbeide kan komen, om de leemte aan te vullen, die in het uitgaan van het principium gratiae naar ons hart open zou blijven. Het principium gratiae werkt van Gods zijde door de geledingen van de Openbaring, van de Schrift, van de unio mystica en zooveel meer, rechtstreeks door, tot het ons hart bereikt en geraakt hebbe; en ons hart geeft zich gewonnen, niet wijl het critisch de nadering van God tot zijn hart gedoogt en goedkeurt; maar overmits het geen weerstand *kan* bieden, en zich in de werking, die van God uitgaat, gevangen *moet* geven.

Alle geloof door God in de Schrift, en door de Schrift in God gewekt, dat niet onmiddellijk dit karakter droeg, en zijne zekerheid aan eenig redebeleid zou willen ontleenen, ware dan ook ongerijmd. Ge moet dan toch van tweeën één stellen, òf dat ieder persoonlijk dit redebeleid voor zichzelf moest voeren,

òf wel dat slechts enkelen dit redebeleid doordachten, en dat de overigen op deze enkelen moesten afgaan. Nu kan het eerste niet, om de eenvoudige reden, dat niet één tiende procent der menschenkinderen in staat is het alsdan vereischte onderzoek in te stellen; en kan evenmin het tweede, overmits ge dan het geloof aan menschelijke autoriteit in de plaats zoudt schuiven van het geloof in God. Bovendien het geloof is niet pas eisch op gevorderden leeftijd, maar moet zijn kracht oefenen van der jeugd aan; en hoe wilt ge dan het geloof eerst als resultaat van een studie laten geboren worden, waartoe de beste niet vóór den middelbaren leeftijd bekwaam is. Ook lette men er op, hoe op die wijs het geloof van den één weer gedurig geschokt zou worden door de fouten in het onderzoek van den ander. Wat toch baat het u, of ge voor uzelf al tot voldoend en bevredigend resultaat gekomen zijt? Morgen verschijnt een boek met nieuwe bedenkingen, en dan *moet* immers ook voor u weer alles op losse schroeven staan, zoolang het u niet gelukt is, *alle* deze bedenkingen te ontzenuwen. Nauwelijks echter zijt ge hiermee gereed, of weer een ander oppert nieuwe bezwaren, en zoo blijft ge slingeren, eindeloos slingeren, tusschen twijfel en geloof. Erger nog, nu, na een studie van meer dan twaalf eeuwen aan de Schrift besteed, is er nog geen het minste uitzicht, dat deze studiën tot een afdoend resultaat zullen leiden. De strijd over de Heilige Schrift zal wel niet ophouden gevoerd te worden tot aan de wederkomst des Heeren. En hoe zou dan ooit het geloof op het resultaat dier studiën als fundament kunnen rusten, daar immers het geloof er van den aanvang zijn moest, en juist in die eerste tijden, toen er van die studiën nog geen sprake was, het geloof het bezieldst en het krachtigst is geweest. Van een toelaten van het redebeleid als grond van overtuiging kan noch mag dus een oogenblik sprake zijn. Dit ware een *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die logisch geoordeeld zou zijn. Geloof geeft de hoogste zekerheid, waar het in ons eigen bewustzijn onmiddellijk op het getuigenis Gods rust; maar zonder dien steun is al, wat zich voor geloof uitgeeft, slechts een zwakkere vorm van het waarschijnlijkheidsoordeel, dat zwicht,

zoodra een zekerder weten uw onvolledig bewijs verdringt.

En wat nu de tegenwerping aangaat, dat dit alles uitnemend opgaat, mits de Schrift er maar uit worde gelicht, en hierbij aan niets anders gedacht worde dan aan den mystieken omgang met het eeuwige Wezen, zoo konden we volstaan met verwijzing naar wat in § 11 v.v. is uiteengezet; maar kunnen toch, ook zonder die verwijzing, *ex eventu* antwoorden, dat alleen, waar de Heilige Schrift gold, zulk geloof zich getoond heeft. Wel trilde ook in andere kringen velerlei gemoedsaandoening, blonk allerlei ethisch heroïsme, en viel menigerlei aesthetische, of ook zeer onaesthetische, religie-uiting te bespeuren; maar hier handelen we van de *cognitio* Dei en van de principia, waaruit deze *kennisse* Gods ons toevloeit. En zulk een geloof nu, dat metterdaad, bij den enkele en in breeder kring, tot bewuste aanbidding niet van den θεὸς ἄγνωστος te Athene, maar van den *gekenden* Vader in de hemelen voerde, vindt ge niet, dan waar *de Schrift* voor die kennisse, in Gods hand, het goddelijk voertuig was.

§ 35. *Verband tusschen dit principium en het principium naturale.*

De erkenning van de Heilige Schrift als principium Theologiae doet een tegenstelling ontstaan tusschen *dit* principium en het gewone principium onzer kennisse. Uit deze tegenstelling wordt zekere verhouding tusschen beide geboren, en ook deze verhouding dient dus onderzocht. In engeren zin is hier alleen sprake van de Theologie als cognitio *Dei*, en in zooverre zouden we ons kunnen bepalen tot de verhouding tusschen de theologia naturalis en revelata, waarop feitelijk de inhoud van deze § neerkomt. Toch doen we dit niet. Vooreerst niet, omdat ook de formeele actie van ons denken in het spel komt, en ten andere, omdat men bij de theologia naturalis meer aan *den inhoud* denkt, en het ons hier bijna uitsluitend te doen is, om het principium na te gaan, waaruit de inhoud voortvloeit.

Nu erkenden we boven reeds, dat het principium naturale van ons bewustzijn niet alleen niet mag geïgnoreerd worden, maar zelfs het blijvende en duurzame is, terwijl het principium speciale, na zijn werking te hebben volbracht, wegvalt. Alleen onder dit voor-

behoud kan er van tweeërlei principium sprake wezen. Nooit duurzaam. Tweeërlei principium cognitionis is wel denkbaar ten opzichte van een onderscheiden object, b.v. God en den kosmos; maar niet, gelijk hier, ten opzichte van God alleen. Beide malen toch, èn in de theologia naturalis, èn in de theologia revelata, is sprake van cognitio Dei, dus van kennisse van denzelfden God, en van kennisse van denzelfden God te verwerven door hetzelfde subject t. w. den mensch, of juister de menschheid. Nu kan wel een tijdelijke ontreddering in den mensch oorzaak worden, dat de cognitio Dei hem niet meer genoegzaam op de normale wijze *kan*, en dus op een abnormale wijze *moet* bijgebracht worden, maar hierdoor wordt het grondbestek niet gewijzigd, en de uitkomst moet dus altijd zijn, dat de cognitio Dei aan de menschheid op normale, en dus slechts op *één* wijze toekome. Thans staat tijdelijk de natuur tegen de genade over; maar in het eind zal in de verheerlijkte natuur van geen genade meer sprake kunnen zijn. Al, wat ons in de Heilige Schrift over de cognitio Dei in haar voleinding wordt gezegd, doelt dan ook op een toestand, waarin het abnormale der heilsordening geheel wegvalt, en, hetgeen in de Schepping gefundeerd was, terugkeert, maar dan opgevoerd tot zijn τέλος. Ten deele schijnt het zelfs, alsof de Christus zich dan effaceert, opdat het zijn moge: God alles in allen. Zoo wees ook Christus nog vóór zijn sterven zijn jongeren van zich af op den Vader, zeggende: „*Ik zeg u niet, dat ik den Vader voor u bidden zal, want de Vader zelf heeft u lief.*"

Hierin nu ligt tevens uitgesproken, dat de eeuwig blijvende kennisse Gods der gezaligden niet naar de σχέσις van het principium speciale, maar naar de σχέσις van het principium naturale zal zijn. Hoe rijk de bedeeling der genade ook zij, toch blijft ze altoos *een verband*, dat om het kranke lichaamsdeel gelegd is, en nooit is het dat *lichaamsdeel zelf*. Als verwonding van de keel het nemen van spijs op de gewone wijze belet, kan men op kunstmatige wijze voedsel in de maag brengen, maar doel hiervan is toch altoos *het leven te redden*, door de geredde levenskracht genezing aan te brengen, en eens weer *door de keel* op normale wijze het voedsel in de maag te doen dalen.

De steiger, die voor den verouderden gevel wordt gezet, kan een tijd lang de eenige afsluiting voor het huis zijn, en het huis onzichtbaar maken, maar doel is toch, dat de steiger straks verdwijne, en het huis zelf weer uitkome en normaal besta. En zoo nu moet geheel in gelijken zin ook van het oorspronkelijke principium cognitionis beleden, dat het wel tijdelijk door de zonde ongenoegzaam werd en in het ongereede raakte; en dat dientengevolge het tijdelijk inschieten van een *ander* principium onvermijdelijk was; maar dat de strekking hiervan toch nooit anders zijn kan, dan om het natuurlijke, d. i. in onze natuur gegronde principium weer tot normale werking te brengen; en dus ook om, zoodra dit doel bereikt is, het principium speciale, dat slechts *noodhulp*-dienst deed, te laten verdwijnen. Hierbij sluipe echter geen misverstand in. We beweren toch in het minst niet, dat doel der buitengewone openbaring is, ons terug te leiden naar de kennisse Gods, die Adam bezat. Alle *γνῶσις*, gelijk die in deze aardsche bedeeling ons eigendom is, *καταργηθήσεται*, en in de plaats van deze gebrekkige *γνῶσις* komt eens het *βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*. De vorm van ons bewustzijn verschilt nu reeds des daags en des nachts; de extase en het visioen doen ons anders aan dan de gewone phantasie of nuchtere redeneering. Maar dit brengt daarom geen verandering teweeg in onze psychische constitutie. Ook als ge u de zonde denkt als niet gekomen, zoodat er geene ontreddering van onze natuur had plaats gegrepen, en er dus ook geen sprake ware geweest van een revelatio specialis, zou toch de *γνῶσις*, die Adam als concreata bezat, eenmaal zijn overgegaan in „het zien van aangezicht tot aangezicht." De kapel vertoont een geheel andere gedaante dan de rups, en toch is die kapel uit de natuurlijke gegevens van de rups voortgekomen, zonder dat een abnormaal iets den overgang tot stand hielp brengen. Noem nu de *γνῶσις*, die in het paradijs Adams deel was, de rups, en het „kennen van aangezicht tot aangezicht" den prachtigen vlinder, en ge gevoelt, hoe deze hoogere en eens voltooide kennis desniettemin nog altoos tot de sfeer van het principium naturale hoort, en *niet* tot de sfeer van het principium speciale.

Juist dit echter is door de orthodoxe Theologie dusver al te veel voorbijgezien. Bijna geheel opgaande, in wat de revelatio specialis haar bood, heeft ze dit speciale te zeer voor het wezenlijke aangezien, en het zich bijna niet anders kunnen voorstellen, dan dat dit speciale altoosdurend zou zijn. Het inzicht, dat natuurlijk de Schrift met ons sterven voor ons wegvalt, dat er na den dood geen sacrament voor ons denkbaar is, en dat in het rijk der heerlijkheid de Christologische periode, als we ons zoo mogen uitdrukken, eens verdwijnt, om God drieëenig weer *πάντα ἐν πᾶσι* te doen zijn, is zelfs dogmatisch nooit aan de orde gesteld. Rome had de eschatologie, door de actie der Kerk op aarde ten bate der gestorvenen, geheel op de periode vóór den oordeelsdag geconcentreerd; de Reformatie heeft de eschatologie schromelijk verwaarloosd; wat thans van modern-orthodoxe zijde is aangedragen, om ons ook aan de overzijde van het graf een Kerk met soteriologische bediening te doen denken, bracht slechts verwarring teweeg; waar men zich dan nog met den status beatorum inliet, werd meer mystiek gedweept, dan dat men de quaestie van het *bewustzijn* der gezaligden aan de orde stelde; en zoo is het niet vreemd, dat de vraag, uit welk principium cognitionis de gezaligden denken zullen, zelfs niet aan de orde kwam. Aan licht ontbrak het ons anders niet. „Profetieën, talen, kennis," alles wat hier onze rijkdom uitmaakt, zal, naar het apostolisch woord, eens verdwijnen. De revelatio specialis heet een „spiegel", die tijdelijk hulpdienst doet, om het beeld voor ons op te vangen en terug te kaatsen; maar ook die spiegel zal eens tot het verleden behooren. En dan komt er een heel andere *γνῶσις καθὼς ἐπεγνώσθην*, waarin vanzelf ligt opgesloten, dat deze *γνῶσις* ons geheel door de in de schepping voorziene gegevens zal toekomen. Niet natuurlijk, om iets te loor te doen gaan, van wat in de rijke openbaring van het *ἔλεος τοῦ Θεοῦ* op buitengewone wijze openbaar was geworden, maar om, en hier schuilt juist het mysterie, deze rijke winste in ons *normale* bestaan op te nemen. Een mysterie, dat in het dogma de Christo zijn toelichting vraagt. Immers, ons is geopenbaard, dat de Middelaar het koninkrijk aan God en den Vader zal overgeven, maar zóó, dat Hij toch zelf eeuwiglijk het Hoofd

blijft van zijn corpus mysticum. Niet de Christus gaat weg, opdat Adam weer als hoofd van ons geslacht in zijn plaats trede. Integendeel, Adam herneemt *nooit* de eens verzondigde plaats der eere; maar hierin schuilt het mysterie, dat de Christus eens niet meer de ingeschoven Middelaar, maar het *natuurlijk* Hoofd van het tot heerlijkheid gekomen menschelijk geslacht zal zijn. Hierop echter gaan we thans niet in. Slechts moest het dogmatisch verband van het vraagstuk, dat deze § aan de orde stelt, met het eschatologisch en Christologisch vraagstuk, even worden aangestipt. En ons doel is voorloopig volkomen bereikt, zoo slechts duidelijk werd, waarom eens geheel de bedeeling der bijzondere genade voorbijgaat, en hoe dientengevolge ook het bijzondere principium cognitionis, waaruit de Theologie leeft, bestemd is eenmaal in het principium naturale op te gaan.

Hiermee echter is beider onderlinge verhouding nog niet toegelicht, iets, wat toch dringend noodig is, zal men ontkomen aan de valsche voorstellingen, die met name omtrent de theologia naturalis ingang vonden. Al koesterde de Reformatie aanvankelijk juistere denkbeelden, toch werd al spoedig de verzoeking te sterk, om de theologia naturalis als een afzonderlijke Theologie *naast* de theologia specialis te plaatsen. Mechanisch werden dan beide naast elkander geplaatst. Aan de theologia naturalis dankte men de kennisse van Gods wezen, van Gods eigenschappen, van zijn werken, van zijn voorzienig bestuur, van zijn zedewet, van een laatste oordeel en zooveel meer, terwijl de theologia specialis ons wel veel omtrent *zonde* en *genade* deed kennen, maar de eigenlijke Godskennisse feitelijk alleen met de kennisse van zijn „genade" en van zijn „Drievuldig Wezen" verrijkte; althans wat de volle klaarheid betreft; want de grondtrek van dit mysterie achtte men al spoedig evenzoo bij de Heidenen te vinden. Bij deze deeling nu sprong het in het oog, hoe de eigenlijke *Theologie* als kennisse van God het leeuwenaandeel schonk aan de theologia naturalis, terwijl de theologia gratiae zich, ja, met vele en hooge mysteriën bezighield, maar toch eigenlijk den grondslag van alle Godskennisse, en dus het hart der zaak, overliet aan haar tweelingzuster. Die concurrente theologia naturalis moest er dan

ook wel op uit zijn, om al breeder de wieken te ontplooien; zelve te dijen en de theologia specialis te laten krimpen; tot het haar eindelijk gelukt is, monarchaal op te treden en alle medezeggenschap aan de theologia specialis te betwisten. En dit nu *moest* zoo gebeuren, en zal zich telkens herhalen, zoolang men de dwaasheid begaat, om de theologia specialis in zichzelve genoegzaam voor te stellen, en de theologia naturalis als Martha naast Maria dienst laat doen. Het is daarom van het hoogste belang, wel in te zien, dat de theologia specialis geen oogenblik zonder de theologia naturalis mag gedacht worden, en dat omgekeerd de theologia naturalis uit zichzelve onmachtig is, om *eenige* kennisse Gods zuiver te doen uitkomen.

Dat de revelatio specialis geen oogenblik denkbaar is zonder de onderstelling der theologia naturalis, ligt eenvoudig hieraan, dat de gratia nooit één enkele nieuwe realiteit schept. Dit geschiedt ook niet in de wonderen. In niet één wonder ontstaat iets, dat als nieuw element aan den bestaanden kosmos zou worden toegevoegd. Dit zou ook ondenkbaar zijn en het organisch karakter van den kosmos vernietigen. In de wedergeboorte wordt aan 's menschen wezen niet één nieuw bestanddeel, dat in de schepping buiten ons wezen lag, aan ons wezen toegevoegd. En zelfs in de incarnatie is het niet een nieuwe „Godmenschelijke natuur", die als *novum quid* bij het bestaande komt, maar onze eigen menschelijke natuur, die openbaring wordt van dienzelfden God, die in de schepping tegenover Adam stond. Dat er in den hemel geen nieuwe realiteit ontstond, behoeft niet eens besproken. Doch waar nu alzoo, noch in den hemel, noch op aarde, eenige nieuwe realiteit door de genade geschapen is, hoe zou daar de revelatio specialis op een eigen wortel kunnen staan? Gaat ze buiten de realiteit om, dan is ze een fictie, waarmee niet te rekenen valt. Grijpt ze daarentegen, gelijk de Kerk belijdt, in de realiteit van hemel en aarde in, dan kan ze geen andere zijn dan de bestaande realiteit, en kan ze, om wezenlijk te zijn, aan geen andere dan aan die bestaande realiteit haar kracht ontleenen. Al wat de Schrift ons zegt over het „nieuw maken van alle dingen", over de *καινὴ κτίσις*, over het *ποίημα ἐν Χριστῷ*, doelt dan ook nooit op

iets anders, dan op nieuwe verhoudingen, nieuwe bestaanswijzen, nieuwe vormen, maar plaatst ons nooit voor een nieuw ontstaan moment. Wat de substantie betreft, blijft God de onveranderlijke, is het wezen van den mensch nu nog, wat het vóór den val was, en is de kosmos de wel verbleekte, maar toch altoos identische wereld van Gen. I : 1. Ook in den mensch zijn dus geen nieuwe vermogens ingeschapen, want zelfs de πίστις (gelijk boven reeds is aangetoond) wortelt in onze natuur, gelijk God die in het Paradijs schiep. Waar ter wereld zou dus het terrein zijn, waar de realiteit gevonden wordt, waarin een gratia specialis, buiten het natuurlijk leven, op eigen wieken drijven kon? Waar zou het ποῦ zijn, dat haar een plek der ruste bood voor het hol van haar voet? Geheel deze voorstelling, alsof de gratia een eigen Godskennisse had voortgebracht, die concurrent naast de theologia naturalis loopen zou, moet dus zoo beslist mogelijk tegengestaan. Zulk een theologia specialis kan er niet zijn, en ware eenvoudig ondenkbaar. Als dan ook Calvijn spreekt van het „semen religionis", dat in elk zondaar aanwezig is, en onze *Confessio Belgica* in art. 2 zegt, „dat we God kennen door twee middelen", de natuur en de Schriftuur, dan mag dit niet in den zin der latere rationalistische supranaturalisten opgevat, maar ligt hierin eenvoudig de belijdenis, dat er *zonder den ondergrond* van de theologia naturalis geen theologia specialis bestaat. „Quamdam sui Numinis intelligentiam, zegt Calvijn, universis Deus ipse indidit, cuius memoriam assidue renovans, novas subinde guttas instillat" (*Inst. Rel. Chr.* I. 3. 1). En van dezen divinitatis sensus zegt hij: „qui deleri nunquam potest" (ib. I. 3. 3). En het is op de stramien zelf van deze natuurlijke Godskennisse, dat de revelatio specialis geborduurd wordt. Hij zegt toch keurig juist: „Scriptura, confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit" (*Inst.* I. 6. 1). Het is dus bezijden de waarheid, zoo men in de Gereformeerde confessiën het afzonderlijk noemen van de natuur en de Schriftuur ter aanduiding van ons principium cognitionis, opvat, als ware hiermee juxtapositie of coördinatie bedoeld. Dit mogen latere dogmatici zoo hebben uitgesponnen, in den geest van Calvijn en den Gereformeerden

leertypus is het niet. Zijn beeldspraak, dat de Schrift als een bril is, die ons in staat stelt, om het goddelijk schrift in de natuur te lezen, moge voor de verklaring van het probleem, dat ons bezighield, ontoereikende wezen, in elk geval snijdt het elke voorstelling, als ware de opvatting van de theologia naturalis en specialis als twee concurrente grootheden van Calvijn herkomstig, volstrekt af.

Mochten we een ander beeld kiezen, om de verhouding tusschen beide, geheel in den geest van Calvijn, maar volledíger, toe te lichten, zoo zou de geënte boom ons ook hier het meest toelachen. Wie ent, plant geen nieuwen stam, maar wendt zich tot een stam, die er is. Die stam leeft en drijft sap uit den wortel naar boven op, maar dit levenssap is te wild, en kan daarom geen gewenschte vrucht dragen. En nu komt de enter, brengt in dien wilden stam het oogje in van een edeler plant, en weet door deze inenting te weeg te brengen, dat het levenssap van den wilden boom om wordt gezet en overgaat in vruchthout, waaraan de gewenschte vrucht rijpen kan. Dan staat niet de edele stek *naast* den wilden stam, maar er *in;* en gelukt de enting, dan kan men evengoed zeggen, dat het edele hout uit den wilden stam leeft, als dat de wilde stam alleen door het edele hout tot iets nut is. En zoo nu is het metterdaad ook hier. De wilde stam is hier de zondaar, in wiens natuur het principium cognitionis Dei *naturale* werkt als aangeboren drijfkracht. Laat ge nu dit principium naturale aan zichzelf over, dan krijgt ge nooit iets anders dan *wild hout*, en de vrucht der kennisse komt niet. Maar brengt God de Heere nu van buiten af, en alzoo uit *een ander* principium, de loot van een edele stek, dat is het beginsel van een zuivere kennisse, in dezen wilden stam, d. i. in dezen natuurlijken mensch in, dan komt er niet een mensch *naast* een mensch, en een kennisse *naast* een kennisse, maar blijft uit die menschelijke natuur de wilde kracht, d, i. hier de *ongeveede* kennisse opkomen; maar het ingeënte, nieuwe principium brengt te weeg, dat deze drijvende kracht om wordt gezet en vrucht van *ware* kennisse afwerpt. Wel terdege is dus de cognitio specialis een nieuw en eigen principium, maar dit principium sluit zich aan

bij de levenskracht onzer natuur met haar principium naturale; dwingt dit principium zijn levenssap door een ander kanaal te laten vloeien; en weet aldus rijpe vrucht van kennisse te telen, uit wat anders slechts hout voor het vuur zou hebben opgeleverd.

Onderzoeken wij nu de beteekenis van dit op zichzelf volkomen duidelijk beeld, dan blijkt aanstonds, dat de enting van edel op wild hout alleen mogelijk is, doordien beide, hoezeer ook in qualiteit uiteenloopend, nochtans in geaardheid van natuur één zijn. Enting slaagt te beter, naarmate de houtsoorten beter op elkaar passen, en indien tusschen het wilde en edele hout alle verwantschap ontbrak, zou enting eenvoudig onmogelijk wezen. Voor ons onderwerp nu beduidt dit, dat de theologia naturalis en specialis *een hoogere eenheid* bezitten, aan elkander *verwant* zijn, en krachtens die eenheid en verwantschap op elkaar kunnen *inwerken*. Die hoogere eenheid nu ligt 1^0. in God, 2^0. in den mensch, en 3^0. in het doel, waarmee het leven der genade, en dus ook de cognitio specialis, optreedt. *In God,* omdat in Hem het principium ligt, zoowel van de cognitio naturalis als specialis; omdat Hij van beide soort cognitio het object blijft; en omdat de openbaring van zijn genade openbaring is van genade in Hem, die het natuurlijke leven tot verheerlijking van zijn naam schiep. Ten tweede *in den mensch,* overmits het één zelfde *ik* is, dat uit beide principia kennisse trekt; overmits het in dit ik één zelfde *bewustzijn* is, waarin de kennisse Gods wordt opgenomen; en overmits niet een andere mensch, maar juist de mensch, die viel, als zondaar, kennisse van genade behoeft. En eindelijk in het doel van de *cognitio specialis,* dat immers gelegen is, niet in een afsnijden van ons natuurlijk leven, om voorts een onzondig leven in ons in te tooveren, maar om hetzelfde leven, dat ons van nature toekwam, en viel, in een gaven, tegen nieuwen val gevrijwaarden, staat te herstellen. De revelatio specialis begint dus niet met op zij te zetten, wat nog van de revelatio naturalis nawerkte, maar sluit hieraan in zoo beslisten zin aan, dat ze zonder deze scintillae of rudera ondenkbaar ware; reden, waarom van Gereformeerde zijde steeds verzet is aangeteekend tegen de voorstelling, alsof de zondaar aan een

„stok of blok" gelijk ware. Als het semen religionis niet nog in den zondaar werkt, is hij ook voor de revelatio specialis ontoegankelijk. Al, wat in den zondaar nog van dit semen religionis en de daarmee saamhangende cognitio Dei overig is, wordt derhalve door de revelatio specialis in zich opgenomen, als het onmisbaar instrument, waardoor ze werkt. Zonder dat bereikt en raakt ze den mensch niet, blijft ze een abstractie, en mist ze haar bestaans*vorm*. Hoe toch zou zonder het besef van God besef van zonde, en zonder besef van zonde de vatbaarheid voor genade bestaan kunnen? Daarom is de Heilige Schrift dan ook geen wetboek noch een catechismus, maar de documenteering van een stuk *menschelijk leven*, en in dat menschelijk leven van *goddelijke inwerking*. Alleen van het apocalyptisch visioen kan men zeggen, dat het ten deele deze qualiteit mist, maar juist om de tegenstelling met de apocalypse, gevoelt men dan ook terstond het echt menschelijk karakter van geheel het overige openbaringsleven. Nergens vindt ge dan ook in de Schrift de poging, om in zekere loketten te verdeelen, wat de cognitio naturalis en wat de cognitio specialis ons toebrengen, maar overal vindt ge de bijzondere openbaring op de natuurlijke geënt. De cognitio naturalis wordt bij de specialis niet slechts ondersteld, maar komt er eerst in tot haar recht. De cognitio specialis is de gevelspits, die niet naast den toren op den bodem wordt neergezet, maar door het lichaam van den toren gedragen en in de hoogte wordt geheven. Nooit moogt ge dus zeggen: dit is mijn revelatio naturalis, en daar komt nu de revelatio specialis nog bij. Immers, het resultaat is, dat ge slechts ééne cognitio Dei erlangt, waarvan de inhoud uit *beide* principiën u toegevloeid is, en wier wateren zich hebben vermengd.

En is uit dien hoofde een uitstallen van de cognitio specialis zonder de naturalis ondenkbaar, evenzoo ongerijmd is de voorstelling, alsof de naturalis cognitio Dei, buiten de verrijking door de specialis om, metterdaad tot een bevredigend resultaat zou kunnen leiden. De uitkomst heeft dan ook getoond, dat deze cognitio naturalis, zoodra ze den teugel van de paradijstraditie afwierp, onder de menigte tot afgoderij en verdierlijking, en onder de fijnere geesten tot een valsche wijsbegeerte en even valsche

moraal heeft geleid. Paulus wijst in Romeinen I deze twee phasen aan door de opmerking, dat er eerst een toestand was, waarin de cognitio Dei naturalis *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ* openbaar liet zijn, maar dat daarop de periode gevolgd is, waarin God den zondaar *παρέδωκε*. Om nu van die eerste periode niet te spreken, is het alzoo duidelijk, dat althans *daarna* de cognitio naturalis Dei tot geen resultaat kon leiden; ook niet in de philosophie, waarvan dezelfde apostel getuigt, dat *ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κοσμοῦ*. Het is dus metterdaad eerst door de cognitio specialis, dat de cognitio naturalis bruikbaar wordt. Bij het licht der Schrift, ja, dan geraakt de zondaar in staat, zich rekenschap te geven van het semen religionis in zijn hart en van de *θειότης*, die over den kosmos gespreid ligt; maar, waar dat licht schuilen gaat, kom ik zelfs op den Areopagus niet verder dan tot den *ἄγνωστος θεός*.

Blijkt alzoo geheel deze juxtapositie, alsof er een cognitio Dei specialis naast een dito naturalis stond, te vervallen, dan is hiermee de weg gebaand, om ook de verhouding tusschen de twee principia van deze onderscheiden cognitio juister in te zien. Beide principia toch zijn in God één, en de straal van dit licht wordt eerst gebroken, als door de zonde de gaafheid is gebroken van ons menschelijk hart. Van God gaat de kennisaanbrengende aandrift naar ons uit; het actieve element, het primum movens ligt als principium remotissimum in het Goddelijk Wezen. Deze aandrift der zelfmededeeling aan den mensch bereikt in de Schepping haar doel volkomen door geheel de instrumenteering voor de cognitio naturalis. En waar nu deze Goddelijke aandrift, na de zonde, stuit op een boosaardige cataract, die de lichtstraal niet meer doorlaat, zoekt en vindt deze aandrift een anderen en nog zekerder weg door de revelatio specialis. Het is alzoo dezelfde God, en in dien God dezelfde aandrift, waardoor beide principia in werking treden. Dat beide reeds in den oorsprong aller dingen, of dieper nog opgevat, in Gods eeuwigen Raad, in die eenheid voor God stonden, blijve hier rusten, wijl we anders te veel op dogmatisch gebied afdolen; maar wel dient hierop gewezen, dat het principium naturale het fundament van alle

cognitio legt, en dat het principium speciale òf zijn doel mist, òf wel zich geheel, naar wat in de schepping gegeven was, moet schikken. Zelfs de wonderen, wier karakter hier nu niet nader besproken kan worden, schakelen geen nieuw element in het geheel in, maar zijn, wat aangaat hun oorzaak, geheel identisch met de wondere kracht, die in de schepping zelve openbaar werd. En ditzelfde geldt voor de onderscheidene middelen, waarvan God zich bedient heeft, om ons de bijzondere openbaring in ons menschelijk bewustzijn in te dragen. Ook te dien opzichte toch ziet ge geen nieuwe of andere vermogens in den mensch opkomen; maar slechts datgene op bijzondere wijze aanwenden, wat reeds in de Schepping gegeven was. Ook vóór den val spreekt God met Adam, doet God een diepen slaap op Adam vallen, en komt Eva door een ingrijpende daad Gods tot aanzijn. Van nature, en niet eerst door de genade, heeft God toegang tot ons hart; kan Hij 's menschen geest door zijn Geest beheerschen; en kan Hij den mensch mededeelen, wat Hij wil. De mededeeling van het proefgebod is een rechtstreeksche mededeeling van een bewuste gedachte, die niet uit Adams eigen bewustzijn kon opkomen. Feitelijk is er dan ook in de revelatio specialis niet één middel gebezigd, dat niet reeds van nature in den mensch of buiten hem aanwezig was. Er is geen nieuwe structuur voor 's menschen bewustzijn gekomen. En al wat geschied is, bestaat hierin, dat God de Heere enkele gebroken snaren op het speeltuig herstelt, deze herstelde snaren op andere wijze spant, en nu door deze rechtstreeksche wijziging zulk een toon aan het speeltuig weet te ontlokken, als, voor den onzondigen mensch zonder zin, voor den zondaar onmisbaar was geworden. Er zou dus zelfs van een tweede principium geen sprake zijn, indien er niet deze daad Gods was, waardoor Hij zich geschikt heeft naar den zondaar. Het is er mee, als dat ge, om u aan een doof geworden huisgenoot verstaanbaar te maken, nu niet meer zijn oor als voertuig voor uw gedachten koost, maar hem met zijn oog de woorden van uw lippen liet aflezen. Ook zoo toch heeft God, toen wij doof voor Hem geworden waren, *een ander middel* aangegrepen, om Zich aan ons kenbaar te maken; en in zooverre men nu bij zulk

een doove het hooren van het geluid en het aflezen van de lippen een ander principium cognitionis zou kunnen noemen, is er ook hier van zoodanige onderscheidene principiën sprake, maar ook in zooverre alleen. Er is van God een actie uitgegaan, om zich aan den zondaar, hoe stokdoof hij ook wierd, toch te openbaren; daartoe heeft God zich bediend van in de schepping aanwezige middelen, maar die nu anders werden aangewend; en het is uit deze abnormale actie Gods, tot stand gebracht door gewijzigde aanwending van de aanwezige gegevens, dat de revelatio specialis tot stand kwam; en hierin nu, d. i. in deze *abnormale* actie Gods, tot stand gebracht door *anders* aangewende middelen, ligt het principium speciale voor de kennisse van God als den Ontfermer over zondaren. Als kroep den weg verspert voor de inademing van onze levenslucht, onderneemt men soms de heroïeke insnijding in de keel, om langs dien weg een nieuwe opening voor den toevoer van de levenslucht te verkrijgen; doch ook dan zijn het toch dezelfde longen, waarvoor de lucht bestemd is, en is het dezelfde atmosfeer, waaruit die lucht komt; alleen maar is *tijdelijk* een andere toegang ontsloten, en in zooverre een *ander* principium respirationis ontstaan. In dien zin nu kan ook hier gezegd, dat de normale toegang, dien God zich in de Schepping tot ons hart ontsloten had, door de zonde ontoegankelijk was geworden, en dat God uit dien hoofde door een daad van heroïeke genade tijdelijk zich een anderen toegang tot ons hart geopend heeft, om zich ook nu als denzelfden God aan hetzelfde creatuur, maar nu met behulp van een *ander* principium revelationis, te openbaren.

In God, die zelf het principium van alle essentia en alle cognitio is en blijft, is niet anders dan eenheid van principium denkbaar. Maar waar uit zijn eeuwig *zijn* ons *worden* geboren wordt, is in dit eeuwige zijn de majesteit aanwezig, om tegenover alle abnormaal proces in ons *worden* zijn goddelijke identiteit te handhaven, en dit geschiedt door het optreden van het principium speciale, dat feitelijk niet anders is dan het mainteneeren van Gods heiligheid tegenover onze zonde, van Gods waarheid tegenover onze leugen, van Gods raad tegenover Satans demonisch opzet.

§ 36. *Kan het principium naturale het principium speciale voor zijn vierschaar dagen?*

Na ons in de voorgaande § van alle dualisme, dat zoo vaak tusschen beide principia cognitionis Dei is ingeschoven, te hebben losgemaakt, staan we thans voor de niet minder gewichtige vraag, of het principium naturale, hetzij formeel òf materieel, het principium speciale te beoordeelen heeft. Die eisch wordt telkens gedaan. Zij, die ons tegenstaan, en geen ander principium naast de natuurlijke gegevens erkennen, stellen ons gedurig den eisch, dat we de werkelijkheid en waarachtigheid van het principium speciale voor de rechtbank van de menschelijke rede bewijzen zullen. Tot op zekere hoogte nu is die eisch dan ook rechtmatig, althans tegenover het methodisme en in het kort tegenover alle dualistische richting, die in den door ons bestreden zin de revelatio specialis als een nieuw geheel naast het principium naturale stelt, alsof dit laatste ten doode ware opgeschreven, en alsof het principium speciale waarborg van eeuwige duurzaamheid bezat. Tegenover elke voorstelling toch van dien aard blijft zich in ons besef de overtuiging handhaven, dat ons leven uit de Schepping het substraat van ons reëele aanzijn is; als zoodanig voor ons het wezenlijke is en blijft; en dat dus al, wat de revelatio specialis ons moge aanbrengen, hierin moet opgenomen en, voor ons persoonlijk, eerst hierin zijn realiteit kan erlangen. Hieruit volgt echter in het minst niet, dat het principium naturale ten deze tot oordeelen over de revelatio specialis bevoegd zou zijn. Onderstelt toch de revelatio specialis, dat tengevolge der zonde het principium naturale in zijn gezonde werking gestoord is, zoo ligt hier vanzelf in opgesloten, dat het principium naturale zijn bevoegdheid tot oordeelen verloor. Wie er deze bevoegdheid aan toekent, erkent het dus *eo ipso* als nog gaaf, en heft daarmee alle ratio sufficiens voor een bijzondere openbaring op. Ge moet dus òf het recht tot beoordeeling er aan ontzeggen, òf, bijaldien ge dit recht er aan toekent, verdwijnt het object, waarover oordeel geveld zal worden. De psychiater, die den waanzinnige behandelt, kan zijn wijze van behandeling niet van het oordeel van zijn patiënt

afhankelijk stellen. Evenmin kunt ge dit recht, om het principium speciale te beoordeelen, aan het principium naturale toekennen, indien ge let op den aard van *een principium*. Zoodra ge toch toegeeft, dat de revelatio specialis onder het oordeel van uw principium naturale valt, wordt hiermee eo ipso geloochend, dat ze uit een eigen principium voortkwam. Er is hier geen ander oordeel dan „la mort sans phrase" voor het principium speciale mogelijk, eenvoudig wijl een oordeel, afgeleid uit het zich gezond wanend principium naturale, geen tweede principium als mogelijk stellen kan. Een principium is in zijn eigen sfeer exclusief. Door het principium Theologiae te onderwerpen aan het oordeel van een ander principium zoudt ge dus zelf beginnen met te erkennen, dat het geen eigen principium was. Immers, iets is òf geen principium, òf het moet autonoom en zichzelf genoegzaam zijn.

Dit geldt hier nog te sterker, overmits het principium naturale, gelijk het zich oordeelend tegen ons over stelt, zich als ongeschonden voordoet en pretendeert gaaf te zijn. Erkende het toch de realiteit van een ander principium, dan zou het hierin tevens belijden, zelf in het ongereede te zijn geraakt, en daarom het correctief of de aanvulling van een ander principium noodig te hebben. Het vraagstuk heeft dus ook een zedelijke zijde. Leidt zelfkennis, door instraling van hooger licht gewekt, tot de bekentenis, dat het principium naturale gebrekkig wierd, dan komt men er vanzelf toe: 1°. om de noodzakelijkheid van een corrigeerend principium toe te geven, en 2°. om tevens te erkennen, dat ons verduisterd principium naturale tot het vellen van een oordeel onbevoegd is. Sta ik daarentegen in de hooghartige overtuiging, dat het principium naturale in orde is, dat er niets aan ontbreekt, en dat het deswege recht heeft op suprematie, dan volgt hieruit, dat alle correctief mij een beleediging schijnt, moet ik over elk correctief, dat zich aandient, wel een vernietigend oordeel vellen, en kan ik niet rusten, eer zulk een correctief ten doode gedoemd en door het ontleedmes der critiek geëxecuteerd is. De uitkomst heeft dan ook getoond, dat men zich nog nimmer op dit standpunt geplaatst, en met eenige consequentie er zich op gehandhaafd heeft, of altoos en onverbiddelijk is geheel de revelatio specialis voor het

product van zelfbedrog of misleiding verklaard. Gratie werd slechts aan die bestanddeelen van deze revelatio geschonken, die zich lieten overhalen naar het principium naturale. Tegenover een denker, die het principium naturale voor ongeschonden houdt, en voor zichzelf niet onder de overweldigende kracht van het principium speciale gekomen is, is elke poging, om het goed recht van uw standpunt te verdedigen, uit dien hoofde volkomen doelloos. Er aan toe zijnde, gelijk hij is, kan hij niet anders doen, dan elk bestaansrecht aan uw revelatio specialis te betwisten; en, om hem tot een ander oordeel te bewegen, zoudt ge niet met hem moeten redeneeren, maar hem in zijn bewustzijn moeten omzetten, en wijl dit alleen vrucht van wedergeboorte kan zijn, staat dit niet aan u, maar alleen aan God.

Hieruit volgt echter in het minst niet, dat ge dus maar alles kunt aannemen, wat u in den zin komt, en alzoo onredelijk *voor uzelven* moogt zijn. Deze willekeur heeft de Gereformeerde Theologie dan ook steeds bestreden, en, in navolging van het *Cur Deus homo?* van Anselmus, heeft ze ook ten opzichte van de revelatio specialis voor alle dingen een onderzoek ingesteld naar de *necessitas Sacrae Scripturae*. Wie, dank zij de instraling van hooger licht, de verduistering van het principium naturale inzag, en zich aan het principium speciale gewonnen had gegeven, kon daarom zijn denken niet op zij zetten, maar moest deze twee feiten in onderling verband en in verband met de realiteit, waarin hij verkeerde, pogen te begrijpen. Wat we in de vorige § over den samenhang van het principium speciale met onze creatuurlijke vermogens vonden, eischt dit en stelt er toe in staat; en dat wel in zulk een zin, dat men het redelijke van zijn overtuiging en belijdenis doorzien kan voor zichzelven; kan doen blijken, aan wie van gelijke premissen uitgaat; en voor den tegenstander in zulk een licht kan stellen, dat hij, bij de onderstelling van onze premissen, zich verplaatsen kan in onze conclusiën.

Wel kan de redetwist ook daarna voortgezet over die premissen zelve, met name over de vraag, of onze rede in toestand van ongeschondenheid of in toestand van verduistering verkeert; maar, gesteld ook al, dat de ongaafheid of het abnormale van

onze rede beiderzijds werd toegegeven, zoo zou dit den tegenstander nog geenszins *dwingen*, om het principium speciale, dat onzerzijds verdedigd wordt, te aanvaarden. Uit het saamtreffen van het feit, dat één van uw kinderen zoek is, met het feit, dat ik een verdoold kind gevonden heb, volgt nog allerminst, dat het kind, waarmee ik kom aanloopen, uw kind is. Ook al kon men dus over en weer tot de erkentenis komen, dat er aan onze rede iets hapert, dat onze rede zichzelve ongenoegzaam is, ja, dat ze roept om een complement, zoo kan hieruit toch logisch nog nooit de conclusie getrokken, dat de S. Scriptura, of, beter nog, het daar achter liggend principium speciale, dit complement is of aanbiedt. Ook al dwongt ge toch den tegenstander tot de erkentenis, dat uw principium speciale op de leemte in uw principium naturale past als de scherf in een geschonden schaal, zoo ware hiermee nog altoos de realiteit van dit principium speciale niet bewezen. Men zou u dan tegenvoeren, dat zeer zeker de leemte aangevuld zou zijn, indien werkelijk een openbaring, gelijk gij die voorwendt, te onzer beschikking bestond; maar dat gij u hier juist in vergist; dat uw principium speciale, met zijn onderstelde vrucht in de Sacra Scriptura, niets anders is dan het schaduwbeeld, door de bestaande gaping op den wand geworpen; product uwer eigen phantasie; het in plus omgezette nadeelig saldo op uwe rekening. Ten slotte zou het dus toch weer neerkomen op het bewijs, dat dit principium speciale reëel is, en juist dát bewijs *is* van geen principium ooit te leveren. Kon het geleverd, zoo hield het eo ipso op *principium* te zijn.

Doch zelfs daar komt ge niet aan toe. Ook al slaagt ge er toch in aan te toonen, dat uw rede stuit op antinomieën, dat ze zich grenzen gesteld ziet, die niet overeen zijn te brengen met den drang naar kennis, die in haar werkt, en dat ze de hoogere aspiratiën onzer natuur onbevredigd laat, dit heeft tegenover hem, die er belang bij heeft, om in geen geval uw principium speciale toe te laten, nog geen dwingende kracht. Immers, dan blijft hem nog altoos de uitweg van het agnosticisme, d. i. het aannemen van het onvolledige onzer kennis als het noodzakelijke; of ook de zijsprong naar het pantheïstisch proces, waardoor men

acht, dat uit het onvolkomene allengs vanzelf het volkomene zal voortkomen. Zelfs moogt ge, als uw tegenstander u in dezer voege ontwijkt, zijn eerlijkheid daarom nog niet in twijfel trekken. Zelf toch erkent ge van uw eigen standpunt, dat wie buiten φωτισμός staat, het werkelijk bestand van zijn eigen wezen, en dus ook van zijn rede, niet inziet en niet inzien kan. In religieus-ethischen zin moogt ge dus wel verklaren, dat de drijfveer van zijn tegenstand vijandschap tegen God is; maar daarom is hij als man van wetenschap, op logisch gebied, nog niet oneerlijk. Hij neemt zijn premissen, gelijk ze zich metterdaad aan hem voordoen, en erkent dus in zooverre met u, dat er in het principium naturale iets is, dat ons niet bevredigt; maar hij betwist u, dat het, althans op dit oogenblik, ons *behoeft* te bevredigen, en, meer nog, dat de bevrediging, waarop gij u beroemt, iets meer is dan schijn.

Het geding is uit dien hoofde nooit verder te brengen dan tot de erkentenis van de antinomieën in ons bewustzijn en het ongenoegzame van onze rede, om onzen dorst naar weten geheel te bevredigen. Maar, waar de erkentenis hiervan *u* leidt tot de conclusie van de necessitas Sacrae Scripturae, blijft de rationalist òf bij de erkentenis van dit min harmonieuze staan, òf glijdt over in allerhande andere theorieën, die hem veroorloven zich in het principium naturale op te sluiten. En liever nog dan met u om de hulpe van een ander principium te roepen, zal hij zich in de armen van het materialisme werpen, dat hem op eenmaal van alle zoeken naar een oneindige wereld, die dan immers niet aanwezig is, ontslaat. Alle moeite, die men zich gegeven heeft, om door logische redeneering van de erkentenis aangaande de ongenoegzaamheid onzer rede uit verder te komen, is dan ook verspeeld van kracht geweest. De dusgenaamde Prinzipiënlehre moge dienst hebben gedaan, om hem, die het principium speciale beleed, in zijn overtuiging te sterken, alsook om de heerschende traditie tegen al te snelle vervloeiing te vrijwaren, kracht van bewijs tegenover den tegenstander bood ze nooit. Wie niet wedergeboren is uit water en geest, kan het koninkrijk Gods nu eenmaal niet zien, en de menschelijke geest is vindingrijk genoeg, om telkens, als ge dacht

gewonnen spel te hebben, het systema weer zóó te wijzigen, dat uw bewijsvoering toch haar klem verliest. Iets anders is het natuurlijk, als ge de snaren van het gemoed laat trillen, of op het semen religionis teruggaat; maar dan treedt ge op ander gebied over, en houdt op te concludeeren uit logische premissen.

Ten deele geldt hetzelfde van het apologetisch pogen, om allerlei bedenkingen te ontzenuwen, die tegen den inhoud van de Christelijke belijdenis, en met name tegen de Heilige Schrift als principium Theologiae, worden ingebracht. Ook daarover toch zal de polemiek bijna nooit tot bevredigend resultaat kunnen leiden, omdat de sferen van voorstellingen en overtuigingen, waaruit men beiderzijds redeneert, te sterk uiteenloopen. Gevolg hiervan toch is, dat men bijna niet één concreet punt kan ter sprake brengen, of ongemerkt wordt hiermee tevens de geheele anthropologie en de geheele „Erkenntnistheorie" aan de orde gesteld. Om verder te komen, zou men dus vooraf de algemeene gegevens die bij zulk een concreet punt in aanmerking kwamen, eerst één voor één moeten uitvechten, om eerst daarna op het eigenlijke punt in quaestie terug te komen. Dit maakt dan ook elk debat van dien aard *onvrij*. Nauwelijks toch heeft men een enkele schrede op den weg van zulk een twistgeding gewaagd, of men gevoelt over en weer, dat men door op dit ééne punt ongelijk te bekennen, geheel zijn levens- en wereldbeschouwing op losse schroeven zou zetten. Geeft de naturalist op één punt de verbreking van de keten der natuurlijke oorzaken toe, door te erkennen, dat er een psychisch of physisch wonder plaats greep, zoo ligt geheel zijn stelsel omver; en zoo ook: erkent de Christelijke theoloog ook slechts op één cardinaal punt de beweringen van de historische critiek aangaande de Heilige Schrift, zoo ontvalt hem hiermee geheel het principium, waaruit zijne Theologie leeft. Hiermee is natuurlijk niet beweerd, dat er, met name bij de Heilige Schrift, niet tal van opmerkingen gemaakt zijn over logische incongruentia, hetzij in de oeconomie der Schrift zelve, hetzij tusschen haar en de kosmische en historische realiteit buiten haar, die, zal onze belijdenis haar redelijk karakter niet verliezen, onzerzijds een antwoord vergen; maar ook al dwongen deze opmerkingen ons, om hier op onze beurt een gedeelte-

lijk agnosticisme te belijden, ja, zelfs om het dogma der inspiratie aan revisie te onderwerpen, toch zal hiermee het principium speciale nooit haar allesbeheerschende beteekenis voor ons verliezen; gelijk omgekeerd de zegevierendste oplossing van allerlei gemaakte bedenking er nooit toe geleid heeft, en er nooit toe kon leiden, om, wie dit principium *niet* beleed, tot de aanvaarding er van te bewegen. De aanvaarding van dit principium kan ten slotte nooit op iets anders rusten dan op het testimonium *Spiritus Sancti*, gelijk de aanvaarding van het principium naturale nooit anders gerust heeft dan op het testimonium *spiritus nostri*, d. i. van ons zelfbewustzijn. Bezwijkt dit testimonium van ons zelfbewustzijn, dan vertwijfelen we, of worden waanzinnig; en zoo ook, is het testimonium Spiritus Sancti in ons *niet* aanwezig, of werkt het althans niet, dan *kunnen* we met geen principium speciale rekenen.

De poging door de Theologie uit de dagen der Hervorming aangewend, om aan de Schrift zelve bewijzen voor haar goddelijk karakter te ontleenen, missen tegenover den tegenstander dan ook alle bewijskracht. Niet om de tegenwerping, dat ge in een cirkel redeneert, door uit de Schrift zelve op te speuren, wat de Schrift is. Terecht toch antwoordden onze toenmalige theologen daarop, dat dit argument niet *autoritative*, naar *ratiocinative* bedoeld was; dat de schittering van den saffier alleen uit den saffier kon bewezen worden; en dat zoo ook de goddelijke majesteit der Heilige Schrift alleen uit die Schrift ons kan tegenstralen. Doch, hoe volkomen juist dit ook gezegd was, wat helpt het u, of ge den prachtigsten saffier al toont, aan wie blind is, of aan een van *ces pires aveugles, qui ne veulent pas voir*. Men behoeft dan ook de reeks van deze bewijzen slechts even te monsteren, om terstond te gevoelen, hoe volstrekt van alle kracht ontbloot ze zijn tegenover hem, die nog alleen het principium naturale erkent. Men wees toch op *de wonderen* en op *de vervulling der profetiën*, alsof dit eenige kracht van bewijs bezat voor hem, die zelfs de mogelijkheid van het wonder loochent, en alle concreet vervulde profetie als vaticinium ex eventu ontzenuwt. Men wees voorts op het goddelijk karakter van de doctrina Scripturae, alsof niet toen reeds sinds lang op die doctrina allerlei critiek was uitge-

oefend, en, naar het heette, haar ongenoegzaamheid aangetoond. Men wees op de majesteit van den stijl der Schrift, op den consensus librorum, op het aangrijpende van heel haar inhoud, alsof niet toen reeds de wapenen gesmeed werden, waarmee elk dezer eigenschappen aan de Schrift zou worden betwist, of haar slechts in gemeenschap met andere schriften zou worden toegekend. En waar men ook buiten de Schrift wees op den sanguis martyrum, op den consensus Ecclesiae, en op de „ipsorum scriptorum naturalis et humana conditio", bracht men argumenten te berde, die zich immers ook op andere heilige boeken zoo geleidelijk lieten toepassen, dat er alle klem aan ontbrak. Welke waarde deze argumenten dan ook hebben mogen voor hen, die *intra muros* zijn, ter bestrijding van opkomenden twijfel *ad extra* gelden ze niet. Onze scherpste dialectici hebben dit, gelijk b. v. Maccovius, dan ook destijds zeer wel ingezien. Zijn verwijzing naar Hagar in de woestijn toont dit. „Hagar," zoo schrijft hij, „antea non vidit puteum in proximo; sed postquam oculi ipsi adaperti sunt, tum demum vidit puteum" (JOH. MACCOVII, *Theologia quaestionum*, p. 4 in *Macc. redivivus*. Franeq. 1654). Een analogie, waarmee hij wil aanduiden, dat in de Schrift de teekenen van haar goddelijken oorsprong wel inzijn; maar dat niemand die zien kan, zoolang nog het κάλυμμα op zijn oogen ligt. Dit nu wordt eerst weggenomen door het testimonium Spiritus Sancti, dat „est lux quaedam, mentem ita leniter perfundens, ut .... ostendat rationes ipsi rei (sc. Scripturae) insitas, sed antea occultas" (ibidem).

Onze conclusie kan dus geen andere zijn, dan dat zeer zeker een iegelijk, die de Heilige Schrift als principium Theologiae belijdt, voor zichzelven en aan wie met hem dit principium belijden, rekenschap moet kunnen geven van de wijze, waarop dit hulpprincipium met het blijvend principium naturale samenhangt, opdat zijn belijdenis λογική blijve; maar dat deze ratiocinatio noch voor hemzelven ooit de grond kan zijn, waarop zijn belijdenis steunt, noch ooit den tegenstander dwingen kan, om tot deze belijdenis te komen. Het testimonium Spiritus Sancti is en blijft de eenige macht, die in ons bewustzijn de zekerheid aangaande het prin-

cipium speciale kan indragen. Iets, waarbij, op het voetspoor van onze oude theologen, zij opgemerkt, dat ook alleen het testimonium Dei Creatoris ons de zekerheid kan geven voor het principium naturale. Wanneer God aflaat van het schenken van deze zekerheid aan ons zelfbewustzijn, vervallen we in waanzin, veelal na eerst de onderscheidene stadiën van het scepticisme doorloopen te hebben. Want wel is waar, dat we dit testimonium Dei Creatoris bij het principium naturale in den regel niet zoo opmerken, doch dit is alleen daaruit te verklaren, dat het met ons zelfbewustzijn saamvalt, en men zich van den oorsprong van dit zelfbewustzijn zelden verdere rekenschap geeft. Het is eenvoudig het primum verum, vanwaar men uitgaat. Het principium speciale daarentegen komt als een *andersoortig* besef in dit zelfbewustzijn in, en wordt daardoor vanzelf tot zijn dieperen oorsprong in God herleid. Doch hoe sterk dit ook uitkome bij mannen van hoogere ontwikkeling, die, na eerst een tijd lang alleen uit het principium naturale geleefd te hebben, nu ook uit die andere bron licht in hun bewustzijn voelen uitstralen, toch is dit veel minder en soms bijna ganschelijk niet het geval bij de gewone geloovigen, die, reeds in hun jeugd wedergeboren, nimmer dezen overgang in hun bewustzijn gemaakt hebben. Van dezulken toch is het onmiddellijk *gelooven* even natuurlijk en evenzeer met hun zelfbewustzijn gegeven, als het onmiddellijk *weten* voor het principium naturale gegeven is met het ontwaken van ons natuurlijk zelfbewustzijn. Er kan voor den mensch als creatuur nooit een ander principium cognitionis dan zijn Schepper bestaan, zoowel naturaliter, als per viam gratiae. Wat de Psalmist getuigt: alleen „in uw licht zien wij het licht", blijft voor *alle* menschelijke kennis de absolute verklaringsgrond.

§ 37. *Algemeenheid van dit principium.*

Wie, zelf gezond van zinnen, alleen, op een geïsoleerd eiland, onder niets dan waanzinnigen moest verkeeren, zou gevaar loopen zelf krankzinnig te worden; en alleen een zeer sterke geest zou in zulk een toestand de realiteit van zijn bewustzijn kunnen handhaven. Juist wijl we niet atomistisch bestaan, maar saam met

anderen organisch, ook in ons bewustzijn, verbonden zijn, kan ons eigen besef, om krachtig te blijven, den steun van het gelijksoortig besef in anderen zoo noode missen. Dit nu geldt ook van het principium speciale. Ook hiermee kan de gemeenschap in ons eigen bewustzijn in den regel slechts dán krachtig zijn en stand houden, zoo deze gemeenschap steun vindt in anderer gelijksoortige overtuiging. Toch gaat deze regel niet vast door. Gelijk één enkel niet-krankzinnige, ook bij volkomen geïsoleerdheid, toch zijn zelfbewustzijn, mits hij sterk van geest was, zou *kunnen* handhaven, zoo bestaat ook de mogelijkheid, dat één enkele de inwerking van het principium speciale ondergaat, en er uit leeft, ook al werkt in geheel zijn omgeving nog niets dan het principium naturale. Zelfs *moest* dit hier in den aanvang zoo zijn, zou de werking van dit principium speciale kunnen doorbreken. Het kon toch zijn werking niet anders beginnen dan in enkele personen. Deze enkelen waren dan in den regel sterke geesten, en ter ondersteuning van hun geïsoleerd geloof gaf de Heere meestal teekenen in de realiteit, die hen behoedden voor ontzinking aan de macht, die hen had aangegrepen. Maar hier wordt dan ook het heroïsme des geestes vereischt. Immers, toen de Christus, van allen, ook van zijn eigen discipelen, verlaten, den strijd in Gethsémané doorworstelde, viel zelfs hem deze strijd in het eenzame zoo bang, dat engelen zijn isolement braken, om Hem te ondersteunen. Zoolang dan ook de Openbaring nog bezig is voltooid te worden, zien we telkens buitengewone krachten zich openbaren, om de instandhouding van het geloof mogelijk te maken, en deze teekenen vallen eerst dan weg, als de Openbaring haar voleinding bereikt heeft, en het principium speciale een kring vindt, waarin het geloof zulk een communaal karakter kan aannemen, dat de overtuiging des éénen die des anderen steunt.

Is zoo op zichzelf reeds voor de werking van het principium speciale, evenals voor die van het principium naturale, een breede kring onmisbaar, waarin het organisch werken kan, nóg onmisbaarder wordt die kring, zoodra men zich ook wetenschappelijk rekenschap zal geven, van wat dit principium speciale is en ons

biedt. Wetenschap eischt *algemeenheid*. Natuurlijk niet in dien zin, alsof niets wetenschappelijk vast zou staan ook op natuurlijk gebied, tenzij eerst alle individuen, hoofd voor hoofd, het hadden toegestemd; maar zoo, dat elk mensch van gezonden zin er toe te brengen moet zijn, om er de waarheid van in te zien. Ditzelfde nu geldt ook van het principium speciale. Ook hier moet de wet der algemeenheid heerschen; altoos wel te verstaan voor allen, die uit dit principium leven. Alleen zij toch rekenen hier mee, evengoed als men op natuurlijk gebied alleen rekent met wie gezond van zinnen is, d. i. leeft uit het principium naturale. Maar *deze allen* moeten dan ook er toe gebracht kunnen worden, om, zoo ze uw betoog volgen, er de juistheid van in te zien. Hieruit verklaart het zich dan ook, dat er eerst in later eeuwen van een *wetenschap* der Theologie sprake komt. Vóór dien tijd is er wel Theologie als Godskennisse; zelfs reeds eenigermate in dogmatischen zin; maar nog geen theologische *wetenschap*. Deze kon pas ontstaan, toen de Openbaring voltooid en uit de speciale windselen van Israel was losgemaakt. Eerst nu toch ontstond die algemeene kring onder allerlei volken, en dus van belijders in hun gemeen menschelijk karakter, die saam uit dit principium speciale leefden.

In den strijd der Reformatie tegen Rome is dit communale karakter, dat aan het principium speciale met elk ander principium gemeen is, niet genoeg tot zijn recht gekomen. Onzerzijds heeft men de lijn van het persoonlijk geloof te strak aangetrokken, terwijl Rome harerzijds de institutaire kerk te zeer voor de organische gemeenschap in de plaats schoof. Zoo verdedigde elk der twee partijen een element van waarheid, maar beide deden dit op ongenoegzame, te eenzijdige wijze. Te recht handhaafden onze Hervormers het persoonlijk karakter van het geloof, dat niet tot volle ontplooiing komt, tenzij het ons innerlijk leven in rechtstreeksche gemeenschap met het eeuwige Wezen stelt; maar ze verloren uit het oog, dat dit het hoogtepunt is van het geloof, niet zijn aanvang, en dat het zelfs op zijn hoogtepunt niet recht bloeien kan dan in de gemeenschap der heiligen. Rome daarentegen verdedigde wel te recht den gemeenschappelijken trek, die

bij het geloof geldt, maar beging de dubbele fout, vooreerst dat ze het persoonlijk karakter van het geloof niet tot zijn recht deed komen en het niet verder bracht dan tot de gemeenschap met God door het intermediair der Kerk, terwijl ze ten andere voor de organische gemeenschap het kerkelijk instituut in de plaats schoof. Misschien ware dit duidelijker uitgekomen, bijaldien onze Hervormers aan hun onderscheiding tusschen de ecclesia als corpus visibile et simul invisibile ook in hun dogmatische uiteenzetting aanstonds nog de nadere onderscheiding tusschen de ecclesia visibilis in fidelibus, en de ecclesia visibilis in instituto hadden toegevoegd. Ze deden dit wel in hun kerkrecht, hierbij opmerkende, dat de Kerk van Christus in een stad of dorp zichtbaar kan zijn, doordien er belijders wonen, ook al is door deze belijders nog geen kerkformatie opgericht, en dat de ecclesia instituta eerst door deze formatie ontstaat. Maar in hun dogmatiek wezen ze bijna uitsluitend op de algemeene tegenstelling tusschen visibilis en invisibilis, en moesten daardoor wel den indruk geven, alsof ze onder ecclesia visibilis alleen de ecclesia instituta verstonden. Daar nu Rome nog verder ging en zelfs de ecclesia invisibilis en instituta geheel identificeerde, kon het probleem niet tot oplossing komen, daar immers de ecclesia instituta aan den regel van Gods Woord onderworpen was, en onze Hervormers dus te recht opmerkten, dat het instituut zijn waarborg aan de Schrift moest ontleenen, en niet de Schrift haar bewijs aan het instituut. Men heeft dit geschil slechts even op natuurlijk gebied over te brengen, om dit in te zien. Op natuurlijk gebied geldt het principium naturale en is het instituut de Staatsinrichting, die wel in de maatschappij bestaat, maar toch scherp van de maatschappij te onderscheiden is. Zou men nu ooit kunnen beweren, dat de waarheid van het principium naturale door den Staat kon worden gedecreteerd? Natuurlijk niet, en wel om de eenvoudige reden, dat de Staat, in zooverre hij door menschen gebouwd is, uit het principium naturale is voortgekomen. Ongetwijfeld kan dus dit principium naturale den Staat steunen, niet dat principium naturale leunen op den Staat. Wel daarentegen vindt dit principium naturale

door de algemeene begrippen, en, hieruit afgeleid, door de publieke opinie, zijn steunpunt in de menschelijke maatschappij. En juist zoo ook is het hier. Voor het principium speciale is de Kerk, wat de Staat is voor het principium naturale. De Kerk als instituut, door menschen opgericht, is gebouwd naar den regel van het principium speciale, gelijk dit tot ons spreekt in de Heilige Schrift. Derhalve kan het kerkelijk instituut wel steun aan het principium speciale ontleenen, niet omgekeerd het principium speciale aan het kerkelijk instituut. Wel daarentegen, en dat is juist de stelling, die we verdedigen, wordt het geloof in dat principium speciale gedragen en gesteund door de kerkelijke maatschappij, d. i. door de *niet* geïnstitueerde, maar organisch aanwezige gemeenschap tusschen de geloovigen onderling.

Men gaat dan ook onhistorisch te werk, zoo men het voorstelt, alsof zekere persoon A., eigener beweging ergens een Bijbel opzoekende, alsnu uit die Schrift de waarheid put. Dit te denken is reeds ongerijmd, en feitelijk gaat het aldus toe, dat men of opgroeit, of later inkomt in een kring, waar de belijdenis der waarheid heerscht, en dat men in de levensgemeenschap met dezen kring datgene voor zijn bewustheid tot helderheid voelt komen, wat wel potentieel reeds in de wedergeboorte gegeven was, maar alleen uit deze gemeenschap het noodige levenssap kon trekken, om zich te ontwikkelen. Gelijk de eene boom in het woud den anderen tegen het geweld van den storm beschermt, zoo dekt ook in de gemeenschap der heiligen de een den ander tegen den stormwind van den twijfel.

Deze kerkelijke maatschappij, van de geïnstitueerde kerken wel te onderscheiden, vertoont nu juist daarin haar algemeen menschelijk karakter, dat ze haar leven in de opeenvolgende geslachten voortzet en doortrekt naar alle volkeren en natiën. Immers, wat het eerste betreft, heeft ze een historie achter zich, die over vele eeuwen teruggaat, en ze onderhoudt door haar belijdenis steeds met het voorgeslacht de gemeenschap. Niet slechts in den zin, waarin ook een volk de heugenis van zijn voorgeslacht heilig houdt, want op nationaal gebied zijn de gestorvenen weg. Wie sterft, verliest zijn nationaliteit, en hoort tot het volk niet meer. Deze kerkelijke

maatschappij daarentegen weet, dat de weggestorvene voorgeslachten er nog zijn en nog altoos met haar in organisch verband staan. En ook, waar een volk zijn publieke opinie van eeuw tot eeuw verandert, blijft in deze kerkelijke maatschappij eeuw in eeuw uit dezelfde wereld van gedachten leven. De band aan het principium speciale wordt dan ook volstrekt niet alleen gesteund, door wie thans leven en nu nog met ons belijden, maar veelmeer nog door die millioenen bij millioenen, die nu juichen voor den troon. En wat het tweede aanbelangt, zoo toont de uitkomst, dat de Christelijke religie, uit Azië opgekomen, van het Semitische op het Indo-Germaansche ras overging, straks heel de noordkust van Afrika en geheel het zuiden van Europa veroverde, en zich nooit nationaliseeren liet. Christus had zijn belijdenis *gehumaniseerd* door alle *μεσότοιχον* weg te breken, en dit algemeen menschelijk karakter hangt rechtstreeks met het bezit van een eigen principium cognitionis saam. Het nationale toch kan wel traditie geven, maar geen eigen principium voor ons bewustzijn. Men ziet dan ook, hoe alle pogingen, die buiten dit principium zijn aangewend, slechts tot nationale vormen van eeredienst hebben geleid; en zelfs het Boeddhisme, dat zich door het kameleontische van zijn pantheïstisch karakter tot een rondsluipen onder velerlei natiën leende, blijft toch in hoofdzaak een Indische wereld van gedachten. Alleen de Islam, en dit verdient de aandacht, vertoont nog tot op zekere hoogte een oecumenisch karakter, iets, wat saamhangt met het feit, dat het Mahomedanisme geënt is op het principium speciale, gelijk dit in den Christelijken levenskring, dank zij de Schrift, bloeide. Ook zoo echter is de Islam er nooit in geslaagd, in de fijnere takken van den menschelijken stam kracht te erlangen. De Islam is en blijft Arabisch, en heeft van Arabië uit slechts ingang bij die volkeren gevonden, die aan de algemeen menschelijke ontwikkeling of geen deel namen, of op veel lager trap stonden. Zelfs de overgang van de Perzen tot den Islam valt saam met het aftreden van deze eens zoo kernachtige natie van het wereldtooneel.

Laten we dus voor een oogenblik de werking van dit principium speciale vóór Golgotha buiten rekening, dan staan we voor het feit, dat zich nu reeds bijna twintig eeuwen een afzonderlijk

menschelijk leven in ons menschelijk geslacht ontwikkeld heeft; zich in hoofdzaak ontwikkeld heeft bij de edeler takken van den menschelijken stam en onder de fijner bewerktuigde natiën; dat de ontwikkeling van dit afzonderlijke leven niet plaats greep gelijk in China en Indië bij geïsoleerde natiën, maar thans reeds in vijf werelddeelen, en in hoofdzaak in *dien* stroom van ons menschelijk leven, die de hegemonie voerde en de ontwikkeling van ons menschelijk geslacht deed klimmen tot haar tegenwoordige hoogte. We zien, dat dit afzonderlijke leven zich allerwegen kenmerkte door de actie, naast het principium naturale, van nog een ander principium cognitionis, en dat, waar, gelijk in West-Azië en Noord-Afrika, de Christelijke religie week, alle menschelijk leven weer wegzonk tot veel lager peil. We zien, dat in dezen breeden levenskring, die zich over vele eeuwen en onder vele volken uitbreidde, een eigen wereld van gedachten opkwam, gewijzigde algemeene begrippen gingen heerschen, en dat het menschelijk bewustzijn in dezen echt menschelijken kring een geheel eigenaardigen vorm aannam. En zoo nu is dat *algemeene* leven en dat *algemeene* denken ontstaan, dat zeer zeker in botsing kwam met een anderen kring, die het principium speciale verwierp, maar niettemin volkomen genoegzaam bestand bezat, om tot wetenschappelijke constructie op den grondslag van dit in dezen kring algemeene beginsel uit te lokken en in staat te stellen. Het gaat dus niet aan, dit principium speciale voor te stellen als een idiosyncrasie van enkele enthousiasten. Veeleer toont het droef verloop van alle mystieke dweperij, wat het diepgaand verschil is tusschen de schimmelplant, die uit dweepzieke inbeelding opschiet, en den cederboom, die in den vruchtbaren bodem van dit reëele principium zijn wortelen uitsloeg. Dit principium speciale is algemeen menschelijk, evengoed als het principium naturale, alleen met dit verschil, dat het niet hoofd voor hoofd aan alle individuen is ingezet, maar organisch geënt is op den stam der menschheid. De levenskring toch, die zijn centrum in Christus als drager van het nieuwe levensbeginsel vindt, is niet een brokstuk van ons geslacht, dat apart gezet wordt; maar dit σῶμα τοῦ Χριστοῦ is *de eigenlijke stam van ons menschelijk geslacht*, en wat niet in dit

σῶμα wordt ingelijfd, valt als onnutte tak eens van dien stam af. Hij is en blijft de tweede Adam.

Hier komt nog bij, dat ook de volkeren en natiën, die buiten dezen levenskring stonden of nog staan, zonder dit te bedoelen, van de ongenoegzaamheid van het principium naturale, in zijn huidige werking, getuigenis afleggen. Als in Deuteronomium XVIII de inspiratie als de eigenaardige werking van het principium speciale door God zelf wordt aangekondigd, heet het: „Eenen Profeet zal Ik hun verwekken uit het midden hunner broederen, als u; en Ik zal mijne woorden in zijnen mond geven, en hij zal tot hen spreken alles, wat Ik hem gebieden zal." Maar aan de aankondiging van deze rijke inspiratie, die principieel in Christus als הַנָּבִיא gegeven is, gaat iets opmerkelijks vooraf. Er wordt eerst namelijk in vs. 10. v.v. verwezen naar de waarzeggerij en guichelarij, die onder de volken algemeen was, en waartoe ook Israel sterke neiging verried; en nu wordt hun gezegd, dat ze de bevrediging van de behoefte, die hierin sprak, niet mogen zoeken in dien weg der tooverij, maar dat God alleen machtig is, om hun te schenken, wat die aspiratie in hun hart vraagt. Wat anders nu is al zulke drang naar guichelarij, in zijn diepsten grond opgevat, dan de zucht, om, nevens het principium naturale, een *ander* principium cognitionis te vinden voor al de aangrijpende levensvragen, waarover het principium naturale geen licht spreiden kan? Hieruit blijkt, dat de ongenoegzaamheid van het principium naturale zich uitspreekt in het algemeen menschelijk besef, zoolang zich dit nog ongedwongen en op natuurlijke wijze uit. Het optreden van een ander principium cognitionis in de Christelijke religie komt dus niet vreemd in den bestaanden toestand in, maar past er op evenals de nieuwe spits op een toren, waarvan de vroegere top in puin viel. En wel dient erkend, dat daarna het principium naturale gepoogd heeft, om in de philosophie de overtolligheid van zulk een hulp-principium aan te toonen, maar hierbij mag niet uit het oog worden verloren, dat deze pogingen van den philosophischen geest, zoolang ze religieus getint bleven, op geestelijk gebied nooit anders dan eindelooze spraakverwarring hebben gesticht, en nooit tot het resultaat hebben geleid, dat er een religieuze

levenskring van algemeene beteekenis te voorschijn kwam; alsmede, dat deze uit het principium naturale opgetrokken stelsels al meer de eeuwige dingen ter zijde hebben gelaten, om òf in het materialisme hun bestaan te loochenen, òf in het agnosticisme het principium speciale juist te postuleeren. Opmerking verdient het dan ook, dat na den afval, die in het laatst der achttiende eeuw begon, zich wel een breede levenskring in Europa en Amerika gevormd heeft, die zich van het principium speciale heeft afgekeerd, maar om nu reeds in het spiritisme de aloude poging der guichelarij te doen herleven. Dit spiritisme telt thans reeds millioenen aanhangers, en ook zijn hoofdgedachte is, om langs een anderen weg, dan die uit het principium naturale komt, een antwoord te bekomen op tal van vragen, die zich aan onzen menschelijken geest opdringen. En waar in andere kringen dit spiritisme nog niet binnendrong, openbaarde zich niettemin wel terdege de poging, om uit de mystiek van het gemoedsleven te weten te komen, wat het „gezond menschenverstand" in het onzekere liet. Elke philosophische richting, die, om zich tegen het intellectualisme te verweren, een andere kenbron zoekt, pleit in den grond voor de noodzakelijkheid van een principium speciale. Alleen de zuivere intellectualisten mainteneeren nog altoos de genoegzaamheid van het principium cognitionis rationale, in strijd zelfs met Kant, die in zijn „praktische Vernunft" een tweede iets dualistisch tegenover de „reine Vernunft" stelde. Doch tot wat dorheid zulk intellectualisme vervalt, is dan ook openbaar.

Zoo weigeren we dus de aanklacht te aanvaarden, alsof het principium speciale, als een uitvinding der dweeperij, gelijk een oliedrop op de wateren van ons menschelijk leven dreef, en mainteneeren veeleer de stelling, dat de behoefte aan zulk een hulp-principium *algemeen menschelijk* is; dat dit principium in zijn organische werking een *algemeen menschelijk* karakter draagt; en in het eindresultaat, waarop het zich richt, *algemeen menschelijke* beteekenis heeft.

§ 38. *Dit principium en de Heilige Schrift.*

Dat de sfeer van dit principium speciale grooter van omvang is dan de omvang van de Heilige Schrift, behoeft geen opzettelijke

aanwijzing. Ook al houdt ge er toch streng aan vast, dat ge hier met een principium cognoscendi te doen hebt, toch is het zoomin hier als ooit elders mogelijk het principium essendi hierbij weg te denken. Vandaar, dat *feit* en *woord* ook in de bijzondere openbaring naast elkaar loopen en met elkander in verband staan. Er is niet maar inspiratie, die het licht ontsteekt in het bewustzijn, maar er is ook een manifestatie in נִפְלָאוֹת, die inwerkt op de realiteit van het zijn, en beide vloeien natuurlijk uit datzelfde principium in God, waardoor Hij herscheppend op zijn gestoorde schepping inwerkt. De voorstelling, alsof ons een weg des levens ontsloten had kunnen zijn door een uit den hemel neergedaald boek of uit den hemel gedicteerden Bijbel, berust dan ook op niets dan op een intellectualistische abstractie, die de verhouding tusschen *zijn* en *denken*, tusschen *feit* en *woord* geheel onjuist opvat. Al is het toch volkomen waar, dat God schiep door te spreken, zoodat het creatuurlijke *zijn* er door het *woord* kwam, hierbij mag nooit vergeten, dat dit woord uitging van Hem, die τό esse in Zichzelven draagt. In de schepping is dus in het minst geen sprake van een abstract woord, maar van een woord, dat de volle realiteit des levens in zich draagt; en dat het Schriftwoord aan dien eisch niet beantwoordt, blijkt uit het feit, dat het zonder concomitantia werkeloos is, evengoed als de schitterendste diamant zonder het instralend licht en het starend oog in niets van een dof stuk koolstof verschilt. Van Gereformeerde zijde heeft men zich daarom steeds verzet tegen Luthers poging, om Woord en Sacrament op één lijn te stellen, als school in de Schrift als zoodanig een actieve kracht. Immers, al liet zich nog tot op zekere hoogte Luthers voorstelling van een „eingepredigter" Christus verdedigen, in geen geval mag aan de Schrift, als boek, een soort sacramenteele kracht worden toegekend. Op zichzelve is de Schrift niets dan draagster en voertuig, of, wilt ge, het instrument, dat God bereid heeft, om er zijn geestelijk doel, mits door de steeds presente werking van den Heiligen Geest, mee te bereiken.

Stelt men zich dus de sfeer van actie, die aan dit principium speciale in zijn vollen omvang toekomt, voor, dan behoort hiertoe al, wat van Gods zijde, hetzij onmiddellijk, hetzij middellijk, geschied

is, en dat niet uitging van het principium naturale, d. i. geheel zijn Raad ter behoudenis; al wat strekte, om dezen Raad te verwezenlijken; alle bijzondere leidingen, wonderen en teekenen; en in dit verband geheel de inspiratie en het tot stand komen der Schrift; maar voorts ook alle palingenesie, alle illuminatie, alle openbaring van Christus' Kerk; terwijl uit datzelfde principium eens zal voortkomen de palingenesie van hemel en aarde, tot het rijk der heerlijkheid ingaat. De Schrift, wel verre van met dat principium, wat zijn actie betreft, identisch te zijn, is zelve dus slechts één gewrocht van die actie. En evenmin kan men zeggen, dat de Schrift dan ten minste identisch is met de vrucht van het principium cognoscendi, als zoodanig, want ook hiertegen rijzen twee bezwaren. Vooreerst, dat ook allerlei historiën in de Schrift zijn opgenomen en ze dus in niets op een leerboek of wetboek gelijkt; en ten tweede, dat uit het principium cognoscendi volstrekt niet enkel de Schrift vloeide, maar ook nu nog de werking van den Heiligen Geest voortkomt, die deels door illuminatie in het bewustzijn van den enkele, deels door de actie van het ambt de kennisse Gods in stand houdt, toebrengt en bezielt.

Om de juiste verhouding tusschen dit principium speciale in God en de Heilige Schrift in te zien, wordt alzoo nadere bepaling vereischt, en tot die nadere bepaling komt men eerst door een dubbele distinctie. Vooreerst door de distinctie tusschen hetgeen ons geslacht als organische eenheid aanbelangt, en de kennisse Gods van het enkele individu; en ten tweede door de distinctie tusschen den inhoud of de stof onzer cognitio en de wijze, waarop onze cognitio die stof in zich opneemt. Beide distincties eischen een korte toelichting. De Roomsche dogmatici wezen er steeds te recht op, dat de Heilige Schrift daarom niet in absoluten zin het instrumentum salutis kon wezen, omdat er eeuwen verliepen, eer de Schrift tot stand kwam, en er toch niet weinigen waren, die in dien voortijd, nochtans *zonder* Schrift, behouden werden. Hier nu is niets tegen in te brengen. Dit is eenvoudig zoo. Maar de kracht dezer tegenwerping valt terstond, zoodra ge let op het groote μυστήριον. In Rom. XVI : 25, in Epheze I : 9, III : 9, Col. I : 26, 2 Tim. I : 9, 10, Tit. I : 2 en 1 Petr. I : 20 wordt op dit μυστήριον

telkens en telkens weer gewezen als op den sleutel, die ons het inzicht in den gang der Openbaring ontsluit. Het geldt hier dus geen bijzaak, maar een hoofdzaak, en deze hoofdzaak komt, gelijk we in Col. I : 26 lezen, hierop neer, dat er iets „verborgen is geweest van alle eeuwen en van alle geslachten", dat voor nu negentien eeuwen geopenbaard is aan Gods heiligen, „aan wie God heeft willen bekend maken, welke daar zij de rijkdom der heerlijkheid dezer verborgenheid onder de heidenen, welke is de Christus onder u, de hope der heerlijkheid." Hierdoor nu valt elke voorstelling, alsof de openbaring na den val aphoristisch of atomistisch ware voortgeschreden; en krijgen we de voorstelling van een openbaring, die vaste stadiën doorloopt, en zich aldus eerst voortbeweegt naar haar eindpunt; een eindpunt, dat dan eerst bereikt is, als heel de οἰκουμένη zich ontsluit, om deze openbaring in zich op te nemem, en deze zich alzoo richten gaat, niet tot enkele personen, noch tot een enkele natie, maar tot ons *menschelijk geslacht* in zijn geheel. Al mogen dus kleinere of grootere gedeelten der Heilige Schrift, en ten slotte zelfs het geheele Oude Testament, reeds voorloopigen dienst in Israël hebben gedaan, de Heilige Schrift als zoodanig erlangt haar volle beteekenis eerst, als de gratia specialis zich tot ons *geslacht als organisch geheel* richt en in de menschheid de ἐκκλησία καθολική doet optreden. Met name de heilige apostel Paulus drukte dit zoo scherp mogelijk uit, toen hij ook van het Oude Testament in Rom. XV : 4 verklaarde: „*Al wat te voren geschreven is*, dat is tot *onze* leering tevoren geschreven"; een gedachte, die hij in 1 Cor. IX : 10 en 1 Cor. X : 11 herhaalt, en in laatstgenoemde uitspraak zelfs nog verscherpt. Daar toch zegt hij niet alleen, „dat alle deze dingen beschreven zijn tot *waarschuwing van ons*." maar hij laat er zelfs aan voorafgaan, dat al deze dingen aan Israël overkomen zijn „*(ons) tot voorbeelden.*" Geheel afgescheiden dus van de vraag, hoe God de enkele personen redde, zoolang de openbaring nog niet in het centrum van ons menschelijk geslacht geplaatst was, dient vastgehouden aan het feit, dat de Heilige Schrift bestemd was, om haar volle taak eerst van dat oogenblik af te gaan vervullen, waarop ons geslacht in zijn geheel genomen,

in zijn kern en middelpunt, ter redding zou worden aangegrepen. Eerst toen de reddende hand naar den kosmos werd uitgestoken, en God „alzoo lief *de wereld* had, dat Hij haar zijnen eeniggeborenen Zoon schonk", was het oogenblik gekomen, waarop ook de Heilige Schrift haar geheel eenige beteekenis zou erlangen. Al, wat daarachter ligt, is slechts voorbereiding, en nu eerst, nu in den Christus het goddelijke *esse* in ons geslacht is ingedragen, gaat ook in de Heilige Schrift het goddelijke ῥῆμα niet tot één volk, maar tot alle volken uit, en zulks wel tot die volken als organische eenheid, als *kosmos*. Elk recht verstand in de beteekenis der Heilige Schrift gaat dan ook te loor, zoo men deze gewichtige insnijding in den gang der Openbaring uit het oog verliest. Wie niet verstaat, dat, gelijk de Christus, zoo ook de Heilige Schrift *aan de wereld* gegeven is, kan haar niet zetten. Het is de ééne Λόγος, die in Christus door ἐνσάρκωσις, en in de Schrift door *inscripturatio* naar geheel de menschheid, gelijk ze door God gered wordt en eens in heerlijkheid schitteren zal, uitgaat. Vraagt ge dus, wat als materie der cognitio Dei uit het principium speciale naar ons menschelijk geslacht als zoodanig uitgaat, dan is te antwoorden: De Schrift en niets dan de Schrift; en in dien zin is de Schrift met het principium in zijn werking identisch.

Niet minder gewichtig is de tweede distinctie, waarop we wezen, tusschen de stof der cognitio Dei, die ons wordt aangebracht en de wijze, waarop die stof ons eigendom wordt. Na de ontsluiering van het μυστήριον, waarop de vorige distinctie wees, ligt het in den aard der zaak, dat het individu geen deel aan het heil erlangt, dan als lid van het organisch geheel. Noach, Mozes, Samuel kregen afzonderlijke openbaringen, eenvoudig wijl de menschheid als zoodanig nog haar openbaring niet bezat. Maar toen eenmaal de menschheid als geheel haar revelatio ontvangen had, en deze voltooid was, verviel voor alle bijzondere openbaring de ratio sufficiens; en alle mystiek, die ook daarna nog deze afzonderlijke, persoonlijke openbaring voorwendt, verijdelt het organisch bestel des Heeren. Voor wie leefde, leeft of leven zal, nadat ons geslacht in zijn geheel zijn Christus en zijn Schrift ontvangen heeft, bestaat er geen

andere weg, die hem tot kennisse Gods kan leiden, dan in aansluiting aan deze centrale openbaring, en in zooverre in de Kerk zich de levensstroom van den Christus voortbeweegt en de Schrift door haar als στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας gedragen wordt, is metterdaad de Kerk van Christus (mits niet als instituut opgevat) alleenzaligmakend. Buiten haar is er geen zaligheid. Maar, hoe streng ook aan den organischen samenhang zoo van ons geslacht als van de Openbaring moet vastgehouden, toch is hiermee volstrekt niet beweerd, dat het individu aan de Heilige Schrift zonder meer genoeg heeft. Dit is volstrekt *niet* het geval, en wie waant, dat de Heilige Geest wel de Schrift gaf, maar nu ook voorts de toeëigening der Schrift eenvoudig overlaat aan onze natuurlijke rede, slaat den bal ganschelijk mis. Integendeel, de Heilige Geest, die de Schrift schonk, is zelf de auctor perpetuus van alle toeëigening van den Schriftinhoud *aan* en van alle toepassing *op* het individu. Het is de Heilige Geest, die het menschelijk bewustzijn door illuminatio in staat stelt de materie der Schrift in zich op te nemen, in den loop der eeuwen ons menschelijk bewustzijn tot steeds rijker inzicht in haar inhoud leidt, en die, onderwijl dit proces voortgaat, hoofd voor hoofd een iegelijk van Gods uitverkorenen, die tot jaren van onderscheid komt, die personeele toepassing van het Woord schenkt, die naar Gods raad voor hem bestemd en voor hem onmisbaar is. Alleen maar, hoe veelzijdig en doordringend deze gestadige werking van den Heiligen Geest ook zij, toch brengt ze, en hierin ligt de zenuw van deze tweede distinctie, geen nieuwen inhoud, geen nadere aanvulling van stof, geen uitbreiding van de materie der Godskennisse aan. Want wel weet een geloovige uit de 20e eeuw veel meer dan een geloovige uit de 10e of 3e eeuw weten kon, maar dat meerdere is toch altoos uit dezelfde goudmijn opgedolven; en dat vroegere geslachten in rijkdom en kennisse achterstonden, is alleen daaruit te verklaren, dat destijds de uitdelving van de mijn nog niet zoo ver was voortgeschreden. Iets, wat natuurlijk niet zeggen wil, dat vroegere geslachten in Godskennisse te kort schoten, maar alleen, dat de ontwikkeling van het menschelijk bewustzijn destijds aan

onze Godskennisse nog niet die eischen stelde. Een kind kan even rijk in zijn God zijn als een volwassen man, maar omdat het bewustzijn van den volwassene rijker ontplooid is, moet hij ook de Godskennisse in rijker ontplooiden vorm bezitten. Met de rijper ontwikkeling nu van het bewustzijn der menschheid hield de toeneming van inzicht, in hetgeen ons in de Schrift geboden is, gelijken tred. Maar hoever die toeneming van kennis ook in de toekomst nog moge voortgaan, nooit zal ze *haar stof* anders dan uit de Heilige Schrift kunnen putten. En het is uit dien hoofde, dat ook voor de onderscheiden natiën, en voor de individuen in die natiën, de regel blijft vaststaan, dat *de materie* der Godskennisse, die ons uit het principium speciale toekomt, *identisch is met de Heilige Schrift.*

Dit zou niet zoo zijn, indien de Heilige Schrift uit enkel geïnspireerde uitspraken over het wezen Gods, zijn deugden, zijn wil en zijn genaderaad ware saamgesteld. Dan toch zou naast het gebied der Schrift nog het gebied der *feiten* liggen, zoo van de leidingen als van de wonderdaden des Heeren, en alleen door de traditie zou ons de kennis van deze feiten kunnen toekomen. Maar zoo is de Heilige Schrift volstrekt niet; en het valt af te keuren, dat met name de methodistische richting haar in veel te sterke mate tot zulk een boek van geïnspireerde uitspraken verlaagd heeft. De Heilige Schrift biedt ons een photographie van heel de levenssfeer, waarin de actie Gods van het principium speciale uit is opgetreden, met zijn actie uit het principium naturale als natuurlijken en onmisbaren achtergrond. De logische openbaring, die zich rechtstreeks tot ons bewustzijn richt, staat zelfs niet naast deze photographie, noch is er doorheen geweven, maar behoort er toe, en maakt er een deel van uit. Meer of iets anders dan deze photographie kon ons niet geboden worden, eenvoudig wijl feiten, die in het verleden liggen, voor ons niet anders dan in de herinnering en in de verbeelding kunnen opleven. Want wel is er ook een reëele nawerking van de feiten in de actueele toestanden, te midden waarvan we verkeeren, en is er bovendien de niet minder reëele actie, die onafgebroken nog altoos van den Christus uit den hemel op zijn Kerk uit-

gaat, maar ook de constateering van deze dubbele, reëele actie en het rechte inzicht er in, is alleen verkrijgbaar door degelijke bestudeering van de photographie, die ons in de Heilige Schrift geboden is. Niet, alsof we daarom ontkennen zouden, dat er in het rijke verleden, dat achter de voltooiing der Heilige Schrift ligt, niet een ontelbare menigte van feiten zouden liggen, die ge in deze photographie *niet* vindt, maar hierop blijft nog steeds het antwoord uit Johannes XX : 30 en 31 afdoende: dat Jezus nog wel vele andere teekenen gedaan heeft, maar (alleen) deze geschreven zijn, opdat gij gelooft, en, geloovende, het leven hebt in Jezus' naam. Natuurlijk is ons geen honderdste deel bericht, ook van wat eertijds voorviel of gesproken werd, maar ook hier was licht en schaduw, er was perspectief, en, gelijk ge wel de vrucht van den boom afplukt, maar de bladeren hangen en straks verdorren laat, zoo is ons ook in de Heilige Schrift wel de gerijpte vrucht der Openbaring geboden, maar is al datgeen, wat die vrucht rijpen deed, in de schaduw getreden en in de vergetelheid weggezonken. Iets, wat onbegrijpelijk is, voor wie de Schrift toevalligerwijze laat ontstaan, maar geheel strookt met den aard der zaak. voor wie gelooft, dat het ontstaan der Schrift in Gods raad bepaald en voorzien was, en dat de onderscheiding tusschen de vrucht, die geplukt, en het blad, dat verdorren moest, in overeenstemming met deze bestemming der Heilige Schrift, reeds in de feiten zelve gegeven was. Dat we de traditie, waarin Rome een aanvulling voor de Heilige Schrift zoekt, verwerpen, is dus niet, wijl we loochenen, dat er niet ruimschoots stof voor een zeer interessante traditie aanwezig was, noch ook alleen, wijl we aan de getrouwheid dezer traditie rechtmatigen twijfel koesteren, maar veelmeer nog, omdat zulk een aanvulling door de traditie *tegen* het geheele Schriftbegrip indruischt. Dan toch erlangt de Heilige Schrift geen hoogere waarde dan van zelve *een deel der traditie* te zijn. Ze houdt dan op een afgerond geheel, een organische eenheid te vormen. Stel er werden straks nog brieven van Thomas of van Philippus, of een evangelie van Andreas gevonden, zoo zoudt ge ook deze stukken in uw Bijbel moeten laten bijbinden. De Schrift wordt dan een onvolledig, contingent brokstuk van

een geheel, om van elders haar complement te postuleeren; en op die wijs gaat de theologische, en daarom organische en teleologische, beschouwing van de Heilige Schrift geheel in de historisch-accidenteele onder. Is nu deze beschouwing in lijnrechten stijd met de beschouwing, die ons in Romeinen XV : 4 en elders omtrent het Oude Testament wordt gegeven, dan mag op Schriftuurlijk terrein deze averechtsche beschouwing der Heilige Schrift geen oogenblik toegelaten, maar moet vastgehouden aan de belijdenis, dat, wat de materie der Godskennisse aangaat, die aan de menschheid als zoodanig is geschonken, de Heilige Schrift zelve het principium proximum en unicum is voor onze kennisse van God.

§ 39. *Het principium speciale en het* GESCHREVEN *woord.*

De necessitas S. Scripturae rust alzoo: 1°. op de noodzakelijkheid, dat er een principium speciale ga werken, voor zooveel de werking van het principium naturale verslapt of gestoord is; en 2°. op de noodzakelijkheid, dat ook dit principium speciale zich niet atomistisch tot het individu richte, maar organisch gericht zij op het menschelijk geslacht. Uit deze beide overwegingen echter vloeit wel voort, dat er een hulp-principium noodig is, en dat er een openbaring aan de menschheid als zoodanig (d i. *τῷ κόσμῳ*) worde gegeven, maar zonder meer volgt hieruit nog niet, dat „dit speciale Woord van God tot de wereld" den vorm moet aannemen van het *geschreven* woord. Het is daarom noodig, dat we ook in het eigenaardig karakter van het *geschreven* woord indringen, en ons afvragen, waarom de speciale Openbaring van God aan den kosmos juist *dezen* vorm behoefde.

En dan sta op den voorgrond, dat aan het *geschreven* woord, in vergelijking met het gesproken woord, het vierledig karakter van het *duurzame*, het *katholieke*, het *vaste* en het *onvervalschte* toekomt. Vier eigenschappen, waarvan de eerste twee iets van een goddelijk stempel op ons menschelijk woord drukken, en de beide laatste een correctief tegen het gebrekkige van onzen zondigen toestand vormen.

Schrift is op zichzelf niets dan een hulpmiddel. Ware de kracht

van ons geheugen niet beperkt en ons vermogen tot meedeeling algemeen, zoo zou nooit de behoefte aan schrift zijn opgekomen. Besef van klein geheugen en ons beperkt vermogen van mondelinge mededeeling, versterkt door de behoefte, om het gesprokene of afgesprokene tegen vervalsching te bewaren, heeft in tal van gradatiën eerst het teekenschrift, toen het beeldschrift, voorts het woordschrift, daarna het lettergrepenschrift, en ten slotte het alphabetisch letterschrift in het leven geroepen. Vandaar, dat het bijna geheel een conventioneel en willekeurig karakter draagt. Slechts als zuiver beeldschrift ontkwam het aan dit conventioneele, edoch op beding van afbeelding in plaats van schrift te zijn. Schrift in den eigenlijken zin des woords poogt het somatische deel van onze menschelijke taal zoo te photographeeren, dat bij het zien dezer gephotographeerde teekens de eene mensch psychisch versta, wat er psychisch in den ander omging, of uitging van zijne lippen. Schrift poogt hetzelfde te doen, wat de phonograaf doet, maar door niet aan den klank, doch aan de stemvormen te hechten. Als we ons laten photographeeren, is het ons eigen gelaat, dat met behulp van het licht zijn conterfeitsel op de collodionplaat teekent. Kon zoo nu ook onze menschelijke stem zichzelve rechtstreeks in al haar buigingen op het papier afteekenen, zoo zouden we het absolute en organische schrift bezitten. Nu dit, althans dusver, nog niet kan, moeten we ons met het conventioneele schrift behelpen, dat niet door de stem zelve wordt voortgebracht, maar door onzen denkenden geest. Het is onze denkende geest, die het geluid en de buiging van de stem, in verband met de buiging der zichtbare spraakorganen, bespiedt, en nu hetzij die stemactie zelve, hetzij den inhoud van die stemactie, op zulk eene wijze door teekens aanduidt, dat een ander, deze teekenen ziende, dezelfde stembuiging kan te weeg brengen en daaraan gelijken inhoud geven. De vraag, of ook bij onzondige ontwikkeling het schrift hetzelfde verloop zou hebben gehad, is voor beantwoording niet vatbaar, maar wel is het duidelijk, dat er ook alsdan iets soortgelijks zou gekomen zijn. Ook dan toch zou het geheugen beperkt van aard zijn geweest en behoefte aan mededeeling bij het besef van afstand ontstaan zijn.

Slechts voor het rijk der heerlijkheid kan de vraag rijzen, of in dien verhoogden toestand van ons geestesleven, en bij zijn rijkere organen, al zulk hulpmiddel niet zal wegvallen. Op zichzelf kunt ge dus niet zeggen, dat het schrift een behoefte is, die eerst ten gevolge van de zonde is opgekomen; al is zeer zeker, gelijk bij de twee laatste der vier genoemde karaktertrekken blijken zal, de behoefte aan schrift door de zonde alleszins *versterkt*.

Wat nu aangaat den eersten karaktertrek, zoo springt het in het oog, dat het schrift allereerst aan het gesprokene woord zijn vluchtigheid ontneemt. Het „*verba volant, scripta manent.*" Onze stem *schept* wel woorden, maar mist het vermogen, om ze *vast te houden*. Het ééne woord drijft het andere voort. Hierdoor draagt het gesprokene woord het karakter van het voorbijgaande en wisselende, het merk van onze vergankelijkheid. Het komt, om te gaan, en derft het vermogen, om zichzelf te mainteneeren. Het is een *ῥήματα ϕεὶ καὶ οὐδὲν μένει* in den droefsten zin. En zelfs, waar men er thans door den phonograaf in geslaagd is, het vloeiende woord te laten stollen en straks weer vloeibaar te maken, geeft dit hoogstens ééne repetitie van het gesprokene of gezongene, zonder meer. Maar juist aan dit gebrek komt de machtige uitvinding van het menschelijke schrift nu te gemoet. Immers, door het schrift in zijn tegenwoordige volmaking is het gedachte of gesprokene woord verheven boven de vergankelijkheid. Het wordt uit den stroom van den tijd uitgelicht en op den oever geworpen, om daar vastheid van vorm aan te nemen, en na verloop van eeuwen nog altoos denzelfden dienst te doen, dien het terstond na zijn eerste voortbrenging deed. De correspondentie, die door een fellah in een vergeten plek van Egypte ontdekt is, en ons de gedachtenwisseling tusschen de toenmalige Oostersche vorsten met het hof van Egypte voorlegt, spreekt thans nog even punctueel als voor ruim 3000 jaren; en ware door Adam, na zijn val in zonde, op gelijke wijze de eerste bittere gewaarwording zijner ziel neergeschreven, zoo zou tot in de fijnste, kleinste trekken toe ons hart nog kunnen meevoelen, wat in Adam zooveel duizend jaren vroeger omging. Het schrift is metterdaad de menschelijke gedachte, losgemaakt van het proces

van den tijd. Door het schrift nadert de menschelijke gedachte het eeuwige, het duurzame, het blijvende, en drukt zich tot op zekere hoogte een goddelijk stempel op. Het is dan ook opmerkelijk, hoe in de Heilige Schrift het duurzame en blijvende van Gods gedachten wordt uitgedrukt door het beeld van het Boek des levens, het Boek met de zeven zegelen enz. Doch er is meer. Waar de menschelijke gedachte, dank zij het schrift, eenigszins het eeuwige nadert, beantwoordt ze anderzijds eerst door het schrift aan den eisch, dien de eenheid van ons menschelijk geslacht stelt. Immers, niet heel het menschelijk geslacht leeft op eenmaal op aarde. Het verschijnt op aarde in een opeenvolging van geslachten, waarvan het ééne komt, en het andere wegsterft. Ontbreekt dus het middel, om de gedachte van het ééne geslacht voor het andere te perpetueeren, dan wordt het een aphoristisch denken, en de eenheid van het menschelijk bewustzijn komt in heel ons geslacht niet tot stand. De traditie mocht daaraan te hulp komen, zoolang die gedachten nog weinige waren en een minder gecompliceerd karakter droegen, en de gebonden vorm der poëzie mocht hulpe bieden, zoolang die gedachten nog meer den beeldvorm kozen, toch zou er van eenheid voor ons menschelijk bewustzijn in den loop der eeuwen geen sprake zijn gebleven, als Aristoteles zijn woord aan het geheugen had moeten toevertrouwen, of Plato zijn ideeënschat aan de geheugenpoëzie. Zoo heeft het schrift alleen de mogelijkheid geschapen, om de menschelijke gedachte op te vangen, te laten stollen en van eeuw op eeuw over te dragen, en alzoo in de continuïteit der geslachten de eenheid van ons menschelijk bewustzijn te handhaven. Is nu de speciale openbaring Gods bestemd, niet voor dat ééne geslacht, waaraan zeker deel der openbaring te beurt viel, maar voor den κόσμος, en dus voor het geslacht van alle eeuwen, totdat het einde komt, zoo spreekt het van zelf, dat deze speciale openbaring den vorm der Schriftuur wel *moest* aannemen. Alleen dank zij dien Schriftuurlijken vorm, kon het een openbaring aan ons geslacht *als geheel* zijn.

In verband hiermee staat de tweede karaktertrek, dien we aanstipten: *het schrift is katholiek*, d. w. z. algemeen in dien zin,

dat het, noch plaatselijk noch nationaal gebonden, de beperktheid van het plaatselijke overwint. Zelfs de sterkste stentorstem brengt een enkel gesproken woord niet over een afstand van één kilometer, en bij breedere gedachtenuiting niet over één tiende daarvan; maar zóó is het woord niet op schrift gebracht, of er is geen afstand, die het tegenhoudt of breekt in zijn kracht. Het geschreven woord doet de reis om de wereld. Wie spreekt, kan zijn gedachte hoogstens aan 10.000 personen te gelijk mededeelen, wie schrijft, aan tien millioenen en meer. In het mysterie van het schrift ligt alzoo het wonderlijke vermogen, om tegelijkertijd de twee machtige beperkingen van onze menschelijke existentie, die van *tijd* én *plaats*, te overwinnen. Een belangrijke verklaring door Asquith in het Engelsche parlement na zonsondergang uitgesproken, is, eer de zon weer opgaat, hier en over zee, tot ver in Amerika, reeds gedrukt en in millioenen afdrukken onder de menigte verspreid. De dislocatie is niet minder dan *de tijd* een machtige factor, die het eenheidsleven van ons geslacht tegenhoudt. In oude dagen, toen deze dislocatie nog door geen snellere gemeenschapsmiddelen verzacht was in haar fatale uitwerking, leefde even deswege het besef van saamhoorigheid der volkeren, en daarmee het algemeen menschelijk besef, nog zoo uiterst zelden op; en het is eerst, dank zij deze versnelde middelen van gemeenschap, die het effect van het geschreven woord nog kwamen verhoogen, dat thans een internationaal gemeenschapsgevoel de natiën heeft aangegrepen, en een besef van organische eenheid in alle geledingen van ons menschelijk geslacht doordringt. Ligt nu, gelijk we aantoonden, τὸ μυστήριον van de Openbaring juist daarin, dat ons geslacht, gelijk het uit éénen bloede geschapen is, ook eenmaal als één σῶμα onder Christus als zijn κεφαλή in het rijk der heerlijkheid zal bloeien, dan behoeft het geen nadere aanwijzing, hoe deze katholieke karaktertrek van het schrift geheel strookt met het katholiek karakter der geheele Openbaring en het katholiek karakter der Kerk. Gelijk het schrift de gedachte vrijmaakt van alle plaatselijke gebondenheid, zoo wil ook de speciale Openbaring, van allen localen en nationalen band ontslagen, het menschelijk geslacht als organisch geheel in

heel de wereld zoeken. God heeft niet individuen noch natiën lief, maar *οὕτως ἠγάπησε τὸν κόσμον*. Eerst dank zij het schrift kon derhalve de speciale Openbaring haar doel bereiken; en naarmate de ontwikkeling van 's menschen bewustzijn hoogere eischen stelde, is eerst de boekdrukkunst en daarna de snellere communicatie deze dispergeerende kracht van het schrift komen verhoogen. Zoo is dus het schrift het middel, om de gedachte te perpetueeren en tegelijk te dispergeeren, d. i. om haar in den rijksten zin algemeen te maken, en onder ieders bereik te brengen. Het schrift leent aan de gedachte vleugelen. Het heft afstand van tijd en plaats op, en drukt daardoor op de gedachte het stempel van het eeuwige én van het overaltegenwoordige. Voor zoover de menschelijke gedachte formeel het goddelijke nabij kan komen, dankt ze dien hoogeren adel eerst aan het schrift. En het is dan ook uit deze oorzaak, dat, waar *goddelijke* gedachten zich het kleed van het *menschelijk* woord laten welgevallen, *de Schriftuur* alleen de vorm is, waarin ze kunnen rusten.

Doch ook hiermee is de uitnemendheid der Schriftuur als zoodanig nog lang niet ten volle in het licht gesteld, en daarom wezen we nog op de twee andere karaktertrekken van *vastheid* en *onvervalschtheid*, die optreden, om het woord der gedachte te beveiligen tegen de schade, waarmee het door de gevolgen der zonde wordt bedreigd. Bij wat door de traditie tot ons komt hebben we volstrekt niet enkel te worstelen met de beperktheid van het menschelijk geheugen, waardoor, o, zooveel te loor gaat in vergetelheid, afbrokkelt en ongaaf wordt, maar schier meer nog met haar *veelvormigheid* en *onbetrouwbaarheid:* en het is tegen deze beide gevaren, dat het gesproken woord een schild ontvangt in de *vastheid* en *juistheid* van het geschreven of gedrukte woord.

Alle religieus besef heeft uit zijn aard behoefte aan *vastheid*. Zoolang het goddelijke zich nog alleen in den wisselenden stroom van het menschelijke afspiegelt, grijpt het niet aan, wijl juist dit wisselende en verschuivende met de idee van het Goddelijk-majestueuze in strijd is. Het *„quod ubique, quod semper"* moge door Rome, op grond van hiërarchische nevenbedoeling, te ver zijn

gedreven, toch heeft *de oudheid* dáárom op religieus gebied zooveel op het *nieuwe* en altoos wisselende vooruit, omdat het oude den indruk maakt van het vaste en in zichzelf gegronde. Voor zoover nu 's menschen zondige geest tegen de Goddelijke Openbaring inwoelt, zal hij er altoos op uit zijn, juist dat vaste te breken. Vandaar in de traditie de schadelijke veelvormigheid. Een kleine vrijheid, die elk opvolgend overbrenger zich veroorlooft, brengt te weeg, dat na verloop van twee, drie eeuwen de traditie reeds geheel uit de voegen harer vastheid is gerukt. Dit nu moge onbewust of opzettelijk geschieden, maar in elk geval breekt het de kracht der werking van de overgeleverde Openbaring. Men ziet dit aan de onbeschreven traditie, die, uit het paradijs onder alle volken uitgegaan, zoo bijna onherkenbaar werd; men ziet dit aan de eerst later beschreven tradities in de apocriefe evangeliën; men ziet dit aan de uiteenloopende kracht der traditie in de Oostersche en Westersche kerken. Het is ditzelfde inwoelen tegen de vastheid der waarheid, dat thans weer uitkomt in het verzet tegen elken confessioneelen band, en niet minder in het luid protest juist tegen het *schriftuurlijk* karakter der Openbaring, en dat nog wel in een tijd, die overigens voor heel de *Cultuur* juist op het schriftuurlijke zulk een nadruk legt. Omgekeerd ziet men aan de heilige boeken, die elke hooger ontwikkelde religievorm in Indië, China, bij de Perzen en onder den Islam enz. zich schiep, hoe de vrome zin, die uit het altoos wisselende naar vastheid van basis zoekt, het schrift, zoodra het gevonden is, als verweermiddel tegen de vernielende kracht van het individueele en veelvormige aanwendt. Wat Paulus aan de kerk van Philippi schreef: *εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν*, is onveranderlijke grondtrek van alle religie, die niet ondergaat in individueele wijsheid of dweperij, maar organisch op ons menschelijk leven als zoodanig wil inwerken. En overmits nu alleen het schrift, en in nog sterker zin de druk, in staat is, om aan de Goddelijke gedachten, die ons geopenbaard worden, dien *vasten* vorm te waarborgen, is het niet toevallig, maar was het noodzakelijk, dat de speciale Openbaring niet in den vorm der mondelinge overlevering, maar in den vorm *der Schriftuur* tot ons kwam.

Hiermee hangt dan saam de *onvervalschtheid,* die ons eveneens, onder zondige menschen, alleen, en dat nog slechts in betrekkelijken zin, door het schrift kan gewaarborgd worden. Immers, naardien de Goddelijke Openbaring tegen den zin en de neiging van den zondaar ingaat, kon de zondige neiging niet uitblijven, om die Openbaring anders voor te stellen, dan ze gegeven is. Niet enkel vergeetachtigheid en individualisme bedreigde de zuiverheid der traditie, maar ook de rechtstreeksche poging tot opzettelijke wijziging van het geopenbaarde naar eigen zin en behoefte; iets, waar men psychologisch te eerder toekomt, als men zelf de Openbaring alleen door traditie kent, en dus recht meent te hebben, om haar zekerheid te wantrouwen. Men begint dan met de vraag, of de Openbaring ook niet anders *kon* geweest zijn, en eindigt met zelf te gelooven, dat ze anders *was.* Den zekersten waarborg nu tegen deze vervalsching zouden we bezeten hebben, bijaldien reeds van den eersten aanvang der Openbaring de boekdrukkunst in haar tegenwoordige volkomenheid had bestaan. Indien het destijds gesprokene stenographisch opgeteekend en terstond in duizenden bij duizenden exemplaren door den druk verspreid ware geworden, zou men in veel hooger zin dan thans zekerheid hebben erlangd voor de authenticiteit van het overgeleverde. Nu echter de druk een verscherping van het schrift is, die destijds nog niet bestond, kon alleen het handschrift tegen vervalsching waken. En al moet toegestemd, dat deze waarborg een verre van absolute is, toch staat het vast, dat de geschrevene boven de mondelinge traditie een voorkeur bezit, die elke vergelijking tart, en dat alzoo de Goddelijke Openbaring, om in zoo min mogelijk vervalschten vorm tot ons te komen, *schriftuurlijk* zijn *moest.*

Voor wie acht, dat wel de Openbaring van God kwam, maar het schrift door menschen is uitgevonden, is het verband tusschen die Openbaring en haar schriftuurlijken vorm natuurlijk bloot accidenteel. Wie daarentegen inziet en belijdt, dat ook het schrift wel een menschelijke vinding is, maar die God voor ons uitgedacht en te zijner tijd ons heeft doen vinden, die zal met ons tot de conclusie komen, dat ook de Goddelijke Openbaring in zijn hoog bestel op het schrift, en het schrift op de Openbaring is

aangelegd. Wij voor ons aarzelen dan ook niet te verklaren, dat het menschelijk schrift in de Schriftuur haar hoogste bestemming bereikt heeft, gelijk de drukkunst geen hooger doel kan bereiken, dan dat ze Gods Woord onder alle natiën en volken brenge, en in die natiën onder ieders individueel bereik stelle. Iets, waaraan tevens nog een ander, niet minder belangrijk geestelijk voordeel verbonden is, in zooverre de Openbaring in druk (en ten deele reeds in schrift) vrijmaakt van menschen en bindt aan God. Zoolang toch de openbaring alleen door mondelinge traditie kon worden voortgeplant, was en bleef de groote menigte altoos afhankelijk van een priesterorde of hiërarchie, die haar de kennisse van deze Openbaring toebracht. Er stond zoo nog altoos een mensch tusschen God en ons. Het is daarom volkomen natuurlijk dat de Roomsche hiërarchie de verspreiding van de gedrukte Schriftuur niet bevordert, eer tegenwerkt. Maar ons voegt het, dan ook, juist in omgekeerden zin, te belijden, dat de Goddelijke Openbaring, om rechtstreeks de geroepenen ten leven te bereiken, den schriftuurlijken vorm *moest* aannemen, en eerst door het *gedrukte* schrift haar volle werking erlangde.

§ 40. *De inspiratie. Haar verband met het principium essendi.*

Is onze poging niet geheel mislukt, om het principium speciale in zijn volle kracht als *principium* te vatten, en bedoelden we daarmee handhaving van de belijdenis der Theologie uit de 16e eeuw, dat het principium unicum Theologiae is de Scriptura Sacra, dan rijst thans de vraag, door welke actie uit dit principium de Heilige Schrift zóó voortkwam, dat het principium en het product van dit principium (d. i. de Heilige Schrift) ten slotte konden verwisseld worden. Die actie nu ligt, theologisch uitgedrukt, in *de inspiratie*, en het is dan ook tot de bespreking van deze mysterieuze daad Gods, waaraan wij het bezit der Heilige Schrift danken, dat we met deze § overgaan. De Encyclopaedie kan niet volstaan met apodictisch te verklaren, dat de Heilige Schrift het principium der Theologie *is*. Soortgelijke verklaring is wel voldoende, zoo men de Encyclopaedie schrijft van een wetenschap, wier principium zich vanzelf aanwijst. Een medisch Ency-

clopaedie behoeft niet eerst rekenschap te geven van het feit, dat er pathologische toestanden in het menschelijk lichaam voorkomen, noch ook dat er reagentia tegen deze toestanden in de natuur aanwezig zijn. Maar voor de theologische Encyclopaedie staat de zaak anders. Zij toch heeft als voorwerp een stoffe te onderzoeken, wier principium niet normaal in het geschapene gegeven was, maar abnormaal op het geschapene inwerkte. Recht verstand dezer wetenschap eischt uit dien hoofde, dat dit principium, zijn actie en zijn product, in onderlingen samenhang worden toegelicht. Nu is dit *principium* de energie in God, waardoor Hij, niettegenstaande de verwoesting, die de zonde in den kosmos aanrichtte, toch zijn wil met dien kosmos doorzet; en nader als principium cognoscendi, die energie in God, waardoor Hij zijn theodicee in het menschelijk bewustzijn van den zondaar indraagt. Het *product* van dit principium, dat objectief aan het menschelijk bewustzijn wordt voorgelegd, is *de Sacra Scriptura*. En eindelijk de actie waardoor dit product uit deze Goddelijke energie voortkomt, is *de inspiratie*. Ook die inspiratie behoort dus te worden toegelicht.

Toch houde men hierbij wel in het oog, dat deze inspiratie niet een geïsoleerd feit is, dat op zichzelf staat. Wie ze in dien zin neemt, komt tot een soort Koran, niet tot de Heilige Schrift. Dan toch wordt het principium cognoscendi geheel los gedacht van het principium essendi, en brengt, buiten de realiteit om, een uitsluitend intellectueel product te voorschijn. Men kreeg dan een inspiratie, die intellectueel dicteerde, en ons niets kon mededeelen dan een leer en een wet. Geheel anders daarentegen is de actie van deze Goddelijke energie, die, in weerwil van de zonde, 's Heeren plan in en met den kosmos doorzet. Overmits toch de zonde niet enkel intellectueel van aard is, maar geheel de natuur des menschen bedierf en zelfs over de natuur buiten den mensch vloek en verstoring bracht, kon deze Goddelijke energie den tegenstand der zonde niet anders overwinnen, dan door op geheel de realiteit van ons menschelijk aanzijn, met inbegrip van de natuur buiten ons, in te werken. Uit dien hoofde is deze Goddelijke energie dan ook ten deele (zie § 32) principium essendi, en komt uit haar het wonder voort. Het wonder niet bedoeld

als geïsoleerd phaenomenon, dat buiten causaal verband met het bestaande optreedt; maar het wonder als de overwinnende, doorgaande werking der Goddelijke energie, waardoor God allen tegenstand breekt en, door de verstoring heen, zijn kosmos toch brengt tot het doel, dat in zijn Raad voor den kosmos gesteld was. Het is uit de diepere basis in Gods wil, waarop heel de kosmos rust, dat deze mysterieuze kracht in den kosmos opwerkt; de banden der zonde en der verstoring, die den kosmos omklemd houden, verbreekt; en centraal uit den mensch geheel het leven van den kosmos zóó bewerkt, dat het ten slotte de door God er voor bestemde δόξα *moet* bereiken, om in die δόξα aan God datgene te geven, wat doel van heel de schepping van den kosmos was. Elke opvatting van het wonder, als een tooverachtig incident buiten samenhang met de palingenesie van heel den kosmos, waarop Jezus in Matth. XIX : 28 doelde, en dus zonder verband met de geheele metamorphose, die den kosmos na het laatste oordeel wacht, verhoogt de eere Gods niet, maar verlaagt den Herschepper van hemel en aarde tot een goëet. Geheel deze herscheppende actie van de Goddelijke energie is één doorloopend wonder, dat zich vertoont in de principieele levensvernieuwing van den mensch door de wedergeboorte, in de principieele levensvernieuwing van de menschheid door het nieuwe Hoofd, dat ze in Christus ontvangt, en ten slotte gelijke principieele levensvernieuwing zal tot stand brengen in de natuur. En alleen overmits deze drie niet los naast elkaar loopen, maar organisch saamhangen, zoodat het mysterieuze van de regeneratio, van de incarnatio en van de apocatastasis één geheel vormen, vertoont zich deze wondere energie der herschepping in een breede *geschiedenis*, waarin, hetgeen men als incidenteele wonderen pleegt op te vatten, niet *kon* ontbreken. Omdat onze ψυχή organisch met ons σῶμα samenhangt, en dit σῶμα ons organisch aan de natuur verbindt, is een palingenesie, die zich tot het psychisch gebied zou bepalen, zonder tevens op het σῶμα en op den kosmos te werken, eenvoudig ondenkbaar. De nadere uiteenzetting hiervan hoort uiteraard in de dogmatiek thuis. Ons is het hier alleen te doen, om de beteekenis, die deze herscheppende Goddelijke

energie, ook in zoover ze als principium essendi optreedt, voor het leven van ons bewustzijn, en dus voor het principium cognoscendi, heeft. De band, die het denken aan het zijn en het zijn aan het denken bindt, werkt ook hier. Er is niet een openbaring door het dicteeren van een leer en wet, en daarnaast een openbaring, door wat men het wonder noemt; maar èn de openbaring in de wereld der realiteit én de openbaring in de wereld der gedachte zijn dooreengevlochten. De gedachte verklaart de realiteit (b.v. de profetie den Messias), en omgekeerd ontvangt de gedachte uit de realiteit haar inhoud (b.v. in de Evangeliën). De toebereiding van het bewustzijn voor de gedachte (de illuminatio) gaat uit van de realiteit der palingenesie, en omgekeerd komt in het geloof (als daad van het bewustzijn) de realiteit van het nieuwe leven tot uiting. In gelijken zin ligt de inspiratie niet geïsoleerd naast de Goddelijke energie in de geschiedenis, maar is hiermee organisch verbonden en maakt er een deel van uit. Wordt nu intusschen de eisch gesteld, dat de Theologie als wetenschap haar principium aanwijze, dan heeft ze uiteraard als zoodanig alleen met het principium cognoscendi te maken, en kan zij met de realiteit, en dus met het principium essendi, niet anders rekenen, dan voor zoover de feiten en gebeurtenissen vooraf *in de gedachte* zijn omgezet, d. i. een *verhaal* zijn geworden. Het is dus in den spiegel van ons menschelijk bewustzijn, dat de realiteit haar beeld afspiegelt; door het menschelijke *woord* wordt dit beeld gefixeerd; en het is uit dit woord, dat het beeld van de werkelijkheid wordt opgeroepen in het individueele bewustzijn van hem, die dit woord *hoort* of *leest*. Een *realiteit*, gelijk de herscheppende Goddelijke energie als een gouden draad door het verleden weefde, was niet alleen bestemd voor de enkele toen levende personen, op wie ze door onmiddellijken indruk werkte, maar had centrale en duurzame beteekenis voor de menschheid. Ze kon dus niet volstaan met eenvoudig geschied te zijn, maar bereikte haar doel eerst, zoo ze, in een gedachtenbeeld omgezet, duurzaamheid erlangde, en evenals het Goddelijke *woord*, dat haar verzelde, en in de eenheid, die dit *woord* met de feiten der historie verbond, van geslacht tot geslacht kon worden voortgeplant. Had nu ons men-

schelijk bewustzijn *boven* deze feiten en deze Godspraken gestaan, dan zou de gewone mededeeling door menschelijke overlevering volstaan hebben. Maar overmits ons menschelijk bewustzijn er *beneden* stond en, aan zichzelf overgelaten, het *moest* misverstaan, en alzoo onbekwaam was, om er den rechten zin van te vatten, moest de Goddelijke energie er wel in voorzien, niet alleen dat deze feiten tot stand kwamen en deze Godspraken intraden, maar ook dat het beeld van deze realiteit zoo werd opgevangen, als noodig was, om de herschepping ook in de wereld van ons bewustzijn tot stand te brengen. Deze voorziening nu bracht de Goddelijke energie uit het principium speciale door de inspiratie tot stand, en zulks op tweeërlei wijze: 1°. door reeds in het verleden, door middel van het woord, het Goddelijke *doen* in de *gedachte* om te zetten, en alzoo in het bewustzijn der toenmaals levenden in te dragen; en 2°. door geheel dit verleden, mét die Godspraken als één rijk gedachtenbeeld tot ons te brengen in de Heilige Schrift.

Zoo komt dan de inspiratie niet bij de wondere werking dier Goddelijke energie bij, maar ze vloeit er zelve uit voort en is er onafscheidelijk van. Ze komt zelve niet uit het principium der schepping, maar uit dat der herschepping. Al vindt ze dan ook in de communio van den paradijsmensch met zijn Schepper een analogon, en in de bekwaamheid van den paradijsmensch voor die communio haar aansluitingspunt, toch mag de inspiratie in engeren zin nooit met deze communio verward. De inspiratie, gelijk ze hier optreedt, is niet de werking van het algemeene „Gottesbewusstsein." Ze komt niet van zelf op uit het semen religionis. Ze mag niet verward met de uitspraak van het mystiek gestemde gemoed. Noch ook mag ze gelijkgesteld met de wijze, waarop God in het rijk der heerlijkheid zich aan de gezaligden openbaren zal. Als abnormaal in het werk der herschepping optredende, draagt ze een specifiek karakter, behoort tot de categorie van het wondere, en is deswege van tijdelijken aard. Zoodra het doel, waartoe ze optrad bereikt is, verliest ze haar rede van bestaan en houdt ze op. Al moet toch toegegeven, dat de illuminatio en zooveel meer onmisbaar was, om de vrucht der inspiratie ten volle te doen rijpen.

ja, al blijkt uit alles, dat de Heilige Geest nog steeds voortgaat den rijken inhoud van de vrucht der inspiratie in de belijdenis der geloovigen en de ontwikkeling der Theologie vollediger toe te lichten, toch zijn alle deze Geesteswerkingen principieel van de inspiratie in eigenlijken zin onderscheiden. Er was in den raad Gods, vóór de grondlegging der wereld, een voorziening, om zijn plan met den kosmos, in weerwil van het uitbreken der zonde, door te zetten. In dien raad Gods was in organischen samenhang alles gepraedestineerd, wat te dien einde door de Goddelijke energie zou gedaan worden, en dat wel onderscheidenlijk, eenerzijds hetgeen zou gedaan worden centraal in en voor heel ons geslacht, en anderzijds hetgeen zou gedaan worden, om dit centrale zijn doel bij de enkele uitverkorenen te doen bereiken. Nu richt zich de inspiratie alleen op dit centrale; het individueele is aan de illuminatio overgelaten. Dit centrale hebben we ons alzoo onder drieërlei σχέσις te denken. Ten eerste, gelijk het als *gedachtenbeeld in Goddelijke volkomenheid* gepraedestineerd lag in Gods raad; ten tweede, zooals het uit dien raad *in de realiteit* van dezen kosmos inging en al vollediger werd uitgevoerd; en dan eindelijk, ten derde gelijk het, als overlevering onder Goddelijke garantie, door de inspiratie als *menschelijk gedachtenbeeld* aan het menschelijk bewustzijn werd aangeboden.

Het is dus niet vreemd, maar het ligt in den aard der inspiratie, dat ze afloopt. Dit is *niet* willekeurig, maar vloeit voort uit het feit, dat ons menschelijk geslacht een organisme vormt, en dat er dus ook hier, evenals bij elk organisme, onderscheid *moet* gemaakt worden, tusschen hetgeen *centraal* op allen doelt, en hetgeen *individueel* zich tot de enkele personen bepaalt. En let men op dit onderscheid, dan volgt hieruit even rechtstreeks, dat, hetgeen centraal op allen doelt, in dien objectieven vorm *moest* optreden, waarin het zich eeuw in eeuw uit kon voortplanten en van volk tot volk verbreiden. Wat individueel van aard is, kan in zijn vorm subjectief-mystiek blijven, wat centraal voor alle volk en eeuw zal gelden, niet. Om nu objectief voor allen saam te bestaan, moest uiteraard deze centrale openbaring *gereed komen*. Zoolang ze nog niet gereed was, miste ze haar objectief karakter, overmits

ze toen nog gehecht bleef aan de personen en de levenssfeer, waarin ze opkwam. Eerst als ze gereed is, raakt ze van die personen en van dien specialen levenskring los, en verkrijgt ze haar absoluut karakter. Een steeds doorgaande inspiratie is daarom alleen denkbaar, zoo men hier verkeerdelijk onder verstaat de mystieke inwerking op het individu, en alzoo het werk der herschepping atomistisch neemt. Dan echter mist de inspiratie elk specifiek karakter en verliest zich in het algemeene „est Deus in nobis, agitante calescimus illo;" terwijl de herschepping dan uit de phantasie wordt gedicht, en niet meer past op de menschheid, die nu eenmaal niet anders dan organisch bestaat. In alle organische ontwikkeling is tweeërlei periode, de eerste, die het organisme op zijn *μέτρον* brengt, en de tweede, die het eenmaal op dit *μέτρον* gekomen, zijn werking laat doen. Eerst groeit de plant, het dier, de mensch, tot de staat van volwassenheid bereikt is, en dan houdt die groei op. Een organische actie, die rusteloos op gelijke wijze doorging, is een contradictio in terminis. Ook uit dat oogpunt bezien, ligt het derhalve geheel in het organisch karakter der Openbaring, dat ze twee perioden doorloopt, de eerste, die haar uitbrengt tot haar volledig *μέτρον*, en de tweede, die haar, op dit *μέτρον* gekomen, haar actie laat doen. Juist dit nu is het, wat ons in het verschil tusschen de inspiratio en de illuminatio tegentreedt. De inspiratie *voltooide* de Openbaring, en, in dien voltooiden vorm optredend, doet die Openbaring thans haar werking.

Dat deze eerste periode (die, waarin de Openbaring door de inspiratie haar *μέτρον* erlangt) zoovele eeuwen duurde, vloeit op zichzelf niet uit het principium cognoscendi voort. Denkt ge u toch, dat de Openbaring enkel bestaan had in een door inspiratie mededeelen van leer en wet, zoo zou niets belet hebben, dat dit in korten tijd ten einde ware geloopen. Nu daarentegen de Openbaring niet bloot intellectueel, maar in het leven zelf, en dus dramatisch optrad, was de inspiratie, die eerst na afloop van dit drama haar actie voltooien kon, eo ipso aan het tijdsverloop, dat voor dit drama noodig was, gebonden. Dit zou niet zoo geweest zijn, indien het principium speciale enkel principium cognoscendi ware

geweest, maar *moest* zoo zijn, nu het tevens in het leven ingreep. De lange duur van de eerste periode der Openbaring heeft dus niets, dat ons verbazen kan; maar nooit mag die lange duur ons verleiden, om die eerste periode ongemerkt in de tweede te laten overvloeien. Hoevele eeuwen ook verliepen, eer de incarnatie kwam, die incarnatie is in één punt des tijd gekomen, het nieuwe drama, dat met deze incarnatie begon, heeft een betrekkelijk slechts korten duur, en als ook dit drama, met zijn apostolisch naspel, ten einde loopt, erlangt de Openbaring onmiddellijk haar oecumenische werking en toont juist hierin, dat de eerste periode, die van haar *wording*, alsnu voleind is. Zoo erlangt derhalve de inspiratie een eigen sfeer, waarin ze optreedt; een vasten loop, dien ze heeft te voleinden; een eigen grens, die ze niet overschrijden kan. Juist als vrucht van haar voleinding treedt nu een nieuwe toestand in, die zich in het oecumenische optreden der ἐκκλησία vertoont, en deze toestand eischt niet alleen geen voortzetting der inspiratie, maar sluit ze uit. Niet natuurlijk, alsof hier een plotselinge overgang plaats greep, die zich met dag en uur liet aanwijzen. Zulke overgangen kent het geestelijke niet. Maar ook al ontsnapt aan ons oog het juiste oogenblik, waarop een kind ophoudt te groeien en nu zijn leven als volwassen man begint, toch bestaat er natuurlijk een oogenblik, aan God bekend, waarin die groei zijn laatste werking deed. En zoo mag ook hier geconstateerd, dat deze beide perioden der Openbaring wel terdege door een aan God bekend tijdstip van overgang van elkander gescheiden liggen, ook al is ons niet mogelijk, anders dan grosso modo het alsnu intreden der tweede periode aan te duiden.

§ 41. *De inspiratie in verband met het wonder.*

Voor zooverre het principium speciale in God zich als principium cognoscendi tot het bewustzijn van den zondaar richt, brengt het de *inspiratie* (met de bij haar hoorende *illuminatie*) te weeg; daarentegen als principium essendi de geestelijke en stoffelijke herscheppingsdaden, gemeenlijk נִפְלָאוֹת en τέρατα genoemd. Wijl echter de wereld van het *denken* en de wereld van het *zijn* niet als twee loketten naast elkaar liggen, maar beide organisch saam-

hangen, heeft de inspiratie *formeel* met de אוֹת datgene gemeen, wat ons het karakteristieke van *het wonder* is. De *formeele* zijde van het wonder mag uit dien hoofde hier niet onbesproken blijven.

Zeer ten onrechte denkt men bij het wonder meestal uitsluitend aan het wonder op *stoffelijk* gebied, en glijdt over de *geestelijke* wonderen veelal schier gedachteloos heen. Dit is natuurlijk ongerijmd. De *schepping* van een geest, als in den heiligen apostel Johannes uitblonk, of ook op ongewijd gebied in een Plato schitterde, is, zoo men hier vergelijken ging, toch veel majestueuzer dan zelfs de schepping van een staartster aan den hemel; en evenzoo is de *herschepping* van een aan God vijandig mensch tot een kind Gods veel dieper kunstwerk dan de genezing van een melaatsche of de spijziging der vijf duizend. Dat desniettemin het stoffelijke wonder meer boeit, ligt uitsluitend daaraan, dat het geestelijke wonder, eerst nadat het afliep, allengs, en in zijn uitwerking wordt waargenomen, terwijl het stoffelijke wonder als phaenomenon rechtstreeks voor den aanschouwer openbaar is. Om door dit eenzijdig op den voorgrond treden van het stoffelijk wonder niet op een dwaalspoor te worden geleid, is het derhalve eisch, dat we ons vooraf den samenhang tusschen het geestelijk en het stoffelijk wonder duidelijk maken. Het onloochenbaar feit, dat hierbij het meest in het oog springt, is, dat het geestelijk wonder der palingenesie, van het paradijs af tot nu toe, steeds rusteloos doorgaat, en in alle land en onder alle volk voorkomt, terwijl de sfeer van het stoffelijk wonder beperkt en afgerond is naar plaats en tijd. Het vraagstuk der psychicophysische werkingen, die men vaak met den naam van mirakelen bestempelt, blijve hierbij rusten. Of de studie der hypnose er in slagen zal, den sluier op te heffen, die nog steeds de werking van ziel op ziel, en van de ziel op het lichaam, aan ons oog onttrekt, moet nog worden afgewacht; maar in elk geval blijkt, dat op dit terrein, onder bepaalde constellatiën, krachten werken, die haar causa causans in onze natuur vinden, en dus niet thuis hooren in de categorie van het wonder. Wat daarentegen het eigenlijk gezegde wonder aangaat, zoo openbaart de Heilige Schrift ons, dat er palingenesie is, niet enkel van de *δύναμις* maar

ook van de ὕρατα. Nergens isoleert de Schrift de ziel van het σῶμα, noch het σῶμα van den kosmos. Psyche, σῶμα en kosmos vormen saam één organisch geheel. Het σῶμα behoort evenzeer tot de ware existentie van den mensch als zijn psyche, en de kosmos is voor de menschelijke existentie een van haar onafscheidelijk postulaat. Tot den staat der rechtheid, d. i. tot die existentie van den mensch, gelijk ze rechtstreeksch product van de schepping was, behoorde dan ook niet alleen een heilige ziel, maar evenzoo een nog ongekrenkt lichaam en daarbij een heerlijk paradijs. In den staat van zonde sleept daarom de onheiligheid der psyche het bederf van het σῶμα na zich, en brengt evenzoo over den kosmos den vloek. Gelijk nu dit organisch verband van deze drie momenten èn in de oorspronkelijke schepping èn in den zondestaat uitkomt, zoo werkt het ook door in de herschepping. Ook hier vangt het effect aan met de psyche in de regeneratie, maar zal het eens ten finale doorwerken ook in de palingenesie van het σῶμα, en zal dit σῶμα zich geplaatst zien in een eveneens van den vloek ontdanen en alzoo herschapen kosmos. Bestond nu de regeneratio in een plotseling afsnijden van onze psyche van elk verband met de zonde, zoodat ze op eenmaal in een absoluut heilige psyche, niet alleen potentieel, maar ook actueel werd omgezet, zoo zou de palingenesie van het lichaam terstond intreden, en zou, indien dit bij allen tegelijk alzoo plaats greep, ook de palingenesie van den kosmos op staanden voet volgen. Dit is echter *niet* zoo. Overmits ons geslacht niet op één moment in het leven treedt, maar in den loop van vele eeuwen, en niet individualistisch als aggregaat van atomen, maar in organische eenheid bestaat; kan de overgang van potentia tot actus niet dan langzamerhand en in den loop van vele eeuwen plaats grijpen; en overmits niet elk mensch een eigen, maar alle menschen saam slechts eenzelfden kosmos hebben, *kon* (zie Hebr. XI : 40) het voorgeslacht zonder ons niet volmaakt worden, d. i. het τέλος van zijn palingenesie niet zonder ons bereiken, en verwacht de apostel Paulus de kroon volstrekt niet nu reeds, noch ook onmiddellijk na zijn dood, maar eerst in den jongsten dag, en dat wel tegelijk πᾶσιν τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ sc. van Christus (2 Tim. IV : 8).

De orde zelve, die in de natuur van ons geslacht gegrond is, brengt alzoo te weeg, dat de herschepping van het σῶμα en van den kosmos toeven moet tot aan het einde. Ware dus het wonder als zoodanig in den specialen zin, waarin wij het hier bespreken, niet ingetreden, dan zou de reddende macht tot op de parousie nooit anders dan een *geestelijk* effect hebben te weeg gebracht. Er zou regeneratio, d. i. palingenesie der psyche geweest zijn; maar ook niets meer. Er zou een macht openbaar zijn geworden in staat om psychisch de heerschappij der *zonde* te breken; maar dat diezelfde macht ook de *ellende*, die uit de zonde voortvloeide, kon te niet doen, zou in het woord beloofd, nooit in de daad getoond zijn, en als een onbegrepen *x* een σκάνδαλον zijn gebleven, waar het geloof op stuitte. Geheel het terrein van de Christelijke ἐλπίς zou, als voor assimilatie onvatbaar, buiten ons zijn blijven liggen. Dit nu is alleen daardoor voorkomen, dat reeds in deze tegenwoordige bedeeling, bij wijze van staal of monster, de macht tot palingenesie óók op stoffelijk gebied getoond is. In dien zin heeten ze σημεῖα. Als zoodanig wordt ons getoond, dat er een macht is, die elk gevolg van de zonde ook op stoffelijk terrein stuiten kan. Vandaar de bestraffing der elementen, de spijziging zonder arbeid, de genezing van kranken, de opwekking van dooden enz. Altemaal machtsbetooningen, die niet opgingen in den toeleg, om op dat oogenblik die bepaalde menschen te redden; hiervoor toch ontbrak alle ratio sufficiens; maar die, eenmaal geschied, voor alle volk en alle geslacht door de traditie der Schrift geperpetueerd zijn, om duurzaam voor alle geslachten aan de ἐλπίς haar grondslag te geven. Dienovereenkomstig konden ze niet een *nieuwe* realiteit scheppen (immers Lazarus sterft toch weer), maar strekten ze alleen, om de mogelijkheid van de ἀποκάτστασις in feiten te toonen; en dit moesten ze doen onder twee bedingen: 1°. dat ze achtereenvolgens elk effect van de zonde in onze menschelijke ellende overwonnen; en 2°. dat ze een staal, een proeve, een σημεῖον bleven, en dus beperkt werden tot één tijd en één kring. Anders toch ware het een reëele palingenesie geworden, en hadden ze hun karakter van σημεῖα ingeboet. Er waren er om en bij Jeruzalem honderden, die Jezus

had kunnen opwekken. Dat nu juist Lazarus wordt opgewekt, is niet voor hem een bijzondere gunst; want wie zou, eenmaal zalig gestorven, ooit wenschen in dit zondige leven terug te keeren; maar het was om God te verheerlijken, d. w. z. om te toonen die macht Gods, die ook den dood kan te niet doen. Dát is het wat getoond moet, zal het heil ten volle, èn psychisch èn physisch, openbaar worden. Zoo eerst ontvangt de ἐλπίς den haar onmisbaren steun. En ook zoo eerst wordt door deze σημεῖα de regeneratie voor het geloof rechtstreeks met de palingenesie van het lichaam en van den kosmos tot één geheel verbonden. Wat Paulus dan ook schrijft van het gebeurde in de woestijn: „Alle deze dingen zijn hun overkomen als τύποι, en zijn beschreven tot onze νουθεσία" (1 Cor. X : 11), geldt van al deze soort wonderen, waarvan men evenzoo zeggen kan: ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν.

De verdervende en bestraffende wonderen liggen geheel op dezelfde lijn. Immers bij de parousie hoort *het oordeel*. De *ellende*, die ons thans als gevolg van de zonde drukt, is nog volstrekt niet de συντέλεια van het verderf. Zal nu dezelfde macht Gods, die eenmaal de palingenesie van ziel, lichaam en kosmos tot stand brengt, te gelijk, en als gevolg van het κρῖμα, ook de verderving van ziel, lichaam en kosmos in de hel veroorzaken, zoo volgt hieruit, dat parallel met de σημεῖα van redding ook de σημεῖα van de verderving moeten loopen, die slechts de schaduw vormen naast het licht.

Dragen deze beide soorten van wonderen, hoe ook aan elkander tegenovergesteld, alzoo in den grond eenzelfde karakter, anders staat het met de reëele wonderen, die niet τυπικῶς plaats grijpen, maar ingrijpen in de realiteit. Denk slechts aan de geboorte van Izak, aan de geboorte van den Christus, aan zijn opstanding, aan de uitstorting van den Heiligen Geest, en zooveel meer. De motiveering van deze wonderen, die een geheel eigen klasse vormen, ligt dan ook elders, en wel hierin, dat de herschepping van ons geslacht niet kon gewrocht worden alleen door de individueele regeneratie en illuminatie van de enkele uitverkorenen, maar veeleer in het centrum van het organisme der menschheid moest plaats grijpen. En overmits nu dit organisme ook in zijn

centrum niet enkel psychisch, maar tegelijk physisch bestaat, *kon* de herschepping van dit centrum niet tot stand komen, zonder dat de werking te gelijk èn psychisch èn physisch was, gelijk dit aan het mysterie der incarnatie het duidelijkst gevoeld wordt. Die incarnatie is dan ook het centrum van geheel deze centrale actie, en alle wonderen, die tot deze categorie behooren, strekken, òf om deze incarnatie voor te bereiden, òf ze zijn er de rechtstreeksche gevolgen van, gelijk de opstanding. Daarom moet wel alle helderheid bij onze beschouwing van het wonder te loor gaan, zoo men verzuimt tusschen deze categorie van de reëelcentrale wonderen en de categorie der typische wonderen in de peripherie te onderscheiden; of ook uit het oog verliest, dat beide, deze reëele zoowel als deze typische wonderen, in rechtstreeksch verband staan met het allesomvattend wonder, dat eenmaal aan deze bestaande orde van zaken een einde zal maken.

Vraagt men nu, in welke categorie de inspiratie thuis behoort, dan springt terstond in het oog, dat de inspiratie geen typisch maar een reëel karakter draagt, en niet in de peripherie maar in het centrum thuis hoort. Zelve psychisch van natuur, *moest* ze intusschen wel óók op physisch gebied haar werking openbaren, 1°. overmits de personen, die ze zich tot instrument koos, ook physisch bestonden; 2°. omdat ze in de Scriptura haar physische kristallisatie zocht; en 3°. naardien haar inhoud ook het physische omvatte, en dienvolgens de manifestatie dikwijls niet ontberen kon. Toch blijft het psychische haar grondtoon, en gelijk de incarnatie het leven indroeg in het centrum van de essentia van ons geslacht, zoo draagt de inspiratie de kennisse Gods in de cognitio, d. i. in het centrale bewustzijn, van ons menschelijk geslacht. Uit het ééne principium speciale in God komt èn langs de via essendi èn langs de via cognitionis, door incarnatie en inspiratie, de reddende kracht centraal aan ons geslacht toe.

Reeds hieruit blijkt, dat het wonder *formeel* tot kenteeken heeft het voortkomen uit het principium *speciale*, en *niet* uit het principium naturale, in God. Het wonder is geen geïsoleerd feit, maar één machtige levensbeweging, die òf reëel, òf typisch, òf eenmaal in de parousie teleiotisch uit God in dezen onder zonde en vloek zuch-

tenden kosmos uitgaat, en dat zoowel centraal als peripherisch, om dien kosmos organisch te herscheppen en tot zijn τέλος te voeren. Mag nu daarom gezegd, dat het wonder iets is, dat tegen de natuur strijdt, de natuurwet verbreekt, of boven de natuur uitgaat? O. i. lijden alle deze voorstellingen aan Deïsme en verzuimen ze te rekenen met het ethisch element. Want, ja, als ge u den kosmos denkt als een door God afgewerkt product, dat nu voorts buiten Hem stond, in de war liep, en nu van buitenaf door Hem hersteld wordt, dan moet ge wel, bij deze mechanisch-deïstische voorstelling, van een contra of supra naturam spreken; doch op straffe van dan ook nooit het wonder te verstaan. Zoo doet de horlogemaker, die eerst zijn uurwerk aflevert en opwindt en, indien het dan onklaar raakt, het met zijn instrumenten redresseert; maar zoo gaat het niet bij de *herschepping* toe. God staat niet deïstisch tegenover de wereld, maar draagt en houdt ze in stand door immanente kracht. Al, wat ge natuurkracht of natuurwet noemt, is niets dan Gods immanente *kracht* en de, immanent deze kracht bindende, *wil* van God, welke beide weer afhangen van zijn transcendenten Raad. Ge moogt het u dus niet zoo voorstellen, alsof de eens geschapen wereld tegen Gods verwachting in mislukt ware, en alsof God daarna bedacht ware geworden op middelen, om wat mislukt was, te herstellen. Wie zoo oordeelt, is geen theoloog, d. w. z. hij gaat niet theologisch te werk, maar gaat uit van een menschelijke voorstelling, zooals wij iets produceeren, het dan zien mislukken, en nu het trachten te herstellen, en brengt dan deze voorstelling op God over. Zoo ontleent ge het archetype aan den mensch en maakt Gods doen ectypisch; en dit nu kan en mag niet, wijl ge aldus het Creator zijn in God loochent. Onze Gereformeerde theologen hebben daarom steeds den Raad Gods op den voorgrond gesteld, en uit denzelfden Raad, waaruit de herschepping zou dagen, ook de schepping zelve doen voortkomen. Zelfs de infralapsarische Gereformeerde theologen erkenden volmondig, dat de herschepping ideëel, d. i. in den Raad Gods, reeds volledig bestond, eer de Schepping zelve plaats greep. Wat ook zij noemden de constitutio mediatoris, ging aan de eerste feitelijke openbaring der zonde

vooraf. Er is dus niet tweeërlei Raad, zoodat eenerzijds op zichzelf het decretum creationis staat, en mechanisch later het decretum salutis daarbij komt, maar beide zijn in den diepsten wortel van het bewustzijn Gods één. Iets wat, voor ons menschelijk bewustzijn vertolkt, zeggen wil, dat de schepping zóó plaats greep, dat in de schepping zelve de mogelijkheid van herschepping gelegd was. Of, om een concreet voorbeeld te kiezen, de mensch wordt niet eerst, als onbreekbare eenheid bedoeld, geschapen, dan door zonde en dood in ziel en lijk uiteengebroken, en nu door een van buiten komende machtsdaad mechanisch tot eenheid hersteld; maar in de schepping zelve van den mensch lag èn de mogelijkheid van dit uiteenbreken, èn de mogelijkheid van de hereeniging onzer natuur. Buiten zonde zou ziel en lichaam nooit door den dood gescheiden zijn. Toch lag in de schepping van den mensch uit twee deelen (dichotomie) de mogelijkheid, dat deze breuke plaats greep. Maar ook, had ons lichaam alleen een mechanische ἕξις in de actualiteit, en actueerde het niet organisch uit een potentia of kiem, dan zou hereeniging van het eenmaal uiteengerukte ondenkbaar zijn geweest. Juist echter doordien reeds in de schepping dit potentieel-organische het kenmerk van ons lichaam was, is de ἀποκάτρωσις ook van het lichaam en zijn hereeniging met de afgescheiden ziel mogelijk.

Men behoeft dus slechts op den Raad Gods, die achter schepping en herschepping ligt, en beide in eenheid saamvat, terug te gaan, om eens voorgoed aan de mechanische voorstelling van een ingrijpen Gods in de zelfstandig bestaande natuur te ontkomen. Wel blijft de zonde en ellende het karakter van verstoring, en dus ook alle herschepping het karakter van voorziening en herstelling dragen, maar èn deze schepping èn deze herschepping vloeien uit denzelfden Raad Gods. Dit komt het duidelijkst hierin uit, dat de herschepping volstrekt niet enkel heeling van de breuk of herstelling van het gebrokene en verstoorde is. Geestelijk herstelt de wedergeboorte den zondaar volstrekt niet in den staat der justitia orginalis. De wedergeborene toch staat èn *lager*, inzooverre hij nog de vezelen der zonde in zijn hart als ingevlochten draagt, èn toch ook weer *hooger*, in zooverre hij potentieel niet meer

vervallen kan. Evenzoo, physisch, geeft de wederopstanding onzes vleesches ons volstrekt niet een adamitisch lichaam, maar een lichaam, dat verheerlijkt is: het σῶμα τῆς δόξης. En zoo ook zal de parousie ons niet het oude paradijs terugbrengen, maar een nieuwe aarde onder een nieuwen hemel. De zaak is derhalve deze, dat er in den Raad Gods twee wegen waren afgeteekend, om ψυχή, σῶμα en κόσμος tot hun organisch τέλος in den staat der heerlijkheid te leiden; de ééne *buiten* zonde, door geleidelijke ontwikkeling, en de andere, *bij* zonde, door potentieel absolute herschepping; en voorts, dat in de schepping alles op deze *beide* mogelijkheden was aangelegd. Neemt men nu *de natuur* in haar concrete verschijning, dan is ze niet meer, wat ze in de schepping was, maar is haar ordinantie verstoord; en wordt nu deze verstoorde ordinantie als de eigenlijke en vaststaande aangenomen, dan, ja, moet ons haar herschepping, zoo *in* ons als *om* ons, wel voorkomen als een geweld haar aangedaan, ter vernietiging van het geweld, dat wij haar aandeden door de zonde. Neemt ge daarentegen de natuur, gelijk ze in de schepping zelve optreedt, en met haar wortelen in Gods Raad ligt, dan eischt juist haar oorspronkelijke ordinantie, dat er tegen die verstoring gereageerd, en zij haar τέλος tegen worde gevoerd; en hiertoe nu gaat de werking uit van dienzelfden Raad Gods, waaruit haar ordinantie voortkwam. In God en in zijn Raad is er dan ook slechts één principium, en zoo wij onderscheiden tusschen een principium speciale of gratiae, dat straks op het principium naturale inwerkt, wordt hiermee op niets anders gedoeld dan op de tweeërlei voorziening, die in het ééne scheppingsdecreet, juist omdat de kosmos ethisch gefundeerd was, moest gegeven zijn. Dat nu de werking van deze beide principia voor ons bewustzijn tweeërlei sfeer vormt, kan niet anders, omdat het hooger bewustzijn, dat beide tot eenheid herleidt, eerst in den staat der heerlijkheid ons deel kan zijn. Voor God daarentegen is deze tegenstelling geen oogenblik aanwezig. Hij toch brengt alle wonder voort uit die dieper liggende potentia, die aan de schepping zelve ten grondslag lag, zonder ook maar op één punt een tweede schepping naast de eerste te plaatsen. Overal, waar de Schrift van een

ἀναχαίνωσις spreekt, is dan ook nooit bedoeld, dat er nieuwe potentiae ontstaan, nieuwe ὄντως ὄντα opkomen, maar alleen, dat een nieuw lot uit den wortel der creatio zelve opschiet, dat van dit nieuwe lot geënt wordt op den ouden stam, en dat aldus geheel de plantinge vernieuwd en voltooid wordt. Schepping en herschepping, natuur en genade, gaan dus, wat de concrete verschijning in de ἕξις aangaat, uiteen, maar èn in Gods Raad èn in de potentiën van het zijn hebben ze één wortel. Het wonder is niet uit de natuur in haar concrete gestalte, maar wel uit den wortel, waar de natuur uit opschoot. Het komt niet mechanisch bij de natuur bij, maar is er organisch mee verbonden. Reden, waarom, na de parousie, alle actie van het principium gratiae in het principium naturale terugvloeit, dit tot zijn τέλος brengt, en dus, als zoodanig, zelf verdwijnt.

§ 42. *De inspiratie volgens het zelfgetuigenis der Schrift.*

De naïeve catechisatiemethode, om de inspiratie der Heilige Schrift door aanhaling van 2 Tim. III : 16 of 2 Petr. I : 21 te bewijzen, komt niet voor rekening van onze Gereformeerde theologen. Deze aarzelden zelven niet het gemis aan bewijskracht van zulk een cirkelredeneering op de kaak te zetten. Wel daarentegen beriepen ze zich op deze en soortgelijke uitspraken, als het de vraag gold, welke opvatting van de inspiratie de Heilige Schrift zelve ons gaf. En zulks te recht. Gelijk toch de botanicus de geaardheid van het leven der plant niet van elders, maar alleen uit de plant zelve kan leeren kennen, zoo staat ook voor den theoloog geen andere weg open, om de geaardheid der inspiratie te leeren doorzien, dan dat hij de Schrift zelve ondervrage. Nu bestaat er intusschen dit aanmerkelijk verschil tusschen een plant en de Schrift, dat de plant *niet* over zichzelve spreekt, en de Schrift *wel*. In de Schrift heerscht een *bewust* leven. Er wordt in de Schrift over de Schrift zelve gesproken. Hier staan ons dus twee wegen open, om tot inzicht der zaak te geraken: 1°. dat we, gelijk bij elk ander voorwerp dat men onderzoekt, zelf bespieden, wáár in de Schrift het spoor der inspiratie voor ons zichtbaar is; maar ook ten 2°. dat we

hen ondervragen, die in die Schrift zelve zich over die Schrift uitspreken. Natuurlijk heeft men daarbij met het laatste te beginnen. De inspiratie is een specifiek, ons vreemd verschijnsel, maar dat niet vreemd was voor die heilige, door God geroepen, personen, die er zelven de organen van waren. Van hen hebben we dus in de eerste plaats te vernemen, wat oordeel zij over de inspiratie geveld hebben. In hen toch spreekt de geest, die heel de Schrift bezielt, zich met bewustheid uit. Niet in allen met gelijke klaarheid. Ook hier is gradueel verschil. In absoluten zin kan zelfs alleen van den Christus gezegd, dat het zelfbewustzijn der Schrift zich in Hem volkomen uitsprak. Nu bestond, toen de Christus op aarde was, reeds de geheele Schriftuur des Ouden Verbonds; iets, wat het voor ons van het uiterste gewicht maakt, om te weten welk karakter Jezus aan de inspiratie des Ouden Verbonds heeft toegekend. Blijkt toch, dat de Christus aan het Oude Verbond, als organisch geheel, absolute autoriteit heeft toegekend, dan is hiermee voor een iegelijk, die voor Hem als zijn Heere en zijn God nederknielt, en alzoo belijdt, dat Hij niet *kon* dwalen, de zaak uitgemaakt. Voor hem, die niet aldus in zijn Heiland gelooft, is dit bewijs uiteraard krachteloos, maar *is* dan ook geen bewijs te leveren. Immers, wie buiten de palingenesie staat, kan geen ander bewijs laten gelden, dan ontleend aan de natuur en de rede in haar actueelen vorm, en hoe zoudt ge daaruit ooit kunnen concludeeren tot de realiteit, van hetgeen noch uit die natuur, noch uit die rede beweert voort te komen? Kracht van bewijs ligt dus in dit getuigenis aangaande de Schrift door Jezus, als haar hoogste orgaan, alleen voor wie met de levenssfeer van den Christus in bewust levenscontact staat. Ook dan evenwel houde men nog scherp in het oog, dat de berichten der Evangeliën omtrent hetgeen Jezus over het Oude Testament heeft gezegd, op dit punt van onze argumentatie, nog alleen als *berichten* voorkomen, en dus nog niet als reeds geijkt getuigenis. De waarde, aan deze overlevering omtrent de uitspraken van Jezus te hechten, spruit hier dan ook (wijl vooralsnog buiten het geloof aan de inspiratie genomen) niet voort uit de bloote mededeeling dier uitspraken, maar 1°. uit haar veelvuldigheid; 2°. uit den stempel van originaliteit,

die deze uitspraken dragen; 3°. uit haar dooreenvlechting met de ons berichte gebeurtenissen; en 4°. uit haar overeenstemming met de uitspraken van Jezus' discipelen, wier brieven tot ons kwamen. Waren zulke berichten omtrent Jezus' denkbeelden aangaande de Schrift zeer zeldzaam, kwamen ze enkel opzettelijk voor, of hadden ze de strekking, om zekere theorie over de inspiratie op te stellen, dan zouden ze (altoos buiten het Schriftgeloof gerekend) zulk een historische waarde voor ons niet bezitten; maar nu er van zulk opzet geen spoor is, en aan geen inlassching van een stelsel gedacht wordt, en alleen het gebruik getoond wordt, dat Jezus bij allerlei gelegenheid en met allerlei toepassing van de Schrift gemaakt heeft, nu staat het, ook voor wie nog buiten de inspiratie rekent, reeds uit deze berichten historisch vast, dat Jezus zóó en niet anders over de Schrift oordeelde.

Bovendien stijgt die waarde nog door het feit, dat hetgeen Jezus over het Oude Testament blijkt geoordeeld te hebben, overeenstemt met de voorstelling, die, reeds vóór zijn optreden, over het Oude Verbond heerschte. Hij stelt niet een nieuwe beschouwingswijze aan de orde, maar bezegelt de voorstelling, die bestond, en kenmerkt zich alleen door de origineele, d. i. niet anderen nagesproken, applicatie van de heerschende zienswijs. Dat men deswege, een eeuw geleden, van accommodatie begon te reppen, en op grond van deze accommodatie alle waarde aan deze uitspraken van Jezus betwistte, was natuurlijk. Doch door bij den Christus de mogelijkheid ook maar van accommodatie aan te nemen, was Hij eo ipso reeds als *de* Christus verzaakt; iets, wat te sterker uitkwam, als men hoorde, hoe de inspiratietheorie, die destijds nog heerschte, en nu nog die van *alle* Christelijke kerken in haar belijdenis is, werd uitgekreten als Gode onwaardig, als in strijd met het karakter van het *geestelijke*, als dor en mechanisch. Zelven erkennen de loochenaars van deze theorie thans dan ook, dat ze hun conscientie geweld zouden aandoen en zondigen, indien ze, ter wille van de massa, zich aanstelden, als geloofden ze deze theorie. Dit achten ze niet te *mogen*. En hoe wilt ge zulk een *zondige* accommodatie, van wat Gode onwaardig en met den aard van het *geestelijk* leven strijdig zou zijn, dan

opnemen in Hem, dien ge aanbidt als het vleesch geworden Woord? De accommodatietheorie, nog houdbaar in de dagen, toen de afwijkende theologen zelven accommodeerden, en dit geen *kwaad* maar *plicht* achtten, werd bij den Christus onhoudbaar van het oogenblik af, dat men zelf al zulke accommodatie als *zedelijke zwakheid* verwierp. Wie desniettemin volhardt in zijn toepassing van deze theorie op wat Jezus over de Schrift oordeelde, randt niet de Schrift aan, maar Jezus' Goddelijk en zelfs zijn zedelijk karakter. Zelfs de uitvlucht, dat Jezus *te goeder trouw* accommodeerde, terwijl dit voor ons *kwade trouw* zou zijn, baat niet. Immers, wist Jezus *niet*, dat de voorstelling, waarmede hij meeging, onwaar was, dan was er ook geen accommodatie; en wist Jezus dit wel, dan was al zulke accommodatie, *tegen beter weten in*, ook in hem zonde.

Ter zake komende, leggen we er nu in de eerste plaats nadruk op, dat Jezus de onderscheidene geschriften van het Oude Testament beschouwd heeft als uitmakende *één organisch geheel*. Ze vormden Hem niet een bundel van producten der Hebreeuwsche letterkunde, maar golden in zijn oog als een heilige eenheid van eigen soort.

Hiervoor verwijzen we in de eerste plaats naar Joh. X : 34, 35, het *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*. Deze uitspraak is in drieërlei opzicht van gewicht. Ten eerste toch wordt geheel het Oude Testament, waaruit Psalm LXXXII : 6 hier geciteerd is, betiteld met het enkelvoud *γραφή*, door het lidwoord *ἡ* als een geheel van eigen soort aangeduid, en wordt door het *οὐ δύναται λυθῆναι* aan dit geheel een absoluut karakter toegekend. Ten tweede is er geen sprake van, dat *ἡ γραφή* bedoeld kan zijn niet als Schrift, maar als geestelijke openbaring, want de *λόγος τοῦ Θεοῦ* wordt, in wat vlak voorafgaat, van de *γραφή* uitdrukkelijk onderscheiden. En ten derde is het onmogelijk, dat *γραφή* hier de geciteerde plaats, en niet het Oude Testament, zou beteekenen, overmits er een conclusie a generali ad particulare plaats grijpt, en wel in dezen vorm: De Schrift kan niet gebroken worden; dit zeggen uit Psalm LXXXII: 6 komt in de Schrift voor; dus kan ook Psalm LXXXII : 6 niet

gebroken worden. Iets, wat ten overvloede nog bevestigd wordt door de uitdrukking ἐν τῷ νόμῳ. Wie toch uit de Psalmen citeert, en dan zegt, dat het staat ἐν τῷ νόμῳ, toont, dat hij den naam תּוֹרָה bezigt voor het geheele Oude Testament, en dus dit Testament als één organisch geheel beschouwt.

Die eenheid blijkt evenzoo uit Matth. XXI : 42, waar Jezus vraagt: „Hebt gij nooit gelezen ἐν ταῖς γραφαῖς;" en dan Psalm CXVIII : 22, 23 laat volgen. Niet dus een citaat uit twee onderscheidene boeken, maar een citaat uit één boek, dat der Psalmen, en wel twee verzen uit eenzelfden Psalm. Dit toont, dat αἱ γραφαί hier niet doelt op de Psalmen, maar op heel het Oude Testament, waarin de Psalmen voorkomen, alsook dat Jezus dit Oude Testament onder den naam γραφαί als eenheid saamvat, en door het lidwoord αἱ van alle andere γραφαί isoleert. Hetzelfde vinden we in Matth. XXII : 29, in de woorden: πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ. Ook hier komt αἱ γραφαί absoluut voor als aanduiding van geheel de toen bestaande Heilige Schriftuur. Het niet rekenen met die γραφαί wordt als oorzaak van hun πλανᾶσθαι aangegeven, en de γραφαί, d. i. het Oude Testament, worden zelfs met de δύναμις τοῦ Θεοῦ gecoördineerd. Op gelijke wijze lezen we in Matth. XXVI : 54: „Hoe zouden dan αἱ γραφαί vervuld worden, die zeggen, dat het alzoo geschieden moet?" Ook hier dus komt de Schriftuur des Ouden Testaments voor als één geheel, dat αἱ γραφαί heet, en wel als een Schriftuur, die het programma bood, van wat komen zou, en die dit programma had gegeven met zulk een autoriteit, dat de vervulling er van niet *kon* uitblijven. Dat programma nu stond niet in dit of dat woord, maar in heel de Schriftuur, die ook hier optreedt als organisch één. Vergelijk hiermee de gelijksoortige uitspraak in Mark. XIV : 49 : „Maar dit geschiedt, opdat αἱ γραφαί vervuld zouden worden." Dat Jezus een andermaal dezelfde eenheid aanduidde door ὁ νόμος, blęek ons reeds uit Joh. X : 34, en blijkt evenzoo uit Joh. XV : 25, waar de Heere uit Psalm XXXV of Psalm LXIX citeert, en hiervan zegt, dat het geschreven stond ἐν τῷ νόμῳ. En wil men het bewijs, dat Jezus niet alleen het geheel als organisch één beschouwde, maar ook de groepen in dit geheel zich voorstelde als organisch samenhan-

gende, zie dan in Joh. VI : 45, waar Hij citeert uit Jesaja LIV en nu zegt, niet dat dit bij Jesaja alzoo voorkomt, maar ἐν τοῖς προφήταις. Ook dat onderdeel van αἱ γραφαί, dat נְבִיאִים heette, wordt alzoo door het lidwoord als één organisch geheel aangeduid, dat als zoodanig ons het program der toekomst biedt.

In de tweede plaats blijkt, dat Jezus de Schrift des Ouden Testaments in zulk een zin als één geheel van gezaghebbende Schriftuur heeft erkend, dat een woord, een stuk er uit als zoodanig autoriteit had, en als γραφή, of γεγραμμένον, of γέγραπται die hooge conditie bezat, dat men er zich op kon beroepen. Het gebruik van deze uitdrukkingen toch wijst niet op een *citaat*, maar op een *autoriteit* in den zin, waarin Pilatus uitriep: ὃ γέγραφα γέγραφα, wat hij niet zei als auteur, maar als Landvoogd bekleed met discretionair gezag. Noch het γέγραπται, noch het γεγραμμένον kan gedacht zonder een subject, van wien het uitgaat, en dit subject moet de autoriteit bezitten, om, enkel doordien hij *schrijft*, iets vast te stellen. Wordt nu γέγραπται, gelijk hier, geheel absoluut, en zonder eenige de minste aanduiding van dit subject gebezigd, dan ligt hierin opgesloten, dat dit subject het *absolute* subject in dien kring is. Γέγραπται in den Staat drukt uit, dat iets *wet* is; en γέγραπται op geestelijk terrein drukt uit, dat God hier spreekt, profeteert of gebiedt. Nu Jezus slag op slag in dien zin allerlei uitspraken uit het Oude Testament als beslissend argument in zijn redeneering bezigt, blijkt hier derhalve uit, dat het Oude Testament door Jezus beschouwd werd als van dit absolute subject uitgegaan, en daarom van imperieuze autoriteit. Dat nu Jezus metterdaad op deze wijze de Schrift des Ouden Testaments als *iudex litis* bezigt, blijkt b.v. uit Mark. XII : 10: „Hebt gij ook τὴν γραφὴν ταύτην niet gelezen?" en dan volgt een citaat uit Psalm CXVIII. Hier wordt dus met γραφή niet het Oude Testament bedoeld, maar wordt aan deze bepaalde uitspraak uit Psalm CXVIII : 22 het karakter van een γραφή te zijn toegekend. Evenzoo is het in Luk. IV : 21, waar hij, na uit Jesaia LXI een stuk te hebben voorgelezen, tot het volk in de synagoge te Nazareth sprak: „Heden is ἡ γραφὴ αὕτη in uwe ooren vervuld," waar hij dus eveneens met γραφή niet het boek, maar die ééne bepaalde uitspraak op

het oog heeft, en alzoo deze uitspraak zelve als γραφή eert. Of in Joh. VII : 38 γραφή op geheel de Schriftuur, of op een bepaalden tekst slaat, is niet uit te maken; maar wel vinden we een gelijk gebruik van γραφή in Joh. XIII : 18, waar Jezus met het oog op het komende verraad van Judas zegt: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ en dan volgen laat: „Die met mij het brood eet, heeft tegen mij zijne verzenen opgeheven." Al staat er hier niet bij ἡ γραφὴ αὕτη, toch is het duidelijk, dat ook hier de uitspraak zelve γραφή heet; anders moest er staan: ἡ γραφὴ ἥτις λέγει. Dan zou γραφή op de Schriftuur slaan; nu niet; nu moet het slaan op dien bepaalden tekst. Van γέγραπται of γεγραμμένον behoeft dit niet opzettelijk aangetoond, daar bij deze uitdrukkingen zelfs geen twijfel rijzen kan. Als Jezus in Matth. IV : 4 en v.v. tegen de verzoeking telkens zijn γέγραπται overstelt, ligt hierin vanzelf opgesloten, dat Jezus niet slechts citeert, maar zich beroept op een autoriteit, die een einde maakt aan alle tegenspraak. Zonder die onderstelling toch heeft het beroep op Deut. VIII : 3 enz. geen zin. Wordt nu zulk een beroep ingeleid, niet door te zeggen: *Alzoo sprak Mozes*, maar door de formule γέγραπται, dan laat dit geen andere verklaring toe, dan dat naar Jezus' oordeel dit woord zijn Goddelijke autoriteit dááraan ontleende, *dat het geschreven stond;* juist zooals een wetsartikel voor ons gezag heeft, *omdat het in de wet staat.* Hieraan een zwakkere beteekenis toe te kennen, is eenvoudig *on*logisch en verkeert de waarheid. Zij het al, dat men zelf weigert, aan de Schrift des Ouden Testaments zulk een gezag toe te kennen, nooit mag beweerd, dat Jezus er dit *niet* aan toegekend heeft, althans zoolang men niet durft zeggen, dat geen dezer uitspraken van Jezus herkomstig zijn; iets, wat zelfs de scherpste critiek niet heeft beweerd.

Doch Jezus gaat nog verder. Niet enkel toch, dat hij zulk een autoriteit aan deze en gene uitspraak van het Oude Testament toekent, maar hij kent die autoriteit in deze uitspraken zelfs *aan de enkele woorden* toe. Zoo in zijn betoog tegen de Sadduceën over de opstanding uit de dooden, zie Matth. XXII : 32. Daaruit, dat God zich, eeuwen *na* den dood der patriarchen, nog openbaart als den God van Abraham, Izak en Jakob, concludeerde Jezus, dat

dus deze drie patriarchen nog bestonden, overmits God zich niet *hun God* kon noemen, zoo ze niet meer leefden. Deze bewijsvoering nu zou allen grond hebben gemist, indien door een kleine bijvoeging of wijziging in de constructie אָנֹכִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ in praeterito ware bedoeld. Dan zou God hun God *geweest* zijn. En toch is deze uitdrukking, ook in haar vorm, voor Jezus dermate autoritatief, dat hij uit dien vorm van het gezegde tot de opstanding der dooden concludeert. Zelfs tot op de letter breidt Jezus dit gezag uit, als hij Luk. XVI : 17 zegt, dat het lichter is, dat de hemel en de aarde zullen voorbijgaan, dan *τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν*; iets, wat blijkens het voorafgaande vs. 16 niet slaat op de tien geboden, noch ook op bepaalde wetten, maar op de wet en de profeten, d. i. op geheel de Schriftuur. Deze *κεραία* was in de apographa het kleinste schrijfteeken, en het zeggen, dat zelfs geen *κεραία* vallen zal, vindiceert dus de autoriteit tot op de letter. In Matth. XXII : 41 en v.v. hangt de bondigheid van Jezus' betoog aan het ééne woord לַאדֹנִי: „De Heere heeft gezegd *tot mijnen Heere*;" ja, strenger nog genomen, aan de ééne iod. De klem toch valt op het: „*mijnen* Heere". In Joh. X : 35 valt heel het betoog, tenzij het ééne woord *θεοί* absoluut gezag hebbe. En op gelijke wijs kan in tal van Jezus' argumentatiën uit de Schrift aangetoond, hoe ze niet globaal op den algemeenen inhoud rusten, maar dikwijls op een enkel woord of een enkele letter. Met een algemeene *richting* op geestelijk gebied, die in het Oude Testament alleen *leidend* gezag zou hebben, komt men dus bij Jezus niet uit.

Tot hetzelfde resultaat komt men, als men let op Jezus' oordeel over *den inhoud* der Oud-Testamentische Schriftuur. In Luk. XVI : 29 legt Jezus, zonder dat eenige noodzakelijkheid hiertoe drong, eigener beweging aan Abraham tot den rijken man deze woorden op de lippen: *ἔχουσι Μωυσέα καὶ τοὺς προφήτας. ἀκουσάτωσαν αὐτῶν*. Dit wordt gezegd in antwoord op de bede, of namens God iemand naar de aarde mocht worden gezonden, om Gods wil bekend te maken. Dit nu wordt afgesneden met de opmerking, dat ze zulk een Goddelijke autoriteit op de aarde reeds bezitten, en wel in het Oude Testament. Het *ἀκούειν* heeft hier dan ook gelijke

beteekenis als in het *αὐτοῦ ἀκούετε* bij de verheerlijking van Jezus; het beduidt: zich aan het Goddelijk gezag onderwerpen. Geheel hetzelfde karakter blijkt Jezus aan den inhoud van het Oude Testament toe te kennen, zoo dikwijls Hij er op wijst, dat de Schrift *δεῖ πληρωθῆναι*, en *οὐ δύναται λυθῆναι*. Al, wat menschen gepeinsd of gezonnen hebben, kan door de uitkomst worden gewraakt, van achteren blijken verkeerd gegist te zijn, en is daarom voor het *λυθῆναι* vatbaar. Het eenige, wat hier niet voor vatbaar is, is het program, dat God zelf gaf, en gaf in een bepaalden vorm. Het *δεῖ*, dat Jezus telkens op zijn lijden toepast, en toepast in bijzonderheden, is alleen bij de onderstelling van zulk een van Godswege voor zijn lijden gegeven program op zijn plaats. Dit niet in te zien is *ἀνόητος* zijn, toont, dat men *βραδὺς τῇ καρδίᾳ* is. Nu behoeft het nauwelijks herinnering, dat dit *δεῖ πληρωθῆναι* volstrekt niet in generalen zin opgaat, alsof er enkel zeker noodzakelijk en in zekeren zin typisch parallelisme zou bestaan, tusschen hetgeen den vrome van eertijds en van thans overkwam, maar dat Jezus ook op het schijnbaar accidenteele, even beslist, zijn stelregel toepast. Zoo in Luk. XXII : 37, als Hij zegt: *Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τὸ „καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη", καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*. Hier toch wijst Jezus op een concreet en zeer speciaal *γεγραμμένον*, dat niet dan bij hooge uitzondering den martelaarsdood pleegt te verscherpen. Het te gelijk met Jezus kruisigen van twee misdadigers miste dan ook elke innerlijke noodzakelijkheid. En toch van dit zeer bepaalde *γεγραμμένον* verklaart Jezus opzettelijk, dat het in Hem *moest* vervuld worden, en Hij voegt er als denkmotief bij, dat, hetgeen omtrent Hem geprofeteerd is, niet rusten kan, eer het zijn *τέλος* bereikt heeft. [1]) In Matth. XXVI : 54 verklaart Jezus, dat Hij noch van zijn almacht

[1]) De exegese: *Want ook mijne zaken loopen ten einde,* die ook Dr. B. Weiss in Meyer's Commentaar verdedigt, wordt te recht verworpen; 1°. daar ze den terugslag van het *τέλος* op *τελεσθῆναι* uit het oog verliest; 2°. omdat zulk een zeggen zin zou hebben gehad bij de generale aankondiging van zijn dood, niet bij de speciale aanduiding van iets, dat zijn dood *verzellen* zou; en 3°. omdat er dan had moeten staan: dat het einde nabij of ophanden was. Dat toch alle dingen een einde hebben, ware een te matte stoplap.

gebruik maakt, noch de legioenen der engelen ter afwering van zijn lijden inroept, overmits de profetie des Ouden Verbonds Hem dit *verbiedt*. Boven allen twijfel toch staat het vast, dat het profetisch program *moet* worden uitgevoerd, en indien Hij nu hier tegen inging, *πῶς πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι;* Jezus erkent dus, dat metterdaad in de profetie een afschrift van Gods Raad over Hem voor ons ligt, en dat deswege de realiseering van dit program niet kon uitblijven. Sterker nog drukt Jezus deze zelfde gedachte uit in Joh. XIII : 18, waar Hij niet slechts het verraad van Judas als onvermijdelijk karakteriseert, *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ,* dat, die met Hem het brood at, zijne verzenen tegen Hem zou opheffen, maar er zelfs bijvoegt: *ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύητε ὅταν γένηται, ὅτι ἐγώ εἰμι,* en alzoo zijn inzicht, dat deze profetie op Hem sloeg, hun oplegt als Goddelijke autoriteit.

Toch mag het ook weer niet voorgesteld, alsof Jezus in het Oude Testament slechts een mozaïek had gezien, waaruit Hij, naar het pas gaf, een enkele *γραφή* opnam. Integendeel, het Oude Testament is Hem één geheel, dat als geheel op Hem doelt. „Gij onderzoekt de Schriften," riep Hij den Schriftgeleerden toe, „en meent daarin het eeuwige leven te vinden, welnu, *ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.*" Als geheel wijzen deze Schriften dus concentrisch op Hem. Deze beschouwing der Schrift nu is alleen denkbaar op het standpunt, dat ge achter de auctores secundarii van elk boek éénen auctor primarius erkent, in wiens plan en gedachtenuiting de organische eenheid van de onderscheidene schriften gegrond ligt. Wel wordt een enkel maal de auctor secundarius genoemd, maar dit juist bij het citeeren van uitspraken, die niet *uit* hen voortgekomen, maar *tot* hen gericht waren. Zoo b. v. in Matth. XIII : 14, waar we lezen: *καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου,* en dan volgt Jesaja VI : 9 over het „ziende niet zien", wat juist in het roepingsvisioen door God *tot* Jesaja gesproken werd. Evenzoo in Matth. XV : 7, 8, waar Jezus zegt: „Gij geveinsden, wel heeft Jesaja van u geprofeteerd, zeggende: „Dit volk eert Mij met de lippen enz.," waarin het „*Mij*" vanzelf uitwees, dat niet Jesaja deze woorden sprak, maar God. En dat, om dit er nog aan te voegen, deze opvatting niet enkel de profetische, maar evenzoo de historische

boeken gold, bleek uit de gedurige verwijzing naar hetgeen in het Oude Testament omtrent Noach, Abel, Abraham, Sodom, Lot, Scheba's koningin, Salomo, Jona enz. voorkomt; alle historische aanhalingen, die toonen, dat de realiteit dezer gebeurtenissen voor Jezus vaststond, gelijk ze vaststond voor hen, tot wie Hij sprak. Zij het dus al, dat Jezus zich nergens opzettelijk over de inspiratie heeft uitgelaten, toch blijkt op afdoende wijze, dat Hij de Schriften des Ouden Verbonds aanzag voor het resultaat eener Goddelijke actie van revelatie, waarvan *ὁ Θεὸς* of ook *τὸ Πνεῦμα* het oorspronkelijk en eigenlijk subject was.

Doch er is meer; er kan toch worden aangetoond, dat Jezus zelf *de idee der inspiratie* heeft uitgesproken, en van den anderen kant, dat Hij nergens, ook niet met één enkel woord, de denkbeelden, die omtrent de inspiratie destijds bestonden, bestreden heeft. De idee der inspiratie is, dat God met zijnen Geest in den geest des menschen indringt, en in zijn geest, d. i. in zijn bewustzijn, een concrete gedachte inbrengt, die deze mensch niet uit zichzelf noch van andere menschen zou erlangen. Deze idee nu vinden we, zelfs antithetisch gesteld, terug in Matth. XVI : 17, waar Jezus tot Petrus zegt, dat zijn belijdenis van Hem, als den Christus, den Zoon des levenden Gods, geen product is, van wat hij zelf gedacht had, of andere menschen hem ingefluisterd hadden; *σὰρξ καὶ αἷμα*, hier, in tegenstelling met God genomen, als het menschelijke, hebben hem deze kennisse *niet* aangebracht; ze is hem door *ἀποκάλυψις* toegekomen, en wel van *ὁ πάτηρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. En dat deze idee der inspiratie zich niet bepaalde tot het opwekken van zekere stemming of gewaarwordingen, maar ook in Jezus' voorstelling het inspireeren van bewuste gedachten bedoelde, blijkt genoegzaam uit Luk. XII : 12, waar Jezus zegt: *τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν*. Hieruit blijkt nu wel niet, dat Jezus op gelijke wijze het ontstaan van het Oude Testament verklaart, maar wel, dat de idee van zulk een inspiratie voor Jezus niets vreemds had, dat Hij ze in het minst niet Gode onwaardig vond, en haar realiteit boven allen twijfel stelde. En brengt men hiermee nu het feit in verband, dat Jezus' tijdgenooten de Schriftuur des Ouden

Verbonds metterdaad uit zulk een inspiratie verklaarden, en dat Jezus deze voorstelling nergens weersprak, maar veeleer door zijn gebruik van het Oude Testament bevestigde, dan mist men althans alle recht, om, met een beroep op Jezus, zulk een inspiratie van het Oude Testament als Gode min waardig te bestrijden. Veeleer blijkt uit het boven aangevoerde, dat Jezus het Oude Testament juist zoo beschouwde, als zijne tijdgenooten dit deden, en gelijk de Christelijke Kerk dit in al haar officieele confessiën alle eeuwen deed, en nog doet. Iets, waarmee wel niet gezegd is, dat de latere uitwerking van deze voorstelling niet voor ernstige critiek vatbaar is, maar waaruit dan toch het resultaat mag en moet getrokken, dat het zich beroepen op het Oude Testament als op een beslissende Goddelijke autoriteit, gelijk dit heden ten dage nog geschiedt door hen, die aan de Schrift vasthouden, in Jezus' voorbeeld niet slechts steun vindt, maar door zijn voorbeeld en op gezag van zijn naam in de Christelijke kerken heerschende werd, en nog steeds juist door zijn voorbeeld tegenover alle ontbindende critiek standhoudt; niet als resultaat van wetenschappelijk onderzoek, maar als vrucht van een hoogere inwerking in het zielsbewustzijn.

De bedenking hiertegen, aan Matth. V : 21—48 ontleend, vereischt ternauwernood weerlegging. Zeer zeker toch zegt de Heere in deze pericoop, dat dit en dat door de ouden gezegd is, en dat Hij hiertegen *zijn zeggen* overstelt; maar dit vormt zoo weinig een tegenstelling tusschen Jezus en het Oude Testament, dat Hij veeleer niets anders doet, dan het Oude Testament in zijn *juiste* exegese handhaven tegenover de *valsche* exegese der toenmalige Soferîm. Jezus spreekt hier nergens van een γραφή, maar steeds van een traditio oralis; altoos van ἐρρέθη; en nu was in deze traditio oralis der ἀρχαῖοι het gebod òf tot zijn letter beperkt, òf door bijvoeging verzwakt, òf door onjuiste tegenstelling vervalscht, òf ook, hetgeen Goddelijke dispensatie was, had men tot regel gesteld. Hiertegen nu keert Jezus zich met de *geestelijke* uitlegging der wet. Dat men een vrouw niet mocht aanzien om haar te begeeren, is niets dan de toepassing van het 10e gebod op het 7e, in verband met Job XXXI : 1 en

Psalm CXIX : 37. En zoo ook is de vijandsliefde niet door Jezus als iets nieuws boven of tegen het Oude Testament gesteld, maar de uitsluitende en praegnante beteekenis, door de Soferîm aan de uitdrukking *naaste* gegeven, wordt door Jezus bestreden in den geest van Spreuken XXV : 21. Het is dan ook volstrekt onbegrijpelijk, hoe de ongerijmde voorstelling, als had Jezus zich hier tegen het Oude Testament gesteld, bij wie op het verband lette, ook maar één oogenblik kon opkomen. Vlak aan deze pericoop toch gaat in dezelfde rede des Heeren vooraf, dat wie ook maar één van deze minste geboden zou ontbonden hebben, schuldig stond, en dat Hij gekomen was, niet om de Schriftuur des Ouden Verbonds te ontbinden, maar om die „doctrina, vita et passione sua" te vervullen. De waarschuwing, om *niet* te wanen, dat Jezus hier tegen het Oude Testament te velde trekt, staat er dus uitdrukkelijk bij.

Ten slotte lette men ook hierop. Jezus is drie jaren lang door de Soferîm nauw bespied, en op elk woord, dat Hij sprak, is scherp gelet. Nu had het toenmalig Israël twee heiligheden: zijn Schriftuur en zijn tempel. Van deze twee nu heeft Jezus den tempel opgegeven en gezegd, dat van dezen geen steen op den anderen zou worden gelaten, maar van de Schrift juist omgekeerd uitgesproken, dat er geen tittel of jota van zou voorbijgaan. Over het spreken tegen den tempel is Hij dan ook aangeklaagd, ook al was de vorm der aanklacht onjuist. Stellig zou Hij dus eveneens zijn aangeklaagd, zoo Hij tegen de Schriftuur des Ouden Testaments ook maar één woord gezegd had. Te dien opzichte verneemt ge echter noch aanklacht, noch zelfs een zwak verwijt, waaruit mag afgeleid, dat zijn vijanden, in zake de Schriftuur, metterdaad niets op Hem hadden af te dingen.

§ 43. *Het getuigenis der Apostelen.*

Het αὐτομαρτύριον der Schriftuur ligt zoozeer concentrisch in Jezus, dat het getuigenis der Apostelen alleen in samenhang met zijn oordeel waarde bezit. Zijn discipelen waren zijn volgelingen. Had dus Jezus met opzicht tot het Oude Testament eene zienswijze gehuldigd, die van de toen algemeen geldende

afweek, zoo zouden de Apostelen niet de toen gangbare voorstelling, maar de afwijkende voorstelling van Jezus zijn gevolgd. Blijkt dus uit hun optreden, dat zij de gangbare voorstelling ook hunnerzijds aankleefden, zoo mag hieruit afgeleid, dat Jezus hen nooit tegen die voorstelling gewaarschuwd heeft, dat Hij die eer bevestigd had, en dus ook zelf er niet van afweek. Het getuigenis der Apostelen heeft alzoo deze waardij, dat het ons nader inlicht omtrent Jezus' eigen voorstelling, en het resultaat der vorige § bekrachtigt.

Ook van de Apostelen nu valt het niet moeilijk aan te toonen, dat ook zij de idee der inspiratie kenden en eerden. Dit blijkt al aanstonds zoo sterk mogelijk uit Acta II : 4. Zij werden allen vervuld met den Heiligen Geest, en begonnen te spreken ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. Nu is ἀποφθέγγεσθαι een hoorbaren klank uiten. Daargelaten dus de quaestie, of onder ἑτέραι γλῶσσαι talen van andere volkeren of wel klanken van geheel eigenaardige soort te verstaan zijn, in beide gevallen brachten de Apostelen klanken voort, die niet uit hun eigen bewustzijn geproduceerd waren, maar product waren van een actie, die op hen van τὸ Ἅγιον Πνεῦμα uitging. Inspiratie dus in de strengste opvatting. Zoo lezen we in Acta VIII : 29 : „En de Geest zeide tot Philippus : ga toe en voeg u bij dezen wagen." Er staat niet, dat deze gedachte in hem opkwam, maar dat er een λέγειν plaats had; en natuurlijk, waar het ons te doen is, om de voorstelling te kennen, die in den apostolischen kring heerschte, hebben we ook zeer zeker te letten op de wijze van uitdrukking, waarvan zij zich bedienden. Van de Joden wordt in Rom. III : 2 gezegd: ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ. Nu ligt in πιστεύειν, dat u als beheerder of bewindvoerder of rentmeester iets wordt overgegeven, dat niet het uwe is, niet door u is geproduceerd, maar het eigendom is van een ander subject, en waarvoor gij nu verantwoordelijk wordt gesteld. Van het graan, dat hij zelf teelde, kan de landman niet zeggen, dat het hem is toevertrouwd, wel van het graan, dat een ander teelde, en dat in zijn schuur geborgen ligt. De apostolische voorstelling is alzoo, dat niet gedachten, maar λόγια, die niet uit hen waren opgekomen, maar

die een ander tot subject, auctor en eigenaar hadden, hun ter bewaring en verzorging waren gegeven. En dat andere subject wordt genoemd, want ze heeten *λόγια τοῦ Θεοῦ*. In 1 Cor. VII : 40 zegt de apostel, na een regel voor de huwelijkssluiting gesteld te hebben: *δοκῶ γὰρ κἀγὼ πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν*. Hier is dus geen sprake van zedelijke voortreffelijkheid, noch van heiliger zin, maar van inzicht in den wil Gods. God alleen heeft over het huwelijk te beslissen; voor ons is het alleen de vraag, om den wil Gods te kennen; en nu beweert Paulus die kennisse te bezitten bij zijn uitspraak, op grond hiervan, dat ook hij, evenals de schrijvers des Ouden Testaments en andere Apostelen, den Heiligen Geest had ontvangen. Dat dit de juiste exegese is, blijkt uit 1 Thess. IV : 8 coll. vs. 2. In vs. 2 had hij gezegd: „Gij weet, *wat bevelen* wij u gegeven hebben", en nu laat hij, na een principieele adstructie van deze bevelen, deze woorden in vs. 8 volgen: *τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν Θεὸν τὸν δόντα τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ Ἅγιον εἰς ὑμᾶς* of, gelijk een andere lezing luidt, *εἰς ὑμᾶς*. Hij onderstelt dus, dat zijne ordinantiën de klare uitdrukking zijn van Gods wil; dienvolgens Goddelijk gezag hebben; en dit verklaart hij daaruit, dat er een werking des Heiligen Geestes plaats heeft in hen (*εἰς ὑμᾶς*) of ten behoeve der gemeente (*εἰς ὑμᾶς*). Van Mozes staat in Hebr. VIII : 5: *καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν*, „zie, dat gij het alles maakt naar het model, dat u op den berg getoond is." Hem was, want dit beteekent *κεχρημάτισται* naar de in den apostolischen kring gangbare voorstelling, een *orakelspreuk* ten deel gevallen; iets, dat niet uit hem opkwam, maar hem van buiten af was ingegeven; en dat wel in een zeer concrete zaak, en met de strekking, dat het plan voor den tabernakel niet door hemzelven mocht worden ontworpen, maar van buiten af hem werd toegebracht. In Jac. V : 10 lezen we, dat de profeten gesproken hebben *ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου*, wat inhoudt, dat het door hen gesprokene niet gold krachtens de autoriteit van hun eigen persoon of inzicht, maar door hen op naam van Christus zelf gesproken werd; iets, wat òf dweepzieke aanmatiging onderstelt, òf wel, daar de Apostel dit natuurlijk *niet* bedoelt,

alleen verklaarbaar is door de idee der inspiratie. In Openb. XXII: 18—20 wordt gezegd, dat Christus getuigenis geeft, aan hetgeen met zoo beslist Goddelijke autoriteit in de Apocalypse *geschreven* is (*τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*), dat er af of toe te doen de straffe beloopt van eeuwig verderf. De prediking der Apostelen heeft volgens 1 Petr. I: 12 plaats *Πνεύματι Ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ*, gelijk het het *πνεῦμα Χριστοῦ* was, dat in de profeten *προμαρτυρόμενον* was (vs. 11). Al wijst ons het *Πνεύματι* op een andere modaliteit dan het *προμαρτυρόμενον*, toch wijzen beide uitdrukkingen, in haar samenvoeging, op éénzelfde idee van inspiratie, die in 2 Petr. I: 21 haar meer algemeene omschrijving ontvangt door de antithetische verklaring, dat de profetie haar oorsprong niet vond in het *θέλημα* van de profeten zelven, maar hierin, dat ze als אֲנָשִׁים אֱלֹהִים d. i. als *θεοῦ ἄνθρωποι*, datgene uitspraken, hetgeen in hun bewustzijn inkwam, als de Heilige Geest hen dreef. Een voorstelling, die door hen, zij het ook in gewijzigden vorm, blijkbaar op de geheele Schriftuur des Ouden Testaments werd toegepast, blijkens het *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* van 2 Tim. III: 16. Over het feit, dat ook de Apostelen de idee der inspiratie huldigden, en op het Oude Testament toepasten, kan dus geen geschil bestaan.

In de tweede plaats dient evenzeer erkend, dat ook de Apostelen het Oude Testament niet als een collectie van literarische documenten, maar als één codex, die organisch ineenzat, en met Goddelijke autoriteit bekleed was, hebben beschouwd. Die eenheid ligt reeds uitgesproken in het *πᾶσα γραφή* van 2 Tim. III: 16, wat niet beteekent: de *geheele* Schrift, maar *alle* Schrift, en dus niet enkel de eenheid, maar te gelijk de *organische* eenheid toont. Dezelfde gedachte ligt in het: *οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ' ἑαυτοῖς ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά* (1 Petr. I: 12). Vooreerst toch worden hier alle profeten onder één hoofd saamgenomen, en aan hun gezamenlijken arbeid het karakter toegeschreven, niet van een eigen werk, waarover zij zelven beschikken, maar van een arbeid, dien zij leverden voor een ander doel, dat buiten hen lag, en door God was bepaald. Volgens Hebr. I: 1 is het niet menschelijk inzicht, maar God zelf, die tot de vaderen sprak, toen zij werden aangesproken

door de profeten, en hoe *πολυμερῶς* en *πολυτρόπως* dit ook geschied zij, dit alles hoorde bijeen, vormde een geheel, en leverde saam Gods getuigenis aan de vaderen. De apostolische wijze van citeeren bevestigt dit. Ook zij citeeren niet op naam van den auteur, maar als *γραφή* en *γέγραπται*. In Rom. IV : 17 wordt met *καθώς γέγραπται* bewijs geleverd; in Rom. X : 11 is het *λέγει γὰρ ἡ γραφή* concludent; met het *καθάπερ γέγραπται* in Rom. XI : 8 wordt alle tegenspraak afgesneden. Dit toont dus, dat naar de apostolische voorstelling geheel het Oude Testament één geheel vormde, dat organisch samenhing, en waarvan de inhoud autoriteit bezat, *omdat* hij in dezen codex voorkwam. Zelfs het gebed van Elia wordt in Rom. XI : 2 met *λέγει ἡ γραφή* geciteerd, en daarna het antwoord Gods op zijn bede aangevoerd als *ὁ χρηματισμός*, en alzoo van de opwelling zijns eigen geestes onderscheiden. Karakteristiek in dit opzicht is vooral het breede citaat in Rom. III : 10—18, dat als één doorloopend redebeleid wordt aangehaald, en toch saam is geregen uit niet minder dan zes verschillende kapittels, t. w. Ps. XIII (XIV) : 1—3, Ps. V : 10, Ps. CXXXIX (CXL) : 4, Ps. IX : 28 (X : 7), Jesaja LIX : 7, 8 en Ps. XXXV (XXXVI) : 2. Deze brokstukken nu worden ingeleid met een *γέγραπται*, en uitgeleid met het *ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν νόμῳ λαλεῖ*. Nu is *γέγραπται* als perfectum, vooral bij zulk een saamgesteld citaat, nog sterker dan *γραφή*, omdat het gelijk staat, met hetgeen we bij een wet noemen : lex *lata*, lex *sancita* est. In *γέγραπται* ligt niet alleen, dat het in de Schrift voorkomt, maar dat het als uitdrukking der waarheid het Goddelijk zegel draagt. En evenzoo duidt het *ὅσα ὁ νόμος λέγει*, na een citaat uit de Psalmen en Jesaja, voldingend aan, dat noch aan Jesaja noch aan David gehecht wordt, maar alleen aan het voorkomen in den heiligen codex. Bij dit citeeren nu bepalen de Apostelen er zich niet toe, om te steunen op het gezag van pericopen of breedere uitspraken, maar baseeren ze hun betoog evengoed op een enkel woord uit het Oude Testament, haast kon men zeggen op een enkele letter. In Gal. III : 16 rust het geheele redebeleid op het enkelvoud *σπέρματι*; zoo in het oorspronkelijke ééne letter anders ware geschreven geweest, en er meervoud ware gelezen, zou geheel

het apostolisch betoog vervallen zijn. Geheel hetzelfde vindt ge in 1 Petr. III : 5, 6, waar de vermaning rust op het feit, dat Sara haren man אֲדֹנִי noemde. Zoo nu had men in den apostolischen kring niet kunnen citeeren, indien er niet de overtuiging had geheerscht, dat de inspiratie ook het woord en den woordvormd gold; een samenhang tusschen vorm en inhoud, dien Paulus ook bij zichzelven constateert, als hij in 1 Cor. II : 13 zegt: *ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.* In deze verklaring toch kan het „menschelijke" en „pneumatische" niet tegenover elkander staan als het intellectueele en mystieke. Ook hij toch getuigt instrumenteel door zijn *νοῦς*, ook zijn spreken is uiting van intelligentie, meestal zelfs meer op de *σύνεσις* dan op het gevoel berekend. Het *πνευματικὰ* kan dus op niets anders zien dan op de bron, waaruit de impuls voor zijn uitdrukkingen voortkomt, en die bron nu, zegt hij, ligt niet in den *ἄνθρωπος*, maar in *τὸ Πνεῦμα*, en alzoo in een macht, die van buiten op hem werkt.

In de derde plaats dient geconstateerd, dat ook in den apostolischen kring het Oude Testament gold als het gepraedestineerde *ἀπόγραφον* van Gods Raad, waarvoor de auctor secundarius vaak slechts onbewust het document leverde, dat als van hooger oorsprong Goddelijke autoriteit bezit. Sterk komt dit uit in Acta II : 24, 25, waar Petrus zegt: *οὐκ ἦν δυνατόν*, dat Hij van den dood gehouden werd. En waarom acht hij dit onmogelijk? Is het, omdat Jezus de Zone Gods was? Ongetwijfeld óók daarom; maar toch hiervan zwijgt Petrus, en als eenige reden geeft hij op, dat in Psalm XVI geschreven stond: „Gij zult uwen Heilige niet overgeven, om verderving te zien." Het *οὐκ ἦν δυνατόν* rust alzoo op het feit, dat het tegenovergestelde in het Oude Testament stond; een redeneering, die alleen klopt bij de onderstelling, dat het Oude Testament ons het program voorlegt, van hetgeen naar Gods Raad en wil *moet* geschieden. Naar dien Raad en die voorkennisse Gods verwijst hij dan ook nadrukkelijk, in wat vlak voorafgaat: *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ ἔκδοτον.* Van gelijke strekking, is wat we in Act. I : 16 lezen, waar Petrus zegt: *ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπε τὸ Πνεῦμα τὸ*

Ἅγιον διὰ στόματος Δαυείδ. Niet uit David is de hier uitgesprokene gedachte, maar uit den Heiligen Geest, ook al gebruikte de Heilige Geest *τὸ στόμα Δαυείδ* om ze uit te spreken, en omdat de Heilige Geest deze gedachte uit Gods raad nam, dáárom *moest* ze vervuld worden. In Matth. XIII : 34, 35 lascht de apostel Mattheüs de opmerking in, dat Jezus *moest* spreken door gelijkenissen, *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου*. Op gelijke wijze lascht de apostel Johannes zijn *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* in Joh. XIX : 24 en elders in. En alle deze uitdrukkingen van *δεῖ, οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι, ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή* enz. missen allen gezonden zin, tenzij in den apostolischen kring vaststond, dat het Oude Testament met betrouwbare zekerheid het Goddelijk program bood van de dingen, die komen zouden. Er wordt dan ook niet geaarzeld, God of den Heiligen Geest rechtstreeks als het in het Oude Testament sprekende subject aan te duiden. Act. VII : 6: *ἐλάλησεν δὲ οὕτως ὁ Θεός*; Rom. XI : 4: *ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός;* Hebr. I : 6: *ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει;* Hebr. I : 13: *πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε;* Acta I : 16: *τὴν γραφὴν ἣν προεῖπε τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον διὰ στόματος Δαυείδ;* Hebr. X : 15, 16: *μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι . . . λέγει Κύριος*. Uitdrukkingen, die niet alleen dan gebezigd worden, als het een dictum Dei geldt, maar even goed, als er over God in den derden persoon wordt gehandeld, b.v. Hebr. III : 7: *Διό, καθὼς λέγει τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε;* of ook bij vermelding van feiten, b.v. Hebr. IX : 8: *τοῦτο δηλοῦντος τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*.

De aaneenrijging van uitspraken uit verschillende boeken, die in Act. I : 20, Rom. XI : 8—26, XV : 9, 1 Tim. V : 18 enz. wordt aangetroffen, toont even duidelijk, hoe in de schatting der Apostelen de auctores humani geheel op den achtergrond treden. Zulk citeeren is toch alleen denkbaar en geoorloofd bij de onderstelling, dat alle deze uitspraken, hoe ook door onderscheidene schrijvers tot ons gekomen, feitelijk toch van éénzelfden auctor zijn; juist op de wijze, die men pleegt te volgen bij het citeeren uit de verschillende werken van eenzelfden schrijver of uit de

onderscheidene artikelen van eenzelfden wetgever. Dat dit nu metterdaad de apostolische opvatting was, blijkt nog duidelijker uit het feit, dat h. i. in de woorden van het Oude Testament vaak meer ligt, dan de schrijvers zelven begrepen. In Rom. IV : 23 zegt Paulus, dat de woorden uit Gen. XV : 6: „en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend," niet, gelijk de schrijver wel moest bedoelen, alleen op Abraham sloegen, maar ook op ons, *οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς.* In Rom. XV : 3 wordt Ps. LXIX : 10 geciteerd, en, als uit het Messiaansche subject opgeweld, aangehaald, wat David uitriep in een Psalm, die voor veler ethisch oordeel bezwijken moet; en toch geeft juist dit citaat den Apostel aanleiding tot de algemeene verklaring: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν.* Dit kon natuurlijk niet de bedoeling der auctores secundarii zijn geweest. David zong, als zijn gemoed volschoot, Jeremia profeteerde, als het vuur in zijn beenderen hem verteerde. Deze bedoeling wordt dus in mente auctoris primarii gedacht, en het is alleen door Goddelijk beleid, dat de Schrift alzoo gepraedestineerd is, dat ze aan haar doel in de Kerk aller eeuwen zou kunnen beantwoorden. Dit wordt niet alleen op moreele en doctrinale dicta, maar ook op historische stukken toegepast. „Hoort gij dan," vraagt Paulus, in Gal. IV : 21, „het Oude Testament (*τὸν νόμον*) niet?" *γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν;* en hiervan nu zegt hij: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα,* d. i. er school in dit alles een zin, die door hem, die deze woorden neerschreef, noch ingezien, noch bedoeld werd. Hetzelfde merkt men in Hebr. V : 11, 12, waar de uitlegging van het priesterschap naar de orde van Melchizedek wordt ingeleid, een uitlegging, waarbij uit het gewone historisch verhaal allerlei deductiën worden gemaakt, die door den schrijver van Genesis *niet* bedoeld waren. Het vatten van dezen dieperen zin noemt vs. 11 dan ook *δυσερμήνευτος;* het ligt niet voor de hand, en alleen dieper inzicht ontdekt het, Maar toch, dit dieper inzicht is niet een tooveren met het woord. Veeleer komt men er gereedelijk toe, zoo men maar niet *νωθρὸς τῇ ἀκοῇ* is. Mits men maar *τέλειος* zij, is men vanzelf in staat, deze *στερεὰ τροφή*

te genieten, wijl alsdan *τὰ αἰσθητήρια διὰ τὴν ἕξιν γεγυμνασμένα* zijn. Het is alzoo een mysterieuze bedoeling, die niet de schrijver, maar de Heilige Geest er in legde, en die nu van achteren door dienzelfden Heiligen Geest aan de *τέλειοι* geopenbaard wordt. Een niet minder breed opgezet voorbeeld hiervan geeft 1 Cor. X: 1—13, waar aan de doortocht door de Roode Zee en het voorgevallene in de woestijn een geestelijk-typische beteekenis wordt gehecht, die de schrijver van het verhaal niet *kon* bedoeld hebben. Die bedoeling ging buiten hem om, en richtte zich e mente auctoris primarii op ons, *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν*. Nu eerst, nu het antitypische gekomen is, kan het typische worden verstaan.

Op grond van een en ander is het moeilijk voor tegenspraak vatbaar, dat in den apostolischen kring, zonder tegenspraak te ontmoeten, de overtuiging heeft geheerscht, dat het Oude Testament als *codex sacer* door Goddelijke inspiratie was tot stand gekomen, en beschouwd moest worden als met Goddelijke autoriteit bekleed. Dit nu bewijst, dat Jezus, die deze overtuiging kende, haar niet heeft bestreden, maar in zijn omgang met zijn jongeren heeft bezegeld. Zoo strekt het apostolisch gebruik van het Oude Testament, om ons Jezus' oordeel over dezen codex nader te leeren kennen, en om ons, in zooverre zich in Jezus het zelfgetuigenis der Schrift het klaarste en het reinste uitspreekt, te doen weten, hoe de Schrift zelve wil, dat we over haar zullen oordeelen. De verschillende bedenkingen, die tegen dit apostolisch gebruik van het Oude Testament, met name op grond van Gal. IV: 21—24 en 1 Cor. X: 1—10. zijn ingebracht. kunnen hier niet ter toetse worden gebracht. De vraag toch, *welk* gebruik de Apostelen van het Oude Testament gemaakt hebben is niet critisch maar historisch. De critische toetsing van deze bedenkingen hoort niet in de Encyclopædie, maar in de disciplina canonica thuis. Slechts ééne bedenking mag te berde komen, omdat ze metterdaad licht werpt op het gebruik door de Apostelen van de Heilige Schrift des Ouden Testaments gemaakt. Hun citaten zijn toch lang niet altoos een letterlijke vertaling, van wat in het oorspronkelijke te lezen staat. Dit nu zou, bijaldien ze geen Hebreeuwsch verstaan hadden, geen

verwondering baren, maar doet dit wel bij een man als Paulus, die in den oorspronkelijken tekst doorkneed was. Het feit, dat ze in het Grieksch aan Grieksch sprekende kerken schreven, is hiervoor uiteraard geen genoegzame verklaring. Want wel maakt dit het begrijpelijk, dat zij in den regel die Grieksche vertaling volgden, die ze als bij hun lezers in gebruik moesten veronderstellen; maar dit verklaart noch hun eigen afwijking, noch het volgen dier vertaling, waar ze incorrect was. Wie oordeelt, dat de schrijvers uit den apostolischen kring suo marte schrijven, kan hier dan ook kwalijk tot een andere conclusie komen, dan dat deze wijze van doen fout was, en op willekeurige of onwillekeurige, maar in geen geval verschoonlijke vergissing berustte. Heel anders echter komt de zaak te staan, zoo men uitgaat van de stelling, dat ook deze schrijvers zelven op analoge wijze geïnspireerd waren als de schrijvers, wier tekst zij citeerden. Wie eens anders taal citeert, moet letterlijk aanhalen, maar een schrijver die zichzelven citeert, is alleen aan den zakelijken inhoud, niet aan den vorm, van wat hij schreef, tenzij dan tegenover derden, gebonden. Is het dus hetzelfde *Πνεῦμα Ἅγιον*, dat door de profeten sprak en de Apostelen inspireerde, dan is het dezelfde auctor primarius, die bij de Apostelen *zichzelven citeert*, en juist daarom volkomen gerechtigd is, zijn oorspronkelijke bedoeling, in de toepassing op het geval, waarvoor geciteerd wordt, in eenigszins gewijzigden vorm, en in aansluiting aan de gangbare vertaling, weer te geven. Stel een rede, die ge hieldt, is vertaald in het Engelsch. Nu treedt ge later zelf op voor een Amerikaansch publiek, dat uw woord alleen kent uit die Engelsche vertaling, zult ge er dan niet vanzelf toe komen, om, voorzoover uw oorspronkelijke bedoeling zich rijmen laat met die vertaling, te citeeren, uit wat uw publiek kent? Zoo zou ieder doen, en zoo te doen is logisch. En daarom steekt er, op dit standpunt, dan ook niets vreemds in, dat de auctor primarius in den apostolischen kring citeert in aansluiting aan den gangbaren vertaalden tekst van zijn woord. Zoo zou een ander niet mogen doen, maar wel *de auctor zelf*, overmits hij gerechtigd en in staat is, tegen miskenning van zijn oorspronkelijke bedoeling te waken.

Het citaat uit Psalm XL : 7 in Hebr. X : 5 moge dit toelichten. Ongetwijfeld is de vertaling, die hier gegeven wordt, ontleend aan den toen gebruikelijken tekst der LXX, en even ongetwijfeld is de overzetting minder juist, hetzij men aanneemt, dat de vertalers zelf het woord אָזְנַיִם door σῶμα hebben weergegeven, of dat men, gelijk anderen willen, aan een fout van de afschrijvers gelooft, die ὠτία met σῶμα verwisseld hebben. אָזְנַיִם is nu eenmaal niet σῶμα maar ὠτία of ὦτα. Moet nu daarom gezegd, dat de lezing σῶμα een andere gedachte aangeeft? Zeer zeker, indien men het אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי vertaalt: „Mij hebt Gij de ooren doorboord," in den zin, waarin de vrijwillige slaaf met het oor aan den deurpost zijns heeren genageld werd. Deze vertaling is echter volstrekt onhoudbaar, eenvoudig wijl dit nooit van de אָזְנַיִם in duali gezegd *kon* of *kan* worden. De eenig juiste vertaling is dan ook: Mij hebt ge de ooren uitgegraven, in den zin van *geopend*, d. i. Gij hebt mij toebereid tot den dienst der gehoorzaamheid. Voor deze gedachte nu kon de uitdrukking: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι evengoed dienst doen, naar den regel van het *totum pro parte*. Als ik een wond aan den duim heb, kan ik drieërlei uitdrukking bezigen: ik heb iets aan mijn *duim*, ik heb iets aan mijn *vinger*, of ook: ik heb iets aan mijn *hand*. Voor de toebereiding van het *oor* kon dus evengoed gezet: de toebereiding van het σῶμα; mits beide in den zin, dat dit physico-symbolisch doelt op de geestelijke gehoorzaamheid, die ook in het uitwendige te volbrengen is. Welnu, dat in Hebr. X : 5 zóó en niet anders dat σῶμα wordt opgevat, blijkt uit vs. 9, waar de epexegese uit Ps. XL : 8 wordt overgenomen: „Zie ik kom om uwen wil te doen," d. i. om te gehoorzamen. En dat hiermee werkelijk verklaring van het σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι wordt bedoeld, blijkt uit de bijvoeging: „Hij neemt het eerste (de brandofferen en slachtofferen) weg, om het tweede (de volkomene offerande der gehoorzaamheid) te stellen". De verzoenende daad van Christus' offerande lag dan ook niet in de kruisiging van zijn σῶμα op zichzelf, maar in zijn *wil* om te gehoorzamen, waardoor de wil *van God* in *zijn* wil werd opgenomen en gerealiseerd; gelijk er uitdrukkelijk in vs. 10 bij staat: „in welken *wil* (niet in welk lichaam) wij geheiligd zijn". De vraag, of het

volgende *διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* op het *σῶμα* in vs. 5 terugslaat, is dan ook nooit met zekerheid te beantwoorden. Maar ook al neemt men deze toespeling aan, dan volgt hieruit nog nooit, dat in vs. 5 rechtstreeks de incarnatie, d. i. het verschaffen van het lichaam voor zijne zelfofferande bedoeld is. Eer het tegendeel; want de exegese, die vs. 9 gelijk we zagen, onmiddellijk op vs. 5—8 volgen laat, zegt het omgekeerde. De onmiskenbare fout in de vertaling, of althans in de afschriften, leende zich dus uitnemend, om nochtans de oorspronkelijke bedoeling van den auctor primarius in Ps. XL : 7 uit te drukken, en dit nu maakt, dat in een Grieksch geschrift deze Grieksche lezing niet noodwendig letterlijk naar het Hebreeuwsch behoefde veranderd te worden, maar kon worden overgenomen, als in zin en gedachte aan het oorspronkelijke gelijk. Iets, wat wel ongeoorloofd zou geweest zijn bij het gewone citeeren *door een ander*, maar geen het minste bezwaar opleverde, nu de auctor primarius van Psalm XL en Hebr. X *één en dezelfde was*. Een opmerking, waaruit tevens blijkt, hoe men in den apostolischen kring zich de autoriteit der Schriftuur niet als een versteende macht voorstelde, maar als een gezag, voortvloeiende uit een nog altoos levende, heel de Schriftuur dragende en steeds verzellende autoriteit. Men stond er anders voor dan wij. Voor ons behoort deze inspiratie tot het verleden; is ze een afgedane zaak; wij staan er zelven buiten. Op gelijke wijze verkeerden de Soferîm onder den indruk, dat de inspiratie reeds vier eeuwen geleden uitgestorven was. In den apostolischen kring daarentegen was men reeds door Jezus' belofte, dat *τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον* zijn werking hervatten zou, op een andere beschouwing voorbereid, en na den Pinksterdag leefde men feitelijk in een andere realiteit. Men besefte, hoe diezelfde wondere macht, die eertijds gewerkt had, en waarvan men in de Schriftuur het product voor zich had, zijn actie, zij het ook op andere wijze, hervat had. Daardoor leefde de apostolische kring in de Schriftuur als in een deel van zijn eigen leven in. Dit brak de dorheid van het mechanisch contact, en deed het organisch contact zijn vrijmakende werking hernemen; en het is op die wijs, dat subjectief, van de zijde der apostelen, hun vrijheid in het Schriftuurgebruik

verklaard wordt, gelijk we die objectief verklaarden uit de identiteit van den auctor in het citaat en in het geciteerde.

§ 44. *Beteekenis van dit resultaat voor het Oude Testament.*

De periode, waarin de tegenstanders der Christelijke belijdenis exegetisch de Schrift zóó verdraaiden, dat er ten slotte *hun* gevoelen in heette te liggen, is onherroepelijk voorbij. Bij controvers van sectarischen aard moge men in zulk een dogmatische exegese nog heil zoeken, in den strijd voor of tegen den Christus als den Zone Gods is dit wapen versleten. De ontkenning heeft de winste van die onoprechte houding opgestreken, en voelt zich thans sterk genoeg, om zonder behulp der Schriftautoriteit haar ondermijning van het rechtzinnige Christendom voort te zetten. Dit nu achten we geen verlies, overmits het de positie over en weer zuiver en vrij heeft gemaakt. Een eerste resultaat hiervan toch is, dat men begint met de orthodoxie gelijk te geven op een uiterst gewichtig punt, waarop men vroeger haar beweren bestreed en belachte. Herinner u slechts, wat door de afgaande rationalistisch-supranaturalistische periode aan wapentuig werd bijeengebracht, om op vermakelijk-geleerde manier aan te toonen, hoe nergens in de Heilige Schrift de Christus als Goddelijk persoon voorkwam, en dat evenmin in de Schrift sprake was van een plaatsbekleedende offerande, die voor zondaren zou gebracht zijn. Dit was al te gader kerkelijke dogmatiek, maar geen Schriftvoorstelling, en zoo ondernam men de hopelooze taak, om al zulke mysteriën uit de Schrift weg te exegetiseeren. Het gezag van Christus en zijn apostelen stond destijds in de publieke schatting nog te hoog, om het op zij te schuiven of te trotseeren. Om aan zijn „vrije" denkbeelden ingang te verschaffen, moest men destijds wel het betoog voeren, dat de kerkelijke voorstelling aan Christus en zijn apostelen was opgedrongen, en in hun woorden was ingelegd, maar dat ze, bij juistere exegese, aan de Schrift vreemd bleek te zijn. Wat men ter verweer hiertegen ook van orthodoxe zijde aanvoerde, heette dan gewoonlijk kant noch wal te raken. Men stak er al spoedig den draak mee; en de heerschende meening bleef onbegrijpelijkerwijze volhouden, dat Jezus

en zijn apostelen, welbezien, juist diezelfde denkbeelden hadden gekoesterd, die achttien eeuwen later in een matte periode van verzwakt theologisch denken als het nieuwste staal van religieuze wijsheid werden uitgevent. Springt men nu echter uit die toenmalige periode der ontkenning in haar tegenwoordige phase over, dan bespeurt ge, hoe dit toen met zooveel inspanning opgeworpen bolwerk ganschelijk verlaten is, en hoe letterlijk niemand meer de toen algemeen geldende voorstelling verdedigt. Integendeel, bestrijders en voorstanders der orthodoxie zijn het er thans tamelijk wel over eens, dat het goed recht op exegetisch gebied in dien vroegeren strijd geheel aan de zijde der orthodoxe exegeten was, en dat de Schriftuur, gelijk ze daar voor ons ligt, metterdaad die eens zoo fel bestreden mysteriën predikt.

Dit geeft men natuurlijk niet toe met het voornemen, om alsnu op dien grond die mysteriën te aanvaarden. Veeleer kwam men tot die erkentenis eerst, na zich wel overtuigd te hebben, dat er niets meer voor de waarheid van die mysteriën uit viel af te leiden. Nu toch heette het, dat die Schriftuur zelve moest opgegeven, en dat deze mysteriën niet van den Christus waren uitgegaan, maar door later opgestelde Schriftuurstukken hem waren toegedicht. Een *da capo* alzoo van de aloude bewering; alleen met dit onderscheid, dat men in de vroegere periode op het terrein van de Schrift slag leverde, en nu zich tegen die Schrift zelve keerde. En waar men ook zoo nog niet tot een voorstelling van den Christus kon komen, die hem van alle bovennatuurlijk element ontdoet, heeft men zich thans genoegzaam zelfs aan zijn zedelijke autoriteit ontworsteld, om te durven erkennen, dat zekere kring van voorstellingen metterdaad bij Jezus thuis hoorde, die desniettemin voor ons ophield waar te zijn. Maar ook zoo steekt hierin voor ons dan toch tweeërlei winste. Ten eerste de winste, dat nu van achteren blijkt, hoe tendentieus de vroegere exegetische bestrijding van het orthodoxe Christendom was, en hoe destijds het recht op exegetisch terrein in hoofdzaak aan de zijde der orthodoxie was. Maar ook ten andere de winste, dat men thans geen bezwaar meer maakt, om toe te geven, dat Jezus en zijn apostelen metterdaad omtrent onderscheidene mysteriën voorstellingen

hebben gekoesterd, die een zeer duidelijken trek van verwantschap vertoonen met de orthodoxe belijdenis. Een feit, dat men met name ook voetstoots toegeeft met opzicht tot de voorstelling van Jezus en zijn apostelen omtrent het Oude Verbond. Daargelaten toch de vraag, of de nadere uitwerking van het dogma der inspiratie niet in meer dan één opzicht van die voorstelling afwijkt, en in zooverre correctie behoeft, zal thans niemand meer ontkennen, dat in den kring van Jezus en zijn apostelen, en dat wel door hem onweersproken, een voorstelling gegolden heeft, die aan het Oude Testament, als heilig boek, een normeerende autoriteit toekende. Zelfs zij, die van oordeel zijn, dat het beeld van Jezus, dat ons het Nieuwe Testament biedt, ons slechts met moeite kan doen concludeeren tot de ware gestalte van den Rabbi van Nazareth, die daarachter schuilt, erkennen, dat men zich Jezus niet anders kan voorstellen, dan als hebbende op dit punt de communis opinio van het toenmalige vrome Israël overgenomen. Zelfs de accommodatie-theorie is daarbij reeds lang prijsgegeven, en, na het feit, dat Jezus ook in die voorstelling zal hebben gedeeld, volmondig erkend te hebben, ontneemt men aan dit feit eenvoudig elke beteekenis door te zeggen, dat Jezus' oordeel op dit punt geen waardij bezit. Dat hij zich, evenals zijn tijdgenooten, eenvoudig heeft vergist. De erkenning van het feit is dus alleen mogelijk geworden ten koste van den eerbied voor Jezus' persoon. Zoolang die eerbied nog standhield, kon men het feit niet toegeven. Nu dit ontzag viel, is men met die erkentenis gul.

Nu gevoelt men echter tevens, welk gewicht die erkentenis in de schaal werpt voor hem, die in het diepst zijner ziel dit ontzag voor Christus als den Zone Gods *wel* vindt, en voor wien Jezus deswege nog schittert in den vollen glans van het Goddelijke mysterie. Hij ... zich vergist, vergist ... in zake het heiligste, in wat ons grond en kenbron des geloofs moet zijn! Vergist dus ook, door aan zichzelven, op grond van de Schriftuur, een hoog Messiaansch karakter toe te kennen! Maar immers dit denkbeeld reeds is met de belijdenis van Jezus' Goddelijke natuur onvereenigbaar. Vergissing in het heilige is niet een bloote feil

in het intellect, maar verraadt een ontreddering in geheel het inwendige wezen. In den zondaar is daarom de vergissing natuurlijk, in den heilige niet. Ge staat hier dus voor een dilemma, aan welks klem geen ontkomen is. Van tweeën één toch, of, zoo Jezus in het centrum van het heilige zelf zich gebaseerd heeft op een *leugenachtige* voorstelling, dan heeft hij zelf het *instinct voor het ware* niet bezeten, en kan hij niet God geopenbaard in het vleesch, kan hij zelfs niet de ganschelijk onzondige mensch zijn geweest. Of ook, was hij „de Christus, de Zone des levenden Gods", ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde, dan moet, wat hij in het centrum van het heilige als waar bezegelde, ook waarheid zijn voor hem, die aldus in zijn Heiland gelooft. Hier is eenvoudig niets tusschen te schuiven. Zoolang de poging nog aanhield, om aan te toonen, dat Jezus over de Schriftuur des Ouden Testaments dacht, zooals de vrijere richting in het begin der vorige eeuw het voorstelde, kon de inspiratie nog losgelaten, zonder dat men zijn Christus verloor. Nu daarentegen die poging finaal schipbreuk leed, en historisch erkend wordt en worden moet, dat Christus de Schriftuur ongeveer op dezelfde wijze accepteerde, als de Kerk dit alle eeuwen in haar symbolen deed, nu is de strijd tegen deze beschouwing van de Schrift rechtstreeks een *strijd tegen den Christus zelven* geworden. Wie met die aloude beschouwing van de Schriftuur in beginsel breekt, snijdt den draad des geloofs door, die hem aan dien Christus als zijn Heere en zijn God verbond. En ook, wie niet kan aflaten, om alzoo voor zijn Heiland neder te knielen, *kan* niet breken met den grond des geloofs in de Schriftuur, gelijk Jezus zelf dien bezegeld heeft.

De neiging, die thans al meer openbaar wordt, om zich van de Schrift in een individueel mysticisme terug te trekken, en van den Christus op den Heiligen Geest terug te gaan, kan met het feit van Jezus' erkenning der Schriftuur voor oogen geen oogenblik standhouden bij hem, door wien de Christus wordt aangebeden. Immers de Schriften des Nieuwen Testaments geven, ook al neemt men ze enkel als historische getuigenissen, overtollig bewijs, dat ook de Christus deze mystiek van den Heiligen Geest kende en eerde, maar zelfs in het Evangelie van Johannes, waarin deze

mystiek het veelvuldigst aan het woord komt, vindt ge, haast sterker nog dan in de Synoptici, de overtuiging van den Christus, dat hij aan de Schrift gebonden is; gebonden niet alleen voor zijn voorstellingen, maar gebonden voor zijn persoon, zijn levens- en lijdensprogram en voor de toekomst van glorie, die hem wacht. Orthodox in zijn Christologie te willen blijven, en, voor wat de via cognitionis aangaat, zich op mystiek terrein terug te trekken, ten einde concessies op het gebied der Schriftquaestie te kunnen doen, is uit dien hoofde vrucht van gebrek aan nadenken, een meten met twee maten, en een tegenspreken van zichzelven. Het vraagstuk staat veel ernstiger dan deze goed bedoelende orthodoxie vermoedt. De strijd, die is aangebonden om ons de Schrift als Heilige Schriftuur te ontnemen, kan geen andere strekking hebben, dan om u den Christus te doen verliezen. Valt de Heilige Schriftuur *qua talis*, dan is Jezus zonder meer een mensch geweest, die zich zelfs in het centrum van het heilige vergist heeft, en dus noch aan de gemeenschap met de zonde ontkomt, noch zelfs in het heiligste en teederste uw absolute Leidsman zijn kan.

Het is toch niet waar, dat vergissing op dit punt in Jezus bestaan kon, zonder zijn persoon en zijn karakter als autoriteit in het heilige aan te tasten. Er kunnen gewisselijk op historisch gebied geheel onschuldige onjuistheden zijn, die, wel verre van te schaden, veeleer de vrije levensuiting boven de gemaniereerdheid van het notarieele doen uitkomen. Maar van dien aard zou deze vergissing bij Jezus in het minste niet geweest zijn. Om drie redenen niet. Vooreerst niet, omdat, zoo de historisch-critische school gelijk had, er niet slechts geschil over den auteur en de herkomst van menig boek zou bestaan, maar ge in het Oude Testament telkens te doen zoudt hebben met *bedrog* en *leugen*. Allerlei voorstelling van feiten en gebeurtenissen niet alleen die verdicht waren, maar ook allerlei pretentie van Goddelijke openbaring, die voorgewend was, en onderschuiving van geschriften op anderer naam, die niets waren dan vaticinia ex eventu, en zich desniettemin als authentieke profetie voordeden. Of nu dat *bedrog* en deze *leugen* het persoonlijk werk van één individu

was, of resultaat van traditie, doet ter zake niets af, de leugen houdt niet op *leugen* te zijn, omdat ze eerst van lieverlede in den loop des tijds gegenereerd wordt. En wat men bazelt van „vroom bedrog", ware dan alleen van bedrog vrij te pleiten, zoo de stelregel, dat het doel de middelen heiligt, ingang vond. Zeg nu, dat ge aan Jezus geen wetenschappelijke eischen moogt stellen, die buiten het kader van zijn persoon en zijn tijd vielen, maar kan dit er ooit toe leiden, om hem ook het instinct voor de waarheid te ontzeggen? En toch, zelfs dit instinct zou hij ganschelijk moeten missen, indien hij in zulk een samenweefsel van verdichte en opzettelijk onware voorstelling nochtans den grond had aangewezen van de eenige waarheid, die hij beleed, en waarvoor hij stierf.

In de tweede plaats zou zulk een vergissing niet onschuldig kunnen zijn, om wat we boven reeds aanstipten, dat Jezus namelijk uit de Schriftuur het geheele program van zijn leven nam. De Schriftuur des Ouden Testaments had voor Jezus een beteekenis, die ze voor geen ander, vóór noch na hem, heeft noch hebben kan. Stelt men zich toch op het noodlottige standpunt der vergissing, dan kan men niet anders concludeeren, dan dat Jezus ten onrechte in het program van den 'Ebed Jahvah, van den Messias, van den Man van smarten, het bestek van zijn eigen existentie, optreden, lijden en glorie heeft gezien, en zich, op grond van de Schriftuur, daarnaar geconformeerd heeft. Zijn optreden is dan geen gevolg van Goddelijken drang, maar het acteeren in een drama, dat hij voorgeteekend vond, en waarin hij zichzelf inbeeldde de hoofdrol te moeten vervullen. Zoo sleept dus deze vergissing, zoo ze wordt toegegeven, een veroordeeling van Jezus' geheele opvatting van zijn taak met zich. Niet alleen zijn opvatting van de Schrift, maar geheel zijn optreden is dan ééne vergissing geweest. Hij heeft dan in een droom gewandeld. Een schoonen droom, hem door het Oude Testament in de phantasie ingespeeld. Maar juist daardoor verliest zijn leven en optreden het ernstig karakter van zedelijke, uit God gewelde realiteit.

En de derde reden, waarom hier aan geen *onschuldige* vergissing zou te denken zijn, is juist uit den thans gevoerden strijd

notoir. Eerst streed men met het Nieuwe Testament tegen het Oude, om op ethische gronden het lager peil van het Oude Testament duidelijk te maken. De religieuze en ethische voorstellingen van het Oude Testament moesten teruggedrongen, om Christus en het Nieuwe Testament als het principium van het hoogere en heilige ingang te doen vinden. Thans ging men er reeds toe over, op grond van zijn eigen religieus en zedelijk besef ook op Christus en het Nieuwe Testament zijn critiek toe te passen. Maar ook al laten we dit tweede nu ter zijde, men erkent dan, dat er tusschen het Oude Testament en den Christus in het centrum van het religieuze en zedelijke leven een afgrond gaapt. En desniettemin wil men het nu doen voorkomen, alsof het slechts een onschuldige vergissing in den Christus zou geweest zijn, dat hij door zijn woord en voorbeeld nu reeds negentien eeuwen zijn volgelingen en belijders aan de autoriteit van dat Oude Testament gebonden heeft. Maar is het dan toch niet al te onnoozel in den Stichter van uw religie, gelijk men dan Jezus noemt, een vergissing als niet ter zake doende te qualificeeren, die nu reeds eeuwen lang millioenen en millioenen op het dwaalspoor leidde en nog steeds leidt? Veilig kan men dan ook voorspellen, dat na niet vele dagen de klem van het dilemma, waarvoor men hier staat, ingezien en algemeen erkend zal worden. De Schriftbeschouwing van Jezus de ware, en dan voor hem neergeknield; of wel, de Schriftbeschouwing van Jezus één enorme vergissing, maar dan de Rabbi van Nazareth zelfs geen absolute Leidsman meer op den weg des geloofs.

Dit dilemma nu accepteeren wij daarom te eerder, omdat ons uitgangspunt er volkomen door bevestigd wordt. Tweeërlei soort van menschen, zoo schreven we, in of buiten den kring der palingenesie, en daarmee samenhangend tweeërlei soort van bewustzijn, subjectief met of zonder illuminatie, en objectief met of zonder Heilige Schriftuur. Toegepast op bovenstaand dilemma zegt dit immers: Zoo ge door de palingenesie een levensband aan den Christus als de κεφαλὴ τοῦ σώματος hebt, dan wordt hieruit vanzelf voor uw bewustzijn de band aan de Heilige Schriftuur geboren. Maar ook, zoo die band der palingenesie u

niet aan den Christus Gods als hoofd van het σῶμα der nieuwe menschheid bindt, kunt ge niet voor hem nederknielen, en kan dus ook de Schrift voor u geen Heilige Schriftuur zijn. De wetenschappelijke vorm, waarin uw belijdenis van de Schriftuur zich gieten zal, laten we hier geheel buiten. Noch tot palingenesie, noch tot geloof aan den Christus als den Zone Gods, noch tot aanvaarding van de Schrift als Heilige Schriftuur is iemand, die denken en doordenken kon, ooit gekomen als resultaat van wetenschappelijk onderzoek. Geloof is alius generis, en kan nooit als vrucht van de takken der wetenschap geplukt. Zoowel het geloof aan, als de verwerping van den Christus en de Schriftuur, d. i. van een *Λόγος ἐνσαρκώμενος* en *ἔγγραφος*, komt uit den wortel van onze geestelijke existentie op. Het kan dus *niet* zoo zijn, dat een iegelijk van nature den Christus en de Heilige Schriftuur aanvaardt. De tegenstelling *kan* niet uitblijven tusschen wie gelooven en verwerpen. Dit ligt in den aard zelven van elke intervenieerende werking, die haar oorsprong vindt niet in het principium naturale der creatie, maar in een principium speciale, dat op *her*schepping doelt. Het wezen zelf der gratia specialis brengt alzoo met zich, dat ze door den één aanvaard, maar ook door den ander verworpen *moet* worden. Het geloof *kan* niet aller zijn. Zoodra er geen *verwerping* meer tegen het *geloof* overstond, zou de gratia specialis haar *τέλος* bereikt hebben, en door de parousie in het dan *verheerlijkte* naturale overgaan. Dit nu werd lange jaren niet meer gevoeld, omdat het Schriftgeloof enkel op de traditie dreef, en daardoor ongeestelijk werd. De afval van den Christus en van de Schriftuur is dan ook niets dan het wegvallen van dit tradtioneele, dat reeds lang geen geestelijken wortel meer had. Eerst nu begint, dank zij de gelijktijdige bestrijding van den Christus en de Schriftuur, het groote dictum dat de Christus gezet is *εἰς ἀνάστασιν* maar eveneens *εἰς πτῶσιν πολλῶν*, ook voor wat *buiten* Israël ligt, waarheid te worden.

§ 45. *De inspiratie van het Nieuwe Testament.*

De Schriftuur des Nieuwen Testaments wordt niet even rechtstreeks door de autoriteit van Christus en zijne apostelen gedekt,

als die des Ouden Verbonds. De *Thora* en *Nebiim* vormden een Schriftuur die reeds bestond, en waarover Jezus' uitspraak en gebruik dus uitsluitsel kunnen geven; maar de καινὴ διαθήκη bestond nog niet, en moest alzoo in den kring van Jezus nog buiten beoordeeling blijven. De absolute en rechtstreeksche autoriteit, die de Bisschop van Rome als vicarius Christi en caput ecclesiae pretendeert, ontbeert zelve het Goddelijk zegel, dat ze zou behoeven, om op de Schriftuur des Nieuwen Testaments het Goddelijk stempel te kunnen drukken. De voor zulk een bezegeling noodige absolute autoriteit, buiten ons, ontbreekt hier dus. Ons vaste punt van uitgang ligt alzoo niet in het *Nieuwe*, maar in het *Oude* Testament. Het Oude Testament is ons het vaste steunpunt, en het Nieuwe kan zich niet anders legitimeeren dan als complement en kroon van het Oude, door het Oude gepostuleerd, door Christus ondersteld en geprofeteerd, feitelijk gekomen, en door de continuïteit des geloofs in de Kerk van Christus aanvaard. Zekere parallel met den stand der autoriteit van het Oude Testament vóór Jezus' verschijning is hierbij niet te miskennen. Al is het toch, dat Jezus' beslist getuigenis over de toenmaals bestaande Schriftuur voor ons den hechtsten objectieven grondslag legt, waarop haar autoriteit rust, toch mag niet uit het oog verloren, dat de eerbiediging van deze autoriteit niet eerst door Jezus' optreden ontstond, maar reeds heerschte, eer hij in het vleesch verscheen. Zelf had de Christus zich slechts aan het bestaande aan te sluiten en zijn zegel te zetten op een gezag, dat algemeen gold. Het gezag van de Schriftuur des Ouden Verbonds is dus evenals dat des Nieuwen Testaments vanzelf opgekomen. Het was, gelijk Jezus het vond, het resultaat van organische factoren, die op Gods volk in de oude bedeeling hadden ingewerkt. Een gezag, dat eerst van lieverlee vast bestand had gekregen, en zich niet dan door kamp en strijd in absoluten zin tegenover de pretentie der apocrypha en andere invloedrijke geschriften handhaafde, maar ten slotte toch algemeen heerschte binnen een scherp afgegrensd gebied. Dit nu heeft als parallel voor de opkomst van het gezag des Nieuwen Testaments daarom waarde, omdat het ons toont, hoe zulk een gezag zich geleidelijk, door psychische factoren, en in organisch verband met het leven

van Gods volk, *kan* vestigen, en wel zóó vestigen, dat de Christus het van achteren als een volkomen wettig en geldend gezag homologeert. Hieruit blijkt alzoo de mogelijkheid, dat zich op juiste wijze zulk een gezag, zonder uitwendige legitimeering, als vanzelf oplegt, en dan van achteren blijkt volkomen rechtmatig gevestigd te zijn. Zoo ligt er dan niets vreemds in, dat ook de Schriftuur des Nieuwen Testaments op gelijkelijk ongemerkte wijze allengs het gezag, dat ze sinds uitoefende, veroverde. Uit psychologisch oogpunt was het proces van het opkomen van dit gezag èn toen èn bij het Oude Testament één. Nu is de beschrijving van dit proces de taak der disciplina canonica, en valt dus hier buiten ons kader. Maar wel dient hier gewezen op de innerlijke *noodzakelijkheid*, waarmee het *Oude* om het *Nieuwe* Testament riep, en hoe deze noodzakelijkheid *algemeen* beseft is.

Beginnen we met het laatste. Denk u toch wel in, wat stuiting er oorspronkelijk voor het vroom gevoel in moest liggen, om aan de Heilige Schriftuur, gelijk ze toen in het Oude Verbond gold, een nieuw stuk, met pretentie van gelijk gezag, toe te voegen. Een absolute grenslijn scheidde het Oude Testament van alle andere schriftuur af. Zelfs de strijd met de apocriefen hield op na te werken. En nu komt de idee op, om allerlei andere geschriften, die alle merk der oudheid missen, en van zeer jonge dagteekening zijn, ook wat het gezag aangaat, met deze Heilige Schriftuur op één lijn te stellen. En toch, die idee vindt geen weerstand, maar gaat er vanzelf in; en terwijl er tegelijkertijd allerlei andere schriften worden rondgedeeld, ziet men in hoofdzaak reeds zeer spoedig een grenslijn trekken, tusschen hetgeen in aanmerking komt, om met dat gezag bekleed te worden, en hetgeen hiervoor niet in aanmerking komt. Wat zijn honderd jaren bij zulk een proces van geestelijke ontwikkeling, en toch, niet veel meer dan een eeuw na Jezus' hemelvaart is verloopen, of er heeft zich reeds een complement van het Oude Testament gevormd, begint er naast te loopen, vindt erkenning en raakt in heilig gebruik. En dit gaat zóó ongemerkt en vanzelf, dat er wel allerlei strijd opkwam, over de vraag, of dat en dat boek zou worden opgenomen, maar dat ge van een

principieelen strijd tegen het denkbeeld zelf, om een Nieuw Testament bij het Oude te voegen, letterlijk *niets* bespeurt. Reactie tegen dit denkbeeld als zoodanig ging alleen, en zeer begrijpelijk, van Joodsche zijde uit, maar kwam in den kring der Christenen zelfs niet op. Strijdlustig was men toen gelijk nu, en geen verschil zoo klein laat zich dogmatisch, ethisch en kerkrechtelijk denken, of er is van meet af voor en tegen gestreden. Maar van een oppositie tegen het denkbeeld zelf, dat er nu een nieuwe Schriftuur bij de oude komt, blijkt nergens op eenigszins beteekenende wijze. Hyperspiritualisme zal ook toen wel tegen *alle* Schriftuur, zoo des Ouden als des Nieuwen Testaments, gereageerd hebben; maar dit komt hier niet in aanmerking; wij spreken alleen van hen, die zich aan het gezag van het Oude Testament onderwierpen, en nu voor de vraag stonden, of er al dan niet een tweede Schriftuur, en met gelijk gezag bekleed, bij de eenmaal geldende zou komen. Op die vraag zou men psychologisch van meer dan één kant een ontkennend antwoord gewacht hebben. Denk u slechts, dat men aan uw Bijbel, gelijk die thans uit Oud en Nieuw Testament bestaat, nog een derden bundel, met gelijk gezag bekleed, en van lateren oorsprong, wilde toevoegen, en ge gevoelt terstond, dat reactie tegen dit pogen, ja, felle oppositie haast niet zou kunnen uitblijven. En toch, zoo stond het toenmalig kerkelijk publiek er voor. Hun was, *wat* bij het Oude Testament zou komen, en *dat* er iets bij zou komen, geheel nieuw. Dat nu desniettemin elke oppositie van principieelen aard en beteekenenden invloed tegen deze idee als zoodanig uitbleef, toont, hoe de geesten gepraedisponeerd waren voor de ontvangst van een tweede Schriftuur; hoe de φωτισμός, toen deze Schriftuur opkwam, er de geesten aan bond; en hoe de verschijning van de καινὴ διαθήκη, wel verre van onrust in de gemoederen te zaaien, veeleer die natuurlijke rust aanbracht, die genoten wordt als het in zichzelf incomplete zijn natuurlijk complement erlangt. En dit besef nu was zóó algemeen, dat niet alleen de orthodoxe, maar even beslist de heterodoxe strooming, voor zoover ze zich in de bedding der Christelijke Kerk voortbewoog, het opkomen van deze nieuwe Schriftuur steunde. Al ging toch van heterodoxe zijde allerlei

poging uit, om dit of dat geschrift te weren, te wijzigen of door een ander te vervangen, toch sprak zich in deze poging zelve het besef uit, dat er een autoritaire Schriftuur des Nieuwen Testaments zijn moest. Immers, al dong men af op het gezag van een enkel geschrift of brokstuk er van, in de overtuiging dat de Oude Schriftuur om een Nieuwe Schriftuur riep, was ook de ketter met den orthodoxen belijder eenparig.

Er was dus wel reactie, maar uitsluitend tegen den *modus quo,* niet tegen de zaak zelve. Veeleer werd door die reactie tegen de wijze van uitvoering de zaak zelve versterkt. Er is gereageerd tegen de opneming der *ἀντιλεγόμενα;* er is gereageerd, om andere geschriften, die niet in den Canon hoorden, er in te dringen; er is gereageerd, om den tekst van algemeen erkende geschriften in den zin van allerlei heterodoxie te wijzigen; maar juist deze drieledige reactie levert het bewijs, dat de strijd metterdaad niet over zekere producten der eerste Christelijke letterkunde, maar zeer bepaaldelijk over het aanvaarden van een *nieuwe Heilige Schriftuur* liep. Dat alleen een man als Paulus misschien tienmaal zooveel schreef als van zijn hand in het Nieuwe Testament staat, ligt in den aard der zaak. Is het denkbaar, dat één der apostelen nooit iets schreef? Hoe groot moet dus wel niet reeds omstreeks honderd jaren na Jezus' geboorte de voorhanden literaire productie geweest zijn? En toch is er geen sprake van, om geheel deze literaire nalatenschap, zelfs niet om alle apostolisch schrift, als complement aan het Oude Testament toe te voegen. Er heeft keus, er heeft schifting plaats. Dit wel, dat niet. En juist hierin ligt de erkenning van het onderscheid, tusschen hetgeen al dan niet met gezag zou gelden. Nu ging dit stellig niet mechanisch, niet gemaniereerd, niet schoolsch toe. Wat ook deze Schriftuur ten slotte canonisch saamstelde, was niet menschelijke acribie op zichzelve, maar veeleer Goddelijke providentie. Ook zoo echter blijkt uit de drievoudige reactie, waarop we wezen, dat men met heldere bewustheid een tweede Heilige Schriftuur als zoodanig op het oog had, en over de toekenning van zoo hoog gezag aan dit of dat boek, niet over de realiteit van zulk een gezag, *qua talis,* streed. Dat dit een periode van onzekerheid gaf, is

duidelijk; maar hierbij zij opgemerkt, dat deze onzekerheid slechts zeer korte poos geheel het Nieuwe Testament gold, en zich reeds spoediger, dan men verwachten kon, op een zeer klein deel er van terugtrok. In dien beperkten zin echter *kon* die onzekerheid niet uitblijven, juist omdat zulk canoniek gezag slechts het uitvloeisel kon zijn van de finaal eenparige en altoos spontane erkenning der kerken. Eene erkenning, die reeds door de afstanden tusschen de uiterste kerken in het westen en oosten ten zeerste werd bemoeilijkt; die bij de ontstentenis van geregelde communicatie nog meer belemmering ondervond; en die bij de verwarring, die èn de vervolging èn de heterodoxie stichtte, slechts als door een wonder tot stand kon komen. En toch is het resultaat, dat nauwelijks de vervolging ophoudt, en het kerkverband tot regeling komt, en de heterodoxie is teruggeworpen, of ge vindt allerwegen de kerken in het bezit van haar tweede Heilige Schriftuur, en het gezag van de καινὴ διαθήκη staat in niets meer bij dat der παλαιὰ διαθήκη achter.

Dit nu zou onverklaarbaar zijn, indien het Oude Testament zich als exclusief en in zichzelf volkomen had aangeduid; en niet veeleer zelf om een καινὴ διαθήκη als haar complement geroepen had. Juist het profetisch karakter van het Oude Verbond sluit echter dit exclusieve standpunt volstrekt uit. Alles in het Oude Testament *wil* niet dan voorloopig zijn, en roept om de עֹלָם הַבָּא. Heel de Oude Schriftuur postuleerde in de schatting van allen, die haar gezag eerbiedigden, een realiteit, die komen moest, en waarvan in de oude bedeeling nog slechts de *afschaduwing* geboden was. De σκιαί waren er, het σῶμα toefde nog. Men las den proloog, maar het drama zelf moest nog worden opgevoerd. Het voetstuk voor het op te richten standbeeld stond er, maar het beeld zelf moest nog op dat voetstuk geplaatst worden. Er was een protasis, maar waarop de apodosis der vervulling nog moest volgen. Toen nu dit τέλος, deze completeerende realiteit, kwam, ontstond weer hetzelfde probleem van vroeger. Ook deze apodosis, deze plerosis kwam niet in één oogenblik des tijds, om aanstonds door de parousie voleind en afgesloten te worden, maar ook deze manifestatie had de roeping, om geperpetueerd te worden nu

reeds gedurende bijna twintig eeuwen. Dezelfde *necessitas scripturae*, die voor de manifestatie der profetische bedeeling bestond, keerde dus hier terug. Wat slechts eens plaats greep, en toch zijn energie had uit te stralen eeuwenlang en aan alle einden der aarde, moest overgaan in de παράδοσις, en deze παράδοσις moest zich kleeden in den eenig denkbaren vorm van menschelijke betrouwbaarheid, die der scriptura. Die necessitas zou hier vervallen zijn, indien de inwoning van den Heiligen Geest in het σῶμα τοῦ Χριστοῦ aanstonds actueele heiligheid en onfeilbaarheid had gewerkt. Dan toch zou de traditio oralis gewaarborgd zijn geweest tegen onwillekeurige en tegen opzettelijke vervalsching. Nu dit echter niet zoo was, en de wedergeborene nog tot zijn dood toe met de naweeën der zonde te worstelen heeft, en in Christus' Kerk velerlei hypocrieten met de kinderen der palingenesie vermengd blijven, bestond het gevaar voor vervalsching der traditio oralis in volle kracht. Vandaar, dat de necessitas *scripturae*, ter perpetueering van de manifestatie, die vóór negentien eeuwen plaats greep, onmisbaar was. Zoo riep de inhoud van het Oude Testament om de completeerende manifestatie in *Christus*, en de Schriftuur van het Oude Testament om haar schriftelijk complement in het *Nieuwe*.

Dit klemt te meer, omdat ook de manifestatie, hoezeer ook plerosis met het oog op de profetische bedeeling des Ouden Testaments, toch vanzelve op haar beurt een onvoltooid en dus profetisch karakter draagt. Potentieel is in Christus' verschijning de Goddelijke realiteit verschenen, maar actueel zal die eerst haar τέλος vinden in de parousie, als de palingenesie in algemeen kosmischen zin door zal werken. De tweede manifestatie in Christus roept derhalve om nog een derde manifestatie in de parousie. Eerst daarvan toch zegt Paulus: εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί. Er is derhalve in de nieuwe bedeeling niet enkel de manifestatie van het in Israël geprofeteerde, maar tegelijk de profetie van een manifestatie, die eerst daarna komt. Er is een ethisch τετέλεσται op Golgotha beluisterd, maar het finale γέγοναν (Apoc. XXI : 6) zal eerst na de parousie worden uitgeroepen. Er is dus ook een program van hetgeen tusschen Christus'

eerste komst en zijn wederkomst inligt, en een apocalypse van wat het einde zijn zal; en waar reeds de *παράδοσις*, van hetgeen plaats greep, om den steun der scriptura riep, was deze steun uiteraard voor de *παράδοσις* van dit programmatische in nog veel sterker mate noodig.

Hiermee overeenkomstig vinden we dan ook, dat Christus zelf zulk een tweede Heilige Schriftuur postuleert. Dit blijkt reeds uit den last door den Christus aan Johannes op Patmos gegeven: *ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις* (Ap. I : 11), in verband met den strengen zin, waarin de beteekenis van het *γεγραμμένον* in heel de Apocalyps voorkomt. Maar juist wijl dit *γράψον* te abrupt-mechanisch invalt, voorkomt in een *ἀντιλεγόμενον*, en slechts op een enkel stuk doelt, wijzen we liever op de positie, waarin Jezus het apostolaat plaatst. Te dien opzichte toch zien we, dat de Christus wel terdege maatregelen nam, om de duurzaamheid van zijn werk, ter bereiking van het doel zijner zending, te verzekeren. Van een spiritualistisch-mystiek *laisser-aller* is bij Jezus geen spoor. Hij stelt het apostolaat in, bindt dit aan een bepaald gezag, en draagt aan dit apostolaat een bepaalde taak op. Die taak is met het oog o. a. op ons onderwerp tweeërlei: 1°. het optreden als getuigen van de manifestatie, die ze gezien hadden, en 2°. het verkondigen van *τὰ ἐρχόμενα*. Deze dubbele taak nu wordt ten deze op hen gelegd, niet enkel met het oog op de toen levenden, voor wie zij met mondelinge prediking zouden optreden, maar met het oog op „alle volken," in die volken tot alle geloovigen, en voor die geloovigen „tot aan het einde der wereld." Voegt men dit nu saam, hoe wilden dan de apostelen dit dubbele getuigenis aan alle volken en door alle eeuwen brengen, dan òf door niet te sterven, òf, waar ze vroeg zelfs wegstierven, door het voertuig der scriptura?

Dit nu, dat de Christus aan het apostolaat eene roeping gaf, niet enkel om het *κήρυγμα* aan de toen levenden te brengen, maar om tot den einde toe zijn gezaghebbende *μάρτυρες* voor alle geloovigen te zijn, merkt ge reeds uit Joh. XVII : 20, waar Jezus bidt, niet enkel voor de apostelen zelven, *ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν*. Dat dit toch doelt op alle

geloovigen onder alle volk en in alle eeuw, ligt reeds in den aard der zaak, daar de voorbidding van den Christus heel zijn volk op het oog heeft; maar het blijkt bovendien duidelijk uit den samenhang. Er volgt toch een dubbel *ἵνα*, en wel 1°. *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν*; en 2°. *ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας*. Nu spreekt het toch vanzelf, dat de eenheid der geloovigen niet enkel op de rechtstreeksche bekeerlingen uit dien tijd kan slaan, en evenzoo, dat de kosmos van alle eeuwen dit getuigenis moet ontvangen. Let men nu voorts op vs. 14, waar Jezus betuigt, dat hij dezen *λόγος* als een *λόγος τοῦ Θεοῦ* eerst aan de apostelen gegeven heeft, en dat het die *λόγος* is, die door het apostolaat onder het bereik van de wereld door alle eeuwen moet gebracht worden, dan volgt hieruit, dat, e mente Jesu, dit apostolisch getuigenis, na hun dood, in vasten vorm beschikbaar moest blijven. Geheel dus in denzelfden zin, waarin hij ook in Matth. XXVIII : 19 de beteekenis van het apostolaat uitstrekt tot *πάντα τὰ ἔθνη* en, vs. 20, tot aan de *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. En dat de apostelen zelven zeer goed deze exceptioneele beteekenis van het apostolaat inzagen, toont onder meer Johannes in 1 Ep. I : 1—3, waar hij van zichzelven en zijn medeapostelen getuigt: 1°. dat *zij* de manifestatie ontvingen, zoo realistisch, dat hij er zelfs bijvoegt: *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν*; en 2°. dat zij de roeping hadden, om deze manifestatie te *ἀπαγγέλλειν*; en 3°. dat vrucht van dit *κήρυγμα* moet zijn: de opneming van de bekeerden in de *κοινωνία* van het apostolaat, opdat zij eerst door *deze κοινωνία* in de mystieke unie met God en zijn Christus zouden komen. Zelfs zien we Paulus maatregelen nemen, om, zoolang de Scriptura nog toeft, de leemte aan te vullen, als hij aan Timotheüs schrijft: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι* (2 Tim. II : 2). Duidelijk immers spreekt ook hierin het besef, dat het apostolaat aan de wereld iets brengt, dat voor alle eeuwen de vaste, betrouwbare *παράδοσις* moet blijven.

Deze beteekenis van het apostolaat strekt zelfs nog verder, indien men let op uitspraken van Jezus, als in Joh. XIV : 25, 26; XV : 26, 27; XVI : 13 enz. geboekt staan. Met name in Joh. XVI : 12—15 toch wordt reeds duidelijk het onderscheid

voorbereid, dat zich later tusschen *τὸ εὐαγγέλιον* en *ὁ Ἀπόστολος* zou afteekenen. Tweeërlei zou de taak der apostelen zijn: 1°. om, als *μάρτυρες* van wat ze gezien en gehoord hadden, de verschijning van Jezus op aarde te doen overgaan in een welgewaarborgde traditie; maar ook 2°. om aan de wereld te openbaren, wat Jezus eerst *na zijn hemelvaart* hun betuigen en verklaren zou. Niet alsof deze openbaring na Jezus' hemelvaart, in montanistischen zin, boven Jezus uit zou gaan, want Jezus zegt er zelf van: *ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν;* en de eenige reden, waarom Hij ze vooralsnog *niet* openbaarde, was „dat de apostelen ze nog niet dragen konden," *οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι.* En nu zal wel die latere openbaring op andere wijze toegaan, en door den Heiligen Geest, d. i. dus via inspirationis, hun toekomen; maar dit zal het karakter van deze latere openbaring niet andersoortig doen zijn. Immers, de Heere getuigt uitdrukkelijk, dat de Heilige Geest het uit het zijne nemen zal, *ὅσα ἀκούει λαλήσει,* en eerst alzoo in staat zal zijn *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγέλλειν αὐτοῖς.* Hierdoor is dus uitgesloten de voorstelling, alsof deze werking van den Heiligen Geest bestaan zou in mystieke leidingen. Er is toch sprake van een bepaalde materie, die in het bewustzijn van den Middelaar aanwezig is; die Hij met opzet vooralsnog niet aan de apostelen mededeelt; en die nu de Heilige Geest, na zijn hemelvaart, aan zijn Middelaarsbewustzijn als inhoud ontleenen zal (*ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται*), om ze door inspiratie aan de apostelen mede te deelen. Hierop valt zelfs zoo sterke nadruk, dat Jezus deze zelfde gedachte tot drie malen toe herhaalt; 1°. in vs. 13: „Hij zal niet van zichzelven spreken, maar zoo wat Hij hoort, zal hij spreken"; 2°. in vs. 14: „Deze zal Mij verheerlijken, doordat Hij het uit het mijne nemen zal;" en 3°. in vs. 15; „daarom heb Ik gezegd, dat Hij het uit het mijne neemt en u verkondigt." Blijkbaar is er dus sprake niet van mystieke gewaarwordingen, die de Heilige Geest zal verwekken, maar van *gedachten* en *zaken*, die in het bewustzijn van den Middelaar aanwezig waren, en die worden aangeduid met: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ.* Van deze *gedachten* heet het: *ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν,* en van die *zaken: τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* En beide malen

geldt het een bepaalden inhoud, die door *ἀκοή* vernomen en daarna door *ἀναγγέλλειν* overgebracht wordt. Iets, waaruit tevens volgt, dat hier niet gedoeld wordt, op wat Christus na zijn opstanding sprak, maar uitsluitend op hetgeen eerst later door de inspiratie in hun bewustzijn zou indringen. Daarentegen doelt Joh. XIV : 25, 26, op wat wij *τὸ Εὐαγγέλιον* noemen. Hier toch is sprake, niet van hetgeen hun nog geopenbaard moest worden, maar van hetgeen hun reeds geopenbaard was, en dat hun door feil van het geheugen ontgaan kon. Hiertegen nu zal de Heilige Geest waken, doordien Hij *αὐτοὺς διδάξει καὶ ὑπομνήσει πάντα ἃ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Χριστὸς*. Een inspireerende werking, gelijk ons later blijken zal, van geheel anderen aard, en die sloeg op het verleden, gelijk de inspiratie van Joh. XVI : 12 op *τὰ ἐρχόμενα*. En vraagt men nu, hoe deze dubbele traditie, die het apostolaat aan de Kerk aller eeuwen had achter te laten, ingang en geloof zou vinden, dan geeft Joh. XV : 26, 27 het antwoord. Immers, hun *μαρτυρία* zou verzeld en gesteund worden door de *μαρτυρία* van den Heiligen Geest in het hart der geloovigen.

Slechts ten opzichte van den heiligen apostel Paulus greep eene uitzondering plaats. Bij hem toch kon geen *ὑπόμνησις* van den Heiligen Geest plaats hebben, omdat hij Jezus niet gevolgd had. Daarom zegt Paulus ons dan ook, dat de verhoogde Middelaar hem ook *τὸ Εὐαγγέλιον* geopenbaard heeft. Deze toch en geen andere beteekenis moet gehecht aan zijne verklaring in 1 Cor. XI : 23: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν;* een betuiging, die hij in 1 Cor. XV : 3 bijna letterlijk bij zijn bespreking van de opstanding des Heeren herhaalt. Hierop doelt evenzeer, wat hij in 1 Cor. VII : 12 zegt: *τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ Κύριος;* wat uit den aard der zaak niet zoo mag verstaan, alsof zijn nu volgend advies *geen* Goddelijke autoriteit zou bezitten; maar waardoor hij te kennen geeft, dat de Christus hem in zijne Openbaring aangaande zijn aardsche verschijning hieromtrent geene aanwijzing had gegeven, zoodat de apostel te dezen opzichte niet uit de *ὑπόμνησις*, maar uit de *ὁδήγησις* van den Heiligen Geest spreekt. Een voorstelling, die men, met de apostolische Schriftuur voor oogen, niet als gezocht mag afwijzen. Met zoovele

woorden toch betuigt Paulus in Gal. I : 11, 12 : „Ik maak u bekend, broeders, dat het Evangelie, hetwelk van mij verkondigd is, niet is naar den mensch; want ik heb het ook niet van eenen mensch ontvangen, noch geleerd, maar (ik ontving het) δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ." Voor de zaak maakt dit echter geen verschil. Ook bij Paulus toch bestaat wel degelijk onderscheid, tusschen hetgeen hem geopenbaard is omtrent het verledene, en hetgeen hem geïnspireerd werd omtrent de *gedachten* en *gebeurtenissen*, waarvan Jezus eerst na zijn hemelvaart door den Heiligen Geest de kennisse aan zijn Kerk schonk.

Over de inspiratie zelve der apostelen spreken we later in een afzonderlijke paragraaf. Voor het doel, dat ons thans bezighoudt, is het genoeg, te hebben aangetoond: 1°. dat het Oude Testament een tweede, eerst daarna komende Openbaring postuleerde; 2°. dat ook deze tweede Openbaring voor alle volk en alle eeuw zou bestemd zijn, en op dien grond om documenteering riep; 3°. dat van deze tweede openbaring tot op Jezus' hemelvaart nog slechts *een deel* gekomen was, terwijl een ander deel nog toefde, en het slot eerst met de parousie kan komen; 4°. dat Jezus zijn apostolaat als een afgesloten κοινωνία heeft ingesteld, en aan dit apostolaat de taak heeft opgedragen, om tot aan het einde der wereld zijn getuige te zijn; 5°. dat Jezus, opdat ze deze taak konden volvoeren, hun een dubbele inspiratie van den Heiligen Geest heeft toegezegd en geschonken, en wel ten eerste die der ἐπόμνησις, en ten tweede die der ὑφήγησις en der ἀναγγελία; en 6°. dat, waar de Christus in het Oude Testament een gezaghebbende Scriptura eerde voor de bestendiging en documenteering van de Openbaring, die aan zijn komst *voorafging*, de idee, om een gelijksoortige Scriptura dienst te laten doen ter bestendiging en documenteering van deze tweede Openbaring, *vanzelf* gegeven was.

Hierop drukt de uitkomst dan ook het zegel. Er *is* zulk een tweede Scriptura vanzelf opgekomen. Deze tweede Scriptura heeft zich als καινὴ διαθήκη ter aanvulling van de παλαιὰ διαθήκη binnen betrekkelijk korten tijd gelegitimeerd, en is met haar voor het besef der Kerk tot één geheel saamgesmolten. Van mechanischen dwang is hierbij geen sprake. Er is door de apostelen

niet aan gedacht, om een soort boek in gereedheid te brengen, dat ze, onder het zegel van hun naam, op gemeenschappelijke autoriteit zouden achterlaten. Geheel organisch vlocht zich de band tusschen deze nieuwe Schriftuur en den steeds breederen kring van geloovigen. Het was de Heilige Geest zelf, die eenerzijds voor deze Schriftuur de samenstellende deelen liet ontstaan, en anderzijds de keus van deze stukken in de kerken tot stand bracht. De aarzeling, die hierbij ten opzichte van meerdere dier stukken rees, bewijst, met wat eenparigheid het overige aanstonds ingang vond, en met wat ernst men te werk ging. Het denkbeeld, dat zulk een tweede Schriftuur moest komen, stuitte op geen verzet, maar leefde reeds als besef en vermoeden in de harten, nog eer ze zich boven den horizon vertoonde. Orthodoxen en heterodoxen vereenigden zich in deze Schriftidee. En de uitkomst was, dat, naarmate de traditio oralis verkleurde en de uitbreiding der Kerk haar eenheid bedreigde, de beteekenis dezer *tweede* Schriftuur al meer gevoeld werd, tot er ten slotte een volledige documenteering, zoo van de σχιαί als van de πλήρωσις, bestond, die door de kerken aan alle einden der aarde als van Goddelijke autoriteit werd erkend. Deze erkenning nu sloot in zich, dat de autoriteit die men aan het Nieuwe Testament toekende, in gelijken zin werd opgevat als de autoriteit, die door den Christus aan het Oude Testament was gehecht. Beide vormden voor het geloofsbesef al spoedig één organisch geheel. Zooals het Oude Testament heerschte, zóó moest ook de heerschappij van het Nieuwe Testament worden verstaan. En al is het dus, strikt genomen, volkomen waar, dat 2 Tim. III: 16 en soortgelijke uitspraken slechts met het oog op het Oude Testament waren terneder geschreven, toch was de Kerk volkomen in haar recht, toen ze deze *zakelijk* ook op het Nieuwe Testament toepaste, overmits immers na de organische ineensmelting van beide, eenzelfde leven door de beide deelen der Schriftuur stroomde, en in beide de Goddelijke toespraak tot ons kwam. Zelfs vergiste men zich niet, toen men nòg verder ging, en bij de bespreking van het organisch leven der Schrift zelfs uitspraken van de Psalmen ook voor het Nieuwe Testament gelden liet. Want wel wist men zeer goed, dat zulke

uitspraken oorspronkelijk slechts slaan konden, op hetgeen toen reeds gereed was; maar men begreep, dat dezelfde physiologische wet voor eenzelfde leven in al zijn stadiën doorgaat, en dat uit dien hoofde de verklaring van hetgeen toen reeds aan deze plante der Schriftuur ontloken was, óók gold voor de stengels die eerst later aan haar uitschoten.

Juist die physiologische *eenheid* van het organische leven der Schrift stelt echter den eisch, dat ook gelet worde op de instrumenteele verscheidenheid, waardoor ze tot stand kwam. In den Auctor primarius ligt de eenheid, maar die eerst dan tot haar recht komt, als ook op de rijke veelvormigheid in de auctores secundarii het noodige licht valt. Ook op die instrumenteele zijde der inspiratie behoort dus thans de aandacht gevestigd.

§ 46. *Eenheid en veelheid.*

De Heilige Schrift biedt zich aan het geloof als *een eenheid* aan, en het is die eenheid, die onze oude Theologen haar *essentia* noemden, d. w. z. datgene, wat haar tot Schrift maakt. Die eenheid komt uit, als Jezus eenvoudig met een γέγραπται citeert, en als, mede op zijn gezag, αἱ ἅγιαι γραφαί de naam wordt, waarmede men haar bestempelt. In dien zin is *de* Schriftuur *het* Woord Gods, en is elke onderscheiding, die alleen van een Woord Gods *in* de Schriftuur wil hooren, een loochening van haar essentia of wezen.

Deze voorstelling nu van haar eenheid heeft niet alleen *recht*, maar voor het geloof zelfs het *hoogste* recht, en zou desnoods, als ze niet tot zoo schromelijk misbruik aanleiding gaf, op geloofsterrein als de eenig genoegzame kunnen gelden. Overmits echter deze voorstelling er zoo licht toe verlokt, om elke uitspraak, die in de Schriftuur, waar ook, voorkomt, als op zichzelf een Goddelijke uitspraak vormende, aan te halen, en alzoo het organisch karakter der Openbaring te niet te doen, is en blijft de Kerk geroepen, steeds ook het besef van de veelvormigheid der Heilige Schriftuur levendig te houden. Al is het toch volkomen waar, dat Jezus kortweg met een γέγραπται citeert, en dit ook dan doet, als er een woord wordt aangehaald, dat in het Oude

Testament niet rechtstreeks als een uitspraak des Heeren voorkomt, toch verraadt zulk een γέγραπται bij Jezus altoos een geestelijke kern. Niet een woord van satan, niet elke uitspraak des menschen, zelfs niet elke uitspraak van Gods gezanten is een γέγραπται, en om aldus met gezag uit de Schriftuur te kunnen citeeren, is de ὁδήγησις van den Heiligen Geest noodig, die den geestelijken tact schenkt, om den goudkorrel in het ertsblok te onderscheiden. Men behoeft slechts het ééne boek van Job op te slaan, om te beseffen, wat geestelijke rijpheid er noodig is, om onder de talrijke uitspraken van Satan, van Job, van zijn drie vrienden en van Elihu te weten, wat al dan niet met een γέγραπται kan worden ingeroepen. Lang niet alles, wat aan en in den halm opschiet, is tarwe, en vooral bij fijnere planten vereischt het altoos het oog van den kenner, om de vrucht, van wat *geen* vrucht is, te onderscheiden. Ook op de *veelheid* moet daarom bij de Heilige Schrift nadruk gelegd, niet uit zucht, om den menschelijken factor te verheffen, maar om de goudader van den goddelijken factor zuiver te houden; en nimmer zal dit schaden, mits men haar organische eenheid maar als uitgangspunt kieze, en niet omgekeerd met haar veelvormigheid aanvange, en eerst zoo tot haar eenheid poge op te klimmen. In alle organisch leven gaat de eenheid in de kiem voorop, en spreidt zich hieruit eerst de veelheid. Door blad, bloesem en tak aan elkander te hechten, vormt ge nooit een levende plant. Wie aldus bij de Schriftuur begint met de veelheid van den menschelijken factor, en zoo eerst tot haar eenheid poogt op te klimmen, vindt die nooit, omdat hij begon met haar in beginsel te loochenen.

Niet zoo ten onrechte sprak men daarom onder de Gereformeerden niet zelden van een gepraedestineerden Bijbel, iets waaronder men dan verstond, dat de forma praeconcepta der Heilige Schriftuur in Gods raad reeds van eeuwigheid gegeven was, en dat te gelijk in dien raad gepraedestineerd waren alle feiten, middelen en personen, waardoor die forma praeconcepta in ons werkelijk leven gerealiseerd zou worden. Er grijpen dan in den loop der eeuwen allerlei gebeurtenissen plaats, er treden allerlei personen op, die niet van elkaar afweten, en te midden dier gebeurtenissen worden

deze onderscheidene personen er toe gebracht, om, zonder te weten met welk hooger doel, zekere feiten, gedachten en gewaarwordingen in schrift te brengen. Deze personen schrijven ook allerlei andere stukken, en andere personen onder hun tijdgenooten schrijven als zij. Maar desniettemin gaat al dat andere te loor, of wordt op zij gezet, terwijl die bepaalde stukken, die door God bestemd en besteld waren, om zijn Heilige Schriftuur samen te stellen, niet slechts gered worden, maar in eere worden gebracht, worden saamgevoegd, en allengs dat gezag erlangen, dat Hij voor deze Schriften verordineerd had. Zoo verrijst er naar een bestek, dat Gode alleen bekend was, allengs een gebouw, waaraan zonder afspraak, in den loop van vele eeuwen, allerlei personen, zonder ooit het geheel te overzien, gearbeid hebben. Niet één onder de kinderen der menschen had het plan opgevat, om zulk een Schriftuur samen te stellen; niet één had er met voorbedachten rade zijn bijdrage toe geleverd, noch anderen opgewekt om zijn bijdrage met de hunne aan te vullen. Het plan der Heilige Schriftuur school dus achter het menschelijk bewustzijn in het bewustzijn Gods, en Hij is het, die te zijner tijd elk dezer schrijvers zóó geschapen, zóó aangelegd, zóó geleid, en zóó gedreven heeft, dat ze leverden, wat Hij wilde, en wat er naar zijn bestek en bestel voor zijn Schriftuur komen moest. De *conceptie* is dus niet van menschen, maar van God uitgegaan, en met deze conceptie hing het samen, dat in elk stuk en door elken schrijver in den loop der eeuwen juist datgene, van zulk een *inhoud*, en in zulk een *vorm* geleverd werd, als God dit had beoogd en gewild. Er is geen toeval en alzoo is ook deze opstelling en saamstelling van menschelijke geschriften niet toevallig, maar vooruit bepaald. En dit geheel is zóó verordineerd en krachtens deze voorverordineering zóó tot stand gekomen, als het zijn moest, om aan de geestelijke nooden en behoeften van Gods Kerk in alle eeuw en onder alle volk te beantwoorden. Want natuurlijk, in strengen zin kon men zeggen, dat elk geschrift gepraedestineerd is, en we stemmen dit toe; maar als onze Gereformeerden van een „gepraedestineerden Bijbel" spraken, bedoelden ze daarmee een *medium gratiae*, dat als schakel in den raad Gods tot zaligheid van

zijn uitverkorenen was opgenomen. In het treffen van *dit* doel lag dus de rechtvaardiging der Schriftuur, en nu heeft de uitkomst metterdaad getoond, dat dit wondere boek bleek het mysterie in zich te dragen, om voor alle volken gepast, voor alle eeuwen nieuw, voor den geleerde diepzinnig en voor den eenvoudige troostrijk te zijn. Door die Schriftuur is de wereld omgezet, en dank zij haar gezag is een zedelijke autoriteit onder de volken opgericht, waarvan Kant zoo te recht voorspelde, dat men haar wel ten deele vernietigen, maar nooit door een ander even vaststaand gezag vervangen kon. In deze algemeenheid nu werkt deze Schriftuur zonder berekening, en is haar invloed voor geen ontleding vatbaar. Ze ligt daar in het midden der Kerk en der volkeren. Zekere mystieke band verbindt het leven der ziel aan haar, als phaenomenon. Ze maakt daardoor een indruk, ze bewerkt door dien indruk de geesten. Ze doet dit op zeer onderscheidene wijze, en geen theorie is in staat, de werking van dien indruk na te speuren of te verklaren. Plechtig straalt haar licht en haar gloed uit, en de vrucht is, dat de koude van het menschelijk hart wijkt en de duisternis wordt teruggedrongen. Zóó is haar majesteit, en het is door die majesteit, dat ze als één machtig *γέγραπται*, als één overweldigend Woord Gods ons zelfbesef vermeestert. In die eenheid schittert ze als *de Heilige Schriftuur*.

Wie in God gelooft, kan het zich niet anders voorstellen, of er moet ook een *Woord* Gods, één samenhangende uiting van zijn Goddelijke gedachte zijn. Niet in dien anthropomorphistischen zin, waarin wij menschen woord aan woord rijgen, maar gelijk het den Eeuwige, die aan geen opeenvolging van oogenblikken onderworpen is, betaamt, in de rijke, volle eenheid der conceptie. In dien zin spreekt de Heilige Schrift dan ook van *ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ*, wat heel iets anders is dan zijn *ῥήματα*, en op zichzelf alleen de psyche der gedachte aanduidt zonder haar somatische inkleeding in taalvorm en klank. Is nu de mensch naar den beelde Gods geschapen, en aldus op bewuste gemeenschap met den Eeuwige aangelegd, dan moet dit Verbum Dei ook door den mensch kunnen gegrepen worden; en moet, ook na zijn val in zonde, dit Verbum Dei naar hem uitgaan, edoch nu op eene bij

zijn toestand passende wijze. Dit nu geschiedt, overmits de mensch *zijn* en *bewustzijn* ontving, langs twee wegen. Langs den weg van het esse door de ἐνσάρκωσις van den Λόγος, en langs den weg van het bewustzijn, doordien deze zelfde Λόγος geïnscripturéerd wordt. Beide zijn de Λόγος προφορικός, maar de ééne maal σὰρξ γενόμενος, de andere maal ἔγγραφος, en deze twee dekken elkander. De Christus is heel de Schrift, en de Schrift brengt τό esse van den Christus voor ons bewustzijn. Hierbij echter wachte men zich wel voor de fout, alsof op ons bewustzijn enkel door ῥήματα kon worden ingewerkt. Zeer zeker geschiedt dit ook door ῥήματα, en de Heilige Schrift legt er nadruk op, dat God de Heere, die ons de taal en in die taal ons menschelijk woord gegeven had, Zich ook zelf van die ῥήματα heeft bediend, om in rechtstreekschen zin ons toe te spreken. De Sinaï was hier getuige van. Maar behalve door het *oor*, kan ook op ons bewustzijn gewerkt door het *oog*, en zulks wel èn door reëele openbaring in gebeurtenissen èn door symbolische afschaduwing en vertooning; en het is door deze drie middelen 1°. de ῥήματα, 2°. de gewone of buitengewone inwerking in de realiteit, en 3°. de σκιαί, τύποι en εἰκόνες, dat God de Heere heeft te weeg gebracht, dat zijn gedachte Λόγος, zijn Verbum divinum, aan zondaren ontdekt werd. Eerst als men dus deze ῥήματα, σημεῖα en σκιαί saamhecht, en saamhecht in hun organisch verband, heeft men de ééne rijke openbaring van het Verbum Dei voor zich. Niet enkel de ῥήματα, maar ook de σημεῖα, en niet alleen deze twee, maar ook de σκιαί, in het verband, waarin God zelf ze openbaarde, geven te zamen het *Woord Gods*. Eerst wie zich onder den vollen indruk van dit majestueuze geheel plaatst, kan en mag zeggen, dat *het* Woord Gods hem geopenbaard is. Deswege schendt en verminkt men den Λόγος τοῦ Θεοῦ, zoo men dien enkel in de ῥήματα zoekt, en diensvolgens van *woorden* Gods in de Schriftuur spreekt. Die Schrift in haar geheel, gelijk ze daar als eenheid voor ons ligt, biedt ons het organisch geheel van deze drieërlei openbaring Gods, en eerst wie *dat geheel* in zich opneemt, heeft in zich het beeld van Gods volle openbaring, en bezit diensvolgens *het Woord Gods*. Dat niet *in* de Schrift Gods Woord,

maar die Schrift zelve de photographie van Gods Woord is, doelt dus niet op haar formeele inspiratie, maar spreekt uit, dat ge niets van die Schrift missen kunt, of ge schendt de schilderij, de photographie, de ets, den afdruk, die ons het volle beeld van Gods Woord voor oogen houdt. Naar die eenheid strekt zich het geloof uit. Uit die eenheid van conceptie vloeit de Goddelijke autoriteit, waaraan Gods kind zich gevangen geeft. Hoe in dat wondere boek deze eenheid schuilt, blijft een mysterie, dat alle verklaring weigert. Eerst als ge er voor gaat staan, staan op den goeden afstand, en nu met den geloofsblik van den kenner op die veelheid van tinten en lijnen staart, begint ten leste stereoscopisch het volle beeld voor u uit te komen. Dan ziet ge het. Dan kunt ge het niet meer *niet* zien. Uw zielsoog heeft het gegrepen. In al zijn heerlijkheid spreekt het u toe.

Maar natuurlijk, om die *eenheid* houdt de *veelheid* der verschijning niet op te bestaan. De Heilige Schriftuur is niet abstract transcendent. Ze is dit in enkele apocalyptische stukken, maar volstrekt niet als geheel genomen. En gelijk geprotesteerd dient tegen elke poging, om de openbaring van Gods bewustzijn aan den mensch enkel immanent te nemen, alsof ze enkel in de ongemerkte invloeden op ons innerlijk wezen bestond, even sterk verzet moet aangeteekend tegen het pogen, om de Heilige Schriftuur als een transcendent, buiten onze menschelijke realiteit staand phaenomenon op te vatten. Ook hier handhaaft zich de parallel tusschen den *Λόγος ἐνσαρκώμενος* en *ἔγγραφος*. Gelijk toch in den Middelaar de Goddelijke natuur zich huwt aan de menschelijke, en in *haar* vorm en gestalte voor ons treedt, zoo ook hult zich de Goddelijke factor der Heilige Schrift in het gewaad onzer menschelijke gedachtevormen en houdt zich aan onze menschelijke realiteit. Dit is het, wat onze oude theologen uitdrukten door hun bijeenvoeging van den auctor primarius en secundarius, maar toch is het iets, dat nog verder doorgaat. Immers, zelfs als God op Sinaï met eigen vinger zijn wet in menschelijke woorden op de לוחות ingrift, blijft de openbaring niet absoluut transcendent, maar bedient zich ook hier van het menschelijke als instrument. Alle *σκιαί* en *τύποι* dragen hetzelfde gemengde karakter. Geheel de heilige historie rust op

dezelfde dooreenvlechting van beide factoren. En zelfs in de נִבְלָאוֹת blijft de Goddelijke factor nimmer zuiver transcendent, maar dringt, om zich te openbaren, altoos in de menschelijke realiteit in. Het is dus in geheel het rijke tafereel, dat u het Verbum Dei vertolkt, altoos de transcendente Goddelijke factor, die zich immanent in menschelijken vorm of in menschelijke realiteit aan uw oog vertoont. Ware nu die menschelijke vorm of die menschelijke realiteit, om draagster te zijn van den Goddelijken factor, tot haar *τέλος* opgevoerd, zoo zou hieruit geen tegenstrijdigheid in de verschijning geboren worden. Maar dit is niet zoo. Gelijk de *Λόγος* niet verschenen is *ἐν μορφῇ τῆς δόξης*, maar in knechtsgestalte, zich aansluitende aan de realiteit onzer natuur, gelijk die onder de gevolgen der zonde geworden was, zoo ook neemt God de Heere voor de openbaring van zijn *Λόγος ons* bewustzijn aan, ons menschelijk leven, *gelijk het is*. Het drama, dat Hij opvoert is een tragedie, hoogeren zin wekkende te midden onzer menschelijke ellende. De *τύποι* zijn met gebrek en zonde behept. De *σκιαί* blijven menschelijk gebrekkig, verre beneden haar ideëelen inhoud. De *ῥήματα*, hoezeer ook doorgloeid door den Heiligen Geest, blijven aan de beperktheid van onze door anomalieën gestoorde taal gebonden. Ook de Heilige Schrift draagt als schriftuurlijk product den stempel van de knechtsgestalte op het voorhoofd. Dit verwart dan den blik. Het maakt dat men, gelijk in menig schilderstuk der jongste Fransche school, bij den eersten oogopslag, wel bobbels en kwabben van verf, ook wel tinten en lijnen, maar niet *het beeld* ziet. En eerst na lang heen en weer loopen, na veel zus en zoo beproeven, gelukt het dan eindelijk er zulk een blik op te krijgen, dat die kwabben en bobbels voor ons weggaan, de tinten en lijnen werkzaam worden, en het beeld er voor ons uitkomt. Met den Christus zelf was het evenzoo. Hoe menig intelligent Jood heeft destijds den Christus niet gezien, die toch er *niet* in slaagde, om den Zone Gods in Hem te ontdekken. Somatisch, door enkel op de veelheid der trekken in de verschijning te letten, kon dit ook niet. Geen chemisch onderzoek, hoe nauwkeurig ook, zou eenig verschil tusschen het vleesch en bloed van Christus en het onze

ontdekt hebben. Hij had een gelaat als ons gelaat, een oog als ons oog. En eerst wie op den juisten afstand ging staan, en zelf licht in het oog zijner eigen ziel ontving, kon ten leste in dien Rabbi van Nazareth de Goddelijke natuur zien doorschijnen. Van de opmerkzaamheid, die men aan het menschelijk phaenomenale in de Heilige Schrift wijdt, moet ge u dus nooit den geloofsindruk beloven. Veeleer leidt dat vele van de eenheid af, en staat zoodoende aan het geloof in den weg. En hoezeer het ook plichtmatig is, ook dat *vele* en *bijzondere* in de Schriftuur (zoo materieel als formeel) voor u te trekken, toch moet ge altoos weer van dat vele tot het overzien van *de eenheid der conceptie* komen, zal er een Heilige Schriftuur voor u bestaan. De Schriftuur bestaat niet anders dan naar het πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως van Hebr. I : 1, maar in deze verscheidenheid blijft ons hoofdzaak de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ.

Voor zoover dus de voorstelling van de auctores secundarii als amanuenses Spiritus Sancti, of ook als een tibia, die door den Heiligen Geest bespeeld werd, uitsluitend strekte, om die eenheid van conceptie aan te duiden, is niets op haar aan te merken. In dien zin kan men zelfs zeggen, dat de Heilige Schriftuur ons uit den hemel gegeven is. Gaat men daarentegen verder, en sluit men, om die eenheid van conceptie te handhaven, het oog voor de alzijdigheid en veelvormigheid der Schrift en voor de organische wijze, waarop ze allengs als vrucht van allerlei factoren tot stand kwam, zoo houdt men niets over dan een mechanische starheid, die juist de levende organische eenheid vermoordt. Bedoeld is dit nu zeker door onze oude theologen niet. Ook zij toch wezen, soms zelfs zeer omstandig, op den verschillenden oorsprong der boeken, op het verschil in stijl en inhoud, op het onderscheiden karakter en de onderscheiden lotgevallen der auteurs, en ook op de uiteenloopende strekking van de deelen der Schrift. Maar toch kan kwalijk ontkend, dat zij zich te zeer in het denkbeeld van een welsluitende inspiratie-theorie hadden vastgezet, om het bezielde organisme der Schrift tot zijn recht te laten komen. Dit noodzaakt ons, juist waar we ons zoo nauw mogelijk aan de historische Theologie der Reformatie aansluiten,

ter afsnijding van misverstand, dit zeer onderscheiden en veelvormig karakter van *het vele* in de Schrift opzettelijk toe te lichten; eerst wat de instrumenten der inspiratie, dan wat de inspiratie zelve betreft.

§ 47. *De instrumenten der inspiratie.*

Elke openbaring, die niet onwillekeurig, maar gewild en bedoeld is, onderstelt in God een bewustzijn, vanwaar ze uitgaat, en in den mensch een bewustzijn, waarnaar ze zich toebeweegt. Ze onderstelt in de tweede plaats een inhoud, die den vorm van het bewuste kan aannemen. En eindelijk onderstelt ze een instrument of voertuig, waardoor ze uit het bewustzijn van wie zich openbaren wil, wordt overgebracht in het bewustzijn van hem, voor wien de openbaring bestemd is. Alle openbaring valt dus weg, indien men het bewustzijn in God niet als uitgangspunt van alle openbaring laat gelden; en wordt verzwakt, indien men, nu niet geheel pantheïstisch, maar dan toch in pantheïstischen trant, wel gewaarwordingen in ons laat oprijzen, maar de vrucht dier openbaringen in ons bewustzijn als niet vooraf door God gekend en alzoo gewild voorstelt. In de tweede plaats wordt het eigen wezen der openbaring ondermijnd, indien men haar in mystieken zin in de wereld van ons gemoed laat verstikken, en ze niet tot haar sublimaat in ons bewustzijn laat komen. En ten derde wordt de openbaring verduisterd en beneveld, zoo men uitsluitend op haar *point de départ* in God en op haar *point d'arrivée* in den mensch let, zonder den geleidraad, waarlangs ze zich naar ons toebewoog, in rekening te brengen. Nu geeft onze schepping naar Gods beeld ons het recht, hier den overgang uit het bewustzijn van den eenen mensch in dat van den anderen als analogon te nemen, en dan is het zeer zeker waar, dat deze overgang het gereedst en veelvuldigst door het voertuig *der taal* tot stand komt; maar toch lang niet daardoor alleen. Op allerlei wijs toch kunnen wij, ook zonder een woord te spreken, iets uit ons bewustzijn in het bewustzijn van anderen overbrengen. Vooreerst heeft men de geheele reeks van mededeelingen, die op het oog als voertuig berekend zijn: heel het aanschouwelijk

onderwijs, de afbeelding, de geste, den blik van het oog, het vertrekken van het gelaat, de beweging van het lichaam, het wijzen op iets, het volbrengen van een symbolische of teekenende handeling, en wat dies meer zij. Hierbij komt dan in de tweede plaats de machtige indruk van de daad, van een herhaalde handeling, van het voorbeeld. En eindelijk komt hier in de derde plaats in aanmerking, die velerlei hypnotiseerende werking, waardoor de één in staat is, het psychisch leven van den ander aan zijn wil dienstbaar te maken. Maar hoe breed ons repertorium voor dit doel ook zij, toch blijft het voor ons beperkt, omdat we geen macht hebben over den persoon zelf, noch de beschikking hebben over zijn lot. Voor God daarentegen bestaat deze beperking niet. Hij kan den mensch bewerken met alle middel, dat in zijn menschelijk bestaan en in de hem omringende wereld aanwezig is. Hij beschikt dus voor de mededeeling van zijn openbaring allereerst over alle middelen, die ons ten dienste staan, maar ook in de tweede plaats over 's menschen lichaam en geest, over alle hem ingeschapen krachten en vermogens, en over de toestanden, waarin hij zal geplaatst worden. Geen dezer middelen mag gedacht worden als dualistisch buiten God bestaande en staande tegen Hem over. God zelf formeerde ons bewustzijn en houdt het van oogenblik tot oogenblik in stand. Geheel ons zenuwleven is in zijn hand, en zijn creatuur. Onze verbeelding is een door Hem in ons gewekt vermogen. Onze taal is taal door Hem in ons gewrocht. Voor de indrukken van ons gezichtsvermogen gaf Hij ons de vatbaarheid. De mystieke invloed, dien de biologie of hypnose van ziel op ziel toont, is door Hem uitgedacht en in ons gerealiseerd. En hierbij komt dan nog, dat Hij als onze Schepper onze persoonlijkheid en onzen aanleg formeerde; in den wortel en in het centrum van ons innerlijk wezen ons nadert: en ons leven verwikkelen kan in al die gebeurtenissen en ervaringen, waarvan Hij den achter te laten indruk voor zijn doel bezigen wil. Hij beschikt dus in den volsten zin des woords *over den geheelen mensch,* en over *de wereld,* waarin Hij zelf den mensch gesteld heeft. Dit leidt vanzelf tot de onderscheiding tusschen de *subjectieve* en *objectieve*

instrumenta inspirationis, en ten andere tot de distinctie tusschen die middelen, die in den mensch en in de wereld om hem vanzelf *aanwezig zijn*, en die andere, die Hij er opzettelijk voor *doet ontstaan of inricht*.

Wat nu deze subjectieve en voorhandene middelen der inspiratie aangaat, is met name te wijzen op de *inspraak*, de *toespraak* en den *impuls*.

Onder de *inspraak* verstaan we, dat God in den mensch, zonder gebruikmaking van diens gehoororgaan, spreekt, op gelijke wijze als wij, buiten ons spreekorgaan en ons gehoororgaan om, een dialoog met onszelven houden. Dit is een *ἐντὸς ἡμῶν*, waarbij God de Heere rechtstreeks op ons psychisch bewustzijn inwerkt, en daar alzulke gedachten of gewaarwordingen doet ontstaan, die Hij wil. Van mensch tot mensch kunnen wij dit in den regel niet onmiddellijk doen. Meestal bezigen wij daarbij een werking, die van ons eigen bewustzijn op onze zenuwen, vandaar op ons spraakorgaan, zoo op de lucht, door de repercussie van de lucht op de gehoorzenuwen van den ander uitgaat, en langs dezen weg eerst ingaat in zijn bewustzijn. Maar reeds in den magnetischen slaap hebben we het voorbeeld van een overgang uit bewustzijn op bewustzijn, dat dezen tusschenschakel van spraak en gehoor niet behoeft; en in den dialoog, dien we elk oogenblik met onszelven houden, ontwaren we telkens, dat ons spraakorgaan niet werkt, noch ook ons gehoororgaan, en dat er toch wisseling en dooreenvlechting van gedachten in ons plaats grijpt. Daar nu God den toegang tot ons bewustzijn heeft, niet enkel van buiten, maar ook van binnen, *kan* Hij niet aan spraak- en gehoororgaan gebonden zijn, en moet dus onder deze *inspraak* worden verstaan, dat Hij rechtstreeks gedachten in ons bewustzijn, als van Hem tot ons komende, inbrengt, die wij als een dialoog van God met onze ziel verstaan. In dien zin spreekt Jezus gedurig van een *καθὼς ἀκούω κρίνω* (Joh. V : 30), wat niet anders kan opgevat dan als een gestadige inspraak van God in zijn binnenste. Ook bij Adam moet zulk een inspraak vóór den val ondersteld worden, zoodat we dan ook eerst na den val lezen, dat Hij God hoorde, alsof zijn stem wandelde door den hof op den wind des daags;

een geheel natuurlijke beschrijving voor het ontwaren van Gods stem, nu niet meer in zich, maar buiten zich; niet als *inspraak*, maar als *toespraak*. Dat door de zonde de vatbaarheid voor deze inspraak afnam, spreekt vanzelf, maar dit neemt niet weg, dat de Heere ook daarna nog op gelijke wijze, maar nu uit het principium speciale, zijn gedachten en dus ook zijn woorden in den mensch, met name in de profeten, openbaren kon. Deze inspraak houdt dan natuurlijk rekening met de *συντήρησις* van aanwezige begrippen in onze memorie, en met de taal, waarin we deze gedachten en begrippen uiten. Iets, wat wel stuit, als men zich voorstelt, dat de vorming van onze begrippen en van onze woorden willekeurig en de vrucht van *θέσις* is, maar niets vreemds in zich heeft, zoo men inziet, dat de vorming van begrippen en van woorden vrucht van *φύσις*, alzoo noodzakelijk is, en derhalve door God zelven voor ons werd besteld. Iets, waarbij het dan nog geheel in het midden zij gelaten, of God ook bij de inspraak deze gedachten en woorden in ons bewustzijn formeert, of wel dat Hij slechts zulk een aandrang in ons bewustzijn te weeg brengt, die zich voor ons besef in die bepaalde woorden en gedachten vertolkt. Want wel lezen we in Deut. XVIII : 18 וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו, een uitdrukking, die bij vergelijking met Exod. IV : 15 (waar tot Mozes gezegd wordt: וְשַׂמְתָּ אֶת־הַדְּבָרִים בְּפִיו sc. van Aäron) bijna aan een *influisteren* denken doet, evenals de Christus aan zijne apostelen belooft: *δοθήσεται ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε* (Matth. X : 19); maar niets belet, ook bij deze zegswijzen aan te nemen, dat de inwerking in het centrum zelf van het menschelijk bewustzijn plaats greep, en zich van daar naar de spraakorganen voortplantte. Toch is een spreken door het spraakorgaan van een mensch, zonder dat de actie op zijn spraakorgaan uitgaat, hiermee geenszins uitgesloten. Men weet, hoe de ééne mensch dit in den magnetischen slaap zelfs bij den anderen mensch kan tot stand brengen. Bij de bezetenen komen soortgelijke verschijnselen voor. Ook in onze droomen spreken onze spraakorganen soms woorden uit, die althans niet uit ons normale bewustzijn opkomen. En het sterkste bewijs hiervoor ligt in het spreken bij de glossolalie, waarbij de mond woorden voortbracht, die geheel

buiten de gedachtensfeer van den spreker omgingen. Hiermee analoog is het spreken, dat men aan sommige vogels geleerd heeft, en dat van Gods zijde voorkomt in het zoo opmerkelijke spreken van den ezel van Bileam. Al deze analogieën toonen toch, dat iemands spraakorganen in den dienst van eens anders bewustzijn kunnen komen. Zoo b.v. als een gemagnetiseerde, die geen Latijn kent en geen verstand van medicijnen heeft, een recept voorzegt, dat niet hij, maar zijn magnetiseur gedacht heeft.

Een ander karakter draagt de *toespraak*, die zelfs gezegd wordt (Num. XII : 8) פֶּה אֶל־פֶּה of ook (Exod. XXXIII : 11) פָּנִים אֶל־פָּנִים te geschieden. Hierbij valt de nadruk niet op hetgeen de mensch, na de influistering Gods, spreekt, maar op hetgeen hij *hoort*, zoo zelfs dat ook de omstanders het *hooren* kunnen. Het duidelijkst komt dit uit in Ex. XIX : 9, waar de Heere tot Mozes zegt: בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ. Even duidelijk komt deze rechtstreeksche toespraak uit bij het spreken van den Sinaï tot het volk, waarvan we in Deut. V : 26 lezen: „Want wie is er van allen vleesche, die *de stemme des levenden Gods*, sprekende uit het midden des vuurs, gehoord heeft gelijk wij?" Een geheel eenig feit, waarop tot vier malen toe met klem en nadruk gewezen wordt. Bij Samuëls roeping nemen we hetzelfde verschijnsel waar. Samuël hoorde een stem weerklinken, die hij eerst voor Eli's stem hield, en die eerst daarna, op Eli's aanwijzing, door hem als de stem des Heeren erkend werd (1 Sam. III : 8, 9). Ook wat we van de stem des Heeren bij den doop van Jezus en bij de verheerlijking op Thabor lezen, valt in dezelfde categorie, evenals het spreken van God tot Adam na den val, toen hij de stem des Heeren hoorde, wandelende in den hof, op den wind des daags. Opmerkelijk is voor deze *toespraak* vooral ook Num. VII : 89, waar zelfs de plaats wordt aangegeven, vanwaar de stem uitging. Daar toch heet het: „Zoo hoorde Mozes eene stemme tot hem sprekende, *van boven het verzoendeksel*, hetwelk is op de Arke der Getuigenisse, *van tusschen de twee Cherubim*. Alzoo sprak Hij tot hem." Het onderscheid tusschen deze *toespraak*, en de met haar ver-

wante *inspraak*, bestaat dus hoofdzakelijk hierin, dat bij de *inspraak* de stem des Heeren, als van binnen opkomende, vernomen wordt, terwijl bij de *toespraak* een gewaarwording ontstaat, dat de klanken *van buiten komen*. Aan den voet van den Sinaï hoort het volk de stem van boven tot zich neder komen. Mozes hoort de stem tot zich komen van tusschen de Cherubîm. Samuël verneemt de stem van den kant van Eli's slaapvertrek. Bij den doop van Jezus hoorden de omstanders de stem *uit den hemel* ruischen. Blijkens 2 Petr. I : 17 hoorde Petrus de stem op den Thabor uit „de hoogwaardige heerlijkheid", enz. Natuurlijk ligt de toespraak van Jezus op den weg naar Damascus en op het eiland Patmos niet op dezelfde lijn. Ook na zijn hemelvaart draagt Jezus, ook somatisch, onze menschelijke natuur. De eenige vraag bij zijn spreken uit den hemel is dus maar, of Jezus nederdaalde, om op den gewonen afstand met Paulus te spreken, of wel, dat dit spreken plaats greep langs soortgelijken weg als ons in de telephonie nu reeds is aangeduid. Bij het spreken Gods in de toespraak ontbreekt daarentegen het somatische, en dus ook het spraakorgaan, om de woorden te vormen. Hier blijft het dus de vraag, of dit stemgeluid metterdaad in de trilling der luchtgolven werd voortgebracht, of wel dat in het trommelvlies van den hoorder gelijksoortige aandoening werd veroorzaakt, als wij veroorzaken door de buiging van onze stem. „Zoude Hij, die het oor plant, niet hooren? Zoude Hij, die het oog formeert, niet aanschouwen?" En zoo ook, zou die God, die voor ons zoo wonderbaar het verband van stem, spraakorgaan, luchtgolving, trommelvlies, gehoorzenuw en bewustzijn gelegd heeft, niet zelf elk van deze zijne creaturen gebruiken kunnen, en aanwenden op gelijke wijze, als Hij voor ons beschikte en van oogenblik tot oogenblik met zijn alomtegenwoordige almachtigheid in stand houdt? Een keuze valt dan ook hier niet te doen, overmits de meer subjectieve opvatting even raadselachtig, of, al naar men wil, even Goddelijk-natuurlijk is, als de meer objectieve. Ook geeft het gebeurde op den weg naar Damascus, toen de mannen uit Paulus' gevolg niet hetzelfde hoorden, wat hij hoorde, geen uitsluitsel; eenvoudig wijl het spreken van den verheerlijkten Chris-

tus op de somatische basis rust, die bij God *niet* aanwezig is, en de telephonie nu reeds toont, hoe de één hooren kan, wat de ander niet verneemt. Of dus de *toespraak* tot stand kwam, doordien God ook in de luchtgolven, of enkel op het trommelvlies, datzelfde effect bewerkte, dat wij uitwerken door de beweging van onze spraakorganen, valt niet uit te maken; mits men maar vasthoude aan het feit, dat de toegesprokene in zijn eigen taal woorden hoorde, even alsof hij door zijn naaste werd aangesproken.

Slechts volledigheidshalve voegen we hier in de derde plaats nog den *impuls* aan toe. Op zichzelf is de impuls niet anders, dan het φέρεσθαι uit 2 Petr. I : 21, overeenkomende met het פָּעַם uit Richt. XIII : 25. Dit פָּעַם toch zegt niets anders, dan dat de aangedrevene een stoot ontving, een aandoening, die hem uit zijn ruste opjoeg, in den vollen zin een incitamentum animum impellens. וַתְּצַלְּחָ in 1 Sam. XI : 6 heeft feitelijk dezelfde beteekenis. Toch komt het sterkste voorbeeld van dezen impuls in Jerem. VI : 11 en Jerem XX : 9, collato 7, voor; waar Jeremia beide malen getuigt, dat hij een zoo overweldigenden aandrang in zijn gemoed ervoer, dat hij, ook bij poging tot verzet, er geen weerstand aan kon bieden, en het hem werd, als een vuur brandende in het innerlijke van zijn wezen. Dezen impuls rekenen we dáárom tot de subjectief aanwezige middelen, omdat de dichter en de kunstenaar in het algemeen van soortgelijke gewaarwording weten te spreken. In het „Est Deus in nobis, agitante calescimus illo" kondigt zich toch een verwante aandoening aan, die zelfs de prozaschrijver ervaart, zoo hij, wat de Franschen noemen, *en veine* raakt. Zulk een impuls vormt ook den achtergrond van het heroïsme. Ook de heros toch voelt een aandrift tot actie in zich, die hij noch uit de buitenwereld, noch uit zichzelven verklaren kan. Voor hem zoowel als voor den kunstenaar is deze impuls een mysterie. De vraag, of zulk een impuls uit de wereld der mysteriën niet samenhangt met de geniale basis in zulke uitverkorene geesten, kan hierbij blijven rusten. Niets toch belet ons aan te nemen, dat ook in een Jere-

mia zulk een basis in geheel zijn persoonlijkheid aanwezig was. Zelfs wist hij, van den Heere op zijn roeping te zijn aangelegd van zijn moeders buik aan. Maar al is deze impuls bij de inspiratie niets anders dan het gebruik maken, van wat in het subject aanwezig, en het aanwenden van datgene, waarvoor hij vatbaar was, toch draagt deze impuls hier een eigenaardig stempel, doordien hij steeds voorkomt als een impuls van den Heiligen Geest. Een nadere bepaling, die wel het feit laat staan, dat God de Heere ons zulk een incitamentum in het centrum van ons psychisch leven kan doen toekomen, maar het als nu aanwendt voor een bepaald doel, intrekt in de sfeer van het heilige, en in verband zet met geheel het plan der Openbaring, dat Hij bezig is te verwezenlijken. Het לָבַשׁ, hoe na ook aan het פָּעַם verwant, mag toch met den impuls niet op één lijn worden gesteld. Immers het לָבַשׁ duidt op de gewaarwording, waarbij de aangegrepene zich als door een vreemde macht omhuld en omklemd gevoelt. Het wijst op een aandoening, die, wel verre van een incitament tot actie te zijn, veeleer verlamt en belemmert. Het פָּעַם maakt actief, het לָבַשׁ veeleer passief.

De tweede klasse van subjectieve media inspirationis omvat de תַּרְדֵּמָה, de חֲלוֹם en de חָזוֹן.

De *Tardeemah*, die van Adam in Gen. II : 21, van Abraham in Gen. XV : 12, en van Saul in 1 Sam. XXVI : 12 voorkomt, wordt vermeld als een diepe slaap, die van buitenaf op den persoon *valt*. נָפַל is dan ook het vaste woord, waarmede deze Tardeemah geconstrueerd wordt, en terwijl er de ééne maal staat, dat de Heere zulk een slaap *deed vallen*, staat er een ander maal (1 Sam. XXVI : 12), dat hij *van den Heere op Saul gevallen was*. Wel komt hetzelfde woord ook nog in Job IV : 13 en XXXIII : 15 voor ter aanduiding van een zeer diepen slaap, die iemand op zijn leger overvalt, maar blijkens het verband toch beide malen als inleiding van een Goddelijke openbaring; terwijl in Jesaia XXIX : 10 soortgelijke slaap in ongunstigen zin, bij wijze van beeld, genoemd wordt, om uit te drukken een geest van volslagen dotheid en

onaandoenlijkheid, die over het volk zou worden uitgegoten. Dit laatste is alzoo een Tardeemah in oneigenlijken zin, waarom er dan ook staat רוּחַ תַּרְדֵּמָה, en dienovereenkomstig niet נָפַל, maar נָסַךְ als verbum gebezigd wordt. In alle overige plaatsen daarentegen is de Tardeemah *eigenlijk* genomen, en komt telkens voor als een absolute anaestesie, die door God op den persoon geworpen wordt, met het doel om, in dezen volkomen passieven toestand, een geheel andere wereld voor zijn innerlijk bewustzijn te doen opengaan, of hemzelven, gelijk bij Adam het geval was, op gewelddadige wijze aan te grijpen. Als analogon biedt zich hier als vanzelf de narcotische slaap aan, en vooral bij de gewelddadige operatie, die Adam onderging, denkt men als vanzelf aan sterke chloroformiseering of aan het eerste effect van strychnine. Maar ook al blijkt uit deze analoga, dat de menschelijke natuur voor zulk een staat van absolute gevoelloosheid vatbaar is, toch blijft hier de actie, die plaats greep, een effect, van wat God rechtstreeks werkte, en, wat de gesteldheid van het psychisch leven onder deze Tardeemah aangaat, een actie van andere soort. Ze maakt den indruk van een volkomen losmaken van de psyche uit het verband, dat zij door het σῶμα met de haar omringende wereld had. Een terugleiden van het psychisch leven in zijn centrum, en een in dat centrum ontsluiten voor de psyche van een geheimzinnige wereld, waarin God tot haar komt en haar toespreekt. Een openbaringsvorm, daarom zoo opmerkelijk, omdat de Tardeemah blijkbaar niet in *dit* leven indringt, maar den persoon, aan wien de openbaring te beurt valt, uit *dit* leven isoleert, en voorts met hem handelt naar de wet, die in een andere existentie dan deze aardsche geldt.

Een ander stempel draagt de חֲלוֹם. Vooreerst toch blijft hierbij de slaap of sluimering haar gewoon karakter behouden; en ten tweede vertoonen ook de openbaringsdroomen bijna altijd den vorm van onze gewone droomen, in zooverre ook in deze droomen een geïsoleerd drama door het ik van den droomer gezien werd. Nu is de wereld van onze droomen nog steeds een mysterie

voor onszelven. Niemand kan zeggen, of men in den slaap alleen dán droomt, als men bij het ontwaken hiervan heugenis heeft, of wel, dat men altoos droomt, als men slaapt, maar in den regel bij het ontwaken van zijn droomen niet meer afweet. Onze droomen zijn van zeer verschillend karakter. In den gewonen droom ontbreekt alle aansluiting aan den actueelen toestand, hierin bestaande, dat we te bed liggen; maar in de nachtmerrie droomt men meest van benauwdheden, die ons, terwijl we daar liggen, overkomen. Bij wat meer sluimering dan slaap is, droomen we, dat we wakker liggen en den slaap niet vatten kunnen. Wie ons zag sluimeren, weet dan, dat we sliepen, maar voor onszelven had er geen overgang uit ons dag- in ons nachtbewustzijn plaats. De inhoud van onze droomen doemt meestal op uit beelden en herinneringen, die in onzen geest gedisponeerd lagen, maar nu soms in geheel andere combinatiën voor ons treden. Meestal zijn de omtrekken der beelden in onze droomen vaag, vaak soms ook zoo scherp getrokken, vooral in de nachtmerrie, dat we wat we zagen zouden kunnen afteekenen. Er zijn droomen, die als louter spel der fantasie voorbijgaan, maar ook droomen, die aangrijpend, ontdekkend, schuldig zijn. Heilige en demonische invloeden werken ook in onze droomen vaak door elkander. Of nu deze wondere wereld van onze droomen louter de doellooze beweging van de beelden in ons vertoont, of wel dat deze droomen het gevolg zijn van den geestesarbeid in onzen slaap, en van dezen geestesarbeid een bestanddeel uitmaken, is voor ons een volstrekt geheim. Alleen zooveel mag gezegd, dat onze droomen niet onder onze contrôle staan, noch ook met bewustheid door ons geproduceerd werden, maar op ons den indruk achterlaten van een drama, dat door iemand buiten ons voor ons vertoond werd, waarin we zelven, zonder te weten hoe, waren opgenomen, en waarbij een macht buiten ons, ons willoos inleidt in tafereelen, die buiten ons toedoen tot stand komen.

Toch mag men daarom volstrekt niet zeggen, dat de חֲלוֹם ook in de openbaring niets dan zulk een gewone droom is, waarin eenvoudig andere beelden opdoemen. Niet in gewonen zin toch, maar ongetwijfeld sensu praegnante heet het 1 Sam.

XXVIII : 6: „Saul vraagde den Heere, maar de Heere antwoordde hem niet, noch door droomen, noch door de Urim, noch door de profeten." Hier toch worden drie bepaalde openbaringsvormen opgegeven, waardoor Saul antwoord had mogen verwachten, en onder deze drie komt ook de חֲלוֹם voor. Opmerkelijk is het dan ook, dat naast de valsche profeten ook de pseudodroomers, als חֹלְמִים חֲלוֹם in Deut. XIII : 2, 3, afzonderlijk genoemd worden. Hij, aan wien zulk een droom te beurt viel, verkeerde dan ook bij zijn ontwaken volstrekt niet in den waan, dat het maar een droom was geweest, en dat hij dus voorts hier niet op had te letten; maar hij leefde onder den indruk, dat hem iets getoond of aangezegd was, dat symbolische of actueele realiteit bezat. Klaar en duidelijk zag men derhalve het verschil tusschen een gewonen droom en zulk een droom in. Slechts zooveel mag gezegd, dat „de droom" in de scala der openbaringsmiddelen niet hoog staat. Immers, „de droom" is het gewone middel van openbaring bij hen, die buiten het heilig erf staan, voor Abimelech, Pharaö, Nebucadnezar. Niets bootsen de valsche profeten zoo gemakkelijk na als de חֲלוֹם, zie Jeremia XXIII : 25. En ook, naar gelang de openbaring rijker en klaarder wordt, neemt de droom af. Noch bij Mozes, noch bij den Christus, noch bij de apostelen vinden we den droom als openbaringsvorm vermeld. Was nu deze droom reëel, dan bestond ze hierin, dat in den droom God verscheen en zijn last gaf. Was ze half symbolisch, gelijk in Bethel, dan had de verschijning van God in een bepaald milieu plaats. En was ze louter symbolisch, gelijk bij Pharaö, dan vereischte ze de פִּתְרוֹן en was ze in zichzelf onverstaanbaar en incompleet. De openbaring door den symbolischen droom bestaat dus uit twee stukken, de „Chaloom" en de „Pitroon", die *beide* een bovennatuurlijk karakter dragen. Elke poging toch om de „Pitroon" op te vatten als een eenvoudige toepassing van de regelen der symboliek, stuit af op het feit, dat, èn bij Jozef èn bij Daniël, de „uitlegging van den droom" niet komt van hen, die in de symboliek doorkneed waren, maar hún juist niet gelukte, en alsnu gegeven werd door mannen, die buiten deze eigenaardige wetenschap stonden, en zulks wel onder bepaalde

betuiging, dat deze „Pitroon" geen vrucht van eigen nadenken, maar vrucht van goddelijke ingeving was. Het eigenaardig karakter van de openbaring-schaloom bestond dus hierin, dat de persoon, aan wien hij te beurt viel, het schilderij of het drama wel op gelijke wijze, als bij zoogenaamde gewone droomen, in zijn nachtbewustzijn zag opkomen, maar dat wat hij zag of hoorde, *geen* product was van verborgen werkingen in zijn eigen psychisch leven, maar van een daad Gods in hem. Dat desniettemin het drama in deze droomen veelzins gevormd was uit herinneringen en beelden, die in het geheugen en de verbeelding van den droomer aanwezig waren, is hier geenszins mee in strijd. Gelijk bij *inspraak* en *toespraak* de begrippen en woorden verband houden met de subjectieve gesteldheid van den toegesprokene, zoo lag het voor de hand, dat gelijk verband bestond tusschen hetgeen in de subjectieve verbeelding als constitutief element aanwezig was, en hetgeen God hem in den droom toonde. Alleen zoo was het rationeel.

Het *Visioen* draagt bijna hetzelfde karakter als de Chaloom, alleen met dit verschil, dat de droom komt, als men *slaapt*, terwijl het visioen aan den horizont van ons innerlijk bewustzijn opkomt, als we *waken*. Op zichzelf echter is het visioen zoomin als de droom, een aan onze natuur vreemd verschijnsel, dat uitsluitend in de openbaringsoeconomie zou voorkomen. Het exceptioneele ligt ook hier volstrekt niet in het visioen, maar daarin, dat God de Heere zich van het visionaire vermogen onzer psyche bedient, om iets in ons bewustzijn in te dragen. Want wel dient toegestemd, dat de droom algemeener, het visioen zeldzamer is; maar hieruit blijkt nog geenszins, dat het visionaire niet tot onze natuur zou behooren. Zin en gave voor kunst zal toch wel niemand buiten onze menschelijke natuur sluiten, ook al overschrijdt dit aesthetisch vermogen bij verreweg de meesten nooit het *potentiëele* stadium; en evenzoo staat het met het visionaire vermogen. Of dit al dan niet zijn bestaan zal verraden, hangt af van de innerlijke en uiterlijke gesteldheid van den persoon. In het Oosten

staat de kans hiervoor hooger dan in het Westen. Het Semietische ras ontwikkelde dat vermogen sterker dan het Indo-Germaansche. Door het ééne temperament wordt de ontwikkeling er van begunstigd, door het andere onderdrukt. In tijden van spanning en algemeene beroering treedt het eerder naar buiten dan in dagen van kalme rust. De aesthetisch aangelegde wordt lichter visionair dan de intellectualist. Gevoelige zenuwen lokken het visioen eer uit, dan wat men wel eens genoemd heeft zenuwen van koord. Psychisch-kranke toestanden zijn voor het visionaire vruchtbaarder dan gezonde en normale. En ook schijnt vlak voor het sterven niet zelden een eigenaardig visionaire toestand in te treden, die in hooge mate de aandacht verdient. Overgangen tusschen het gewone wakende bewustzijn en het eigenlijk gezegde visioen vormt de sterke *verbeelding*, die met name in drieërlei vorm werkt. Het sterkst bij het gejaagd worden door een schrikbeeld, vooral zoo een booze consciëntie dit doet opkomen. Zoo ziet Macbeth overal het beeld van den door hem vermoorden koning Duncan verschijnen, en bij zijn vraag, of die gestalte nu reëel is, mist hij de macht, om schijn van wezen te onderscheiden Van geheel anderen aard is, wat men noemt, „absent zijn", d. i. een leven in een andere wereld dan de reëele, òf als gevolg van veel peinzen en indenken, òf als vrucht van het lezen van een stuk historie of roman. Bij sommigen kan dit zoover gaan, dat hun huisgenooten hen een oogenblik vreemd aandoen, en dat ze wanen bij hun romanheld te zijn. De derde vorm eindelijk is het zien van den kunstenaar, in wiens geest het beeld opdoemt, dat hij uit zijn geestelijke aanschouwing op het doek schilderen of uit marmer beitelen zal. Maar visioenen in eigenlijken zin zijn dit nog niet, overmits de horizont van onze innerlijke aanschouwing hier nog onder de contrôle van ons bewustzijn blijft. Juist dit echter gaat bij het visioen te loor. Beelden en gestalten verrijzen dan voor ons, die als door een vreemde macht op ons vallen, de autonome actie van onze verbeelding terugdringen, en ons buiten onszelven brengen. Men is dan wakker, men zit, staat, loopt of rijdt, en onderwijl raken we onszelven kwijt en zien, soms vlak bij ons, scherp geteekende gestalten, in kleuren en

vormen, die, ook als het droombeeld wijkt, een levendigen, klaren indruk bij ons achterlaten, zóó levendig, dat we nauwelijks vatten, dat het geen werkelijkheid was. Hyperaesthesie kan zulke visionaire toestanden inleiden, en zelve kunnen zij den vorm van monomanie aannemen, en voorboden zijn van krankzinnigheid. Ook bij de dwangvoorstelling kan een visionaire gestalte zich, tegen onzen wil, telkens aan ons opdringen. Waarbij ten slotte nog zij opgemerkt, dat een visioen in ruste, in actie, dialogisch, en zelfs met opneming van den persoon in het visionaire drama voorkomt. Doch onder welken vorm het optrede, altoos blijft het eigenlijke kenmerk van het visioen, dat de visionaire persoon ophield heer en meester in zijn eigen bewustzijn en in zijn eigen verbeelding te zijn, en dat een andere macht handelend in zijn eigen wezen optreedt, terwijl hij zelf niets doet dan toezien.

Bij deze algemeene verbreiding van het visionaire baart het dan ook niet de minste verwondering, dat in de Heilige Schrift het visioen ook aan de valsche profeten wordt toegekend (Jes. XXVIII : 7, Jeremia XIV : 14, Ezechiël XII : 24 enz.), en dat ook buiten het Schriftterrein, zelfs in de historie, dit visionaire zoo machtige rol speelt. Als dan ook de חָזוֹן en de מַחֲזֶה in de Heilige Schrift als vaste vormen, vooral der profetische openbaring voorkomen, moet dit niet zóó verstaan, alsof in dit visionaire op zichzelf iets buitengewoons lag, maar in dien zin, dat God de Heere zich van dit visionaire vermogen in den mensch bediend heeft, om ons zijn wil en zijn raad te openbaren. Hoogstens kan men hier nog bijvoegen, dat het openbaringsvisioen dikwijls met zekere connexiteit en continuïteit optreedt. Niet maar nu als een vreemd visioen, en over jaren nogmaals, maar het visioen telkens herhaald, in vaste reeks, zelfs door een roepingsvisioen ingeleid, waardoor alle visioenen saam de op elkaar volgende bedrijven van één machtig drama worden. Aldus opgevat, is er zeer zeker het stellen van de visionaire verschijnselen onder een beheerschende macht, maar zonder dat het visionaire op zichzelf iets buitengewoons heeft. Dat buitengewone bestaat dan ook uitsluitend daarin, dat God de Heere zich in het visioen aankondigt, dat hij zien laat, wat

te zien komt, en dat de visionaire persoon weet, dat hij met God te doen had.

Wat den inhoud van de *Chazoon* aangaat, kan hetzelfde opgemerkt, wat van de „Chaloom" geldt. De inhoud is meest saamgesteld uit de gegevens, die in de verbeelding of in de herinnering van den visionairen persoon aanwezig waren; maar met deze gegevens wordt een nieuw drama gecomponeerd, en op die wijze allerlei verborgenheid uit Gods raad getoond. Toch springt het verschil tusschen het profetische en apocalyptische visioen hierbij in het oog, naardien in het eerste het visioen zich aansluit aan de historische realiteit, te midden waarvan de profeet verkeert, terwijl in de apocalypse het drama uit de verborgen wereld opkomt, en zich naar hem toebeweegt. Vandaar, dat de vormen en gestalten in het profetisch visioen meest bekend en gewoon zijn, terwijl in het apocalyptisch visioen de gestalten monstrueus of wonderbaar voorkomen, en zich verzetten tegen elke poging, om ze in beeld te brengen. Denk b.v. aan de Cherubijnen bij Ezechiël, en zelfs aan de verschijning van den Christus aan Johannes op Patmos, gelijk ons die in Openb. I: 13—16 geschetst wordt. Lang niet altoos echter is de inhoud van zulk een visioen dramatisch-reëel, zoodat er in gehandeld en gesproken wordt. Er zijn ook bloot *symbolische* visioenen (om nu slechts op de bekende visioenen van de Olijfboomen, de Vliegende rol enz. bij Zacharia te wijzen), die evenals de symbolische Chaloom haar doel missen, zoo er geen Pitroon bijkomt. Èn bij Zacharia èn in de apocalyps van Johannes, vindt men dan ook dit symbolisch visioen gedurig van *de uitlegging* verzeld.

De *extase* behoeft hier niet afzonderlijk besproken te worden; later toch bij de profetische inspiratie komt ze vanzelf aan de orde. Maar bovendien de extase is wel in graad van intensiteit, maar niet in soort van het visioen onderscheiden. Zoodra de werking van de visionaire macht zich ook aan de motorische zenuwen mededeelt, en dientengevolge de spierbeweging aan den wil van den persoon onttrekt, treden extatische toestanden in,

die dan, naar gelang van de intensiteit der uitgeoefende actie, weer zwak van stoot of overweldigend in hun drang kunnen wezen. Maar wel dient hier nog een woord aan toegevoegd over de מַרְאָה, die met de מַחֲזֶה niet op één lijn staat. De מַרְאָה toch is in zooverre van de חָזוֹן te onderscheiden, dat de *Mar'ah* zelden speelt in het psychisch-visionaire, en meer te kennen geeft *het zien van een verschijnende realiteit. Chazah* is een inspannend turen, en wijst in zooverre op de psychische vermoeienis, die het visionaire zien met zich bracht, terwijl *Ra'ah* op zichzelf niets dan het waarnemen beduidt, van wat aan onzen blik voorbij gaat. Waar een מַרְאָה verschijnt, heet daarom het zien van deze gestalte, van dit beeld, de מַרְאָה. Van deze *Mar'ah* is dan ook met name sprake bij Mozes. Geen is na hem (Deut XXXIV : 10) door „den Heere gekend van aangezicht tot aangezicht"; en overmits nu juist dit *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* door den heiligen apostel gekozen wordt, als uitdrukking voor het *unvermittelte* kennen der gezaligden, mag dit ook bij Mozes niet anders verstaan worden, dan als *een zien van de realiteit der hemelsche dingen*. In Numeri XII : 6—8 wordt er dan ook met zoovele woorden op gewezen, dat de Heere zich aan andere profeten door visioen en droom openbaart, maar „alzoo is mijn knecht Mozes niet." „Van mond tot mond spreekt de Heere met hem, en door gestalte (וּמַרְאֶה), en niet door duistere woorden, en de gelijkenis (תְּמוּנַת) des Heeren aanschouwt hij" 1). Zonder nu op den aard van deze verschijning van Jehovah in te gaan, mag toch geconstateerd, dat hier geen zien in visionairen toestand bedoeld is, maar veeleer een wegvallen van de gordijn, waarachter de hemelsche realiteiten zich aan onzen blik onttrekken. Een tijdelijke terugkeer alzoo van de verhouding, waarin de onzondige mensch in het paradijs zijn God aanschouwde. Niet voortdurend, maar alleen in die oogenblikken, waarin het den Heere beliefde zich aldus claro conspectu aan Mozes te

1) Men lette er op, dat מַרְאָה hier juist voor het gewone visioen gebezigd wordt. Een afwijking, die onder den algemeenen regel valt, dat scherp omlijnde begripsonderscheiding en een daarmee samenhangende constans usus der woorden aan de Schrift vreemd is.

openbaren. Een openbaringsvorm, die natuurlijk met de Christophanie of Angelophanie niets te maken had.

Als vanzelf vormt deze מַרְאֶה in dien praegnanten zin, den overgang van de subjectieve tot de *objectieve* openbaringsmiddelen. Ook hierbij kan weer tot op zekere hoogte onderscheiden worden tusschen zoodanige media revelationis, die in den gewonen gang des levens aanwezig waren, en die andere, die op bovennatuurlijke wijze uit het principium speciale voortkomen; al spreekt het vanzelf, dat het ons volstrekt niet altoos mogelijk is, tusschen beide soorten scherp de grenslijn te trekken. Zoo is de geboorte van een persoon op zichzelf een gewoon feit, maar als zulk een persoon, van den buik af, toegerust en gezalfd wordt voor een roeping op het heilige erf, mengt zich reeds in deze geboorte de werking van het principium speciale. Nu moeten deze objectieve media revelationis daarom ook hier ter sprake komen, omdat ze ook aan de inspiratie dienstbaar worden gemaakt. Dit blijkt het sterkst bij de Christophanie en Angelophanie, die nooit stom is, maar altoos tevens strekt, om wat verborgen was in God, aan den mensch te openbaren. Maar toch geldt hetzelfde ook van de אוֹת in den ruimsten zin, omdat deze allen, zoo de gewone als de buitengewone, zoo de blijvende als de voorbijgaande, *een sprake van zich lieten uitgaan*, of strekten, om een gegeven openbaring te ondersteunen, te verduidelijken en te bevestigen. Het veld hiervoor moet men dan ook zoo ruim mogelijk nemen. Er moet hier toch worden gedacht aan de geheele verschijning van Israël en zijn historische leiding. Aan de verwikkelingen tusschen Israël en zijn naburen. Aan den volkstoestand, dien de Heere in en over Israël in het leven riep. Aan zijn volksverbond. Aan de personen, die de Heere in Israël verwekte en op den voorgrond schoof. Aan de natuurverschijnselen, die Israël waarnam; aan de krankheden, die het volk plaagden. Aan zijn tabernakel en tempeldienst. Kortom aan al het rijke, volle leven, dat zich in Israël ontwikkelde. En daarbij komt dan als tweede factor, doch in den eersten ingevlochten, die reeks

van buitengewone daden, verschijningen en gebeurtenissen, die men, hoewel ten onrechte, gewoon is, uitsluitend als de wonderen te beschouwen. Het was onder den vollen, overweldigenden indruk van dit verleden, van dit volksgeheel, van deze gebeurtenissen, dat de geroepen drager der openbaring opwies, en voor die openbaring werd toebereid; een opvoeding, die dan nog nader geaccentueerd werd door persoonlijke omgeving en lotgevallen.

Doch behalve dit algemeene deden de objectieve, zoo gewone als buitengewone, verschijnselen tevens dienst, om de gedachten Gods te openbaren, en aan de dragers zijner openbaring te inspireeren. Dit geldt met name van heel de sprake der natuur in zooverre het *κάλυμμα*, dat door de zonde èn op die natuur èn op ons oog was gelegd, in dezen hoogeren levenskring van Israël veelszins werd opgeheven, zoodat de sprake der natuur van „de heerlijkheid des Heeren, die over de gansche aarde was", weer gehoord en gezien werd. Het gaat toch niet aan, de openbaring van Gods mogendheid in de natuur te beschouwen als vrucht van mechanische inspiratie. Ze moet veeleer organisch, in verband met wat de Godsgezanten in die natuur zagen en opmerkten, zijn tot stand gekomen. Van een ander karakter reeds wordt deze openbaring, als de „regenboog", de „sterrenhemel", het „zand, dat aan den oever der zee ligt", niet als natuurverschijnselen, maar in hun symbolische duiding, met het oog op een bepaalde gedachte Gods worden aangewend. Dan eerst wordt het op zichzelf gewone tot een אוֹת, een teeken. Zooals Jezus zijn discipelen op de goudgele korenvelden wijst, en nu spreekt van „de velden, die wit zijn om te oogsten". De sprake, die in dezen zin van anders gewone natuurverschijnselen uitgaat, kan voorts versterkt worden door de buitengewone intensiteit, waarmee ze optreden. Zoo b.v. de tot קוֹל יְהוָה geworden donderslag in Psalm XXIX, het intensief sterkere bliksemvuur in Psalm XVIII, de machtige stormwind in Habakuk III, of ook deze drie saam op den Horeb. Of ook, de beteekenis er van kan onderstreept worden door hun in het oog vallende opeenvolging, gelijk in 1 Kon. XIX : 11 en 12. Ontmoetingen, die frappant zijn, gelijk Melchizedeks ontmoeting toen Abraham van den oorlog met de bergstammen

terugkeerde, kunnen, gelijk hier bleek, een geheele gedachtenreeks van Gods openbaring aangeven. Wat op zichzelf gewoon is, kan tot een teeken worden, omdat het vooruit geprofeteerd was (b.v. 1 Sam. X : 7). En eindelijk konden allerlei op zichzelf gewone dingen, door hun saamstelling of plaatsing, een sprake erlangen, zooals de tabernakel met alles, wat tot den heiligen cultus behoorde; de gedenksteenen in den Jordaan; de aanplakborden, die Jesaja op de markt plaatste; de wetsrollen en Tephillôth, ja zelfs de ijzeren pan bij Ezechiël. Bij al deze op zichzelf gewone dingen en verschijnselen ontstaat nu de אוֹת, òf doordat God er een bepaalde beteekenis aan hecht, òf doordat ze aan de historie of de bijkomende omstandigheden die beteekenis ontleenen. En nu zijn het niet zoozeer die dingen zelve, als veelmeer de aan dit alles klevende of gegeven beteekenis, die door het geloof verstaan, of door bijzondere inwerking van den Heiligen Geest geduid, mede dienst deed als instrument, om de gedachte Gods te ontdekken en te inspireeren.

Toch gold dit nog in sterker mate van die extraordinaire verschijnselen en gebeurtenissen, die den naam van מוֹפֵת dragen, of in engeren zin als נִפְלָאוֹת worden vermeld. Over den wortel, waaruit deze opspruiten, is bij het principium speciale gesproken, en de poging, om ze subjectief te verklaren, mag als opgegeven beschouwd. Al is het toch volkomen waar, dat ze meestal te beurt vielen aan geloovige personen, en dat de ongeloovige soms niet zag, wat de geloovige wel terdege ontdekte, toch ligt hierin niet de minste grond, om de wonderen als zoodanig, naar de intentie der Heilige Schrift, te subjectiveeren. Immers tegenover die enkele Niphlaôth, die de een wel, de ander niet opmerkt, staan er tal van andere, die zich met overweldigenden indruk aan al, wie er bij was, ontdekten. Denk slechts aan den uittocht uit Egypte en de wonderen in de woestijn. En ten andere mag men nooit vergeten, dat de aanwezigheid van een feit niet genoeg is, om het te ontwaren. Zoo dikwijls onze geest afgetrokken is, en onze opmerkzaamheid haar actie weigert, overkomt het ons telkens, dat er in ons bijzijn iets gezegd of gedaan wordt, dat ons ontgaat. Doch hierover behoeft dan ook geen woord meer verspild,

Al deze bemiddelingstheorieën hebben uitgediend, en tegenover elkander staat thans niet anders dan de absolute ontkenning van het wonder en de gulle, onbeperkte belijdenis van zijn realiteit. Nu is het intusschen bij de inspiratie minder te doen om de realiteit van het wonder, noch ook om de algemeene openbaring van Gods mogendheid, die er in uitstraalt, dan wel om den zin, de gedachte, de beduidenis, die in deze Niphlaôth schuilt. Ook in die wonderen en teekenen ligt *een sprake*, en het is die sprake, die bij de inspiratie aan de orde is. Deze bijzondere *sprake* nu ligt in alle verschijnselen en gebeurtenissen, die extraordinair zijn; en zoo behoeft hier tusschen de Theophanieën, de natuurwonderen, de genezingswonderen, de verdervende wonderen enz. geen onderscheid te worden gemaakt. In alle deze wonderen toch ligt een gedachte Gods uitgesproken, en voor de inspiratie komt het in hoofdzaak op die gedachte Gods aan. Toch mag daarom de realiteit geen oogenblik als bijkomstig of onverschillig behandeld. Zonder die realiteit immers mist ook de gedachte haar grond in God, en het is juist door deze vereeniging en bijeenvoeging van *τὸ ὄν* met den *νοῦς*, dat de gedachte haar *bezegeling* ontvangt en tot ons komt, niet als uit onszelven opgewelde idee, maar als een van God naar ons uitgaande sprake. Die hoofdgedachte nu is in alle נִפְלָאוֹת de verlossingsgedachte. Waar ons de bestaande orde van zaken benauwt en drukt, ons pessimistisch stemt, en de natuur met haar vloek tegenover ons en boven ons plaatst, als een overmacht waartegen alle strijd doelloos is, komt het wonder ons zeggen, dat die macht toch *niet* de hoogste is; dat die koperen hemel boven ons open *kan* worden gestooten; en dat er, heel anders dan in deze orde van zaken, nog een andere realiteit bestaat, die met onze zedelijke aspiratiën niet vloekt, maar in overeenstemming is. De wereld, gelijk ze door den vloek werd, en onder de tempering van dien vloek door de *gratia communis* thans is, krenkt het eenig vaste punt, dat de zondaar in zijn zedelijk bewustzijn nog overhield, t. w. zijn rechtsbesef. Telkens triomfeert wat slecht is, en de onschuldige lijdt. Tusschen het verborgen leven en den uitwendigen toestand ontbreekt de door ons rechtsbesef gepostuleerde harmonie. Het is

dit probleem, dat vooral in en aan Israël sterk uitkwam, en waarvoor geen andere oplossing dan in de נִפְלָאוֹת gegeven is. In die wonderen toch gaat de sprake uit van een palingenesie, die eerst op psychisch, daarna op physisch terrein, alle dissonanten eens in volkomen harmonie oplost. Elk wonder is reëele profetie van de parousie en de *ἀποκατάστασις πάντων*, die ze inleidt. Het wonder is de basis van de *ἐλπίς* in die geheel eigenaardige beteekenis, die ze met de *πίστις* en de *ἀγάπη* op Schriftuurlijk terrein heeft. Het toont, dat het anders *kan* worden, en profeteert, dat het eens anders *zijn* zal. Het is een uiting van die vrije, Goddelijke kunst, waarmee de opperste Kunstenaar, wiens scheppingswerk verstoord is, de volkomen herstelling van zijn oorspronkelijk kunstgewrocht, zelfs in zijn ideale voleinding, aankondigt. Van een „ingrijpen in de natuurorde" kan daarom geen sprake zijn. Dit toch zou onderstellen, dat deze orde der natuur buiten God een eigen bestand had erlangd, en dat God nu op deze zelfstandige orde van zaken inwerkte. Al zulke voorstelling is echter in den grond deïstisch, en loochent feitelijk die immanente en alomtegenwoordige almachtigheid, waarmee God zelf van oogenblik tot oogenblik geheel den kosmos en elke orde in dien kosmos draagt. Het wonder mag daarom niet anders verstaan, dan als een uiting van het principium speciale, genomen als principium essendi. Een uiting, die praeformeerend en voorbereidend, en daardoor tegelijk aankondigend, doelt en uitloopt op de parousie. De Niphlaôth omvatten daarom zoowel de geestelijke als de stoffelijke wonderen. Ze reageeren verlossend tegen de *zonde* zoowel als tegen de *ellende*, die uit haar is voortgevloeid.

Daarom zijn de wonderen dan ook geen losse phaenomena, maar staan ze met elkander in verband, en vormen ze, gelijk vroeger is aangetoond, één organisch geheel, met den Christus als הַפֶּלֶא tot middelpunt, en met zijn volk tot omtrek. Het groote centrale wonder is daarom de Vleeschwording, die op haar beurt voorafgeschaduwd ligt in de Christophanieën. Ook bij die Christophanieën toch bestond de manifestatie hierin, dat, gelijk God in het paradijs het lichaam van Adam geschapen had, Hij zoo ook nu een menschelijk lichaam tot aanzijn riep, dat straks tot het

niet terugkeerde, en slechts dienst deed, om de verschijning, *als van een mensch,* mogelijk te maken. Bij de eikenbosschen van Mamre ontwaart Abraham dan ook eerst niet, dat hij met iets anders dan met een gewone menschelijke ontmoeting te doen had. Ook waar van engelenverschijning gesproken wordt, mag men zich de engelen niet als gevleugelde wezens voorstellen. De engelen hebben geen lichamen; ze zijn geesten; en gevleugeld komen ze alleen voor in de symbolische voorstelling van het visioen. Bij reëele verschijningen daarentegen treden ze altoos op in menschengedaante. Toch bleef dit alles nog buiten onze natuur staan. Het gaf te zien, wat aan onze natuur *gelijk,* niet wat *van* onze natuur was. En dit wonder kwam eerst tot stand in de incarnatie. Zoo is de Christus *het* פֶּלֶא (Jesaja IX : 5), en in verband hiermede schikt zich om zijn persoon geheel de wondercyclus van den Doop, de verzoeking in de woestijn, de verheerlijking op den Thabor, de stem in den Tempel, de engelen in Gethsemané, de teekenen bij het Kruis, de Opstanding en de Hemelvaart, om later gevolgd te worden door den tweeden wondercyclus van de parousie. En evenzoo zien we van den Christus uitgaan en door hem tot stand komen geheel die reeks van Niphlaôth of τέρατα, die hij in het rijk der elementen, in het plantenrijk, het dierenrijk, en met name onder menschen tot stand bracht. Een wonderreeks, waarvan de naglans in de wonderen der apostelen schittert. Immers Petrus betuigt het (Acta III : 16) met zoovele woorden, dat het auteurschap van de genezing van den kreupele in den Christus lag.

In dezen organischen samenhang treedt de ééne groep van wonderen voor ons, die rechtstreeks *met den Christus* samenhangt. Doch hiermede wordt nu een tweede groep van wonderen verbonden, die niet den Christus maar het optreden en in stand houden van *zijn volk* bedoelt. Het vaste punt in deze groep is de wondere geboorte van Izak, vooral door Paulus in Rom. IV : 17 v.v. als het groote פֶּלֶא op den voorgrond geschoven. Wat daar achter ligt dient slechts, om het terrein te praepareeren, en het optreden van Gods volk mogelijk te maken. Eerst door de roeping van Abraham en de geboorte van Izak, toen hij en

Sara somatisch tot generatie reeds onbekwaam waren geworden, wordt op dit gepraepareerde terrein het volk geboren, en komt het tot zijn ἐπάρχωσις. Dit was het groote mysterie. Daarna volgt dan in de tweede plaats de wondercyclus van Egypte, van de woestijn en bij de verovering van Kanaän. Voorts de wonderen, die zich om Elia en Eliza in den strijd met den Baäldienst groepeeren. En eindelijk de wonderengroep, die buiten Kanaän, midden onder de Heidenen, gezien is, toen de groote strijd tusschen Israël en de volkeren voorloopig met den schijnbaren ondergang van Israël, als met zijn Golgotha, eindigde.

Natuurlijk ligt het buiten het bestek van dezen arbeid, deze concentrische opvatting der wonderen nader uit te werken. Ons doel moest alleen zijn, te doen uitkomen, hoe er in geheel dit optreden der wonderen één doorloopende manifestatie lag van de groote, allesbeheerschende verlossingsgedachte. Nu was natuurlijk deze manifestatie op zichzelve niet voldoende, om de gedachte, die er zich in uitsprak, te doen verstaan en weergeven. Bij het ψηλαφᾶν van 1 Joh. I : 1 komt ook het θεᾶσθαι, en eerst door dat θεᾶσθαι wordt het inzicht in de beteekenis en beduidenis van het wonder verkregen. Maar zooveel springt dan toch in het oog, dat het zien van deze vele wonderen, of het lezen van het verhaal er van, meerekent onder de middelen, waarvan God zich bediend heeft, om zich aan de heilige Godsmannen te openbaren. Dit geldt in tweeërlei opzicht, Vooreerst, in zooverre de wonderen een diepen indruk van Gods tegenwoordigheid en van zijn overweldigende almachtigheid te weeg brachten, die op eenmaal den ban brak, dien de kosmos door zijn overmacht op de geloovigen legt, hen alzoo vrijmaakte, en het geloof deed opwaken. Maar ook in de tweede plaats, naardien in elk wonder op zichzelf, en in den onderlingen samenhang van alle deze Niphlaôth, zich één groote, telkens gevariëerde, gedachte Gods uitsprak, waarvan men de sprake slechts behoefde te verstaan, om in zijn geestelijk besef verrijkt te zijn. Hierbij echter verdient het onze opmerking, dat de heilige Godsmannen dien God, die zich in zijn wonderen manifesteert, zóó weinig van den God, die den kosmos schiep en in stand houdt, afscheiden, dat veeleer de heerlijkheid des Heeren

in de schepping en in de natuur voor hun besef gedurig samenvloeit met die andere heerlijkheid, die Hij aan en in zijn volk openbaarde. De vier laatste psalmen toonen dit op de meest overtuigende wijze. Eerst wordt in Psalm CXLVII van vs. 1—11 de heerlijkheid Gods in de natuur bezongen, dan komt in vs. 12, 13 en 14 de glorie van Gods volk uit, daarop wordt nogmaals in vs. 15—18 de macht Gods over de natuur verheerlijkt, en ten slotte heet het: „Hij maakt Jakob zijne woorden bekend, Israël zijne inzettingen en zijne rechten. *Alzoo heeft Hij geenen volke gedaan*". De Niphlaôth van het principium naturale en speciale vormen voor den zanger dus één groot geheel, en toch gaat de tegenstelling geen oogenblik verloren. Evenzoo wordt in Psalm CXLVIII eerst al, wat leeft, niet alleen, maar alle creatuur, dat bestaat, poëtisch opgeroepen om Jehovah te loven, maar ook hier komt de manifestatie van het principium speciale in het slot tot zijn recht, als het heet: „Hij heeft den hoorn zijns volks verhoogd, den roem aller zijner gunstgenooten, der kinderen Israëls, des volks, dat nabij Hem is, Hallelujah". En legt men eindelijk Psalm CXLIX en CL naast elkaar, zoo ziet men, hoe in Psalm CXLIX de heerlijkheid des Heeren onder zijn volk de stoffe voor het Hallelujah vormt, gelijk in Psalm CL zijn grootheid als schepper en onderhouder van al, wat bestaat. Dezen majestueuzen blik op de natuur, die bij Israël geheel eenig is, dankten Israëls zangers en profeten ongetwijfeld aan het גַּל־עֵינַי וְאַבִּיטָה; eerst door de werking van het principium speciale werden ze tot zien van de grootheid des Heeren in de uitingen ook van het principium naturale in staat gesteld; maar het resultaat was dan toch, dat ze de wonderen volstrekt niet geïsoleerd als op zichzelf staande beschouwden, maar steeds met de Niphlaôth in het rijk der natuur als achtergrond.

Zoo bleek ons dus, dat er, ook afgezien van de eigenlijke inspiratie zelve, allerlei zoowel subjectieve als objectieve media inspirationis door God zijn aangewend, waarvan Hij zich bediend heeft, hetzij om de Godsmannen op de inspiratie voor te bereiden, hetzij om hun die toe te brengen, hetzij om den inhoud er van te verrijken, te bezegelen en te verklaren.

§ 48. *De termen der inspiratie.*

Alsnu tot de inspiratie in engeren zin komende, beginnen we met scherp te onderscheiden tusschen de inspiratie als openbaringsmiddel en de inspiratio s. Scripturae. Neem ik b.v. Psalm L, dan is het een geheel andere quaestie, hoe en op wat wijze, bij deze en die gelegenheid, de inhoud van dit lied aan den zanger geïnspireerd is, en welke daarbij de verhouding was, tusschen hetgeen hij zelf zong en God zong in en door hem; dan dat ik de vraag stel, door welke actie van den Heiligen Geest dit voormaals gezongen lied in dien en dien vorm in den heiligen codex is opgenomen, en alzoo een woord Gods tot heel zijn Kerk is geworden. Die laatste vraag naar de eigenlijke inspiratio S. Scripturae blijve nu voorshands rusten. Ze kan eerst ter sprake komen, als de inspiratio revelationis nader is toegelicht. Het is natuurlijk niet aan te nemen, dat een profeet gelijk Amos, als geïnspireerd persoon, nooit anders zou gesproken of geschreven hebben, dan die negen capita, die wij thans, als Godspraken op zijn naam gesteld, nog bezitten. Die negen capita toch staan in omvang nog nauwelijks gelijk met één korte predikatie. Men gaat dus stellig niet te ver, zoo men aanneemt, dat hij minstens twintigmaal onder de profetische inspiratie sprak, en toch al dat overige heeft met de inspiratio S. Scripturae niets te maken. Van deze *kan* alleen sprake zijn bij deze negen korte kapittels. Beide soorten van inspiratie dient men dus uiteen te houden, en voorop dient te gaan, wat eerst kwam, de inspiratie als door God aangewend middel, om door zijn openbaringsorganen te laten uitspreken of zingen of schrijven, wat Hij wilde en beoogde. Het is toch onloochenbaar, dat er in de Heilige Schrift, voor het meerendeel zelfs, een zich uiten van de openbaringsorganen voorkomt, dat al den indruk maakt van de uiting van hun subjectief bewustzijn te wezen, en waarvan toch van achteren blijkt, dat er een hooger motief, gevloeid uit een ander boven hen staand bewustzijn, in werkzaam was. In Psalm XXII b.v. is blijkbaar een zanger aan het woord, die klaagt uit de diepte van eigen zielsbenauwing, en toch gaat die zang niet ten einde, of

ge ontvangt den indruk, dat een geheel andere „Man van smarten" u toespreekt. Hiermee wordt niets afgedongen op de meer objectieve media inspirationis, in de vorige § behandeld, waardoor vreemde woorden en vreemde gezichten het oor en oog van de Godsmannen aandeden. Maar deze objectieve openbaringsmiddelen zijn in de Heilige Schrift niet de regel, en het grooter deel van den inhoud der Schrift doet zich voor als subjectief uit den menschelijken auteur voortgekomen, terwijl toch in zijn subjectieve uiting een hooger πνεῦμα inspireerend werkte; en het is bepaaldelijk *deze* actie van den Heiligen Geest, die hier de inspiratie als openbaringsmiddel *in den engsten zin* inleidt. Deze inspiratie droeg deswege een ander karakter in de Lyriek, een ander bij de Profetie, weer een ander bij de Chokma, bij den Christus en bij de Apostelen, zoodat over elk dezer soorten van inspiratie afzonderlijk dient gehandeld te worden. Maar toch bezitten deze lyrische, profetische, chokmatische inspiratie enz. ook weer iets gemeenschappelijks, en dit *gemeenschappelijke* dient het eerst toegelicht.

Inspiratie berust op de tegenstelling tusschen het πνεῦμα Gods en het πνεῦμα des menschen, en duidt aan, dat de Geest Gods den geest des menschen aan Zich dienstbaar stelt, er over beschikt, en hem gebruikt als zijn bewust of onbewust orgaan. Al naar gelang nu het πνεῦμα van den mensch meerdere of mindere affiniteit bezit met datgene, wat God door 's menschen πνεῦμα openbaren wil, zal 's menschen geest hierbij meer actief of passief verkeeren. Is, gelijk in enkele apostolische brieven, die affiniteit een volkomene, dan zal de actie van 's menschen geest het één en al schijnen en de inspiratie nauwelijks uitkomen; terwijl omgekeerd, waar deze affiniteit een zeer geringe is, gelijk in een groot deel van Ezechiëls visioenen, het menschelijk πνεῦμα weinig meer dan een phonograaf schijnt, die dienst doet, om de actie van het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ op te vangen. Deze inspiratie nu ligt gegrond in de natuur van ons menschelijk πνεῦμα. Dit toch is niet een geïsoleerde potenz, maar een doordringbare. Ons πνεῦμα kan onder de bewerking van andere πνεύματα komen, en deze bewerking, die andere πνεύματα ons πνεῦμα ondergaan doen, kan tweeërlei

weg volgen, òf ingaande bij de peripherie, om van daar tot het centrum van onzen geest door te dringen, òf ook in dat centrum indringen, om van daar zich voort te planten naar de peripherie. Een machtig redenaar nadert zijn hoorders in de peripherie van hun bewustzijn, en dringt van daar tot den wortel van hun zelfbesef door; terwijl omgekeerd de bioloog en hypnoticus in het zenuwgestel het middel vindt, om opeens tot het centrum van 's menschen πνεῦμα door te dringen, en van daar uit de peripherie zóó weet te bereiken, dat de gemagnestiseerde denkt en spreekt, wat *hij* wil. Zulk een centrale inwerking op 's menschen geest gaat nu ook van het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, en bij terugslag van Satan uit. Ons πνεῦμα is naar de binnenzijde van ons wezen, niet zelfstandig, maar afhankelijk, en ook buiten de inspiratie (hier nu in den engeren zin van openbaringsmiddel als *Theopneustie* genomen) gaan er allerlei werkingen en inspiratiën uit de geestelijke wereld naar het centrum van ons zielsleven uit, die ons ten goede of ten kwade bewerken. De poëtische aandrift, de innerlijke drijving op elk gebied van kunst, de heldenmoed, de geestdrift, de bezieling bij het spreken en schrijven, de prikkel van het genie, het voorgevoel, en hiermee in verbinding geheel de uiting van de mantiek, en wat hiermee samenhangt, toonen ontegenzeggelijk, dat ons bewustzijn geen scheepke is, dat enkel door den riemslag van onze eigen inspanning vooruitkomt, maar dat dit scheepke ook zeil kan hebben, en dat dit zeil kan gebold worden door een wind, die niet in onze macht staat.

Laten we nu de Satanische inspiratie, die later bij de energumenen ter sprake komt, rusten, dan vindt deze algemeene inspiratie haar grond ten eerste in de *alomtegenwoordige immanentie Gods* (ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν). Er is niet alleen een ἐξ αὐτοῦ, en een δι' αὐτοῦ, maar ook een ἐν αὐτῷ. Hij is de Fontein van alles goeds, maar niet in dien zin, alsof wij nu en dan onze levenskruik met de wateren uit die Fontein vulden, om daarna voorts op onszelven te leven, maar zóó, dat wij als planten bij die Fontein bloeien, doordien de wortel van ons leven gestadig door de wateren uit die Fontein besproeid wordt. Deze verhouding tot God is nu in de tweede plaats nader bepaald door *ons geschapen*

zijn naar den beelde Gods. Er is, als men zoo wil, een algemeene inspiratie Gods in heel de natuur. Een duurzame en gebondene in het dierlijk instinct, en tot op zekere hoogte zelfs in den wijn en in de prikkelende agentia van vele medicijnen. Als een hond te water springt, om een kind te redden, is er inspiratie Gods in dit dier. En als het onweder ons benauwt of een frissche berglucht ons de borst verruimt, is er inspiratie van een hooger macht. Maar bij den mensch verkrijgt deze inspiratie een specialen vorm krachtens de affiniteit, die tusschen Gods Geest en onzen geest bestaat. God is πνεῦμα. Dit is zelfs volgens den Christus τὸ ὄντως ὄν van zijn wezen, en dienvolgens ligt ook bij ons het diepste van ons menschelijk aanzijn in ons pneumatisch bestaan. Voor zoover nu onze natuur naar den beelde Gods in oorspronkelijke gerechtigheid geschapen is, kon deze uitnemendheid te loor gaan en onze natuur verdorven worden, maar niet onze schepping naar Gods beeld *quod ad substantiam.* Ons menschelijk wezen is onaantastbaar. Bewustzijn te kunnen hebben, dat eigen merk van het pneumatische, is dus niet te loor gegaan, en hierin ligt 's menschen *Inspirationsfähigkeit.* Vandaar, dat de inspiratie dus ook kan werken bij onbekeerden, gelijk Bileam en Cajaphas, en, ook al gaat ze meestal met bekeering gepaard, hiervan toch geenszins afhankelijk is. 's Menschen schepping als pneumatisch wezen ontsluit de mogelijkheid van gemeenschap tusschen zijn πνεῦμα en het πνεῦμα Gods, en brengt te weeg, dat de gedachten Gods in zijn gedachten kunnen worden ingedragen. Waar dan in de derde plaats nog bij komt, dat de mensch niet als een semper idem, maar als een zich ontwikkelend wezen geschapen is, en dat zijn τέλος is: het zijn van God in hem en van hem in God, zoodat God zijn tempel zal zijn (Openb. XXI : 22), en omgekeerd hij een tempel Gods (Eph. II : 21). Ook hierin is derhalve het middel geboden, waardoor de invloed van het πνεῦμα Gods op zijn πνεῦμα albeheerschend kan zijn.

Hierbij zij men echter op zijn hoede tegen spraakverwarring, zal de inspiratie door verwisseling met haar metonymica ons niet-door de handen glippen. De inspiratie is niet hetzelfde met *de χοινωνία.* Deze toch stelt het ik des menschen tegenover het

Ik Gods, en laat beiden huwen of in verbond treden, maar toch altoos zoo, dat het *ik* des menschen de gemeenschap accepteert, aangaat en naleeft. Een eenheid, maar op de tweeheid berustende. De inspiratie mag evenmin verward met de *unio mystica*. Deze toch berust op den noodzakelijken en natuurlijken samenhang tusschen het hoofd en de leden in het één organisme en het σῶμα τοῦ Χριστοῦ, is dus niet in het bewustzijn, maar in de essentia gegrond. De unio mystica maakt ons met Christus tot één plante. En ook mag de inspiratie niet verward met de *wedergeboorte* en de uit haar volgende φωτισμός. Om het in een beeld uit te drukken, de inspiratie is het gebruik maken van de telephoon, om een gedachte mede te deelen, terwijl de wedergeboorte de actie is, waardoor de telephoon, die in het ongereede was geraakt, hersteld wordt. De wedergeboorte van een man als Jesaja had ten doel, hem te redden ten eeuwigen leven, de inspiratie, om hem te gebruiken ten dienste van Gods kerk. En daarom moet elke poging, om de inspiratie ethisch te verklaren, en als een natuurlijke vrucht van de heiliging van den persoon te begrijpen, ten ernstigste weerstaan. De mogelijkheid der inspiratie hangt niet af van den gereeden of ongereeden toestand van 's menschen natuur, maar ligt in zijn geaardheid als pneumatisch wezen, dat als zoodanig voor de centrale inwerking van het πνεῦμα Gods openstaat.

Bij inspiratie heeft men alzoo te doen met drie termen: 1°. met den spiritus inspirans, 2°. met den spiritus hominis cui inspiratur, 3°. met den inhoud van het geïnspireerde.

In den Deus inspirans onderstelt de inspiratie *gedachte* en *wil*. Wie op pantheïstische wijs het bewustzijn in God ontkent of ook maar verduistert, geeft elk denkbeeld van inspiratie prijs. Steeds wordt daarom in de Heilige Schrift God ons als τὸ φῶς geopenbaard, en dit licht in God ons voorgesteld als de glans, waaruit in onzen geest het licht van het zelfbewustzijn ontstoken wordt. „Alleen in uw licht zien wij het licht." Daarom kan er niets in ons bewustzijn wezen, of God weet het. „Als er nog geen woord op mijne tong is, zie, Heere, Gij weet het alles." En dat dit niet alleen op onze woorden doelt, blijkt genoegzaam uit de belijdenis: „die de

harten en de nieren beproeft;" want juist in en door dat „nieren" wordt de diepste wortel in den ondergrond van ons bewuste zielsleven aangeduid. De volkomenste doorzichtigheid van het zuivere, klare bewustzijn is alzoo een trek in Gods wezen, waarmee zijn theïstisch aanzijn staat of valt. Afgewezen moet daarom de ethische voorstelling, alsof de inspiratie wel zekere gewaarwordingen in ons te weeg bracht, maar alsof eerst daarna uit deze gewaarwordingen gedachten in ons menschelijk bewustzijn opdoemden. Ook dit toch is in den grond niet anders dan de pantheïstische voorstelling van een *βυθός*, waaruit eerst in ons de gedachte zich afscheidt. En stelt men de vraag, of het bewustzijn in God dan anthropomorphistisch is, en of dan onze gedachtenwereld niet door het eindige gefixeerd en aan het eindige gebonden is, dan schuilt er in deze tegenwerping ongetwijfeld waarheid. De apostel zelf erkent, dat ons kennen is een kennen *ἐκ μέρους*, en dat al onze gnosis eens ondergaat, om plaats te maken voor een hooger *γινώσκειν*. Maar wie hieruit wilde afleiden, dat er derhalve in God *geen* bewustheid was, weerspreekt den apostel, die juist constateert, dat zelfs voor ons menschen een nog hoogere bewustzijnsvorm komende is. Indien het bewustzijn slechts éénen vorm kon aannemen, en wel den eindigen vorm van ons dagbewustzijn, dan zeer zeker zou de conclusie juist zijn. Maar ze is dit niet, nu het bewustzijn meerdere vormen kent, bij dag en bij nacht, buiten en in extase, nu en in het rijk der heerlijkheid, en het alzoo volkomen natuurlijk is, dat het bewustzijn in God zijn eigen Goddelijken vorm heeft. Doch er moet meer gezegd. Dat Goddelijk bewustzijn heeft affiniteit met ons menschelijk bewustzijn. „Wij zullen kennen, *gelijk wij ook gekend zijn*." Spreekt het nu vanzelf, dat óns toekomstig bewustzijn in genetisch rapport van identiteit moet staan met ons tegenwoordig bewustzijn, dan is hierin de brug, die het Goddelijk bewustzijn met het onze verbindt, vanzelf gegeven. Reeds onder menschen is het bewustzijn van het kind anders dan het bewustzijn van den man, en kan toch de meerdere in het bewustzijn van het kind ingaan. Ons aller bewustzijn loopt uiteen, en toch weet diepe liefde zich in eens anders toestand, dus ook in zijn bewustzijn, te verplaatsen.

En wat het formeele aangaat, toont de vatbaarheid voor het aanleeren van een vreemde taal, dat het bewustzijn zeer groote plooibaarheid bezit, en volstrekt niet in zijn vorm is vastgevroren. Zijn dit nu al te gader trekken in ons van het beeld Gods, dan is er alle grond voor, dat in het bewustzijn Gods 1°. affiniteit met ons bewustzijn aanwezig is; en 2°. de mogelijkheid gevonden wordt, om in den vorm van een ander bewustzijn in te gaan. Iets, wat tot zekerheid wordt, zoo ge bedenkt, dat God zelf den vorm voor ons bewustzijn bepaald heeft, en dien alzoo eerst heeft gedacht, eer Hij dien schiep. Onze bewustzijnsvorm is voor God dus niet iets vreemds, maar iets dat Hij kende, eer Hij het ons schonk. En al erkennen we dus zonder voorbehoud, dat men zich de gedachten Gods niet mag denken als ingekleed in onze vormen, toch houden we staande, dat God ze in onzen bewustzijnsvorm vertolken kan, en ze dus ook in onzen vorm kan denken.

Behalve dit klare bewustzijn der gedachte onderstelt de inspiratie in den Deus inspirans ten andere *den wil*, om deze of die gedachte te inspireeren. Vroeger verwaarloosde men dit element van den wil, maar tegenover de pantheïstische voorstelling van de onwillekeurige uitstraling moet thans ook hierop met nadruk gewezen. Van ons menschen gaat tweeërlei inspiratie uit, de ééne is gewild, de andere onwillekeurig. Gewild, als we zekeren invloed *met opzet* pogen uit te oefenen; onwillekeurig, als onze daad of onze persoon een invloed oefent, *zonder* dat we dit bedoelden. Dit komt daar vandaan, dat ons zelfbewustzijn uiterst beperkt is, en wij slechts zeer ten deele de werking, die van ons uitgaat, merken. Maar bij God is dat niet zoo. Hij is niet als de star, die flonkert zonder het te weten, maar is voor Zichzelven doorzichtig tot op den diepsten bodem van zijn Wezen en tot aan den uitersten omtrek van zijn actie. Er is hier dus niet een deur, die openstaat, zoodat elk voorbijganger, die wil, er ingluurt, maar een deur, die telkenmale geopend wordt. Eene inspiratie op zichzelve onderstelt derhalve den wil en de bedoeling in God, om uit zijn Goddelijk bewustzijn deze of die gedachte, overgezet en vertolkt in onzen denkvorm, in het bewustzijn van een mensch in te dragen, en alzoo onder menschen te openbaren.

De tweede term, waarop hier de aandacht moet gevestigd, is de *spiritus cui inspiratur*, het πνεῦμα des menschen. De gesteldheid toch van dit menschelijk bewustzijn kan aanmerkelijk verschillen, en dit verschil kan zoowel voortspruiten uit de stemming als uit den inhoud er van. Er kan, wat de stemming betreft, affiniteit, neutraliteit of oppositie bestaan. Bij den grijzen Simeon in den Tempel heerschte sterke affiniteit van zin en neiging met de inspiratie, die hem ten deel viel. Van sterke oppositie tegen de inspiratie getuigt de stemming van Jeremia in cap. XX van zijn Godspraken; terwijl met name in de chokmatische poëzie de stemming van den zanger niet eenmaal uitkomt, en dus neutraal blijft. Nu spreekt het vanzelf, dat bij affiniteit en sympathie de subjectieve uiting veel sterker uitkomt; dat bij een antipathetische stemming aan den Godsman meer geweld moet worden aangedaan; en dat bij neutrale stemming noch het subject noch het πάσχειν van het subject aan het licht treedt. Èn bij sympathetische stemming èn bij neutralen zin kan dit er toe leiden, dat het openbaringsorgaan zelf niet eens merkt, dat de inspiratie plaats grijpt; gelijk men dit eenerzijds in zoo menigen psalm, en anderzijds bij de profetie van Cajaphas, naar luid Joh. XI : 50—52, ziet. Het ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν is voor de inspiratie de sterkst denkbare uitdrukking. Hiermede hangt dan ook het verschil saam tusschen aphoristische, meer gedurige en altoos durende inspiratie. We vangen geïnspireerde woorden op van een Zacharias en een Simeon, bij wie het blijft bij één enkele inspiratie; we lezen van profeten en apostelen, voor wie de gedurig plaats grijpende inspiratie zelfs een ambtelijk karakter droeg; en we zien in den Christus, van wien geschreven staat, dat τὸ πνεῦμα niet slechts op hem nederdaalde, maar ook ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν; een inspiratie alzoo in zijn menschelijk bewustzijn, die *altoos doorgaat*; καθὼς ἀκούω κρίνω (Joh. V : 30).

Maar ook met den in hun bewustzijn voorhanden *inhoud* moet gerekend; waarbij we onder bewustzijn natuurlijk niet alleen verstaan de actie *van het denken*, maar evenzoo het ontwaren, gewaarworden en waarnemen in den algemeenen zin. Nu was de inhoud van dit bewustzijn bij een geniaal man uit

aanzienlijken stand, gelijk Jesaja, natuurlijk veel rijker dan bij Amos, die op het land onder de veehoeders had geleefd; en omgekeerd armer bij een Jacobus, oorspronkelijk visscher van beroep, dan bij een Paulus, die de scholen der wetenschap had bezocht. Zijn nu in zulk een bewustzijn de begrippen en voorstellingen reeds aanwezig, die voor de Godspraak als de haar samenstellende elementen noodig zijn, dan behoeft de Godspraak alleen de nieuwe verbinding tot stand te brengen; ontbreken ze daarentegen, dan moet de beeldenstof voor de symbolische aanduiding aan den inhoud der verbeelding worden ontleend. Al beslist hier dus in de eerste plaats de dusgenaamde συντήρησις (d. i. ons geheugen, onze voorraad van de dingen), toch komt het ook op de verbeelding aan, en ook bij haar niet enkel op de beelden in portefeuille, als we ons zoo mogen uitdrukken, maar minstens evenzeer op hetgeen het verbeeldingsvermogen met die beelden doen kan. Ook buiten inspiratie ziet ge bij schrijvers van karakter juist die reeks van beelden op den voorgrond treden, die met hun innerlijk wezen sympathiseeren, en al naar gelang de schrijver meer uit het begrip of uit de voorstelling leeft, zullen de beelden los tusschen zijn woorden inliggen of wel zijn schrijftrant beheerschen. Deze alzijdige inhoud van het bewustzijn moet bovendien niet enkel genomen, naar wat op een gegeven oogenblik voor gebruik gereed ligt, maar ook met zijn bijna vergeten schatten. Alles toch, wat ooit door ons bewustzijn ging, laat er zijn afdruk in achter, en telkens komt weer uit, hoe nog wel terdege in ons bewustzijn de heugenis verscholen lag van allerlei toestanden, personen, namen en voorstellingen, die, zonder prikkel van buiten, in ons beset nooit meer zouden zijn opgekomen. En ten slotte moet tot dezen inhoud van ons bewustzijn ook gerekend al datgene, wat, buiten ons, gedocumenteerd en in schrift of beeld gebracht is, en alzoo, als ter verrijking van ons bewustzijn, onder ons bereik ligt. De beteekenis nu van dit in het bewustzijn voorhandene, of ook van hetgeen ons bewustzijn tot zijn dispositie heeft, springt terstond in het oog, zoo we maar nimmer verzuimen in het orgaan der Openbaring een boodschapper te zien, die van Godswege en

in zijn naam iets aan zijn Kerk te boodschappen heeft. Moet b.v. een legerbevelhebber een opgevangen boerenknecht gebruiken, om een tijding over te brengen naar een onderbevelhebber, die in een ander dorp bevel voert, dan moet de geheele mededeeling op schrift gebracht, of, zoo de man van het land snugger is, hem duidelijk en uitvoerig worden uitgelegd. Zendt daarentegen de legerbevelhebber een adjudant, die heel het verloop van den slag zag en die de positie van heel het leger kent, dan volstaat een vluchtig woord, hem terloops even in het oor geworpen, en pijlsnel rent de adjudant voort, om de ontvangen order uit te voeren.

Dit worde echter niet zóó opgevat, alsof God de Heere bij de inspiratie hetzij aan deze affiniteit van stemming, hetzij aan dezen inhoud van het bewustzijn gebonden ware. De meeste apocalyptische visioenen bewijzen reeds het tegendeel. Slechts dit is bedoeld, dat in den regel die affiniteit en die inhoud van het bewustzijn, door God als element in de inspiratie is opgenomen. En dit wel theologice. Niet alsof God, om de openbaring te doen slagen, onder de voorhanden menschen de meest geschikte personen uitkoos, maar zoo dat Hij zelf deze mannen er voor liet geboren worden, er voor praedestineerde, en ze onder zulke omstandigheden en in zulk een omgeving liet opgroeien, dat ze, op zijn tijd, als geschikte instrumenten gereed stonden. Wat Jeremia betuigt, dat tot hem gezegd is: „Eer Ik u in moeders buik formeerde, heb Ik u gekend, en eer gij uit de baarmoeder voortkwaamt, heb Ik u geheiligd; Ik heb u den volke ten profeet gesteld" (Jeremia I : 5), is de grondgedachte, die geheel het optreden van de openbaringsorganen beheerscht. Het „Ik ken u bij name" in Ex. XXXIII : 12 drukt hetzelfde uit. En wat in Jesaja XLIX : 1, 2, 5 van den idealen profeet gezegd wordt, geldt krachtens het alomvattend karakter der praedestinatie voor allen. Zelfs mag deze praedestinatie niet beperkt tot deze mannen persoonlijk, maar omvat ze ook geheel het levensmilieu, waaruit ze opkwamen en waarin ze optraden. In Engeland, of bij een onzer Westersche natiën, zou zoo principieele inspiratie eenvoudig ondenkbaar zijn geweest. *Ons* bewustzijn heeft daartoe

te veel behoefte aan scherpe begrippen, aan zichtbare lijnen, aan strenge ontleding. Wijl nu in de inspiratie de gedachtenwereld, die zich voor ons ontsluit, aanvankelijk in haar centrum ligt saamgeperst, en eerst allengs van dit centrum uitstraalt, kon hier van scherpe lijnen als resultaat van strenge analyse nog geen sprake zijn. De lijnen van het acanthusblad kunt ge nog niet bewonderen, zoolang dit blad nog in den stengel schuilt. De inspiratie vroeg dus om een menschelijk bewustzijn, dat meer concentrisch bestond, en dat juist treft ge in het Oosten aan, waar de dialectische ontleding nauwlijks gekend is, maar de intuïtie zooveel dieper gaat, en daarom haar inhoud zooveel liever in beelden dan in begrippen omschrijft. Hiermee hangt saam, dat het intuïtief bewustzijn zich beter leent voor de passiviteit, die tot op zekere hoogte bij alle inspiratie eisch is. De Westerling reageert sterker en spoediger tegen ontvangen indrukken, en wordt door die indrukken dan ook niet zoo diep bewerkt; maar de Oosterling heeft dat passief-empfindliche, waardoor hij zich aan de gewaarwordingen overgeeft en er op afdrijft. Hij laat zich dieper inspireeren door de natuur, en is daarom te eer vatbaar voor dat *πάσχειν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*, dat alle inspiratie kenmerkt. Wij zijn meer geneigd tot *spreken*, de Oosterling meer tot *luisteren*; conversatie in onzen zin kent hij zelfs niet; en juist die geneigdheid tot luisteren bevordert zijn praedispositie voor de inspiratie. Nog nader mag hier aan toegevoegd, dat Israël onder de Oostersche volken deze eigenschappen in dien gematigden vorm bezat, die eenzijdigheid afweerde. Het was Oostersch, maar vormde de grens tegen het Westen. Het intuïtieve van zijn bewustzijn sloeg daarom niet zoo licht over in wilde fantasie, noch verzonk in zoo diep gemijmer. De Jood bezit ook wat noodig is, om zich in de Westersche wereld een positie van invloed te verschaffen. Twee werelden droeg hij in zich, en dit juist maakte Israël meer dan eenig ander volk geschikt, om èn de inspiratie te ontvangen èn ze zóó te reproduceeren, dat toch de Westersche wereld ze zou kunnen verstaan. Paulus, de dialecticus, en de visionaire Zacharia zijn beiden uit Israël. In verband hiermede bezat Israël in het Oosten juist dat eigenaardige,

wat de Fransche natie thans nog kenmerkt, het bezield zijn door een idee, die geen resultaat van nadenken is, maar uit het nationale leven opkomt. De belofte aan Abraham in Ur der Chaldeën gegeven, wordt de poolstar voor Israëls volksbestaan. Die ééne bezielende gedachte verheft Abraham boven Lot, straks Jakob boven Ezau, handhaaft Israëls zelfstandigheid in Egypte, duikt onder de Richteren telkens weer op, vindt ten slotte haar belichaming in de Koningsidee, vindt haar toppunt in de Messiasverwachting, en houdt in Babel, onder Antiochus Epiphanes, straks onder Herodes, ook bij deformatie, Israël staande. Zulk een geheel een volk bezielende idee is nu uiteraard een kostelijke voorbereiding voor de inspiratie. Zij went toch heel het volk er aan, om onder een hoogere inspiratie te leven. Wel heeft het zijn keerzij, want zulk leven in een denkbeeldige wereld kan als bij Thamar tot zonde verleiden, en voedt met name de leugen, één van Israëls karakterzonden. Maar dit is *le défaut de sa qualité*, en heft zijn voorkeur in het minst niet op.

Is dit de algemeene bodem, die in Israël voor de inspiratie gereed lag, hierbij kwam dan ten andere het bijzondere, dat deze praedispositie verscherpte en specialiseerde in de enkele personen. Dit geschiedde *in hun schepping*, die schepping weer genomen in verband met hun genealogischen oorsprong, en daarom teruggaande tot in de geslachten. Maar toch ook bij allen nadruk, die op dit genealogisch verband moet gelegd, is er ook de eigen creatie van den persoon, het beschikken van zijn aanleg, het stemmen van het klavier in zijn hart, het verleenen van charismata en talenten, het potenziren in hem, van wat in mindere mate aan heel zijn volk gemeen was. Een verkiezing, zoo ge wilt, niet tot zaligheid, maar tot dienst, tot het volvoeren van een heilige levensroeping, en het uitrusten van den aldus verkorene met alles, wat voor den dienst onmisbaar zou zijn. De boog, maar ook de pijlen in den pijlkoker. Na hetgeen in de geboorte school, komt dan *de providentieele leiding* in opvoeding en levenslot. Mozes aan Pharaö's hof, David als schaapherder, Petrus en Johannes visschers aan Gennesareths strand. Of is dat uitwerpen van het net, dat turen op den waterspiegel, en dat

stil verbeiden, of hooger macht de visch in het net zendt, zonder dat ooit het geduld wordt uitgeput, en terwijl altoos weer met nieuwen moed en hoop op zegen de vangst ondernomen wordt, niet een keurige voorbereiding van den geest voor dat rustig en altoos bezield verkeeren onder het genadewerk, waarbij men toch weet, dat God alleen de zielen in het net drijft. Bij deze providentieele leiding komt dan in den regel nog de *genadeleiding*, die God de Heere aan zijn verkoren openbaringsorganen verleende. Door die genade toch werden de meesten persoonlijk herboren, en alzoo zelf ingezet in het heil, waarvan hun de inspiratie ten deel viel. Dit nu verhoogde op ongemeene wijze de affiniteit tusschen hun eigen geest en het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ en evenzoo tusschen den inhoud van hun bewustzijn en den inhoud van hunne inspiratie. Niet, gelijk we reeds boven opmerkten, alsof ooit de inspiratie zelve uit deze ethische affiniteit mocht verklaard worden. Wie dit zegt, stelt de inspiratie van profeten en apostelen met de bezieling van den dichter of prediker feitelijk op één lijn. Een virtuoos op het orgel zal desnoods op een gebrekkig orgel nog tooveren kunnen, maar toch eerst als het orgel zijner waardig is, komt zijn talent in volle kracht uit; maar wie zal daarom nu zeggen, dat zijn spel uit dat uitnemende orgel komt. Neen, hij is het, die speelt, en dat orgel doet slechts dienst als instrument. En zoo nu ook moet zeer zeker de ethische positie van de openbaringsorganen in rekening worden gebracht, maar nooit mag daarom gezegd, dat die ethische voortreffelijkheid de inspiratie deed geboren worden. God is en blijft het, die inspireert, en ook een Jesaja of Johannes zijn nooit anders dan keurige, door Hem zelven bezielde en gestemde instrumenten, die Hij inspireerend bespeelt. Maar wel maakt de onderscheidene dispositie van deze instrumenten verschil voor de intensiteit der inspiratie. Gelijk een „virtuoos op de viool" op een viool met twee snaren niet dan een deel van zijn kunst kan toonen, en eerst op de volbesnaarde viool zijn kracht kan doen uitkomen, zoo ook is het heilig spel der inspiratie, dat ons in de ooren klinkt, als God een David of Paulus gebruikt, heel anders, veel rijker, oneindig intensiever, dan als Nahum uit het

woud komt of Jacobus' brief voor ons ontrold wordt. Gradatiën van inspiratie zijn er zeer zeker. Habakuk grijpt veel machtiger aan dan Haggaï. En zelfs bij dezelfde openbaringsorganen is de inspiratie de ééne maal veel rijker en voller dan de andere maal, iets wat weer saam kan hangen met de stemming van den zanger of schrijver. Maar hoe noodzakelijk het ook zij op deze gradatiën de aandacht te vestigen, en hoe vaak het ons ook vergund zij, deze met de subjectieve dispositie van het gebruikte instrument in rapport te brengen, toch is het *nooit* geoorloofd, hieruit de inspiratie zelve af te leiden. Al deze verschillen mogen het effect der inspiratie modificeeren, specialiseeren en gradueeren, maar de inspiratie zelve komt altoos, niet uit het bewustzijn des menschen, maar uit het bewustzijn en den wil Gods. Alle poging om de inspiratie ethisch te verklaren is een *μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος*, eene sprong uit het ethisch leven in het abstracte leven van ons bewustzijn.

Ten slotte zij hier nog aan toegevoegd de gereede hulpe, die elke latere inspiratie in de voorafgegane vond, evenals in de actie van de reëele heilsopenbaring, waarmee ze evenwijdig liep. De inhoud der inspiratie is niet aphoristisch. Veeleer bouwt de ééne op de andere voort. Vandaar, dat de inspiratie in haar aanvangen het meest concentrisch en diep is, en eerst van lieverlee in het detail overgaat en zich beweegt in de oppervlakte. Nu kende, in den regel althans, de te inspireeren persoon het eertijds aan anderen geïnspireerde, en met dit vroeger geïnspireerde vormde zijn eigen inspiratie een concatenatio idearum. Ze sloot er zich bij aan. Ze vond er een draad in, waaraan ze voortspon. Het is niet een inspiratie de ééne maal in China, dan weer in Rome, straks in Indië of in Elam, maar een inspiratie, die mannen gebruikt uit eenzelfde levensmilieu, en die historisch zekere continuïteit vertoonen. Vandaar, dat zelfs de beelden zich met zekere continuïteit voortplanten, en zekere vormen en zegswijzen van den één op den ander overgaan. Denk slechts aan de *Spruite*, aan den *Herder*, en aan de „schapen zijner weide". Bracht reeds dit nu te weeg, dat in het bewustzijn van den te inspireeren persoon allerlei gegevens aanwezig waren, waarvan de Deus

inspirans zich bedienen kon, ditzelfde geldt ook van de reëele genadebedeeling in Israël. Er is niet slechts ontsluiting van de heilige wereld daarboven voor het bewustzijn, maar ook het scheppen van een realiteit in Israël, die een heilig karakter draagt. Reeds in de wondere geboorte van Izak vangt dit aan. Die realiteit zet zich in het volk zelf vast, accentueert zich in den stam van Juda en in Davids huis; en ook die realiteit vindt haar energie in Israëls uitreddingen; in zijn usantiën en instellingen; in zijn heilige ceremoniën en in de typen, die heenwijzen op de volle realiteit, die eens door de Vleeschwording komen zou. Ook die realiteit nu oefende uit den aard der zaak invloed, disponeerde en bewerkte de fijner aangelegde geesten in Israël, en verrijkte het bewustzijn van hen, aan wie de inspiratie zou ten deel vallen, met allerlei ideeën en voorstellingen en gestalten, die alleszins geschikt waren, om bij de inspiratie dienst te doen. Het maakte altegader de beschikbare taal, waarin Jehovah zijn Goddelijke gedachten vertolken moest, om ze te kunnen inspireeren, des te rijker.

De derde term, die bij de inspiratie in aanmerking komt, is *het geïnspireerde*. Id quod inspiratur. Deze inhoud der inspiratie nu is niet toevallig. Het zijn geen tooverformules, noch raadselachtige mededeelingen omtrent geheime krachten of incidenteele gebeurtenissen. Veeleer is geheel de inhoud van het geïnspireerde genomen uit Gods raad, en wordt beheerscht door de ééne groote gedachte, hoe de geschonden majesteit Gods èn in den mensch èn in den kosmos weer tot haar theodicee komt. Zoo drukten we ons met opzet uit, omdat de beperking van dien inhoud tot de redding van 's menschen psychisch leven èn irrationeel is, èn door den inhoud der Heilige Schrift weersproken wordt. Voor het laatste behoeft dit geen aanwijzing, en wat het eerste betreft, irrationeel zou het zijn, uitsluitend op de redding van ons psychisch leven te doelen, waar toch ons somatisch leven in even ontredderden staat verkeert. Irrationeel, enkel het oog te vestigen op de redding van den mensch, waar toch die

mensch een organisch deel van den kosmos is. En irrationeel eveneens, het einddoel van de inspiratie in den mensch te vinden, daar toch òf de belijdenis van God verzaakt wordt, òf alle ding moet zijn einddoel *in Hem* vinden. Juist hiermee valt dan ook de poging, om den inhoud van het geïnspireerde uitsluitend in het ethisch-religieuze te zoeken. Dit ethisch-religieuze toch bestaat niet geïsoleerd. Het raakt in den enkelen persoon ook zijn σῶμα en zijn lot, en bij een volk zijn aardsche existentie, zijn historie en zijn toekomst. Schifting is hier dus onmogelijk. Gelijk ge een mensch niet kunt vinden dan in zijn lichaam, kunt ge het geïnspireerde niet anders verwachten dan psychisch, somatisch en kosmisch te gelijk. Slechts zooveel mag en moet toegegeven, dat de inhoud van dit geïnspireerde zich met dit kosmische niet inlaat, dan voor zooverre het centraal met het werk des Heiligen Geestes samenhangt. En dat niet, alsof het overige onverschillig ware, maar omdat de inspiratie een eigen doel heeft, t. w. om in het bewustzijn van de Kerke Gods die gedachtenwereld in te dragen, die bij de palingenesie hoort. Wat daar buiten ligt, ontvangt ze niet als Kerk, maar ontvangen de leden der Kerk, quatenus homines et cives sunt, langs natuurlijken weg. En vraagt men nu, of de geaardheid van dezen inhoud zich aansluit, aan wat de Deus inspirans in den persoon, cui inspiratur, aanwezig vindt, dan moet hierop geantwoord, dat de herstelling van het geschondene zich noodzakelijkerwijs aan den toestand van het geschondene aansluit, en dat alzoo de organen der openbaring, die zelven in dien toestand van geschondenheid verkeerden en in den geschonden kosmos leefden, in zichzelven en in dien kosmos juist dat stramien gespannen vonden, waarop het bloemwerk der genade moest getooverd worden.

§ 49. *De vormen der inspiratie.*

De mensch ontving in zijn schepping meer dan één snaar op de harp zijner ziel, en al naar gelang de geaardheid is, van hetgeen zijn geest bezighoudt, wisselt zijn stemming, slaat hij een anderen toon aan, en verkrijgt de actie van zijn geest een andere plooi. Het gebied van het lyrische verschilt principieel van het

epische; de dramatische aandrift gaat in scheppende kracht de beide eerste te boven; terwijl omgekeerd bij de didactische poëzie de dichterlijke inspiratie zich het minst accentueert. Zoo is de menschelijke geest van nature aangelegd op een *veelvormigheid* van uiting, die verband houdt met de veelvormigheid van stof, waarmee we ons bezighouden. En overmits nu ook de inhoud der Openbaring in haar stof zeer uiteenloopt, is het geheel natuurlijk, dat ook de inspiratie van den Heiligen Geest zich van die *veelvormigheid* van onze geestelijke uiting bediend heeft, en de eene maal een meer lyrisch, een andermaal een meer episch, soms zelfs een dramatisch, maar vooral ook een didactisch karakter aanneemt. Tot op zekere hoogte kan men zelfs zeggen, dat in deze aesthetische schakeeringen zekere grondvormen voor de inspiratie gegeven zijn, en desnoods zou men geheel den inhoud der Schrift naar deze vier grondtypen kunnen indeelen. Overmits echter deze vier grondtypen ook buiten het terrein der Schrift gedurig in elkander grijpen en gemengde uitingen te weeg brengen, schijnt het raadzamer aan den inhoud der Schrift zelve de indeeling van deze typen te ontleenen, en wel in dien zin, dat we onderscheiden tusschen de *lyrische*, de *chokmatische*, de *profetische* en de *apostolische* inspiratie, waar dan de inspiratie van den Christus als *univoca* tusschen in komt, en waarbij zich dan later de in engeren zin *graphische* inspiratie aansluit.

Staan we bij elk dezer typen afzonderlijk stil.

1°. *De lyrische inspiratie* ga daarom voorop, omdat de lyriek tot op zekere hoogte zelf een geïnspireerd karakter draagt, ons dus ook voor de heilige inspiratie het schoonste analogon aanbiedt, en zelfs voor de juiste uitlegging van de lyrische gedeelten der Schrift ons den eenig betrouwbaren sleutel biedt. Echte lyriek, dien naam waard, bestaat toch niet in den wilden kreet, waarmee in smart of vreugd, de concrete, persoonlijke ervaring wordt bezongen, maar komt eerst dan op, als in dit concrete en persoonlijke iets doorklinkt, dat dieper uit den verborgen grond van het algemeen menschelijk gemoedsleven opstijgt, en daarom ook in andere harten in kan klinken. Gelijk CARRIÈRE het in zijn *Aesthetik* II, p. 568 (3e Aufl. Lpz. 1885) uitdrukt: „Das

ganz Individuelle (in der Lyrik) erlangt die Weihe der Kunst dadurch dass es so dargestellt wird wie es dem Wesen der Menschheit entspricht, dass etwas Allgemeingültiges darin anklingt, wodurch es in andern Herzen weiter tönt." Doch zelfs hiermee is niet genoeg gezegd. Ook al is de lyrische dichter, door zijn persoonlijke aandoeningen en gemoedsbewegingen heen, afgedaald naar die diepten van het gemoedsleven, waarin zijn eigen gemoedsbestaan met dat van anderen saamvloeit, dan nog heeft hij den diepsten bodem van dezen oceaan niet bereikt. Immers. dat gemeenschappelijke in het gemoedsleven der menschheid rust niet in zichzelf, maar ontleent zijn levensbeweging aan de immanentie Gods, uit wiens Goddelijk hart de adem des levens uitgaat, die dezen oceaan in golving brengt. VON HARTMANN (*Philosophie des Schönen*, II. p. 736) merkt dan ook terecht op dat er een „*Hinausgreifen des Gefühls über die bloss anthropologische Sphäre*" is, iets wat hij op zijn pantheïstisch standpunt dan nader verklaart als een „Erweiterung des Selbstgefühls zum Allgefühl", een „Hinausversetzung des Weltschmerzes in das Urwesen, d. i. in seiner Erhebung und Vertiefung zum Gottesschmerz." Keer dit nu om, en zeg, dat zijn concreet gevoel beheerscht wordt door het algemeen menschelijk gevoel, en dat dit algemeen menschelijk gevoel, voorzoover het hem aangrijpt, weer beheerscht wordt door de levensbeweging in God, en de weg der lyrische inspiratie ligt u voorgeteekend. In elk lyrisch dichter van den echten stempel vindt ge dan ten eerste een aanmerkelijke beweging van zijn eigen gevoel, door eigen vreugd of leed, of door het wel en wee, van wat hij liefheeft, gewekt. Ten tweede vindt ge in hem dat besef van solidariteit, waardoor hij in zijn persoonlijke gevoelsbeweging slechts den golfslag van het menschelijk gemoed waarneemt. En eindelijk werkt in hem ten derde een beheerschende macht, die in dit algemeen menschelijk gemoedsleven ordenend, verzoenend of overwinnend optreedt. Hoe subjectief de lyriek ook zij, toch verdiept zij het persoonlijk subject altoos in het algemeene subject, en in dit algemeene subject treedt het Goddelijk subject als heerschende op. Kan men dus in zooverre reeds bij alle hoogere lyriek van zekere

Goddelijke inspiratie spreken, dan springt het in het oog, hoe vanzelve de lyriek zich als voertuig ook voor de heilige inspiratie leende, en slechts op eigenaardige wijze door den Heiligen Geest behoefde aangewend te worden, om de lyrische inspiratie van den psalmist tot stand te brengen.

De lyrische dichter zingt niet alleen om te zingen, maar uit drang naar bevrijding. De golfslag van het in beweging gebracht gevoel is hem te machtig, te overweldigend geworden. Onder zijn overstelpende blijdschap of meer nog onder zijn verterende smart dreigt hij te bezwijken. En nu verheft zich de geest in hem, niet om dit gevoel van leed of vreugd van zich af te schudden, maar om met een *luctor et emergo* het hoofd weer vrij boven die golven van den oceaan van zijn gevoel uit te steken, en òf een kruik olie over die kokende golven uit te gieten, dat haar verheffing bedare, òf die golven met den golfslag van zijn eigen leven in overeenstemming te brengen en dus te verzoenen, òf eindelijk met een kracht, uit hooger in hem gedaald, dien golfslag te breken. Dit nu komt altoos in twee stadiën tot stand. Eerst door zijn afdalen van het persoonlijke in het solidair-menschelijke. Niet ik alleen lijd die smart, er zijn consortes doloris, en zoo moet die smart diepere oorzaken hebben. En dan ten tweede door uit dit consortium doloris tot den levenden God op te klimmen, die niet als een verpersoonlijkt Noodlot machteloos tegenover deze ἀνάγκη staat, maar ze vrij beheerscht. Er blijkt dan ook, hoe God de Heere zijn lyrische zangers persoonlijk in allerlei bitter lijden heeft ingeleid en ze dan weer van persoonlijke blijdschap liet opspringen in hun jubel. Maar er blijkt ook ten tweede, hoe deze ervaringen van diepe smart en hooggestemde blijdschap hen bijna nooit in concreet-individueele en daarom tot op zekere hoogte toevallige omstandigheden overkwamen, maar hoe bijna altijd hun levenslot gestrengeld was in het lot van het volk en daardoor van huis uit een solidair karakter droeg. Zelfs zijn ziekten doorleeft David als in verband staande met de worsteling, die hij voor God en zijn volk doorkampt. Maar nu bespeurt ge in de derde plaats, met name in de Psalmen, hoe telkens, in en door de persoonlijke gevoelsuiting heen, een hooger, een algemeener subject, en zoo

ge wilt, een ander *ik* het *ik* van den zanger verdringt, en vaak eindigt met in den Messias God zelf te laten getuigen door des zangers mond. Dit nu maakt, op wie geen lyriek verstaat, een verwarrenden indruk, en heeft bij de uitlegging maar al te vaak op het dwaalspoor geleid. Maar dit, bij den eersten oogopslag, eenigszins vreemde verschijnsel wordt u volkomen duidelijk, zoo ge slechts de tegenstelling tusschen de zondige en de geheiligde menschheid, tusschen de menschheid in de verdorven natuur en de menschheid der palingenesie, ook hier tot haar recht laat komen. De lyrische dichter, die buiten de palingenesie staat, kan niet verder indalen dan in het gemoedsleven van de gevallen menschheid, en dringt hij van daar tot God door, dan kan hij niet anders doen dan Von Hartmann deed, en, bij depressie onder leed, door de Weltschmerz in de onderstelde Gottesschmerz doordringen, en alzoo heel de wereld van het gevoel vervalschen. Maar zoo was het bij Israëls zangers niet. Zij daalden uit hun persoonlijk lief en leed af, niet in het algemeen menschelijke gevoel, maar in het gemoedsleven van de menschheid der palingenesie, d. i. van Gods volk. En waar ze de verzoening van dit hooger leven der palingenesie met den actueelen toestand in God zochten, daar verscheen hun God hun in het beeld van den Messias, dat andere subject, dat door hen zong en sprak en hen te gelijk èn de verzoening èn de overwinning over leed en zonde deed doorleven. Vooral in de vloekpsalmen komt dit sterk uit. Natuurlijk is de vloekpsalm, toegepast op onze algemeen menschelijke verhoudingen, de schreiendste beleediging van ons gevoel, en aan den adel der lyriek geheel ontzonken. Plaatst ge daarentegen den lyrischen zanger van de vloekpsalmen onder de absolute tegenstelling, tusschen hetgeen voor en tegen God kiest; maakt ge hem los uit zijn tijdelijk-concrete omgeving, en brengt ge hem over in het absoluut-eeuwige, waarin al, wat met God is, leeft en onze liefde heeft, maar ook al, wat eeuwig tegen God kiest, het merk des doods draagt, en onzen haat wekt, dan wordt de regel: „Zoude ik niet haten, die U haten", eenig geldende maatstaf, en schiet, wie dien regel afwijst, in liefde voor God te kort. Als Jezus spreekt van den man, wien men een molensteen om den hals moest binden en hem in de diepte ver-

smoren, komt dezelfde grondtoon, die door alle vloekpsalmen klinkt, ook bij hem tot absolute uiting. Zoo onheilig en terugstuitend de vloekpsalmen dan ook zijn op de lippen van een iegelijk, die ze op ons relatief algemeen menschelijk leven overdraagt, zoo ernstig waar en heilig zijn ze, zoodra ge uw positie in de absolute palingenesie neemt, en Gods eere de toonsleutel is geworden voor het accoord van uw menschelijk hart. Dit weerspreekt natuurlijk al, wie weigert te gelooven aan een eeuwige verdoemenis, voor wie volhardt in zijn vijandschap tegen den Almachtige; maar wie met de Schrift spreekt van „een gaan in de eeuwige pijn", kan op dit absolute standpunt niet tegen den vloekspalm, mits lyrisch opgevat, reageeren.

2°. *De chokmatische inspiratie* hoort zeer zeker tot de didactische poëzie, maar vormt toch een eigen soort, dat, ook buiten het poëtische terrein, in het prozagewaad kan optreden. Onder de chokmatische inspiratie vallen met name ook de parabelen, en andere λόγοι van den Christus, die ons althans niet in gebonden vorm zijn overgeleverd. Vraagt men nu, waarin de didactische poëzie zich onderscheidt van de niet-didactische, dan zeggen de aesthetici ons, dat de didacticus eerst denkt, en dan het beeld zoekt waarin hij zijn gedachten zal inkleeden, terwijl de niet-didactische lyricus, epicus of dramaticus het initiatief uit de fantasie voelt komen, en aan het fantasiebeeld eerst de gedaante ontleent. Op zichzelf is de inspiratie bij den didacticus dus veel minder sterk, en er zijn zelfs leerdichters, bij wie elke dichterlijke inspiratie ten eenenmale ontbreekt. Het element der inspiratie ligt bij deze dichtsoort niet in het gevoel, noch in de verbeelding, noch in de heroïsche aandrift, maar uitsluitend in den drang van het bewustzijn. De echte didacticus wordt, niet als resultaat van discursief denken, maar door een impuls van zijn besef tot zingen gedrongen. Hij verstaat met zijn onmiddellijk besef, wat hij ziet dat een ander niet verstaat, en nu zingt hij hem dit toe. Subsidiair komt hier dan bij, dat de didacticus, juist wijl hij niet als geleerde spreekt, maar als een wijze zingt, tevens de symbo-

liek gevoelt, die de geestelijke wereld met de stoffelijke verbindt, en zich daarom uit in den vorm van natuurbeelden en parabelen. Dit algemeen menschelijk verschijnsel nu erlangde in de Chokma een eigen karakter. De חָכָם was evenals de profeet een afzonderlijke verschijning in Israël. Nu beweegt deze Chokma, evenals de didactische poëzie, zich meestal op het terrein van het natuurlijke leven en van de natuurlijke levensverhoudingen. Dat leven der natuur en der menschen is in zijn rijke ontplooiing de realiseering van een gedachte Gods. Het is niet toevallig, maar ontwikkelt zich naar de Goddelijke ordinantiën, die, evenals de existentie zelf van dit leven, het uitvloeisel zijn van een Chokma in God. Dit merkt nu de natuur niet, maar de mensch beseft het, omdat hij naar Gods beeld, zelf als een belichaming van die gedachte Gods, en dus als *μικρόκοσμος* is opgetreden. In zijn besef ligt alzoo een spiegelbeeld van deze Chokma, die van nature sapientia en geen scientia is, maar eerst door analyse en synthese tot scientia kan worden. Hoe reiner en zuiverder nu die spiegel van zijn besef is, des te zuiverder en klaarder zal het beeld dier Chokma in hem vallen. Vandaar, dat Adam niet alleen in justitia en sanctitas, maar ook in sapientia originalis geschapen was. Door de zonde echter werd dit besef troebel. Uit tweeërlei oorzaak. Vooreerst, omdat het nu niet zuiver meer reageert, en ten andere omdat de natuur zelve en 's menschen leven in die natuur in allerlei conflict en verwarring is geraakt. Vandaar, dat deze natuurlijke Chokma thans niet meer geeft, wat ze moest geven; bij den eenvoudige, voor wien slechts enkele problemen oprijzen, nog het krachtigst werkt; maar bij den rijker ontwikkelde, die voor *alle* problemen tegelijk staat, zijn dienst weigert, en zoo noopt, om langs den analytischen weg tot indenken zijn toevlucht te nemen. Nu opent intusschen de palingenesie de mogelijkheid, om ook in den gevallen mensch deze oorspronkelijke Chokma weer op te werken, en tevens hem inzicht te geven in de orde en harmonie, die achter de conflicten van ons zondig leven schuilt, en bezig is er de *κάθαρσις* voor te geven. Dit grijpt niet bij allen plaats, zelfs niet al trad de *φωτισμός* in, maar wel bij enkelen, die God hiertoe verkoor en hiervoor bezielde, en deze zijn de eigenlijke specifieke חֲכָמִים, en

wat zij produceeren, heet de חָכְמָה. We hebben hier dus te doen met eene werking van den Heiligen Geest, die zich richt op dit oorspronkelijk levensbesef, op dit practische natuur- en levensbewustzijn, en dit alsnu verheldert, zoodat de חָכָם de wijsheid, die in Gods schepping en in het leven uitkomt, weer ontwaart, er door wordt aangegrepen, en ze in zijn zang of parabelen uitspreekt. Daarbij treedt echter deze Chokma voor hem niet als uit zijn subjectief bewustzijn komende, maar als hem toesprekende uit een ander subject, als de Wijsheid, die niet moet verstaan als een personificatie, maar als het reine Woord in God (zie 1 Cor. I : 30), dat met het beeld van den Messias voor hem saamvalt. Niet dat daarom de oplossing van alle problemen, met name het probleem van de incongruïteit in den lijdenden knecht Gods, hem reeds helder voor oogen staat. Integendeel, er zijn conflicten, die op chokmatisch terrein niet zijn op te lossen, maar zijn indruk van de Chokma is desniettemin zóó overweldigend, dat het vraagteeken achter deze problemen de profetie in zich draagt van eens te zullen verdwijnen. Daarom staat de חָכָם tegenover den לֵץ, tegenover den כְּסִיל en נָבָל, die op zijne wijze ook een oplossing acht gevonden te hebben in het cynisme, maar die dan ook zijn God en het geloof aan zijn wijsheid heeft prijsgegeven. Voor den Chakam daarentegen is *de vreeze des Heeren* het beginsel van zijn wijsheid. Niet God moet teruggedrongen, omdat we de harmonie tusschen Hem en die wereld niet kunnen aanwijzen; maar van Hem wordt uitgegaan, al ware het ook, dat we daardoor de wereld verloren. Deze uitspraak mag dus niet methodistisch toegepast op het discursieve denken. Ze geldt alleen in die Chokma, waarvan het in Job XXXVIII : 36 heet: „Wie heeft in 's menschen nieren wijsheid gelegd, en inzicht geschonken aan zijn bewustzijn?" Geheel de actie, waardoor deze Chokma wordt opgewekt, volgt dus den inwendigen weg, en komt niet van buiten. Juist daardoor nu kon ze voertuig der inspiratie worden. Iets, wat ook geldt van haar vorm, die bijna altijd de symbolische is, geheel afgescheiden van de vraag, of ze meer lyrisch, episch of dramatisch optreedt. Haar vorm is en blijft מָשָׁל, het uitspreken van een gedachte in haar stoffelijk analogon. Bij de חִידָה en de מְלִיצָה,

woorden, die dooreenvlechting en dooreenstrengeling beduiden, moge het *συμβάλλειν* minder duidelijk uitkomen; toch ligt ook in deze beide vormen dezelfde symbolische neiging. De verschijnselen hebben iets te zeggen, ze zijn herkenningsteekenen voor een gedachte, die uit God komt, en door ons kan verstaan worden; niet uit die verschijnselen zelf, maar door de affiniteit van onzen geest aan Hem, die er in spreekt. En omdat nu deze Chokma niet additief uit losse gedachten bestaat, maar één organisch geheel vormt, en ter oplossing van de problemen, die de zonde en de ellende ons voorleggen, het licht der genade behoeft, concentreert zich deze Chokma ten slotte in Christus Jezus, en stelt de apostel hem als de geïncarneerde Chokma of *σοφία* tegen de *μωρία* der wereld over.

3°. *De Profetische inspiratie* is, wat haar resultaat betreft, hierin vooral van de lyrische en chokmatische onderscheiden, dat ze een veelal bewust dualisme van subject toont, waarbij het subject van den profeet slechts instrumenteele beteekenis heeft, en het hoogere subject aan het woord komt. Want wel breekt ook in de lyriek (Psalm II e. a.) en in de Chokma (Spreuk. VIII e. a.) het andere, hoogere subject soms door, maar, ook waar dit geschiedt, draagt deze doorbreking toch geen dualistisch karakter, en wordt althans nooit, gelijk in de profetie voorkomt (Jeremia XX, Ezech. III e. a.), antithetisch. In de lyriek en in de chokma is „Konsonanz" van de subjecten, nooit „Dissonanz". In de profetie daarentegen is de tweeheid van subject het uitgangspunt, om haar werking te verstaan, en ze is ook daar aanwezig, waar ze zich niet uitdrukkelijk aandient. Uit het woord נָבִיא is hieromtrent niets af te leiden. Daartoe is de etymologie van het woord al te onzeker. Wie toch maakt uit, of we op נָבָא, נָבַע, wat dus met *qα-*, in *qημί*, identisch zou zijn, of op נָבִיא van בּוּא hebben terug te gaan? Wie ook, of de vorm בּוּא, die dan met *βαίνω* zou saamhangen, een passieve of intransitieve katilvorm is, en of we, zoo *effundere*, uitgieten, de grondbeteekenis van dezen stam is, te denken hebben aan een *over-*

goten persoon, of aan een persoon, die zijn woorden als water over de velden *doet uitstroomen*. Men kan hier gissen, maar voor den zin van het woord iets uit de etymologie af te leiden, gaat in dezen stand der quaestie eenvoudig niet. Ook de synoniemen van רֹאֶה en חוֹזֶה zeggen alleen, dat de profeet iemand is, aan wien visioenen ten deel vallen. Wel is daarentegen uit de teekening van enkele dier visioenen, met name uit de roepingsvisioenen, uit de verschijnselen, waarmee deze gepaard gingen, en uit den vorm, waarin de profeet zich veelal uitdrukte, stellig aanwijsbaar, dat ze zich als subject aangegrepen gevoelden door een hooger subject, en gedwongen werden om niet hun eigen gedachten, maar de gedachte van dit hoogere subject uit te spreken. Het telkens wederkeerend כֹּה אָמַר toont dit. In Jeremia's geestelijke worsteling (Jer. XX : 7 v.v.) komt deze antithese tot haar paroxysme. In 2 Sam. VII : 3 spreekt Nathan eerst als zijn eigen gevoelen uit, dat David den tempel zal bouwen, maar in vers 4—5 ontvangt hij den profetischen last, om juist het tegenovergestelde aan David aan te zeggen. En in Jesaja XXXVIII : 1—5 lezen we het tweeërlei כֹּה אָמַר, eerst dat Hiskia aan zijn ziekte bezwijken zal, dan dat hij nog weer zal worden opgericht. Grondtype is dan ook, wat in Deut. XVIII : 18 aldus omschreven wordt: „Ik (Jehovah) zal mijne woorden in zijnen mond geven, en hij zal tot hen spreken alles, wat Ik hem gebieden zal." Nog scherper vinden we deze allesbeheerschende grondgedachte bij Ezechiël uitgedrukt in c. II : 8: „Doch gij, menschenkind, hoor hetgene, dat Ik tot u spreek; open uw mond en *eet wat Ik u geef*," en in c. III : 1, 2: „Menschenkind, *eet wat gij vinden zult;* eet deze rolle, en ga, spreek. Toen opende ik mijnen mond, *en Hij gaf mij die rolle te eten*." Eten toch is een stof of spijze, die buiten mij ontstaan is, in mij opnemen en assimileeren in mijn bloed. Hier de meest stellige aanwijzing alzoo, dat het subject, uit welks bewustzijn de profetie origineerde, niet het subject van den profeet, maar het subject Jehovah was. Hoe men het ook wende of keere, altoos blijft dus in de profetie dit het hoofdkenmerk, dat het subject van den profeet slechts dienst doet als instrument.

Toch leide men hieruit geenszins af, dat de geaardheid of ge-

steldheid van dit instrumenteele subject daarbij onverschillig was. Een zelfde speler, die de eene maal een fluit, de andere maal een bazuin en weer een ander maal een trompet bespeelt, brengt telkenmale geheel andere tonen voort, al naar gelang hij zijn instrument koos en dit instrument gesteld was. En zoo nu ook is deze persoonlijke geaardheid en de oogenblikkelijke gesteldheid van den profeet in zooverre toongevend voor de profetie, die komen zal, dat het resultaat bij Jesaja een geheel ander is dan bij Hosea, bij Jeremia dan bij Micha. Slechts houde men hierbij in het oog, dat ook dit sterksprekend onderscheid in de profetie, dat het gevolg is van het machtig onderscheid tusschen profeet en profeet, gedetermineerd was door het hoogere Subject. Gelijk de speler zijn instrument kiest, al naar gelang van de melodie, die hij ten gehoore wil brengen, zoo ook koos Jehovah zijn profetisch instrument, ja zelfs deed God de Heere, wat de speler niet kan: Hij bereidde zijn instrument zelf en schikte het op de profetie, die Hij door dit instrument aan Israël en door Israël aan de Kerk aller eeuwen geven zou. Al dient dus zonder voorbehoud het persoonlijk stempel, dat een profeet op zijn profetie drukt, tot in stijl en woordenkeus, volledig erkend, toch kan dit er nooit toe leiden, dat de fons prophetiae in hem zou mogen gezocht worden, en dat de „primoprimi" uitgangen der gedachte niet zouden komen uit het bewustzijn Gods. Zelfs heeft men hierin nog verder te gaan en te erkennen, dat de aanleg, de opvoeding, de verdere ontwikkeling van een profeet en zijn levenslot gemeenlijk reeds alle elementen in zijn bewustzijn beschikbaar deden zijn, die God de Heere voor zijn profetie zou behoeven. Met name mag ondersteld, dat de ethnologische en politieke kennis van de rijken, met wie Israël in aanraking kwam, en waarvan zoo menige מַשָּׂא uitging, in de synteresis der profeten aanwezig was. Ook het vermogen om gedachten bijeen te voegen en tot een oordeel te verbinden, kan zeer wel in het instrumenteele subject gewerkt hebben, mits maar altoos vast blijve staan, dat het ik van den profeet, voor zooverre het hierbij werkzaam was, niet te werk ging uit eigen spontaneïteit, maar passief gedirigeerd werd door een ander subject, in welks dienst het stond.

Doch ook hiermee is de anthropologische basis van de profetie nog niet ten einde toe overzien. De extase toch, die op de hoogtepunten der profetie zoo sterk uitkomt, is geen ongewoon verschijnsel. Van de gesteldheid en de werking der psychische krachten weten we nog uiterst weinig. Biologie, magnetische slaap, clairvoyance, hypnotisme, verrukking, waanzin, telepathie, gelijk Stead zijn vinding noemde, zijn al te gader verschijnselen, die van oudsher in allerlei vormen optraden en die de wetenschap veel te lang verwaarloosd heeft. Naar het schijnt, komen deze werkingen in rustige, kalme tijden minder uit, en vertoonen ze zich slechts dan met zekere intensiteit, als de onrust der gemoederen het evenwicht verbreekt. Vandaar, dat ze thans weer zoo sterk op den voorgrond treden. *Dit* blijkt in elk geval, dat de psyche in ons, zoo tegenover haar bewustzijn, als met opzicht tot haar σῶμα, in zoo sterke spanning kan geraken, dat de gewone verhoudingen plaats maken voor geheel ongewone. Van het gewone enthousiasme tot den wilden waanzin ligt een geheele reeks stations, waarbij deze actie in haar vaart een min of meer concreten, telkens gewijzigden vorm aanneemt, en in zooverre de waanzin geen rechtstreeks physische oorzaken heeft, maakt ze geheel den indruk van een spanning tusschen de psyche en haar bewustzijn, die niet slechts acuut intreedt, maar chronisch wordt, of zelfs duurzaam. Gewoonlijk nu stelt men de extase voor als daardoor ontstaan, dat een idee, een gedachte, een beeld zich zoo geheel van de psyche, en door middel van het zenuwleven ook van het σῶμα meester maakt, dat voor het oogenblik de gewone werking der zintuigen en der overige geestelijke vermogens gestuit wordt, terwijl psyche en soma geheel instrumenteel door deze manie, deze idee of dit visionaire beeld beheerscht worden. Verbindt men nu deze extatische verschijnselen met de biologische, d. w. z. met de macht, die de psyche van den één over de psyche van den ander kan erlangen, en ziet men in, dat de macht, die een ander mensch op ons kan uitoefenen, in nog veel strenger zin op ons kan uitgeoefend worden door God, dan komt men tot het resultaat, dat God de Heere zich ook bij de profetie bediend heeft van gegevens, die Hij in onze menschelijke

natuur zelf voorbereid had, alleen met dat onderscheid, dat Hij er nu zelf gebruik van maakt, gelijk Hij er anders het gebruik van toelaat aan de biologen. Vooral indien bleek, dat Steads denkbeelden over wat hij *throught* noemt, en dat op het stelsel van telepathie berust, waarheid bevatten, zou hierin een volledig analogon voor de profetie gegeven zijn. Hij beweert toch telepathisch tot het resultaat te zijn gekomen, dat de eene mensch op een afstand van tien, twintig mijlen, zonder eenig verbindingsmiddel hoegenaamd, letterlijk opschreef wat de ander dacht. Want wel ontbreekt hierbij dan de wilde, opgewonden stemming, maar dit sluit geenszins de extase uit; men weet toch, dat er behalve een wilde, ook een volkomen rustige extase voorkomt, die voor een oogenblik den mensch tot een standbeeld petrifieert, of als in diepen slaap bewegingloos doet nederliggen.

Verneemt men nu, wat de profeten ons zelf over hun bevinding bij zulk een profetische aangrijping mededeelen, dan treedt ook bij hen merkelijk verschil in het licht. De ééne maal is de aangrijping geweldig, een ander maal ontvangt men nauwelijks den indruk, dat er een aangrijping plaats greep. Komt nu die aangrijping, dan ontvangen ze den indruk van een לָבַשׁ, d. i. alsof ze door den Geest in een dwangbuis worden gestoken, iets wat niet anders kan verklaard, dan dat ze de normale werking van hun zintuigen en de gewone beschikking over hun ledematen verloren. Er is een *Iad Iahveh*, die hen aangrijpt; waardoor wordt aangeduid, dat de aandrang niet van lieverlee, maar plotseling opkwam. Soms heeft dit een נָפַל ten gevolge: ze vielen voorover neder, niet alsof ze knielen gingen, maar ze konden zich niet ophouden, hun spieren werden verlamd, en vol ontzetting vielen ze ter aarde. Onderwijl ontwaarden ze van binnen een gloed, die hen als in vuur zette, gelijk Jeremia zegt, dat het een vuur in zijn beenderen werd, waaraan hij geen weerstand kon bieden, en Ezechiël betuigt c. III : 14, dat hij „smartelijk was aangegrepen door de hittigheid zijns geestes" (בַּחֲמַת רוּחִי), zoo „sterk als de hand des Heeren op hem was". Na afloop van de extase voelt de profeet zich dan ook soms uitgeput en afgemat, en zoo pathologisch aangedaan, dat hij zegt krank te

zijn. In dien toestand ziet hij dan visioenen, hoort hij spreken, ziet hij geheele drama's afspelen, en als hij straks weer in zooverre aan zichzelf is teruggegeven, dat hij spreken kan, dan is de continuïteit van zijn bewustzijn volstrekt niet verstoord, maar weet hij, wat er met hem geschied is, en spreekt hij uit, wat hij zag en hoorde. In dit alles is op zichzelf niets vreemds, en het speciaal profetische bestaat niet in deze psychische verschijnselen, die evenzoo bij de pseudoprofeten voorkwamen, maar enkel hierin, dat deze verschijnselen, die anders plegen te voorschijn te worden geroepen door pathologische psychische toestanden, of ook door overmacht van andere personen, door den invloed van machtige gebeurtenissen of door demonische invloeden, in de profetie *door God gewerkt worden*, opdat Hij er zich voor zijn openbaring van bediene.

Dit dualistisch karakter der profetie, gepaard gaande met het terugdringen van het menschelijk subject, noopt ons de profetie als *episch* te qualificeeren, ook al ontvangt deze epische uiting soms een lyrische tint. Ook bij het epos toch treedt het *ik* van den zanger op den achtergrond, en is het de machtige ontwikkeling der gebeurtenissen, waardoor hij werd aangegrepen, en die geheel op den voorgrond treedt. Een epos leert u omtrent den dichter zelven bijna niets. Zoozeer wordt in het epos zijn persoonlijkheid teruggedrongen. En het tweede kenmerk van het epos is, dat de zanger u niet slechts geeft, wat gezien en gehoord is, maar tevens het gordijn wegschuift, en u zien laat, hoe geheimzinnige machten uit de ongeziene wereld achter dit alles werkzaam waren, en hoe, wat men zag, eigenlijk slechts de uitwerking was van deze mysterieuze factoren. Tot zooverre beantwoordt dan ook het epos volkomen aan den inhoud der profetie, en slechts in het derde punt wijkt de profetie van het epos af. In het epos toch neemt de dichter alleen *de traditie* in zich op, onderwerpt die aan zijn eigen geest, verheft er zich boven, en toont nu zijn vrije macht, door in het woord, d. i. in het ἔπος, wat *geschied* is, over te gieten, maar het nu tevens, en dat is de triumf van het ἔπος, van den דָּבָר, toe te lichten en te doen begrijpen. En hierin nu verschilt de epische dichter van

den profeet; immers de epicus heerscht als kunstenaar, terwijl de profeet passief de inspiratie ondergaat van een hooger subject. Want wel kan men zeggen, dat ook de epische dichter, denk slechts aan het *Gerusalemme liberata*, hooger inspiratie inroept, en zeker is het *Tu spira al petto mio* een sterke uitdrukking, maar bij Tasso volgt hierop onmiddellijk: *e tu perdona se intesso fregi al ver, se adorno in parte d'altri diletti, che de' tuoi, le carte*, iets wat bij de passiviteit van den profeet ondenkbaar ware.

Vraagt men nu, waar het machtige feit ligt, dat episch in het ἔπος of דָּבָר van de profetie uitkomt, dan dient geantwoord, dat de profetie dit drama *uit den raad Gods* neemt. Onthult de chokmatische inspiratie de ordinantiën Gods, die in de schepping schuilen, en vertolkt de lyriek ons de wereld van ons menschelijk hart, in de profetie is episch de ordinantie Gods voor de historie aan het woord, het probleem der wereldontwikkeling. Die historie nu, die ontwikkeling, moet het spoor volgen, dat God haar in zijn raad heeft voorgeteekend, en tot op zekere hoogte komt het dus op hetzelfde neer, of dit spoor in de feiten gezien, of uit Gods raad wordt afgelezen. In Gods raad ligt het program, in de historie het opvoeren van het hoogverheven drama. Tusschen beide bestaat intusschen dit aanmerkelijk verschil, dat het drama, vooral in de dagen der profeten, nog slechts voor een zeer klein deel opgevoerd *was*, terwijl in Gods raad het volledige program gereed lag; en ten andere, dat de historie, ook voor zooverre ze reeds realiteit schonk aan Gods raad, toch zonder de kennisse van Gods raad nooit in haar mystieke beduidenis kon worden begrepen. Nu is het opmerkelijk, dat de verzamelaars van de boeken van den Canon Jozua, Richteren, Samuel en Koningen als נְבִיאִים רִאשֹׁנִים bij de profeten gerekend hebben, en dat zich hieraan de latere, als אַחֲרוֹנִים, aansluiten. Schuiven nu de Godsspraken van wat wij de profeten noemen, dioramatisch tot voorbij het laatste oordeel en in het rijk der heerlijkheid, en nemen we hier Jozua tot Koningen bij, dan geeft dit saam juist de beide deelen van het drama, t. w. 1°. wat reeds was opgevoerd, en 2°. wat nog volgen moest, terwijl vergelijking b. v. van Koningen met Kronieken duidelijk de epische voortreffelijkheid van het eerste boven

het laatste doet uitkomen. Het drama rekent dan van het oogenblik af, dat Gods volk zich in het Heilige Land vestigt. Wat daarachter ligt, is nog niet de historie, maar de wording. De Torah geeft de Toledôth. Eerst met Israël in Kanaän is het uitgangspunt voor het allesbeheerschend drama gegeven. Wat daarachter ligt, is situatieteekening als proloog. Maar bij Jozua begint het drama, dat eerst dán eindigt, als eens de nieuwe menschheid bezit zal nemen van de nieuwe aarde, onder den nieuwen hemel. In dit drama staat de profeet nu midden in. Hij kent als Semiet slechts twee tijden, het *factum* en *fiens*, een perfectum en een nog imperfectum; een הָיָה en een יִהְיֶה. Wat nu reeds van het program opgevoerd *is*, biedt u het profetisch geschiedverhaal, maar episch, d. w. z. met ontsluiering van de Goddelijke machten, die er in werkten; en wat nog komende is en later zal volgen, ziet de profeet niet in de realiteit, maar in het visioen, maar toch altoos zoo, dat een overzien van het geheel hem onmogelijk is. Hij staat er dus niet buiten, maar zelf midden in. Hij doorliep zelf in zijn eigen hart de worsteling tusschen dit Goddelijke drama der verlossing en het bruisen der volkeren, wier historie op zelfontbinding moet uitloopen. Hij gevoelt, hoe die geest der wereld niet alleen buiten Israëls grenzen, maar ook in Israëls landpalen den Geest Gods bestrijdt. Zoo oefent hij krachtens zijn eigen aandrift critiek des Heiligen Geestes op den onheiligen geest der wereld, en geraakt in heilig enthousiasme bij het zien in het visioen, hoe eens die Geest Gods en zijn raad volkomen triomfeeren zullen. Zoo is er organische samenhang tusschen wat was, wat is, en wat komen zal; samenhang tusschen den éénen profeet en den anderen; samenhang ook bij denzelfden profeet tusschen de reeks gezichten, die hem te beurt vallen; en vandaar het roepingsvisioen, toen God hem ontdekt heeft, hoe hij zelf geroepen was, om aan de verwezenlijking van zijn raad, aan de verdere ontsluiering van het drama mede te werken. Het is dan ook even dwaas het element van voorzegging in de profetie te willen loochenen, als het ongerijmd was, om de eigenlijke profetie in enkele aphoristische voorspellingen te laten opgaan. Ongetwijfeld biedt de profetie *im grossen und ganzen* ontsluiering van het *fiens*,

mits gerekend van het punt af, waar de profeet stond en leefde, zoodat hij vaak zelf meetelt in het proces, dat zich in zijn Godsspraak afspiegelt.

Alleen het apocalyptisch visioen maakt hierop uitzondering, zij het ook, dat juist door die uitzondering het aangeduide karakter der gewone profetie te scherper uitkomt. De apocalypse toch beweegt zich juist niet van den profeet uit naar den horizon toe, maar laat tusschen hem en dien horizon niets dan een ledig, om hem plotseling aan dien horizon een hem verrassend en vreemd visioen te doen opdoemen. Er wordt een *κάλυμμα* weggeschoven, wat meest daarin bestaat, dat „de hemelen worden geopend"; en, nu het gordijn weg is, ontdekt zich aan het oog van den ziener een tafereel, dat zich uit de hemelen naar hem toebeweegt. De apocalypse ontsluiert daarom het *τέλος* en is uit haar aard eschatologisch, dan zelfs als ze enkel symbolische beduiding heeft. Ze rust op de onderstelling, dat het *τέλος* niet uit de middelen geboren werd, maar dat omgekeerd eerst het *τέλος* wordt geponeerd, en dat dit *τέλος* de middelen postuleert, om het te verwezenlijken. Ze is daarom in veel strenger zin dan de gewone profetie theologisch, daar ze met de aanknooping aan het menschelijk-historische geen rekening houdt, en abrupt zich aan den horizon vertoont. Gods raad is het eigenlijk essentieele. Uit dien raad toont God „unvermittelt" dit of dat stuk, en daaraan is het toe te schrijven, dat de gestalten en beelden in het apocalyptisch visioen zich zoo moeielijk in schets laten brengen. Bedoeld toch wordt, den ziener een andere realiteit te toonen, dan waarin hij feitelijk leeft. Wel een realiteit, die met zijn eigen levensmilieu analogie bezit, maar als onder de tegenstelling van den vlinder met de rups. Hoe zou aan iemand, die wel de rups kende, maar niet den vlinder, in trekken aan de rups ontleend het beeld van den vlinder min of meer duidelijk zijn te maken? Dit is het probleem, waarvoor elk apocalyptisch visioen staat, en vandaar dat de vormen en gestalten wel saam zijn gesteld, uit wat de profeet kent, maar zoo geheel anders in elkaar en met elkaar in verband gezet, dat er een geheel abnormaal drama uit getooverd wordt. De verschijning van den Christus in zijn heerlijkheid op Patmos is met-

terdaad de schittering van den vlinder, maar in vormen, aan de rups ontleend, geschetst. Juist daaraan echter ontleent het apocalyptisch visioen zijn artistieke compositie. Hiermee is niet gezegd, dat in de gewone profetie het aesthetisch element gemist wordt, maar het zijn geen *tableau's* die getoond, en, om getoond te kunnen worden, eerst ineengezet worden. Maar bij het apocalyptisch visioen is dit juist onmisbaar. Aan den profetischen horizon, waar eerst niets is, moet het zijn beeld of zijn drama zien laten, en zien laten op zulk een wijs, dat de profeet, hoe vreemd het hem ook zij, het toch in zich opnemen en het weergeven kunne. Hier is dus Goddelijke kunst, om de compositie aan haar doel te laten beantwoorden, en vandaar de artistieke Gliederung, die tot in de symmetrie en de proportie der deelen, ja tot in de symboliek, ook der cijfers, zoo sterk bij de apocalypse uitkomt. Dit is niet gekunsteld, maar spontane kunst. Bij natelling is gebleken, dat het allegro in Mozarts Jupitersymphonie in twee deelen van 120 en 193 takten uiteenvalt; dat het adagio van Beethovens B-dur symphonie zich splitst in twee deelen van 40 en 64 takten. Naumann heeft gelijk resultaat bij Bachs meesterwerken gevonden. In de hoogste kunstproductie altoos de verhouding van de gouden snede. Toch zal niemand beweren, dat Bach, Mozart of Beethoven deze indeeling der takten hebben uitgeteld. Spontaan is uit hun kunstgenie deze artistieke proportie voortgekomen. En zoo nu moet men ook de Gliederung in de apocalypse verstaan; juist wijl in het visioen de actie van den ziener het kleinst en de actie van Gods zijde het machtigst is.

Toch geldt niet alleen van de apocalypse, maar evenzoo van de gewone profetie het toonen en aanzeggen, van wat nog niet is, maar komende is, en alzoo het voorzeggende karakter. „Eer dat het kwam, heb Ik het u doen hooren, opdat gij niet misschien zoudt zeggen: Mijn afgod heeft die dingen gedaan." „De vorige dingen heb Ik verkondigd van toen af, en uit mijnen mond zijn zij voortgekomen, en Ik heb ze doen hooren; Ik heb ze snellijk gedaan, en zij zijn gekomen" (Jesaia XLVIII : 3—5, passim). Geheel in denzelfden zin, waarin Jezus tot zijn discipelen zeide: „En nu heb ik het u gezegd, eer het geschied is, opdat.

wanneer het geschied zal zijn, gij gelooven moogt" (Joh. XIV : 29, coll. XIII : 19 en XVI : 4). Hoe sterke nadruk er dan ook op gelegd moet worden, dat in den persoon van den profeet, in zijn aanleg, opvoeding, omgeving, levenslot, en in zijn voorbereiding in de profetenscholen, tal van gegevens aanwezig zijn, die bij zijn profetiën in aanmerking komen, toch is dit alles nog niet meer dan de toebereiding van den akker, en het zaad, waaruit straks de vrucht ontkiemt, komt altoos *van boven*. Zelfs waar hij schijnbaar slechts manend en bestraffend optreedt, is ook deze boet- en strafpredikatie toch altoos het inkomen in onze realiteit van het ideale en hoogere, als de wortel, waaruit een heiliger toekomst staat op te bloeien.

4°. *De inspiratie van den Christus.* Doordien men de inspiratie te uitsluitend als Schriftinspiratie opvatte, is oudtijds op de inspiratie van den Christus veel te weinig de aandacht gevestigd. Toch is de voorstelling, alsof de Christus, zonder inspiratie, alle ding *sponte sua* wist, niets minder dan een loochening van de vleeschwording des Woords. Het bewustzijn Gods en het Middelaarsbewustzijn van den Christus zijn niet één, maar twee, en het uitdragen der Godsgedachten uit het bewustzijn Gods in het bewustzijn van den Christus is niet alleen inspiratie, maar de inspiratie in haar hoogsten vorm. De oude theologen drukten dit uit door te zeggen, dat ook de Christus geen Theologia archetypa maar ectypa bezat, en dat deze hem gewerd *via unionis*, d. i. krachtens de vereeniging der Goddelijke met de menschelijke natuur. Hiermee nu systematiseerden ze slechts, wat Christus zelf aldus uitsprak: „*τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ* (Joh. XIV : 10); *ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με* (Joh. VII : 16); *ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός* (Joh. XIV : 24); *καθὼς ἀκούω κρίνω* (Joh. V : 30); *ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον.* (Joh. VIII : 26); en *ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ* (Joh. XII : 50). Dit vloeide dan ook reeds vanzelf voort uit zijn waarachtiglijk aannemen van de menschelijke

natuur; maar bovendien werd de noodzakelijkheid hiertoe nog verhoogd, door zijn aannemen van die natuur in alle zwakheid, alleen met uitzondering van de ἁμαρτία (Hebr. IV : 15); wat op dit pas beduidt, dat er in Jezus geen ψεῦδος tegen de ἀλήθεια overstond, die gelijk bij den gewonen profeet eerst moest teruggedrongen. Maar wel was er ook in den Christus een προκοπή ook in de σοφία, een allengs meer verrijkt worden met de wereld, die in het bewustzijn Gods leefde, zoowel door de lezing der Schriftuur, het aanschouwen van τὰ ὁρατά in de schepping, en het verkeeren onder Israël, als door profetische inspiratie. Ook hem was de Heilige Geest in dien zin *gegeven*. In verband toch met zijn prediking, staat er: ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. (Joh. III : 34); een uitspraak, die blijkens het verband niet ethisch mag verklaard, wat geen zin zou hebben, maar slaat op de inspiratie. Dit οὐκ ἐκ μέτρου komt ook daarin uit, dat alle soort van inspiratie, zoowel de lyrische, als de chokmatische en episch-profetische zich in Jezus vereenigt, en dat tevens al, wat op een terugdringen van de levensenergie, van den wil of van verkeerde gedachten bij de profeten doelde, bij Jezus uitvalt. Hij kon ook bij de inspiratie *nooit* passief zijn, zonder tegelijk *actief* te worden. Dat de vorm van het visioen bij Jezus nooit voorkomt, maar alle inspiratie *notione clara* in hem opkomt, heeft een andere oorzaak. De Christus had vóór zijn vleeschwording de hemelsche realiteit gezien, die aan de profetie in visioenen moest getoond: ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ (Joh. VIII : 38); ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν (Joh. III : 11). Zelfs kan men zeggen, dat het inzien in deze hemelsche realiteit hem ook na zijn vleeschwording gegund werd: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. (Joh. III : 13). Juist dit wegvallen bij den Christus van alle instrumenteele hulpmiddel, dat om der zonde wille bij de profeten onmisbaar was, en evenzoo het wegvallen van al het individueel beperkte (non hominem sed *naturam* humanam assumpserat) geeft aan, wat hij als vrucht van de inspiratio unionis sprak, dat absoluut karakter van het διδάσκειν ὡς ἐξουσίαν ἔχων, waarvan nu nog, bij het lezen van zijn woord,

de indruk zoo overweldigend aangrijpt. Geheel in overeenstemming hiermee wijst de Schrift er dan ook op, hoe de inspiratie in hem haar centrum bezat. Hij is *de* profeet; die in het Oude Verbond door de profeten sprak; na zijn hemelvaart door zijn apostelen getuigt; en nu nog ónze profeet is door het Woord. (Cf. Deut. XVIII : 18, 1 Petr. I : 11, *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον*, Joh. XVI : 13).

5°. *De inspiratie der apostelen.* Wie zijn begrip van inspiratie uitsluitend aan de inspiratie der profeten ontleent, moet wel tot de slotsom komen, dat er bij de apostelen van inspiratie geen sprake was. Bij de apostelen toch droeg de inspiratie een geheel ander karakter dan bij de lyrische, chokmatische of profetische organen des Ouden Verbonds. Het verschil sproot met name uit drieërlei voort. Ten eerste daaruit, dat de Heilige Geest nu *was* uitgestort en woning in Gods Kerk had gemaakt, een onderscheid dat het kortst wordt uitgedrukt door de tegenstelling van *irradiatio* en *inhabitatio*. Ten tweede daaruit, dat de inspiratie bij de apostelen zich vastknoopte aan hun *ambtelijke* bediening. En ten derde, dat zij kwamen *na* de Incarnatie, die de zieners des Ouden Verbonds nog altoos vóór zich hadden. Zoodra dan ook, gelijk op Patmos, de inspiratie geen terugslag is op de realiteit, die in den Christus verscheen, maar *τὰ ἐρχόμενα* bedoelt, herkrijgt de inspiratie ook bij hen het profetische karakter, en wel in zijn apocalyptischen vorm. Even visionair was de openbaring, die aan Petrus ten deel viel. En voor zooverre Paulus niet tot den kring van Jezus' discipelen had behoord, is hem een geheel eigene roeping, *παράδοσις* en extase te beurt gevallen, die voor hèm noodig was en samenhing met zijn geïsoleerde positie. Laten we daarentegen deze uitzonderingen varen, dan is er in het mondeling en schriftelijk *κήρυγμα* der apostelen, gelijk ons dit in Handelingen bericht wordt en in hun brieven voor ons ligt, niets dat op zichzelf aan inspiratie doet denken. Ze spreken, alsof ze uit zichzelven spreken, ze schrijven, alsof ze uit zichzelven schrijven. En in de honderden toespraken en brieven, die ongetwijfeld

van de twaalf apostelen zijn uitgegaan, zonder dat wij er bericht van hebben, zal zich stellig hetzelfde verschijnsel hebben voorgedaan. De „reismantel en de perkamenten van Troas" staan dan ook volstrekt niet op zichzelf. Bijna geheel de inhoud van de apostolische literatuur draagt hetzelfde ordinaire karakter. Ook al wist men van elders niets van de inspiratie der profeten, zoo toont bij hen het enkele כֹּה אָמַר יְהוָה reeds, dat er althans pretentie van inspiratie is, terwijl ge omgekeerd bij de apostolische litteratuur uit het product zelf ternauwernood tot het vermoeden van inspiratie komen zoudt. Want wel lezen we in 1 Cor. VII : 10, coll. 12 van een tegenstelling, *παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ Κύριος*, maar dit doelt op het onderscheid tusschen hetgeen Paulus uit de *παράληψις* (1 Cor. XI : 23 *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου*), en door apostolische inspiratie wist; gelijk hij er dan ook aan het slot van ditzelfde hoofdstuk uitdrukkelijk bijvoegt: *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν* (1 Cor. VII : 40). Dat er inspiratie bij de apostelen plaats greep, blijkt intusschen uit Matth. X : 19, 20; Joh. XVI : 12—14; XIV : 26 enz.; uit Hand. XV : 28 *τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν:* uit 1 Cor. II : 10—12 *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος* en het is deze Heilige Geest alleen, die hun de *βάθη τοῦ Θεοῦ* ontdekken kon. Paulus nu, zoowel als de overige apostelen, *οὐκ ἔλαβε τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ*, en hiervan is het effect het *εἰδέναι τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα*. Hetzelfde blijkt uit 2 Cor. III : 3 waar op de tafelen van het hart een *ἐπιστολὴ Χριστοῦ* wordt gezegd geschreven te zijn, niet met inkt, *ἀλλὰ πνεύματι Θεοῦ ζῶντος*, en dit was instrumenteel geschied door de apostelen: *διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν*. Zoo heet het in Eph. III : 5, dat het mysterie, dat voor vroegere geslachten verborgen was, *νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις ἐν πνεύματι*. In Openb. I : 10 zegt Johannes zelfs *ἐν πνεύματι ἐγενόμην*. En Paulus aarzelt niet te verklaren, dat hetgeen ze van hem gehoord hebben niet is een *λόγος ἀνθρώπων*, maar *καθὼς ἀληθῶς ἐστὶν λόγος Θεοῦ*.

Blijkbaar nu was deze inspiratie bij hen eene *ἐνέργεια* van den in hen wonenden Heiligen Geest, en op deze inhabitatio valt hier dus alle nadruk. Vooreerst toch hadden zij ook vroeger, vóór den

Pinksterdag, inwerkingen van den Heiligen Geest ontvangen, en ambtelijk had Jezus, op hen blazende, hun de *gave* des Heiligen Geestes medegedeeld. Ook waren ze reeds vóór den Pinksterdag wedergeboren, want Jezus had gebeden, niet dat Petrus het geloof erlangen mocht, maar dat zijn geloof, dat hij dus had, niet mocht ophouden. En toch verklaart Jezus desniettegenstaande herhaaldelijk, dat eerst als de Heilige Geest hun van den Vader zal gezonden zijn, de eigenlijk gezegde apostolische inspiratie een aanvang zal nemen, gelijk dan ook op den Pinksterdag in de redevoering van Petrus is geschied. Onder het „Oude Verbond" staat wel de Heilige Geest in het midden הַשָּׂם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ (Jes. LXIII : 11); maar toch is hij nog niet principium formans voor den kring. De kring is nog nationaal, nog niet oecumenisch. Dat werd hij eerst op den Pinksterdag, toen de Kerk uit de windselen van Israëls nationaal bestaan werd losgewikkeld, en nu als zelfstandig organisme, met den Heiligen Geest tot eigen πνεῦμα, te voorschijn trad. Noch dit mysterie, noch dit verschil kan hier nader uiteengezet. Voor ons doel is het genoeg, zoo het onderscheid maar in het licht is gesteld: eerst *na* den Pinksterdag de inhabitatio van den Heiligen Geest, en *vóór* dien dag slechts instralingen en inwerkingen als van buiten. Dit nu moest uit den aard der zaak aan de inspiratie een geheel gewijzigden vorm geven. Ze kwam nu niet meer als van buiten, maar van binnen uit, en diezelfde Heilige Geest, die, in ons, voor ons bidt met onuitsprekelijke verzuchtingen, kon op gelijke wijze het bewustzijn der apostelen gebruiken, leiden en verhelderen, zonder dat er eenige breuke als van een duïteit in hen plaats greep, ja, zonder dat ze het zelf ontwaarden. — Hierbij kwam, gelijk wij opmerkten, in de tweede plaats, dat in hun ambtelijke bediening vanzelf de impuls lag voor het werken dezer inspiratie. Dualistische actie van den Heiligen Geest was daarmee bij hen niet uitgesloten, b. v. als de Geest tot Petrus zegt: „Zie, drie mannen zoeken u" (Acta X : 19), of als de Heilige Geest Paulus niet toelaat naar Bithynië te reizen (Acta XVI : 7) enz. Maar in den regel greep zulk een breuke *niet* plaats, en vormde hun ambtelijke roeping de basis, waarop de inspiratie plaats greep. Want wel waren de

profeten óók ambtelijk, maar in anderen zin. Hun profetie zelve was hun ambt, en dit ambt was deswege zeer aphoristisch en zonder kosmische basis. Maar de apostelen hadden een *vast* ambt *geregeld* te bedienen, dat in het *leven zelf* zijn bedding vond. Dit ambt ging altoos door, en nu kwam de inspiratie bij hen slechts voor, om hun dienst in dit ambt te richten. Ze spreken en schrijven niet, omdat de Geest hen tot spreken prikkelt, of tot schrijven onweerstaanbaar dringt, maar omdat hun dienst dit van hen vergde. Zoo vloeide dus de inspiratie in hun gewone werkzaamheid in. — En hierbij komt dan in de derde plaats het verschillend standpunt, dat profeten en apostelen innamen tegenover het centrum van alle openbaring, den Christus en zijn waarheid. Het is de tegenstelling van *verbeelding* en *heugenis*, poëzie en memorie. Bij de profeten, die vóór de incarnatie stonden, kon het centrum der openbaring geen andere gestalte aannemen dan in de dioramatische beelden van hun voorstelling, terwijl de apostelen, die na den Christus kwamen, getuigden van wat ze gezien, gehoord en getast hadden van het Woord des levens. Wat dus bij de profeten vaag bleef, was bij hen concreet. Niet de *dichtende* geest, maar de *herinnerende* geest voert bij hen den boventoon. Sluit nu de inspiratie van den Heiligen Geest zich steeds aan bij hetgeen in zijn orgaan aanwezig is, en richt ze zich daarnaar, dan lag het voor de hand, dat de inspiratie, die bij den profeet op de dichtende zijde van zijn bewustzijn inwerkte, bij den apostel allereerst een *ὑπομιμήσκειν* (Joh. XIV : 26) was. Toch bepaalde zich hiertoe hun geestelijke werkzaamheid niet. Ze hadden het *κήρυγμα* te brengen, en daarvoor gold de *ὑπόμνησις*. Ze hadden in de tweede plaats de *ἐρχόμενα* te verkondigen, en daarvoor werkte het apocalyptisch visioen. Maar ze hadden ook in de derde plaats de apostolische reflectie over den *Λόγος τῆς ζωῆς* te geven, en daartoe leidde de Heilige Geest hen in *εἰς τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ* (1 Cor. II : 10—12). Niet alsof men reeds zou mogen spreken van een apostolische dogmatiek, of ook van een Paulinische Theologie. Wie dit doet, heft het principieele verschil tusschen den apostel als *πρωτοδιδάσκαλος πάσης τῆς ἐκκλησίας* en de gewone Bedienaren des Woords op. Het apostolaat mag noch in papisti-

schen noch in Irvingiaanschen zin gecontinueerd worden gedacht, noch op ethische wijze gemeen worden gemaakt met het ministerium verbi. Het apostolaat is blijkens Joh. XVII : 20, 1 Joh. I : 3 enz. *univocum*. Eerst door hun *ἀπαγγελία* treedt de Christus voor het bewustzijn der menschheid, om nu voorts dogmatice en theologice door dit menschelijk bewustzijn geassimileerd en gereproduceerd te worden. De apostelen hebben het goud uit de mijn uitgegraven, en eerst de Kerk heeft uit dit uitgegraven goud de kunstsieradiën gesmeed.

Afgewezen moet dan ook elke poging, om de inspiratie der apostelen te doen opgaan in hun *φωτισμός*, waardoor ze feitelijk op één lijn zouden komen te staan met elk wedergeboren kind van God, waaraan ook de *φωτισμός* reeds was ten deel gevallen. Dit toch zou alleen opgaan, indien de *φωτισμός* hier op aarde reeds absoluut was. Dit echter is ze niet. Evenals de heiligmaking, blijft ook de verlichting tot aan onzen dood toe actueel altoos hoogst gebrekkig, hoe volkomen ze ook in de potentia zij. Nooit maken dan ook de apostelen de pretentie van aan de zonde ontwassen te zijn. Romeinen VII, dat op Paulus' geestelijken toestand als apostel ziet, toont het wel anders. Gal. II toont heel andere dingen. En hoe zou dan bij zoo nog veelszins *onheiligen* toestand hun verlichting volkomen zijn geweest? De ook hun ten deel gevallen gedeeltelijke verlichting zou dus nooit causa sufficiens zijn geweest voor de absolute autoriteit, waarmee ze optraden, en deze wordt alleen gedekt, zoo ge rekent met de gelijkmatige inspiratie, die hen èn bij de *ὑπόμνησις* èn bij de *ἀποκάλυψις τοῦ μυστηρίου* nooit begaf.

Subsidiair dient hier ook een woord gezegd van de charismata, met name van de glossolalie, overmits blijkt, dat ook de apostelen zelven glossolalisch gesproken hebben. Hierbij springt echter terstond in het oog, dat deze glossolalie principieel tegen de apostolische inspiratie overstond, in zooverre ze juist breuke in het bewustzijn sloeg, de activiteit van der apostelen bewustzijn onderdrukte, en een machtiger geest over hun geest en spraakorgaan beschikken deed. Slechts in zooverre valt ook de glossolalie onder de categorie van inspiratie, als ook in haar het feit tot

stand kwam, dat een auctor mentalis *buiten hen* leiding gaf aan wat *uit hen* gehoord werd. Op de glossolalie zelve in te gaan, gedoogt ons bestek niet, en ligt niet op onzen weg, evenmin als we hier de charismata in het gemeen kunnen bespreken. Alleen zij geconstateerd, dat ze tot de extatische verschijnselen behoorde. Volgens 1 Cor. XIV kon de inhoud der glossolalie vertolkt worden, maar die ze sprak verstond ze zelf niet. In zooverre moet ze dus beoordeeld naar het analogon van den magnetiseur, die zijn medium, dat geen Latijn kent, Latijnsche woorden laat opschrijven, mits men hier dit verschijnsel neme, niet als gewrocht door indompeling van den geest in slaap, maar omgekeerd door hooge exaltatie.

§ 50. *De graphische inspiratie.*

Het dusver omtrent de inspiratie gezegde gaat nog geheel buiten de Heilige Schrift als canonieke schriftuur om. Stel toch al, ge wist, dat inspiratie uit het bewustzijn Gods, door den Heiligen Geest, in het bewustzijn van psalmisten, chokma-leeraars, profeten en apostelen had plaats gegrepen, welke waarborg zou u daarmee nog geboden zijn, dat hetgeen de Heilige Schrift u biedt, metterdaad uit de sfeer van deze inspiratie genomen, en in een vorm, waarop ge genoegzaam aan kunt, tot u is gekomen? Wat we dusver over de middelen en vormen der inspiratie vonden, heeft betrekking op het profetisch, psalmodisch, chokmatisch en apostolisch optreden onder het volk, in de poorte, bij den tempel, in de eerste Christenkringen. Het veld, waarover die inspiratie zich uitbreidde, was derhalve onvergelijkelijk veel grooter, dan hetgeen het perk der Schrift ompaalt. Denk u, wat een enkel man als Jesaja gedurende alle de jaren van zijn profetischen dienst moet gesproken hebben, en vergelijk daarmee slechts zijn kleine boeksken, in onze Hebreeuwsche uitgaven weinig meer dan vier vel, om u aanstonds te overtuigen, dat Jesaja tien- en twintigmaal meer sprak. Hoe bijna niets is ons bekend van de prediking der meeste apostelen, zelfs van Petrus en Paulus, die toch jarenlang keer op keer, hun apostolisch getuigenis uitbrachten. Wat zijn dertien brieven voor een man

als Paulus, in zulk een carrière, met zoo wijd vertakte relatiën? Wat is er niet over zijn brief aan de Laodicensen verhandeld, alsof dat heusch de eenige ware, die in de Schrift niet is opgenomen? En van den anderen kant, wat laat de inspiratie, gelijk ze dusver beschouwd is, een aanmerkelijk deel der Schrift ongedekt? Ook al rekent ge Samuel en Koningen onder de נְבִיאִים, dan blijft toch nog altoos het boek der Kronieken, Ezra, Esther en Nehemia enz. over. En, wat in de derde plaats, alles afdoet, ook al bestond dit verschil in omvang niet, dan nog zou het dusver verhandelde nooit tot een verder resultaat leiden, dan dat er zoodanige inspiratie in een geheele reeks van Godsgezanten plaats greep, maar zonder dat de teboekstelling van wat ze onder die inspiratie zongen of uitspraken, onder contrôle stond.

Het is met het oog hierop, dat we de *graphische* inspiratie met opzet van de overige vormen van inspiratie onderscheiden, waarbij we onder *graphische* inspiratie verstaan die leiding door den Geest Gods aan den geest der schrijvers, verzamelaars en redacteuren van de Heilige Schrift gegeven, waardoor deze ἅγιαι γραφαί zulk een gestalte aannamen, als dit in den Raad des heils, onder de media gratiae, door God voor zijn Kerk gepraedestineerd was. Ter voorkoming van misverstand merken we hierbij aanstonds op, dat deze graphische inspiratie bij een brief als die aan de Galatiërs bijna geheel met de apostolische inspiratie samenvalt, omdat, waar het een verzonden brief gold, de apostolische inspiratie zelve een graphisch karakter droeg. En toch dekt ook hier het ééne begrip het andere niet volkomen. Voor zoover er toch *keuze* plaats greep tusschen onderscheidene brieven, of ook tusschen onderscheidene afschriften van denzelfden brief, kwam er een andere factor in het spel. Ook geven we toe, dat het logischer zou zijn, hetgeen niet als graphische inspiratie wordt aangeduid, als onderdeel op te nemen onder de actio Dei circa Canonem, die op haar beurt weer onder de opera Dei, quoad providentiam, en wel quoad providentiam specialem, thuis hoort. Zoo kan b. v. het feit, dat de brief aan de Colossensen wel, en die aan de Laodicensen niet is opgenomen, veroorzaakt zijn door het bewaard blijven van den eenen en het te loor gaan van den anderen

brief, zoodat er van keuze door menschen, en alzoo van inspiratie, om die menschelijke keuze te leiden, geen sprake is, en het alleen Gods bestel was, dat den eenen *deed* te loor gaan, en den anderen *deed* bewaren. O. i. zou het zelfs voorkeur verdienen, deze geheele materie onder de *disciplina Canonica* (waarover later) te behandelen, en zou er veel verwarring voorkomen zijn, indien men deze actio Dei circa Canonem steeds principieel van de eigenlijke inspiratie onderscheiden had. Nu toch is er een verwarring van begrippen ontstaan, die voor velen elk helder inzicht bijna ondoenlijk maakt. Een inhoud als van Psalm II is te zijner tijd zeer zeker aan David, toen dit lied voor zijn geest opdoemde en zich in poëtischen vorm vastzette, geïnspireerd; edoch daarom stond het nog niet in de Schrift, en was het nog niet als geïnspireerd deel der Heilige Schrift gesanctioneerd. Nu men echter gewoon is geweest op de oorspronkelijke inspiratie bijna geen regard te slaan, en de inspiratie op alle deelen der Schrift, naar inhoud en vorm, eeuwenlang zonder nadere onderscheiding heeft toegepast, gedoogt het kerkelijk spraakgebruik niet, het begrip van de inspiratie bij de verzameling en redactie van de boeken der Heilige Schrift geheel ter zijde te stellen. Iets, wat te minder behoeft, overmits er toch bij deze verzameling en redactie een actie van Gods zijde op den geest des menschen plaats greep, die, tot op zekere hoogte, met de eigenlijke inspiratie onder één soortbegrip valt. Slechts worde hierbij nimmer uit het oog verloren, dat deze graphische inspiratie slechts eene der vele factoren was, waarvan God zich bij de actio Dei circa Canonem ter doelsbereiking bediend heeft.

Deze graphische inspiratie nu draagt allerminst een eenvormig karakter, maar verschilt naar de geaardheid van de onderscheidene deelen der Heilige Schrift. Het minst komt ze, gelijk we reeds opmerkten, uit bij de apostolische brieven, daar deze reeds ἐν γραφῇ gereed lagen. Evenmin kan de graphische inspiratie van aanmerkelijke beteekenis zijn geweest bij zuiver lyrische dichtstukken, die in hun poëtischen vorm gebonden waren, en door den dichter zelven in schrift werden gebracht. Dan toch was niet anders noodig dan zoodanige fixeering van den inhoud van zijn

geheugen, dat er òf niets in veranderd werd, òf dat, zoo er veranderd werd, ook deze verandering onder de leiding van Gods Geest plaats greep. Daarna komen die stukken van chokmatischen, profetischen, of lyrisch-didactischen inhoud, die resumptiën waren van breeder voordracht, hetzij dat de mondelinge auteur zelf deze resumptie tot stand bracht, gelijk meer dan één profeet dit deed, hetzij dat een ander den inhoud van hun Goddelijken last of onderwijzing saamtrok en te boek stelde. Vooral in het tweede van deze beide gevallen moest uiteraard de graphische inspiratie reeds meer actief zijn, om den geest van den schrijver of saamlezer te besturen. Nog sterker moest deze graphische inspiratie werken bij het weergeven van het apocalyptisch visioen, vooral zoo dit een uitgebreidheid verkreeg als het visioen van Johannes op Patmos. Om toch aan het bevel van het *ταῦτα γράψον* te voldoen, en in kalmer oogenblik te boek te stellen, wat in zulk een extase in zoo breede golving van den visionairen horizon aanschouwd was, moest het geheugen, hoezeer een natuurlijk vermogen, toch op bijzondere wijze ondersteund worden, en de schrijver bij keus van taal en uitdrukking tot de hoogte van zijn onderwerp worden opgevoerd. Toch was ook dit nog niet het terrein, waarop de activiteit van deze graphische inspiratie haar hoogtepunt bereikte. Dit greep eerst plaats bij het te boek stellen van die geschriften, waarvoor geen geïnspireerde inhoud gereed lag, maar die door den schrijver moesten worden opgesteld; alzoo in *de historische geschriften*. Ook bij deze geschriften toch heeft, blijkens den inhoud, geen op zij zetten plaats gehad van die natuurlijke gegevens, die voor dergelijk auteurschap in den mensch gelegd, en door de *gratia communis* bestendigd waren, maar sluit zich integendeel de graphische inspiratie geheel aan deze natuurlijke gegevens aan. Gelijk men thans, om een stuk historie te boek te stellen, de mondelijke overlevering raadpleegt, oude kronieken of documenten verzamelt, navraagt, bij wie er van weten kan, en zich op die wijs een voorstelling poogt te vormen, van wat werkelijk geschied is, zoo ook zijn de historieschrijvers der Heilige Schrift zoowel van Oud als Nieuw Testament te werk gegaan. Wat Lukas zelf mededeelt, 1°. dat *πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι*

διήγησιν, 2°. dat hij onderscheid maakt, tusschen hetgeen al dan niet volle zekerheid had, 3°. dat hij nogmaals alles van voren af aan onderzocht heeft, 4°. dat hij vooral afgaat op de traditie van oor- en ooggetuigen, en 5°. dat hij eerst toen zich in staat achtte, nogmaals een verhaal in goede orde (καθεξῆς) te boek te stellen, sluit elk denkbeeld van mechanische instillatie van den inhoud van zijn Evangelie uit, en mag als de regel gelden, dien elk der historieschrijvers gevolgd is. De vraag naar den oorsprong van het scheppingsverhaal valt natuurlijk buiten dezen regel. Bij de schepping was geen mensch, en alleen God zelf, die er bij was, omdat Hij ze tot stand bracht, kan dus de auteur zijn, van wat wij desaangaande weten, geheel afgezien van de nadere onderscheiding, of reeds de eerste mensch dat inzicht in het ontstaan van het paradijs, van zon en maan en sterren ontving, of wel dat dit eerst later, na de afzondering van de Heidenen, aan zijn Kerk gegund is. Voor al datgene daarentegen, dat aan of door menschen geschied, dat dus door menschen doorleefd, gezien en gehoord is, en alzoo in de traditio oralis kon overgaan, of op wat wijs ook werd opgeteekend, volgt de historiographie ook op dit heilig terrein den gewonen weg, en verraadt telkens het nog onvolkomen standpunt, waarop de historiographie destijds stond. Men ziet het in hun geschriften, dat ze de overlevering hebben geraadpleegd, brokstukken uit bestaande werken hebben ingelascht, genealogieën en andere documenten hebben nagezien, en zoo op geheel natuurlijke wijze hun stof hebben bijeengebracht. Dit was de eerste arbeid van hun geest. Daarna kwam de tweede arbeid, om keuze te doen tusschen uiteenloopende tradities en afwijkende documenten. Voorts, in de derde plaats, de hoogere arbeid, om het onzichtbaar motief van deze historie te verstaan, en er het doen Gods in aan te merken. En eindelijk hun laatste arbeid, om het beeld van het verledene, dat zich op die wijs in hun geest gevormd had, op schrift weer te geven. En hierbij nu gevoelt men eerst recht, wat de graphische inspiratie was. Ook waar providentieel de goede traditie en betrouwbare documenten onder hun bereik waren gebracht, moest toch hun geest er op gericht worden. Bij de keuze tusschen onderscheidene, vaak tegen-

strijdige voorstellingen moest hun keuze geleid worden. Bij het schouwen in den mystieken achtergrond dezer historie moest hun geest bekwaamd worden, om de Goddelijke motieven te ontdekken. En eindelijk bij het te boek stellen, van wat in hun geest gerijpt was, moest, voor zooveel de bedoeling des Heeren met die Schrift voor zijn Kerk dit eischte, hun geest, en de uiting van hun geest, worden gefixeerd. Tot op zekere hoogte kan men dus zeggen, dat hier niets dan natuurlijke factoren werkten. Tal van malen toch raakt ook nu nog een auteur op het spoor van de juiste traditie, raadpleegt de goede documenten, schrijft, gelijk het moet, krijgt een juist inzicht in de mystiek, die achter de historie schuilt, vormt zich zoodoende een ware voorstelling, en brengt die naar behooren in schrift. Maar toch stonden deze factoren hier onder hoogere leiding, en werkte de Heilige Geest op keuze, vindingrijkheid, indringen in den toestand, het vormen van de voorstelling, het inzicht in de mystiek der historie, en op de teboekstelling leidend, richtend en fixeerend in; slechts niet zoo, alsof de subjectiviteit wegviel. Van een machtige gebeurtenis kon niet een enkel subject den vollen indruk in zich opnemen. Om een beeld van alle zijden te bezien, moet men zich op velerlei punten en afstanden plaatsen. En zoo vinden we ook in de Heilige Schrift van eenzelfde groep gebeurtenissen vaak meer dan één verhaal, met name in de vier Evangeliën, niet als repetitie, maar omdat in het bewustzijn van het ééne subject de opvatting en dus ook de reproductie van het voorval een andere moest zijn dan bij zijn collaborator. Daardoor leeft deze historie. Ze geeft geen notarieele acten, maar reproduceert, wat in het bewustzijn is opgevangen, en doet dit niet met die scherpte van lijnen, die aan de architectoniek eigen is, maar met de impressionistische zekerheid van het leven. Dat de aldus in gereedheid gekomene geschriften daarna door tweede of ook derde redacteuren herzien zijn, en hier en daar met inlasschingen of bijvoegingen verrijkt, is hierdoor volstrekt niet uitgesloten, en blijkt naar den inhoud zelfs geschied te zijn. Dat deze mogelijkheid uitsluitend van historische boeken geldt, behoeft wel nauwelijks herinnerd. Slechts moet dan de graphische inspiratie ook tot deze redacteuren uitgestrekt, daar immers zij

het geschrift eerst afleverden, gelijk de Kerk het bezitten zou. Wel ontstaat hierbij de moeielijkheid, dat ongeroepen redacteuren, ook nadat zulk een geschrift reeds in het bezit der Kerk was overgegaan, nog wijzigingen poogden aan te brengen, die er dus niet in hoorden, en deze moeten natuurlijk teruggedrongen. Doch dit hangt saam met de algemeene positie, die de Kerk tegenover de Schrift inneemt, en die juist strekt, om nooit de *wiskunstige* zekerheid voor de *geloofs*zekerheid in de plaats te doen treden. Zoodra men een oogenblik in den waan verkeerde, dat men precies en volledig juist het heilig erts der Schrift met de goudschaal kon afwegen, zou op datzelfde oogenblik het geloofsoog beneveld en daardoor het goud verdonkerd zijn.

Het antwoord op de vraag, welk recht we hebben, om zulk een graphische inspiratie aan te nemen, is reeds gegeven in § 42 en 43. Het is het *αὐτοπιστεῖον* der Schrift, dat ze van zichzelf geeft in de centrale openbaring van den Christus. Want wel geeft de Christus ons geen theorie van graphische inspiratie, maar de aard van de autoriteit, die hij aan de toenmalige Schriftuur toekende, en die bij de apostelen nawerkt, laat geen andere oplossing toe. Het *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* is niet verklaard van de inspiratie der Psalmisten, Chekamim en Profeten, maar van de producten der *γραφεῖς*, en spreekt alzoo uit, dat zij ja, *γραφεῖς* in den meest eigenlijken zin, dus ook als verzamelaars en schifters van hun stof, als compositores en bij het aesthetisch in beeld brengen, *bleven*, maar dat op de actie van hun menschelijken geest bij alle deze functiën de Heilige Geest zóó inwerkte, dat hun product hierdoor Goddelijke autoriteit erlangde. Niet natuurlijk, alsof de *inhoud*, van wat ze mededeelden, daarmee een Goddelijk karakter erlangde. Als ze verhalen, wat Simeï sprak, wordt diens demonische taal hierdoor niet Goddelijk, maar wel ontvangt ge hierdoor zekerheid, dat Simeï deze booze taal uitstiet. Altoos echter impressionistisch, even als in het N. Testament. Als toch in de vier Evangeliën aan Jezus bij eenzelfde gelegenheid woorden in den mond worden gelegd, die in vorm van uitdrukking *on*gelijk zijn, kan Jezus natuurlijk niet vier vormen te gelijk gebezigd hebben, maar beoogt de Heilige Geest

slechts het doel, om op de Kerk een indruk te weeg te brengen, die volkomen beantwoordt, aan wat van Jezus uitging. En zoo nu ook stond het, met wat beschreven was in het Oude Testament. De teboekstelling hiervan had plaats gegrepen onder ééne doorloopende autoriteit, die tot een citeeren, gelijk Jezus deed, met een *γέγραπται* recht geeft, maar die in aard en karakter zich wijzigde, al naar gelang de inhoud dit eischte.

Voor wie nu tot den Christus is toegebracht, en voor Hem, als zijn Heere en zijn God, op de knieën valt, is hiermee het einde van alle tegenspraak bereikt. Als de Christus, wiens Geest zelf in de profeten *προεμαρτύρετο*, zulk een autoriteit aan de Schrift des Ouden Verbonds toekent, en ons den grond voor die autoriteit door zijn apostelen in de theopneustie laat aanwijzen, *kan*, wie in Jezus gelooft, aan de erkenning van die autoriteit geen weerstand bieden. Die niet-erkenning zou hem toch te staan komen op een voorstelling van den Christus, alsof Hij zich juist in het heiligste volslagen vergist had, en dus *op het verlies van zijn Heiland*. De tegenwerping, dat men den Christus toch eerst uit de Schrift leert kennen, en dat dus het geloof aan den Heiland eerst volgen kan op een voorafgaand geloof aan de Schrift, houdt hierbij geen steek. Nooit kan de lezig der Schrift, als zoodanig, zonder meer, één eenige ziel uit den dood tot het leven brengen. De Schrift is op zichzelve even dof als een diamant in het duister; en gelijk de diamant eerst glinsteren gaat, als de lichtstraal er doorheenschiet, zoo verkrijgt ook de Schrift eerst de kracht om ons zielsoog aan te trekken, als het licht van den Heiligen Geest er doorheen speelt. De Christus leeft, en werkt nu nog door zijn Heiligen Geest op het hart en in het bewustzijn van Gods uitverkorenen. De palingenesie grijpt soms reeds in de wieg plaats, of ge zoudt alle jeugdig stervende kinderen als verloren moeten beschouwen. Ook toont menig kind bij de opvoeding, dat de vijandschap tegen God in zijn jeugdig hart reeds gebroken was, nog eer het tot de Schrift kwam. Feitelijk is het dus onjuist te zeggen, dat we *eerst* tot de Schrift komen, en eerst door die Schrift tot den Christus. Ook waar men eerst op later jaren, na de Schrift te hebben leeren kennen, tot den

Christus als zijn Heiland nadert, moge die Schrift instrumenteel medewerken, maar gaat de wederbarende actie toch altoos ten principale uit den hemel, van God, door zijn Christus uit; terwijl omgekeerd de meest nauwkeurige bestudeering van die Schrift, zonder dit *ἄνωθεν*, nooit tot wedergeboorte, en alzoo nooit tot een *σύμφυτον γενέσθαι* met den Christus leiden kan. Wel rust een bloot historisch geloof in den Christus enkel op de traditie, gelijk deze door de Schrift gevoed en gecontrôleerd wordt, maar dit geloof bezwijkt dan ook in breeden kring, zoodra een andere opvatting van de Schrift veld wint. Doch omgekeerd toont dan ook de uitkomst, dat waar werkelijk het *ἄνωθεν*, de krachtsopenbaring uit den hemel, plaats greep, en het zielsbestaan en zielsbesef omzette, de aanbidding van den Christus, ook in de dorste tijden, telkens weer opwaakte, en steeds, ook bij de kundigste individuen en zelfs te midden van een algemeene negatie, een zich weer onderwerpen aan de autoriteit der Schrift, in maniere als Jezus ze erkende, ten gevolge had. Wat Jezus eens in den tempel te Jeruzalem sprak: *ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν*, is ook hier de canon. Eerst als we in ons inwendig bestaan en zielsbesef zijn omgezet, voelen en tasten we in den Christus *τὸ Θεῖον*, en al daalde er een engel uit den hemel in zichtbare gedaante neder, zonder die voorafgaande omzetting van het hart en onze toebrenging tot Christus, zou toch niemand zich aan Gods Woord onderwerpen. Het uitgangspunt moet altoos in ons innerlijk *ik* liggen, en zonder dit met de openbaring der Schrift sympathiseerende uitgangspunt, neigt alles in ons er toe. niet om de autoriteit der Schrift te eeren, maar om ze te weerstaan met alle kracht.

Dat echter ons menschelijk *ik* tot het aanvaarden en zich toeeigenen van de revelatio specialis kan gebracht worden, is een gevolg van het feit, dat de zich openbarende God bij alle gangen en wegen der inspiratie zich nooit anders bediend heeft dan van de middelen, die krachtens de schepping in den mensch aanwezig waren. En geheel het vraagstuk der inspiratie komt dan ook feitelijk hierop neer, of men Gode betwisten zal of toekennen de

souvereine macht, om desvereischt en desgewild, de factoren, die Hij zelf in den mensch inschiep, ook zijnerzijds te gebruiken om den mensch kond te doen, wat Hij ter handhaving van zijn eigen majesteit, ter uitvoering van zijn wereldplan, en ter redding van zijn uitverkorenen, hun te openbaren bij zichzelven voornam.

§ 51. *Testimonium Spiritus Sancti.*

Het standpunt door onze Reformatoren ingenomen is, 1°. dat het echte geloof een *gave Gods,* vrucht van een *werking des Heiligen Geestes* is, en 2°. dat het echte geloof, om met den Heidelberger Catechismus te spreken, allereerst daarin bestaat: „dat ik alles voor waarachtig houde, dat God ons in zijn Woord geopenbaard heeft." Dit nu stemt geheel overeen, met hetgeen het slot der vorige § staande hield. Het echte, niet het historische geloof, is in den zondaar ondenkbaar, zonder dat hij „den Christus en al zijne weldaden" omhelze. Toch is hiermee nog volstrekt niet datgene uitgeput, wat men verstaat onder het *testimonium Spiritus Sancti.* Dit gaat veel dieper. Al is het toch volkomen concludent, dat wie in den Christus, als God geopenbaard in het vleesch, gelooft, niet tegelijkertijd verwerpen kan het stellig en beslist getuigenis door dien Christus omtrent de Schriftuur des Ouden Verbonds gegeven, toch is en blijft dit bewijs voor de graphische inspiratie altoos een bewijs, dat door conclusie en niet door eigen erkentenis verkregen is. Beide gronden voor het geloof aan de graphische inspiratie moet men dus wel onderscheiden, want al is het geloof, dat op het getuigenis van den Christus rust, meer absoluut van aard, het testimonium Sp. Sancti is, hoewel langzaam rijpend, klaarder en meer in overeenstemming met de vrijheid van Gods kind. Het is er mee als met de lieden uit Sichar, die eerst geloofden op het zeggen der vrouw, en later geloofden op grond van eigen aanschouwing. De schakel tusschen beiden is de *auctoritas ecclesiae.* Al betwistten toch de Reformatoren te recht de auctoritas *imperii*, die Rome aan de uitspraak van het kerkelijk instituut toekent, nooit hebben ze daarom de auctoritas *dignitatis* noch van de Kerk als organisme, noch van de Kerk als instituut ontkend. In den jongsten tijd heeft men hieraan,

vooral van ethische zijde, de plooi zoeken te geven, alsof ons geloof aan de Schrift dreef op het *geloof der gemeente*, in onderscheiding van de autoriteit der Kerk; en metterdaad is hiermee heengeduid op een element, dat waarde bezit en oorspronkelijk te veel is verwaarloosd. Slechts beging men van ethische zijde een onvergeeflijke fout, toen men hierin het δός μοι ποῦ στῶ aanwees, en erger nog, toen men door dit dusgenaamde „geloof der gemeente" tevens beslissen liet, wat men uit de Schrift aannemen, en wat men uit haar inhoud verwerpen zou. Om toch zulk een getuigenis te *kunnen* afleggen, moest de gemeente een autoritatief orgaan bezitten, d. i. als geïnstitueerd optreden; en zoo zou men op Rome's *Ecclesia docet* zijn teruggekomen; terwijl, omgekeerd, nu men bedoelde „het geloof der gemeente", gelijk zich dit *zonder* orgaan uitte, uiteraard alle vastheid ontbrak en voor „het geloof der gemeente" in de plaats trad de opvatting, die A of B van dit „geloof der gemeente" had; iets, wat er dan natuurlijk op neerkwam, dat de fraaie titel van „geloof der gemeente" geroofd werd, voor wat men zelf en in zijn privaten kring voor waar hield. Zoo blijkt, wat zich voordeed als objectieve, vaste basis, niets dan een subjectieve zandgrond te zijn. Waar dan nog bij kwam, dat men aldus „de gemeente" *boven* den Christus stelde. Immers, waar de Christus in den strengsten zin een graphische inspiratie van het Oude Testament had betuigd, weersprak „de gemeente" hem, verklaarde deze opvatting voor dwaling, en alsnu moest tegenover den Christus geloof gehecht, aan wat niet hij, maar „de gemeente" beleed.

Het ware element daarentegen in deze voorstelling is, dat de Kerk op tweeërlei wijze een schakel vormt tusschen het geloof aan de Schriftinspiratie op het gezag van den Christus, en het geloof aan die inspiratie op grond van het testimonium Spiritus Sancti. Vooreerst toch kan niet ontkend, dat de Kerk een der factoren is, waardoor wie eerst buiten den Christus stond, tot den Christus komt. „Hoe zullen zij in hem gelooven, van welken zij niet gehoord hebben? En hoe zullen zij van hem hooren, zonder een die hun predikt?" (Rom. X : 14). Hoezeer toch de wedergeboorte een daad Gods in het hart van den zondaar is, die, zonder alle instrumenteele hulp, rechtstreeks tot stand komt, toch kan uit dit

σπέρμα Θεοῦ zich geen bewust geloof in den Christus ontwikkelen zonder de prediking, die het beeld van den Christus en zijn werk in 's menschen bewustzijn inbrengt. Prediking wordt hier in den ruimsten zin genomen, niet enkel als catechisatie en als praedicatio Verbi, maar met inbegrip van alle mededeeling van mensch aan mensch, hetzij mondeling, hetzij schriftelijk, waardoor voor het zoekend oog des geloofs de gestalte van den Christus te staan komt. In zooverre moet dus met den schakel der Kerk wel terdege gerekend worden, en al naar gelang dit optreden der Kerk zuiverder of onzuiverder is, zal het geloof in den Christus ook rijker of armer zijn. Augustinus' zeggen: „Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" houdt echter nog iets meer in. In dit zeggen toch treedt de Kerk niet alleen op als verkondigster der waarheid, maar ook als indrukwekkende verschijning in het leven, die zedelijk imponeert, en die, als zelve een gewrocht van den Christus, aan den auctor ecclesiae getuigenis geeft. Het is de openbaring van de geestelijke kracht van Christus in zijn Kerk, die als geestelijke realiteit de ziel aangrijpt. Juist daarom echter is dit woord van Augustinus door de Roomsche dogmatici zoo ten onrechte verstaan van een auctoritas imperii, die aan de ecclesia instituta zou toekomen; even verkeerd als het was, *Evangelium* hier op te vatten als de Sacra Scriptura inspirata. Dan toch had Augustinus moeten beginnen met zich aan dit officieele gezag der Kerk te onderwerpen; en stel al, zulk een willekeurige onderwerping ware denkbaar geweest, dan zou *commoveret* een hiermee onbestaanbare uitdrukking zijn geweest. Een auctoritas imperii non commovet, sed iubet et cogit. Wat overblijft, is dus niets anders, dan wat ook wij erkennen, t. w. dat de Kerk èn als praedicatrix Evangelii, èn als imposante geestelijke verschijning, een der factoren is, waarvan de Heilige Geest zich bedient, om den wedergeborene tot een bewust geloof in den Christus te brengen.

Doch hierbij komt nu in de tweede plaats de zeer gewichtige beteekenis van „de gemeenschap der heiligen". Al is het toch niet in absoluten zin onmogelijk, dat geloof geïsoleerd besta, toch gaat het isolement tegen den aard van het geloof in; en mag

gevraagd, of iemand anders dan de Christus zelf in dien absoluten zin met zijn geloof alleen stond. Juist dit is de diepe beteekenis van Gethsemané. De zonde, en dus het ongeloof, slaat uiteen, individualiseert en pulveriseert; maar de genade, en zoo ook het geloof, herstelt het leven in organisch verband, het leven van elk μέλος in het σῶμα. En wat voor het *zijn* geldt, geldt ook voor het *bewustzijn;* ook hier toch is het een καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις (Eph. III : 18). Reeds de macht der publieke opinie toont, hoe machtig deze factor inwerkt op onze eigen overtuiging; en evenals er een publieke opinie in de dingen der wereld bestaat, vormt zich ook zekere fides communis of wil men een publieke opinie in de gemeenschap der heiligen, en in zooverre houden de ethischen te recht staande, dat het „geloof der gemeente" het geloof van den eenling steunt en er zekere autoriteit over uitoefent. Deze factor nu werkt op drieërlei wijs: 1° in *historischen* zin, in zooverre het getuigenis der eeuwen in traditie en geschriften tot ons komt; 2° *catholice*, voor zooveel het algemeene optreden der Christelijke Kerk in de wereld altoos zekere geloofsgetuigenis inhoudt; en 3° *empirice*, indien we zelven persoonlijk met belijders van den Christus in aanraking komen, ons in de kringen van Gods kinderen bewegen, en alzoo rechtstreeks den invloed van de gemeenschap der heiligen ondergaan. Hierbij heeft men dus niet met de Kerk als instituut, maar met de Kerk als *organisme* te doen. En al moet nu erkend, dat de invloed van deze fides communis, als onzuiver, ook vervalschend op onze overtuiging kan inwerken, zoodat alleen geestelijke critiek ons op het rechte pad houdt, toch is het volkomen waar, dat deze communis fides, deze publieke opinie onder Gods kinderen, dit „geloof der gemeente" als men zoo wil, het beeld van den Christus als van den Heiland der wereld, in ons bewustzijn inprent, en het geloof aan de Heilige Schrift in ons steunt.

Maar natuurlijk, dit kan het laatste steunpunt niet zijn, en daarom beriepen de Reformatoren zich alleszins te recht ten principale op het *testimonium Spiritus Sancti*, waaronder ze verstonden een getuigenis, dat rechtstreeks van den Heiligen Geest, als de auteur der Schrift, tot ons persoonlijk *ik* uitging. Ze noemden

het dáárom niet een argumentum internum, maar *externum*, omdat het niet uit ons *ik* opkwam, maar, van buiten ons, uit God, zich naar ons ik toebewoog. Ten onrechte is het echter vaak voorgesteld, alsof met dit testimonium in magischen zin zekere „extase" of „enthusiasmus" bedoeld ware, en als bestond het dus in een supranatureele mededeeling van Gods wege, waarin ons gezegd werd: „Die Schriftuur is mijn Woord". Zoo toch is het wel door minkundigen, maar nooit door onze theologen omschreven. Integendeel is hunnerzijds steeds tegen deze voorstelling geprotesteerd; ook wijl de ervaring leerde, dat al dergelijke opvatting aanstonds tot valsche mystiek leidde, en daardoor het gezag der Schrift juist ondermijnde. Dan toch gaat men vanzelf de ingebeelde Godsopenbaring, die men zelf zegt ontvangen te hebben, *boven* de Schrift stellen, en eindigt men met de Schrift te verwerpen. Neen, de voorstelling der Reformatoren was deze, dat dit testimonium te verstaan was, als *lux quaedam mentem ita perfundens ut eam leniter afficiat, eique ostendat rationes ipsi rei insitas, sed antea occultas.* Het was alzoo een onderdeel van den φωτισμός, nu bepaaldelijk op de Heilige Schrift gericht, en wel niet op haar inspiratie, maar op haar Goddelijke qualiteit. Eerst stond men tegenover de Heilige Schrift als tegenover een vreemd object, dat niet paste in de wereld zijner voorstellingen, en waar men zich alzoo met zijn wereldbewustzijn principieel niet slechts twijfelend, maar vijandig tegenover plaatste. Greep nu intusschen de innerlijke omzetting van ons wezen door de palingenesie plaats, en ontlook hieruit allengs in ons besef en in ons bewustzijn een gewijzigde blik op onszelven, op de dingen der wereld en op de ongeziene wereld, die zich aan ons zienlijk oog onttrekt, dan bracht deze φωτισμός van den Heiligen Geest tweespalt te weeg tusschen ons diepste levensbewustzijn en het bewustzijn der wereld, dat ons vroeger beheerschte en nog op ons aandringt; en het is in deze worsteling, dat de Heilige Geest er ons oog voor ontsluit, hoe juist in de Heilige Schrift een voorstelling van ons ik, van de wereld en van de eeuwige dingen heerscht, die *overeenstemt*, met wat we in dien strijd tegenover het naturalistisch bewustzijn der wereld pogen te verdedigen. Er is hier dus een proces. Naar gelang we dieper

door den Heiligen Geest in de kennisse van onszelven, als zondaar, van het onwezenlijke der wereld, en van de realiteit van het Goddelijke worden ingeleid, ontwaakt die strijd te beslister en spreekt de affiniteit tusschen het werk des Heiligen Geestes in ons en in die Heilige Schrift des te luider. Zoo wordt het *κάλυμμα* allengs weggeschoven, went zich het oog aan den Goddelijken glans, die ons uit de Schrift toestraalt, en nu *ziet* ons innerlijk ik haar imponeerende superioriteit. We zien het, gelijk een blinde, die genezen werd, het schoon der kleuren ziet, of gelijk een doove, die het gehoor terugontving, de melodieën opvangt uit de wereld der tonen, en er zich met heel zijn zielsbesef in verlustigt.

In dit verband moeten dan ook de dusgenaamde argumenta *interna* voor het Goddelijk karakter der Heilige Schrift worden verstaan. In een latere periode heeft men het doen voorkomen, alsof de coelestis doctrinae maiestas, de mirabilis completio prophetiarum, de insignia miracula, de partium inter sese consensus, de divinitas orationis en zooveel meer een stel uitwendige bewijzen vormden, die zonder *φωτισμός* de rede overtuigen konden; maar zoo bedoelden althans onze eerste theologen het niet. Zij leerden, dat deze Scripturae insitae rationes dàn eerst werden ingezien, en dàn eerst haar werking deden, als door den *φωτισμός* het geestelijk besef verhelderd en gezuiverd was. Eerst wie zelf in de palingenesie *een wonder* aan zijn eigen persoon had ervaren, hield op tegen het wonder te reageeren, en riep het veeleer in. Wie zelf de vervulling van zoo menige profetie in zijn eigen geestelijk bestaan had bemerkt, verstond, wat de samenhang tusschen de profetie en haar vervulling was. Wie zelf een Goddelijke melodie van verlossing in zijn eigen ziel hoorde ruischen, rapiebatur in admirationem, gelijk zij het uitdrukten, bij het beluisteren van het oratorium der verlossing, dat hun uit de maiestas doctrinae coelestis in de Heilige Schrift tegenklonk. Zooals de *Confessio Belgica* in art. 9 betuigt, dat wij zelfs het mysterie der Drieëenheid gelooven op grond van de werkingen ervan, „die wij in ons gevoelen", zoo ook steunt het geloof aan het goddelijk karakter der Schrift op de ervaring van het geestelijk leven, dat uit die Schrift ons toespreekt. Die persoonlijke ervaring van het gelijk-

soortige kweekt affiniteit, wekt sympathie, en ontsluit juist daardoor oog en oor. In verreweg de meeste gevallen werkt dit testimonium Spiritus Sancti dus geleidelijk en ongemerkt. De „verlichting" neemt van lieverlee toe in intensiteit, en naar gelang die „verlichting" sterker wordt, zien we meer, zien we zekerder, en staan we vaster. Soms echter, en dit vooral in dagen, waarin de negatie sterk optreedt, erlangt dit testimonium Spiritus Sancti ook een meer incisief karakter, en is Gods kind zich van deze incisieve inwerking bewust. Leeft men in intellectueel ontwikkelde kringen, bovenal neemt men zelf als theoloog kennis, van wat de rede buiten φωτισμός inbrengt, om het Goddelijk karakter der Heilige Schrift te ontzenuwen, dan kan er inwendig een uiterst pijnlijke strijd geboren worden. Twijfel is aanstekelijk. Als ge u met vasten tred op den juist gekozen weg voortbeweegt, en ge slaat bij een kruispunt met zekerheid rechts om, maar drie, vier personen roepen u terug, en roepen u toe, dat ge links moest afslaan, dan aarzelt ge onwillekeurig en wordt voor een oogenblik uw zekerheidsbesef geschokt. Evenals ge op het terrein der heiligmaking op die wijs soms tijdelijk uit het goede spoor raakt, kunt ge dus ook ten aanzien van de Heilige Schrift een oogenblik aan het twijfelen worden gebracht, en zelfs een eind weegs verkeerde paden inslaan. Maar duurzaam is dit niet. Het genadeleven in u is niet aan uzelven overgelaten, maar wordt met vaste hand geleid door den Heiligen Geest, die niet mechanisch, maar door rijker geestelijke ervaring u dan ten slotte toch weer tot het ontsluiten van het oog, voor wat waarlijk Goddelijk is, terugbrengt. En als dan de Heilige Geest ons in onze eigene ziel aanklaagt, dat we de verzenen tegen de prikkels slaan, meer aan ons eigen woord en het woord van Satan dan aan zijn Woord hangen, en ons nu roert en smeekt met onuitsprekelijke verzuchtingen, dat zijn Woord, Gode tot eer en ons tot behoudenis, weer boven alles zal gelden, dan komt dat incisieve en daarom decisieve moment, waarin Gods kind de hand op den mond legt, met zelfbeschaming aan den twijfel den rug toekeert, om alsnu met boete en berouw den Heiligen Geest als spreker in zijn Woord te beluisteren. Doch, gelijk we opmerkten, dit incisief karakter draagt het

testimonium Spiritus Sancti volstrekt niet bij allen, noch in alle tijden. Evenals veler bekeering bijna ongemerkt plaats greep, vooral bij het leven in stiller Christelijken kring, en de bekeering slechts bij enkelen, die eerst ver afdoolden, het incisieve karakter van de toebrenging van een Augustinus draagt, juist zoo is het ook hier. Meestal werkt dit testimonium geleidelijk en ongemerkt, en slechts in exceptioneele gevallen is het gelijk aan het licht van den bliksem, dat plotseling door het donkere zwerk schiet.

Uit de geaardheid van dit testimonium Spiritus Sancti volgt tevens, dat het begint met ons alleen aan de Heilige Schrift in haar *centrum* te binden. Het is de *centrale* waarheid omtrent ons ik, omtrent de wereld om ons heen, en omtrent de ware realiteit die bij God is, die ons aangrijpt, overtuigt en zoolang achtervolgt, tot we ons aan haar gevangen geven. Die centrale waarheid zal den één aangrijpen door deze, den ander door die uitspraak, al naar gelang ons innerlijk leven vat op zich geeft; maar *altoos* zal de eerste aangrijping ons in de diepte der ellende doen afdalen en tot de hoogten der verlossing doen opklimmen. In hoeverre de autoriteit, die uit dit geestelijk centrum der Schrift vat op ons erlangt, zich ook nader uitstrekt, tot wat in die Schrift aan de peripherie ligt, is een vraag, die aanvankelijk nog zelfs elke geestelijke beteekenis voor ons mist, en er zijn toestanden denkbaar, dat men reeds lange jaren centraal door de Schrift gevangen is genomen, terwijl toch de botsing nog blijft voortduren tusschen ons denken en ons handelen eenerzijds, en tusschen hetgeen anderzijds die Schrift ons als credenda en agenda in den Naam des Heeren oplegt. Van lieverlede echter begint zich tusschen het centrum der Schrift en haar peripherie, tusschen haar grondgedachte en haar afgeleide gedachte, tusschen haar uitspraak en de feiten, die ze mededeelt, steeds levendiger organische samenhang te openbaren. De autoriteit, die eerst alleen uit haar centrum ons toesprak, vangt aan ons ook uit hetgeen uit dat centrum voortkwam, toe te stralen. We gevoelen ons steeds meer gevangen onder een macht, waarvan het centrum niet kan aanvaard worden, zonder dat ze steeds meer algemeene toestemming voor haar geheele

verschijning en al hare uitingen eerst afvergt, en straks ongemerkt afdwingt. Zoo eindigt ze met als *Schriftuur* ons te imponeeren, als *heilig Boek* zedelijke dwang en geestelijke macht over ons uit te oefenen. En ten slotte blijkt zelfs de samenhang tusschen haar vorm en haar inhoud zoo onlosmakelijk, dat ook het exceptioneele van den vorm ons toe gaat spreken, en de Schriftuur, naar vorm en inhoud beide, als een autoriteit van Gods wege tegenover ons komt te staan.

Toch blijft ook dit overtuigingsproces des Geestes in ons, steeds een geestelijk werk, dat zich niet met schoolwetenschap inlaat, en buiten machte is zich theoretisch te handhaven of zich voort te zetten in een bepaald systeem. Op zichzelf strekt het nooit verder dan om geestelijk getuigenis aan ons persoonlijk, herboren ik te geven omtrent het Goddelijk karakter van wat de Heilige Schrift ons zegt en toont, en zonder meer zou er met name de waarheid der *graphische inspiratie* nooit uit zijn af te leiden. Is echter eenmaal door dit testimonium Spiritus Sancti in 's menschen persoonlijk besef een absolute zekerheid omtrent dit Goddelijk karakter van den inhoud der Schrift ingedragen, dan gaat het effect hiervan op de twee vorige stadiën, de communis fides, en het kleven aan den Christus terug. Ook met zijn nu gewonnen overtuiging staat, wie van het κάλυμμα bevrijd werd, niet alleen, maar voelt hij zich geassimileerd door het verlichte bewustzijn, dat in de gemeenschap der heiligen tegen het natuurlijk bewustzijn der wereld overstaat. Naarmate nu het kind van God meer in hem opleeft, en hij meer naar het beeld van den Zone Gods vervormd wordt, wordt die assimilatie al sterker. Zoo ontstaat er gemeenschap van bewustzijn niet alleen met wie om ons zijn, maar ook met het geslacht der heiligen uit vroeger eeuwen, levensrapport met de heiligen die ons voorgingen, eenheid van zielsbesef met de martelaren, met de vaders der Kerk, met de apostelen en zoo ten laatste met Christus zelven en met de geloovigen des Ouden Verbonds. In het levensbewustzijn van dien heiligen kring spreekt zich nu zeer beslist de overtuiging uit, dat men een graphisch geïnspireerde Schrift bezit, daarop steunt en daaruit leeft; en wel ze bezit niet contingent,

noch accidenteel, maar noodzakelijk. In het levensbewustzijn van dezen kring vindt hij dit Schriftgeloof als een onmisbaar en volkomen natuurlijk bestanddeel. En als ook hij dan de Schrift al rijker voor zijn hart voelt worden, dan is weerstand hem niet langer mogelijk. De kracht van assimilatie is hem te sterk, het algemeene *ongeheiligde* menschelijke bewustzijn verliest zijn kracht voor hem, en ten slotte moet hij het even algemeene, maar nu *geheiligde* menschelijk bewustzijn ook in dit bestanddeel van zijn inhoud bijvallen. En gaat hij nu eindelijk op zijn eerste stadium terug, t. w. op zijn persoonlijk geloof in zijn Heiland, en vindt hij, dat de Christus die Heilige Schriftuur, die de communis opinio in de gemeenschap der heiligen als θεόπνευστος opnam in haar denkwereld, en waarvan de Goddelijke *waarheid*, dank zij het testimonium Spiritus Sancti door hemzelf met wisse zekerheid wordt ingezien en bewonderd, ons heeft voorgesteld als het product van den Heiligen Geest, dan staat de zekerheid van zijn geloof op dit punt muurvast en onwrikbaar, en is die Schrift hem het *principium*, d. i. het uitganspunt zelf geworden, van waaruit hij alle kennisse Gods, d. i. alle *Theologia*, zich voelt toekomen.

In dien zin nu was voor onze vaderen, en is ook voor ons, de Heilige Schriftuur het principium Theologiae, dat juist als zoodanig geen conclusie uit andere premissen kan zijn, maar *de* premisse is, waaruit alle overige conclusiën worden afgeleid. Dit neemt natuurlijk niet weg, dat er tegen de Heilige Schrift en haar beweerd karakter allerlei bedenkingen, aan de gewone norma van ons denken ontleend, kunnen worden ingebracht, en natuurlijk moet dit aan een iegelijk worden vrijgelaten, en is het de taak der Theologie deze onder de oogen te zien. Hierover echter kunnen we ons eerst onder de *disciplinae canonicae* en bij de *ars textualis* uitspreken. Hier zij slechts opgemerkt, dat men eenerzijds dezen critischen arbeid in niets aan banden mag leggen, mits men maar anderzijds inzie, dat een voorloopig mislukken van uw pogen om zulke critische bedenkingen op te lossen, evenmin iets aan de vastheid van uw principium kan ontnemen, als een gelukkig slagen hierin het ook maar met een haar zou kunnen bevestigen. Geloofszekerheid en bewijsvoering zijn twee

gansch heterogene zaken. En wie, op welk terrein ook, zijn principium nog bewijzen wil, toont niet eenmaal te weten, wat onder een *principium* zij te verstaan.

Hoofdstuk III.

DE METHODE DER THEOLOGIE.

§ 52. *Wat de aard van het principium eischt.*

Nog altoos loopt de legende, alsof de Reformatoren bedoeld hadden, de Heilige Schrift als een soort codex voor te stellen, waarin ons zekere artikelen als *credenda,* en een zeker aantal bepalingen als norma voor de *agenda*, liefst in gereeden vorm, waren voorgelegd. Naar die voorstelling zou dan de Heilige Schrift uit vier deelen bestaan: 1°. een notarieel opgemaakt proces-verbaal van zeker aantal feiten; 2°. een artikelsgewijze expositie van zekere doctrina; 3°. een artikelsgewijze ingerichte wet; en 4°. een officieel program van enkele feiten, die nog te gebeuren staan. Tegen deze legende staat intusschen over, dat de inhoud en het bestand der Heilige Schrift zoo in geen enkel opzicht aan haar voorstelling beantwoordt, dat het reeds psychologisch niet aangaat, aan éénig theoloog, dien naam waard, zulk een blik op de Heilige Schrift toe te dichten. Toch kwam deze legende niet uit pure verzinning op. De wijze, waarop de Scholastieken gewoon waren het bewijs uit de Heilige Schrift te voeren, bestond namelijk bijna uitsluitend in het citeeren van deze of gene bepaalde uitspraak, in dit of dat vers der Heilige Schrift voorkomende. Van deze methode nu hebben ook de Reformatoren zich niet geheel weten los te maken; zelfs maken ze van deze methode veelvuldig gebruik; maar bij niet één der Reformatoren is deze methode exclusief. Ze vergelijken Schrift met Schrift. Ze zoeken naar een analogia fidei. Ze zijn er telkens op uit, om dieper in het organisch leven der Schrift in te dringen. En wie ooit Voetius' verhandeling „*Quousque se extendat autoritas Scripturae?*" (Select. Disp., Tom. I, p. 29) ook maar

vluchtig doorbladerde, ontwaart terstond, op wat veel juister standpunt onze toenmalige theologen zich geplaatst hadden. In zóóverre echter heeft de verhaler van deze legende gelijk, als metterdaad in de 18e en het begin van de 19e eeuw, met name onder den invloed van het piëtisme en methodisme, deze onwetenschappelijke methode steeds meer ingang vond, en bij de minder nadenkenden onder de eenvoudige geloovigen metterdaad zoo zonderlinge voorstelling van de Heilige Schrift bevorderd heeft. Schriftuurbewijs achten dezulken dán eerst geleverd, als men een bepaald vers uit de Heilige Schrift weet aan te halen, waarin letterlijk en volledig staat uitgedrukt, wat ge beweert. Een strenge eisch, die u van den anderen kant van alle nader onderzoek ontslaat, en mits ge maar uit de Schrift citeert, er niet naar vraagt, of uw citaat aan het Oud of aan het Nieuw Verbond ontleend is, of het door Jobs vrienden of door Job zelf zoo gezegd is, of het absoluut of met toepassing op een bepaald geval voorkomt. De Bijbel is dan uw codex, de concordans uw register, en met behulp van dat register citeert ge uit dien codex op den klank af.

De volstrekte verwerpelijkheid van deze methode vereischt nauwlijks toelichting. Zou deze methode de ware zijn, dan moest de Heilige Schrift een geheel anders saamgesteld boek zijn, dan ze werkelijk is. Ze moest dan, voor wat aangaat de feiten, een nauwkeurig, precies, enkelvoudig en in notarieelen vorm opgemaakt relaas bieden. Ze zou dan het program der toekomende dingen moeten geven met aanwijzing van personen, plaats, tijd en opeenvolging van de onderscheidene bedrijven in het drama, dat nog staat te worden opgevoerd. Voor wat de *waarheid* aangaat, behoorde ze dan den vorm te dragen van een precies geformuleerde en systematisch ineengezette dogmatiek. En wat de *agenda* betreft, zoudt ge in de Heilige Schrift dan een geregelde codificatie moeten vinden van een reeks algemeene en concreet toegepaste bepalingen, uitwijzende wat ge te doen en te laten hadt. Dit is niet overdreven. Het geldt toch bij de Heilige Schrift niets minder dan *een Goddelijk gezag*, waarmee het geloof aan feiten en leerstellingen, en de onderwerping aan allerlei regels en geboden wordt opgelegd. Uw bewijsvoering moet hier dus onberispelijk

zijn, en als ge hiervoor een methode kiest, die alleen daar toepasselijk is, waar een gewaarmerkt proces-verbaal, een scherp geformuleerde confessie en een juist omschreven wet voor u ligt, moet die methode gewraakt, zoolang niet door u is aangetoond, dat de Schriftuur, waaruit ge tegen mij citeert, dan ook metterdaad zoodanig karakter vertoont. Is dit echter *niet* zoo, en staat omgekeerd vast, dat geheel de aanleg, de aard en het karakter der Heilige Schrift op niets minder dan op zulk een proces-verbaal en codificatie gelijkt, dan behoeft er geen woord meer aan gespild, dat deze methode ten eenenmale onbruikbaar is, en niet *mag* worden toegelaten.

Toch zou men verkeerd doen, indien men den ingang, dien deze te wraken methode vond, enkel uit onverstand wilde verklaren. Gaat men toch na, op wat wijze de Christus en zijn apostelen de toenmalige Schriftuur van het Oude Testament gebezigd hebben, dan heeft het niet zelden al den schijn, alsof we ook hier de verkeerde methode gevolgd zien. Al is het toch licht aanwijsbaar, dat èn de Christus èn de kring zijner apostelen (denk slechts aan Matth. XIX : 8 en Hebr. VII) ook geheel anders uit de Schrift argumenteeren, het feit is niettemin onloochenbaar, dat letterlijk citaat, als *γραφή* of *γέγραπται*, nu eens uit dit, dan uit dat geschrift des Ouden Testaments, herhaaldelijk in de Evangeliën en in de apostolische redenen en brieven voorkomt. Er is hier dus een onderscheiding noodig. Beziet men toch, in welke gestalte de Heilige Schrift zich aan ons voordoet, dan heeft ze zeker niets van een proces-verbaal of een codex, maar behelst ze toch ook een zeer breede reeks van bepaalde en stellige uitspraken, zoo voor de *credenda* als voor de *agenda;* uitspraken, die noch aan helderheid, noch aan scherpheid van formuleering ook maar iets te wenschen overlaten. Zulke uitspraken komen meest niet geïsoleerd, maar in organisch verband met allerlei gebeurtenissen en gesprekken voor. De bloem, die ontlook, geurt u tegen aan den stengel, en in den regel zit die stengel nog aan den bloemstruik vast. Maar ook zoo *is* die uitspraak er dan toch, en imponeert als zoodanig door haar beslistheid. De arbeid van den menschelijken geest is, waar het zulke uitspraken geldt, dus tot een minimum

gereduceerd. Dit maakt, dat vooral bij controvers en paraenese zulke uitspraken de meest gereede werking doen. En hieruit verklaart het zich, dat het beroep op deze categorie van uitspraken steeds het veelvuldigst voorkwam, nog voorkomt, en altoos zal blijven voorkomen. Zelfs in uw stervensure verkwikken en vertroosten juist deze soort uitspraken het snelst en het mildst, en vooral op den eenvoudige zullen ze steeds het meeste vat hebben. Maar ook al geven we dit grif toe, en al is het hieruit licht verklaarbaar, hoe de methodistische opvatting zoo spoedig veld won, toch mag geen oogenblik toegegeven, dat zoodanig gebruik van de Schrift als algemeene en exclusieve methode zou zijn toe te laten.

De taak, die ons is opgelegd, is veel moeielijker en veel ingewikkelder; en wel verre van een werktuigelijk citeeren met behulp van de concordantie, wordt, voor het halen uit de Schrift van wat er inzit, een reuzenarbeid gevorderd. Want zeer zeker, de ectype van de archetypische zelfkennisse Gods ligt, pro mensura humana, respectu hominis lapsi, en pro captu hominis renati, in de Heilige Schrift inderdaad voor ons, maar veelszins gelijk de mijnbezitter zeggen kan, dat het goud vóór hem ligt, als hij met gekruiste armen op het stuk land tuurt, waar de goudmijn onder verscholen blijft. De bijzondere openbaring bevordert geen traagheid, noch beoogt u de kennisse Gods als gesneden brood aan te bieden, maar is veeleer zóó ingericht en in zulk een vorm tot u gekomen, dat het uiterste uwer inspanning gevorderd wordt, om tot uw resultaat te komen. Ook hier eet ge uw brood niet dan in het zweet uws aanschijns. Niet natuurlijk, alsof elk geloovige persoonlijk geheel dezen arbeid zelf had te verrichten. Onder dien last zou zelfs de beste bezwijken. Daarom herinnere men zich steeds, dat het subject der wetenschap niet het individu, maar het bewustzijn der menschheid is, en alzoo van de Theologische wetenschap niet de enkele geloovige, maar het bewustzijn der herboren menschheid. Het is alzoo een taak, waaraan eeuw na eeuw gearbeid wordt, en die uiteraard nog zeer verre van haar voltooiing is, en in absoluten zin, evenmin als eenige wetenschappelijke taak, ooit voltooid kan worden. God de Heere biedt ons in de Heilige Schrift de Theologia ectypa in een organisch samenhangend stuk

menschelijk leven, dooraderd met allerlei Goddelijke agentia, en waaruit tal van verblindend schoone uitspraken u als vuurvonken tegen spatten. Maar de aldus geboden schat is, zonder meer, nog niet gereflecteerd *in* en gereproduceerd *door* het bewustzijn der herboren menschheid. Zal dit doel bereikt worden, dan moet ons denkend bewustzijn in deze goudmijn indringen, er den schat uit opdelven, en dien opgedolven schat zich assimileeren, niet om dien afgezonderd naast den overigen inhoud van ons bewustzijn, te laten liggen, maar om dien met al het overige tot één geheel te systematiseeren. Aan deze taak nu arbeidt het Christelijk denken, d. i. de wetenschappelijke Theologie sinds achttien eeuwen; onder verschillende volkeren, onder allerlei constellatie. Dit moest alzoo, omdat niet één volk het absolute bewustzijn der menschheid vertegenwoordigt, maar elk volk, elke tijd, naar zijn aard en gelegenheid, slechts de gave en het vermogen bezit, om dit op een bijzondere wijze te doen, en omdat de natuurlijke inhoud van het bewustzijn, waarmee deze Godskennis in verband moet gezet, gestadig wisselt.

Toch gaat onder al deze wisselingen de drieërlei taak rusteloos door: 1°. het constateeren, 2°. het assimileeren, en 3°. het reproduceeren van den in de Heilige Schrift geboden inhoud. Reeds dit constateeren nu is een taak van breeden omvang en bovendien uiterst ingewikkeld. Wel zijn de pertinente uitspraken, die de Schrift biedt, hierbij een onwaardeerbaar hulpmiddel; maar meer dan een hulpmiddel toch ook niet. De inhoud der Schrift ligt toch voor u in den vorm van een historisch proces, dat over eeuwen loopt, en daarom gedurig in andere vormen optreedt. De Schrift openbaart u de Theologia ectypa veelszins in feiten, die begrepen moeten worden, in symbolen en typen, die ge moet ontraadselen. Allerlei personen treden voor u op, in bonte dooreenmengeling, waarvan de één wel, de ander niet drager van Goddelijke genade is. De norma voor de agenda biedt zich aan in allerei concrete toepassingen, waaruit eerst door logischen denkarbeid de algemeene regel kan afgeleid. Ge hebt dus niet alleen, wat er staat, zoo te begrijpen, als het bedoeld is, door wie het schreef, maar er voorts de beteekenis van te wegen, door het los te maken uit zijn toevallig verband. Voorts hebt ge verschillende openba-

ringen naar de analogia fidei in haar ware eenheid te vatten. En eindelijk hebt ge *achter* de bedoeling der schrijvers door te dringen tot hetgeen zijzelven vaak niet doorzagen, en wat ze toch geroepen waren aan de wereld over te leveren, het mysterie van *Gods* gedachten, in *hun* gedachten inwerkend. Het op den klank af citeeren blijft daarom bij pertinente uitspraken wel geoorloofd; maar toch moet ook bij deze uitspraken te rade gegaan met den persoon, die ze sprak, met de tegenstelling, die ze bestreden, met de aanleiding, die ze uitlokte, en met de personen, tot wie ze gericht werden. Een uitspraak b.v. als deze: „De mensch zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle woord, dat door den mond Gods uitgaat," zou, had men dit in acht genomen, nimmer misbruikt zijn, om de geestelijke nooden als gewichtiger dan de stoffelijke voor te stellen. Ook hier toch leidde alleen het op den klank af citeeren op het dwaalspoor; een verkeerdheid, daarom te bedenkelijker, omdat juist zulke classieke uitspraken zulk een gezag bezitten, en dus, verkeerd opgevat, verwarren en misleiden.

Dan komt in de tweede plaats de taak om de Theologia ectypa, die in de Schrift geboden is, te *assimileeren*. Over de werking der geestelijke factoren, die hierbij vereischt worden, spreken we thans nog niet, en bepalen ons thans nog uitsluitend tot de taak, om den gevonden inhoud op te nemen in ons menschelijk bewustzijn. De te assimileeren inhoud komt tot ons in symbolisch-mystieke taal, die openbaart en toch weer verbergt. Het doel moet dus zijn dezen inhoud te analyseeren, de gevonden deelen in begrippen om te zetten, en de aldus gevonden begrippen te recomponeeren tot een voor ons denken grijpbare synthese. Dit nu is daarom vooral zoo uiterst moeilijk, omdat te haastige analyse zoo licht het mystieke element vernietigt, en alzoo tot rationalisme leidt, terwijl omgekeerd de synthese toch in *ons* denken moet kunnen ingaan. Hier komt bij, dat niemand zich bij dezen arbeid los kan maken van zijn persoonlijke beperktheid en zijn beperkte persoonlijkheid. Slechts zoover het perk van zijn geestelijke en verstandelijke actie reikt, is daarom deze assimilatie voor den enkele mogelijk, en toch moet het streven altoos blijven, om zóó te assimileeren, dat we ook voor anderen dit assimileeringsproces

bevorderen. Anders toch moge er geestelijke zelfopbouwing zijn, maar wetenschappelijke arbeid is er niet. Zal er wetenschappelijke arbeid zijn, dan moet men, door het geven van rekenschap, dit assimileeringsproces, dat men zelf doorliep, weten te objectiveeren. Een taak, die daarom zulk een spanning van onze denkkracht vordert, omdat het niet genoeg is, de losse elementen der openbaring in ons op te nemen, maar omdat we die elementen als constitutieve deelen van één organisch geheel hebben te nemen, en dus ook in ons denken *als één systema* hebben te ordenen. Dit nu zou in een overigens ledig bewustzijn reeds groote energie van denken vorderen; maar het doet dat nog te meer, waar ons bewustzijn reeds bezet is, en het er alzoo op aan komt, uit ons bewustzijn terug te dringen, wat door de openbaring als onwaar gecritiseerd wordt, en wat overblijft, met den inhoud der openbaring zoo saam te weven, dat de eenheid van onze wereld- en levensbeschouwing niet te loor ga.

En daarna komt dan het derde deel der taak, waardoor we geroepen worden, om het aldus in ons opgenomene *te reproduceeren.* Tot die derde actie roept ons de plicht van getuigenis en belijdenis, maar ook, zonder dat we op dit practische terrein overstappen, de eisch der wetenschap zelve. Ook afgescheiden toch van de handhaving van Gods eere tegenover den loochenaar van zijn waarheid, stelt God er zijn eere in, dat in het menschelijk bewustzijn, dat Hij op zijn waarheid had aangelegd, en dat wij in den dienst van dwaling en leugen hadden gesteld, zijn waarheid weer worde afgespiegeld. Wat de Schrift ons biedt, is *de tarwekorrel,* maar er mag niet gerust, eer *op het korenveld* gouden halmen gezien worden en alzoo uitkome, wat kracht er in die tarwekorrel potentieel school. Het is dus niet genoeg, dat de kennisse Gods, die in de Schrift, als de bloem in den knop, nog omwonden en ingewikkeld schuilt, door ons in haar waardij geconstateerd worde, maar die knop moet ook opengaan, de bloem moet haar pracht vertoonen, en haar geuren moeten uitstralen. Dit nu kan geestelijk door vromen zin, practisch door geloofsdaden, aesthetisch in de hymne, paraenetisch in het vermaan geschieden, maar het moet ook

geschieden door wetenschappelijke uiteenzetting en beschrijving.

De theoloog kan dus noch empirisch noch speculatief te werk gaan. Wie empirisch de religieuze phaenomena tot uitgangspunt kiest, is geen theoloog, maar een ethnologisch of philosophisch onderzoeker der religiën. En evenmin is de speculatieve denker theoloog. Niet alsof we het betrekkelijk recht der speculatieve methode in twijfel trokken. Zeer stellig toch genereeren ook de begrippen, en is er ook op den akker van het logisch denken een rijke oogst saam te lezen, maar theoloog is, wie zóó te werk gaat, niet. De Theologie is een positieve wetenschap, die het voorwerp van haar onderzoek, t. w. de Theologia ectypa, in de Heilige Schrift gereed vindt, en alzoo uit die Schrift de kennisse van haar voorwerp heeft te putten. Waarom de abstract instellectueele denkarbeid hiertoe op zichzelf ongenoegzaam is, zal later blijken; maar zooverre we ons thans uitsluitend tot dezen denkarbeid bepalen, volgt het aldus uit den aard van het voorwerp en van het principium der Theologie, dat ze te constateeren, te assimileeren en te reproduceeren heeft, doch hiermede is dan ook haar taak afgeloopen. Slechts volledigheidshalve voegen we hier nog aan toe, dat hieronder uiteraard ook begrepen is, dat ze het instrumentum revelationis, d. i. de Heilige Schrift, ook zelve in haar onderzoek opneme; een taak daarom te omvangrijker, omdat die Schrift niet in autographon, noch in onze eigen taal tot ons gekomen is, maar in vreemde talen en in veelszins onzuivere apographa, zoodat het een geheel zelfstandige inspanning van den geest vordert, om vooraf de Schrift zelve, die op zekeren afstand van ons ligt, door critiek en taalstudie zoo nabij te komen, dat het indringen in haar inhoud ons mogelijk wordt. Iets, waardoor intusschen niets mag afgedongen op het karakter van *principium*, dat de Heilige Schrift als causa genetrix van alle echte Theologie bezit. Hierop echter behoeft na het breed betoog, dat we in het vorig hoofdstuk voerden, thans niet meer te worden teruggekomen.

§ 53. *Het principium Theologiae in werking.*

Zonder nadere toelichting moet het den indruk maken, alsof de methode van theologisch onderzoek, gelijk die in de vorige § is

uiteengezet, de Theologie in de dogmatiek laat opgaan, en dit te eer, overmits vroegere dogmatici niet zelden gewoon waren, hun dogmatiek zelve als „*Theologia* Christiana" te betitelen. Zelfs Calvijns *Institutio* berust op gelijke onderstelling. Toch springt het in het oog, dat de Theologie als wetenschap op die wijze verminkt zou worden. Om toch slechts dit ééne te noemen, waar bleef dan de Kerkhistorie? Daarom nu komen we in deze tweede § tot de opmerking, dat wie een gegeven object onderzoekt, dit object niet enkel *in ruste*, maar ook *in zijn actie* neemt, om eerst zóó tot volledige kennis er van te geraken. Dit toch geldt ook ten opzichte van de ectypische Godskennisse, die in de Heilige Schrift ten behoeve der Kerk is nedergelegd. Ook het Woord van God heeft zijn actie. Het is „levend en krachtig en scherpsnijdender dan eenig tweesnijdend zwaard," een „hamer, die de steenrots te morzelen slaat." Of ook het werkt als een levend zaad, dat wordt uitgestrooid, en dat, al naar gelang van den bodem, dien het vindt, ontkiemt, airen schiet en vrucht draagt. De theoloog is er dus volstrekt niet mee af, zoo hij den inhoud van het Woord *in ruste* geconstateerd, geassimileerd en gereproduceerd heeft; zijn plicht is ook, om de *werking* van dit pincipium na te speuren, als de fontein *springt*. De Heilige Schrift toch heeft, nadat ze gereed was, niet stil in een heilige spelonk gerust, om te wachten op den theoloog, die haar zou lezen en haar inhoud wetenschappelijk uitstallen; neen, ze is de wereld ingedragen, door lectuur en praelectuur, door κήρυγμα en predicatie, in verweer- en strijdschrift, en eenmaal in die wereld ingedragen, heeft ze invloed uitgeoefend op den bewustzijnsvorm van den kring, waar ze binnentrad, en zoo is er, niet het minst onder haar autoriteit en ten gevolge van de actie, die ze te weeg bracht, alomme kerkelijke belijdenis ontstaan en kerkelijk saamleven geïnstitueerd. De Heilige Schrift en de Kerk zijn dus geen elkaar vreemde phaenomena, maar de eerste moet veeleer als de moeder der laatste worden beschouwd. Niet alsof het Woord zonder meer ooit een Kerk of kerkelijk leven kon stichten. Zulk een inwonend mystieke kracht bezit de Heilige Schrift niet, en het spreekt vanzelf, dat de transcendentale actie van de wedergeboorte der uitverkorenen met de noëtische actie van het Woord moet saam-

gaan, om de Kerk in deze of gene plaats te doen opkomen, en er in stand te houden. Op dit tweede moment zal dan ook later gewezen worden. Maar hoezeer ook aan dezen geestelijken achtergrond gebonden, is op zichzelf de Kerk-formeerende en Kerk-mainteneerende actie van het Woord niet te loochenen, en kan men, cum grano salis, het erf der Kerk omschrijven, als dat terrein, waarop de Heilige Schrift heerscht en haar werking doet.

Doch hieruit volgt dan ook, dat wie op wetenschappelijke wijze de Heilige Schrift poogt te verstaan, en haar inhoud te reproduceeren, deze haar actie en het product van deze actie, niet buiten rekening *mag* laten, en dat alzoo de Theologische wetenschap óók een onderzoek naar de Kerk, haar wezen, haar rechtssfeer, haar historie enz. heeft in te stellen. Wie dit verzuimt, heeft zijn object niet *volledig* onderzocht. Er is dus geen sprake van, dat de kerkgeschiedenis, het kerkrecht en zooveel meer, als losse toevoegsels bij de eigenlijke Theologische studiën bij zouden komen. Integendeel, ze vormen in het Theologisch geheel organische en daarom onmisbare ledematen. Al is er toch op zichzelf niets op tegen, dat men de Heilige Schrift met een goudmijn vergelijke, zoo gaat deze vergelijking toch mank, zoodra men de methode der Theologie in haar geheel poogt te overzien. Dan immers is er geen sprake van een rustende, passieve goudmijn die wacht op den delver, maar veeleer van een door den Heiligen Geest voortgestuwde, en de geesten voortstuwende kracht, die diep haar spoor in het verleden teekende, en nòg als een principium vol actie ons uit het levend phaenomenon der Kerk toespreekt. Wij wijken dus geen voetbreed van het door ons gevonden begrip van Theologie af. Theologie blijft ons Theologie in den stipten zin van het woord, d. i. die wetenschap, die tot object heeft de Theologia ectypa, die in de Heilige Schrift, als principium Theologiae, gegeven is; alleen maar we weigeren *de actie* van dit Woord buiten rekening te laten. Niet alleen de statica, maar ook de dynamica moet hier tot haar recht komen, en de Kerk, als product van de energie van het Woord, mag derhalve niet afgesneden, maar vindt in het geheel der Theologische wetenschap haar eigen plaats. Voor zooveel dit nu invloed oefent op

het organische samenstel der Theologische wetenschap, zal dit punt in het voorlaatste hoofdstuk van dit deel worden afgehandeld; hier komt het slechts ter sprake, voor zooverre het invloed oefent op *de methode der Theologie*. In dien vorm nu komt het 't naaste aan, wat veelal genoemd wordt de verhouding van de Theologie tot de Kerk, ook al wekt het bevreemding, dat men dit vraagstuk bijna altoos van de vraag *naar de methode* heeft afgescheiden. Zal er toch van een vast verband tusschen Theologie en Kerk in anderen dan uitwendigen zin gehandeld worden, dan *moet* dit verband wel uitkomen ook in *de methode*.

Uitwendig verband is ongetwijfeld denkbaar tusschen de Kerk en de beoefening der Theologie, in zooverre de Kerk als instituut haar zelve meermalen ter hand nam, door het orgaan van door haar aangestelde theologen. Zulke theologen kan ze dan binden aan haar confessie, hun beletten iets te publiceeren, wat hiermede strijdt, en door kerkelijke tuchtmiddelen van elke poging, die hierop gericht was, hen afschrikken. Maar zoo uitwendige relatie is geheel accidenteel. Immers, de Overheid kan op gelijke wijze te werk gaan; en deed het vaak. Ook particulieren kunnen in vrije stichtingen hetzelfde doen. En omgekeerd kan de Kerk ook een geheel andere soort Theologische school oprichten, waaraan ze volkomen leervrijheid toelaat. Daarom namen wij onzen aanloop *niet* in deze uitwendige en daarom accidenteele relatiën, maar in het essentieel en noodzakelijk verband, dat tusschen de Heilige Schrift en de Kerk, als haar product, bestaat, om hieraan de bepaling te ontleenen voor de verhouding tusschen de Kerk en de Theologie, als uitkomende in haar methode.

Er is namelijk een theologische illusie, die haar betrekkelijk recht heeft, en onder den indruk doet leven, alsof men met de Heilige Schrift voor zich, geheel zelfstandig, uit dit principium zijn Theologie opbouwde. Zelfs nog vóór korte jaren is door een Protestantsch theoloog te Weenen, Prof. Dr. Böhl, deze voorstellen in bescherming genomen (*Dogmatik*, Amst. 1887 p. XIII, XV); en ongetwijfeld moet hem toegegeven, dat men ook in de dagen der Reformatie zich veelszins inbeeldde over veertien eeuwen terug te zijn gesprongen, om nogmaals te doen, wat de eerste Christenen

deden, en de Heilige Schrift te onderzoeken, zonder dat er nog een confessie of eenigszins geijkte dogmatiek bestond. Toch is deze illusie uiteraard geen oogenblik houdbaar. Wie haar koestert, rooft voor zichzelf de hem niet toekomende eere van den arbeid van het voorgeslacht. En is hij in zooverre onhistorisch, hij vergeet bovendien, dat het subject der Theologie niet een enkel persoon, maar de denkende herboren menschheid is, zoodat geïsoleerd onderzoek nooit kan opleveren, wat alleen resultaat is van *aller* saamwerking en geestesinspanning. Feitelijk is deze illusie dus een miskenning beide èn van het historisch èn van het organisch karakter der Theologische studie, en uit dien hoofde tevens innerlijk onwaar. Nooit toch zou zulk een theoloog, op eigen kompas drijvende, zelf gevonden hebben, wat hij nu belijdt, en op grond van de Heilige Schrift verdedigt. Veeleer is voor verreweg het grootste deel zijn resultaat door hem overgenomen uit de Theologische *traditie*, en zelfs de bewijsgronden, die hij er uit de Schrift voor aanvoert, zijn, althans in den regel, niet door hemzelven ontdekt, maar hem door voorgangers aan de hand gedaan. Het is dan ook opmerkelijk, dat Calvijn, van wien evenmin kan ontkend, dat hij soms schrijft, als stond hij onder de bekoring dierzelfde illusie, toch gedurig zich beroept op Augustinus en Thomas van Aquino, en zoo blijk geeft, dat deze illusie zijn methode *niet* beheerschte. Het ware element in deze voorstelling mag intusschen niet voorbijgezien, en dit ware element grijpt men terstond, indien men slechts op het eind van den weg plaatst, wat Prof. Dr. Böhl aan het begin van den weg voor waar hield. Hij stelde het voor, alsof de theoloog met *tabula rasa* te maken nu opeens op de Heilige Schrift en niets dan de Schrift terugsprong, terwijl de feitelijke toedracht deze is, dat men veeleer begint met de invloeden van allerlei andere factoren te ondergaan, maar niet rusten mag, eer op het eind van den weg deze alle wegvallen, om ons ten slotte met onze welgewikte overtuiging *op niets dan de Heilige Schrift* te doen rusten. De steiger wordt dan weggenomen, en we staan op de tinne des tempels. Dit is de finale, die bereikt moet, zal het theologisch motief zijn rustpunt bereiken, en het is uit het hooge gevoel, dat alsdan den theo-

loog bezielt, dat de illusie, die we wraakten, geboren wordt.

Zonder aarzeling moet daarom *de factor der Kerk* in het theologisch onderzoek opgenomen. In het leven der Kerk blijkt, wat werking de Heilige Schrift te weeg brengt, en uit die werking ontvangt haar inhoud licht. Dit zou niet in die mate het geval zijn, bijaldien in de Kerk altoos slechts ééne opvatting van de Heilige Schrift, leidende tot gelijke formuleering, gegolden had. Maar dit was heel anders. Schier alle mogelijke opvattingen zijn beproefd, alle die opvattingen hebben gepoogd zich te handhaven en tot constante uitdrukking te komen, en de vrucht en de uitwerking van die onderscheidene opvattingen zijn, in de *historie* en in het *heden*, openbaar. Zoo is dus het erf der Heilige Schrift geen *terra incognita* meer, maar integendeel een kronkelend hoogland, dat in alle richtingen doorkruist is, waarvan men alle bergpassen en bergpaden kent, terwijl ervaren gidsen u verhalen, waarheen over elk dier passen elk dier paden leidt. Gelijk het nu het toppunt van dwaasheid zou zijn, indien iemand, voor het eerst in Zwitserland aangekomen, zich aanstelde, alsof *hij* de eerste onder allen het Berner Oberland onderzoeken moest, maar zijn gezond verstand hem zegt, dat hij omgekeerd beginnen moet met de gidsen van het land te ondervragen, zoo is het ook hier. De Kerk in haar rijk en veelzijdig leven, over zooveel eeuwen zich uitstrekkende, zegt u terstond, welke feilgaande opvattingen van de Heilige Schrift ge nu niet meer hebt te beproeven, en welke opvatting daarentegen u de beste kansen op slagen belooft. Op grond hiervan moet dus geëischt, dat de onderzoeker der Heilige Schrift rekening houde, met hetgeen de historie en het leven der Kerk hem zeggen omtrent de algemeene gezichtspunten, waarvan hij bij zijn onderzoek heeft uit te gaan, en welke paden hij, als *niet* tot het doel leidende, *niet meer* behoeft te onderzoeken.

Doch hiertoe bepaalt zich de invloed van dezen factor niet. De onderzoeker toch staat zelf niet buiten de Kerk, maar is er lidmaat van. Zijn eigen bewustzijn is derhalve met het historisch bewustzijn van zijn Kerk ineengeweven, en nu vindt hij in dit historisch bewustzijn zijner Kerk niet alleen de traditie van theologen en de gegevens, die hem omtrent de uitkomsten hunner

studiën ten dienste staan, maar ook de uitspraak der Kerk in haar belijdenis. En hierin nu steekt meer. In deze uitspraken zijner Kerk bezit hij niet de opvatting van dezen of genen theoloog, maar de rijpste vrucht van een geestelijke en dogmatische worsteling, die geheel een kring van belijders heeft doorgestreden, doorgestreden in een heftigen kamp, die den geestelijken zin op het hoogst verhelderd, het oordeel verscherpt, het waarheidsbesef geprikkeld had; en deze vrucht ziet hij zich aangeboden door de Kerk in haar van Christus' wege ingestelde organen. Gelijkstelling van deze dogmatische uitspraken met de opinie van enkele theologen gaat dus niet aan. Ze bieden in veel hooger mate waarborg voor innerlijke juistheid, en wie zelf tot zulk een Kerk behoort, is er ten deele zelf door gevormd. Hieruit nu spruit de eisch voort, dat elke theoloog bij zijn onderzoekingen rekening houde met alles, wat de historie der kerken hem leert omtrent goed en slecht gekozen paden op het erf van onderzoek, maar ook, dat hij in de tweede plaats de dogmata zijner eigen Kerk als leidraad kieze, en er niet van afwijke, tenzij dan dat Gods Woord er hem toe dwingt. Dus niet aangevangen met alles te betwijfelen, en eerst zien, of men op grond van eigen onderzoek niet op hetzelfde punt uitkomt, waarop de confessie zijner Kerk staat; maar omgekeerd uitgaan van de praesumptie, dat zijn Kerk gelijk heeft, maar dit te gelijk onderzoeken, en er slechts dan tegen ingaan, als men bevindt, dat Gods Woord hiertoe noodzaakt. Dán *moet* het natuurlijk, maar dan heeft het, zoo het eenig stuk van aanbelang betreft, ook terstond breuke met zijn Kerk ten gevolge, tenzij die Kerk hare confessie in den door hem bedoelden zin wijzige. De historie leert echter, dat de gewone detailafwijkingen van dezen en genen theoloog nooit principieele beteekenis hadden, en dat de strijd tusschen Gods Woord en het onzuivere in de confessie alleen is uitgestreden in die hooggaande bewegingen, die een keer in geheel het denkend bewustzijn te weeg brachten. Voorzichtigheid is hier dus altijd geraden. Het uitstallen van nieuwe vondsten is zelden vrucht van waarheidszin, veeleer van zelfbehagen. Maar nooit mag daarom toch het steunpunt voor de Theologie in de Kerk gezocht. Dat steunpunt vindt ze dan

eerst, als ze zelve aantoont, dat hetgeen de Kerk haar als verkregen schat aanbood, inderdaad *uit* de Schrift en *naar den regel* der Schrift genomen was.

Hiermede nu is tevens de vraag beslist, of de Kerk de geroepene is, om de Theologie te beoefenen, of wel dat de Theologie op eigen wortel stoelt. De vraag, of men in tijden van nood niet zeer wel kerkelijke kweekscholen kan oprichten, om, bij ontstentenis van universitair onderwijs, te voorzien in een behoefte, wier vervulling zich niet laat uitstellen, valt hier natuurlijk buiten. Hier is sprake niet van de opleiding van ongeoefende personen tot den Dienst des Woords, maar *van de Theologie als wetenschap*, en dan kan er natuurlijk geen sprake zijn van Theologie buiten het erf der Kerk, omdat er buiten dit erf geen palingenesie noch photismos is, en deze beide toch voor de Theologie onmisbaar zijn. Maar hieruit volgt nog geenszins, dat de Kerk daarom als geïnstitueerde corporatie zelve Theologie kan beoefenen. Dit instituut heeft een *beperkte ambtelijke* taak, en bestrijkt volstrekt niet *geheel* ons Christelijk leven. Ook buiten dit instituut werken op het erf der Kerk allerlei factoren van ons menschelijk leven, en moet op elk van die de Geest van Christus zijn invloed oefenen. Een dier factoren nu is de wetenschap, en die wetenschap gaat zoo weinig van de geïnstitueerde Kerk uit, dat ze veeleer die Kerk mede opneemt in haar object, en haar voor de volvoering van haar taak moet dienen. Het subject van de Christelijke wetenschap is óók het subject der Christelijke Theologie; of hoe kon anders de Theologie in het organisme dezer wetenschap een plaats nemen? Nu kan de geïnstitueerde Kerk nooit het subject van *de* Christelijke wetenschap, en dus ook niet van de wetenschap der Theologie zijn. Het dilemma staat derhalve zoo: Uw Theologie heeft tot subject de geïnstitueerde Kerk, maar dan is ze ook geen wetenschap, of wel ze is wetenschap, maar dan kan ook de Kerk als instituut niet haar subject zijn.

§ 54. *Verband met de geestelijke realiteit.*

Hiermede in verband echter staat nog een andere, niet minder gewichtige factor, die op de Theologie inwerkt, en zelfs onmisbaar voor haar is. De Kerk toch dankt haar ontstaan niet aan het

Woord alleen, maar zelfs in dieperen zin nog aan de supranatureele geestelijke werkingen, die onder menschen uitgaan, en die de palingenesie tot centraalpunt hebben. Hierdoor ontstaat in supranatureelen zin onder menschen eene geestelijke realiteit, die zeer zeker, voor zooveel de sfeer van het bewustzijn betreft, niet buiten de Heilige Schrift kan, maar toch potentieel niet uit die Schrift, maar uit den Heiligen Geest, of wil men concentrisch uit den Christus voortkomt. Deze geestelijke realiteit nu bestaat niet enkel in de daad en het gewrocht der palingenesie, maar straalt subjectief van dit centrale punt ook uit in den ἁγιασμός en φωτισμός, en vindt objectief haar basis in de tegenwoordigheid van den Heiligen Geest in het Lichaam van Christus. Aan deze geestelijke realiteit nu sluit zich de Praedicatio Verbi aan, ondergaat er de bezieling van, en geeft er den bewusten vorm aan, en de Kerk, gelijk ze feitelijk verschijnt, is aloo het product niet alleen van het Woord Gods, maar eveneens van deze geestelijke realiteit. Ze is, niet als instituut, maar dan toch als organisme, een ναὸς Θεοῦ ζῶντος. Naarmate nu de geïnstitueerde Kerk zuiverder openbaring van haar verborgen organisch, geestelijk leven is, verhoogt dit derhalve de autoriteit, die in geestelijken zin door de Kerk op het bewustzijn van den theoloog wordt uitgeoefend. Maar ook anderzijds, en dit is voor de methode der Theologie van geen gering gewicht, verschaft alleen deze geestelijke realiteit die verwantschap met het Goddelijk leven, die voor de kennisse Gods onmisbaar is.

Het woord „kennisse Gods" is ook hier bedoeld als natuurlijk medegedeelde kennisse, maar niet in exclusief-intellectueelen zin. Er is in onze zelfkennisse en in de kennis van onze medemenschen ook een bestanddeel, dat niet door waarneming en daarop gebouwde redeneering verkregen wordt, maar zich vanzelf in ons besef openbaart. Abstract intellectueele kennis van onszelven of van anderen zou, zonder deze werking van het zelfbesef en van de sympathie, zelfs buiten staat zijn de realiteit van haar object te grijpen. En zoo nu ook moet er, op grond van onze schepping naar den beelde Gods, een heilige verwantschap, een geestelijke sympathie met het leven Gods in onzen geest openbaar worden, zullen de openbaringen der Heilige Schrift voor ons realiteit bezitten en

slaan op een als reëel door ons gegrepen object. Beide nu zijn saam de constitueerende deelen van onze kennisse Gods. De geestelijke verwantschap aan het leven Gods maakt ons bekwaam, om in ons diepste besef *τὰ τοῦ Θεοῦ* als reëel te grijpen, en de openbaring der Heilige Schrift verklaart ons die realiteit voor ons bewustzijn. Geen bewuste kennis zonder mystieke kennis, maar ook geen mystieke kennis, zonder dat het licht der Schrift in ons bewustzijn valt. Toch zijn beide, helaas, maar al te veel uiteengerukt. Vandaar eenerzijds een intellectualisme, dat niet anders kon dan schemata uit de Schrift construeeren, en anderzijds een mystieke poging, om buiten de Schrift om, en boven haar uit, tot een *θεωρεῖν* van God te geraken. Zoowel nu door dit intellectualisme als door dit eenzijdig mysticisme wordt aan de methode der Theologie geweld aangedaan. Die methode moet zich richten naar het werkelijk bestand der saamwerking van beide factoren, en dit nu geschiedt alleen dan, als men de geestelijke realiteit in den theoloog postuleert, en dus ook de aansluiting vergt van zijn geest aan de geestelijke realiteit, die concreet buiten hem bestaat, en hem den *bewusten* vorm voor deze realiteit alleen aan de Schrift laat ontleenen. Het eerste noemde men oudtijds nog niet zoo ten onrechte de *theologia habitualis,* of ook wel *theologia utens;* wij zouden ze liever de mystieke Godskennisse, integenstelling met de intellectueele noemen; maar welken naam men ook kieze, ze onderstelt uiteraard de *wedergeboorte,* den *photismos* en de *gemeenschap der heiligen,* overmits men alleen daardoor zelf in deze geestelijke realiteit wordt ingezet en genoeg *πνευματικός* wordt, om de realiteit van die dingen, die ons de Schrift openbaart, te grijpen met zijn innerlijkst zielsbesef. Wie doof was, moet eerst van zijn doofheid genezen worden, om weer contact met de realiteit der tonenwereld te erlangen, en eerst waar dit contact hersteld werd, kan de studie der muziek voor hem weer een aanvang nemen. En zoo ook is de studie der Theologie, verstaan als kennisse Gods, eerst dan denkbaar, als in hem, die deze studie drijft, het geestelijk oor geopend werd en de realiteit der *ἀόρατα* zich voor hem ontsluit. Palingenesie is alzoo de eisch, die niet mág worden losgelaten. Zonder palingenesie staat men veeleer antipathetisch

tegen het voorwerp der Theologie over, en ontbreekt alzoo die liefde, waardoor alleen gemeenschap gewekt wordt. Doch hierbij mag men niet blijven staan. Wedergeboorte toch is op zichzelf nog geen φωτισμός. Door de wedergeboorte wordt alleen het rad der geboorte in het centrum van ons wezen (ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, Jac. III : 6) op een andere spil gezet; maar op zichzelf is hiermee de wereld van ons *bewuste* leven nog niet veranderd. Dit geschiedt eerst, als de tot ons ingekeerde Heilige Geest zijn werking uit dit centrum ook op onze facultates overbrengt, op de facultas intelligendi door den φωτισμός en op de facultas volendi door den ἁγιασμός. Is nu de theoloog, in ernstiger zin nog dan de geloovige, die geen theoloog is, geroepen, om met zijn facultas intelligendi in de ons geopenbaarde cognitio Dei in te dringen, dan is het duidelijk, dat hij, bij ontstentenis van dezen φωτισμός, niet vooruit kan. Aan de παλιγγενεσία en den φωτισμός voegden we in de derde plaats de κοινωνία τῶν ἁγίων toe. De theoloog is toch geen geïsoleerd werker, maar is op zijne wijze in de denkwereld orgaan van de herstelde menschheid. In het vernieuwde bewustzijn van de herstelde menschheid is ons het subject der Theologie geboden, en elk individueel theoloog laat dit subject pro parte virili in werking treden. Die actie moet nu natuurlijk te meer verflauwen, hoe verder hij zich van de herstelde menschheid isoleert, en moet daarentegen winnen aan energie, hoe meer hij met deze herstelde menschheid in levende gemeenschap staat. Het is en blijft een καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις, en de apostelen aarzelen dan ook niet het uit te spreken, dat men alleen door deze κοινωνία met hen tot de κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ komt (1 Joh. I : 3).

Is hiermee nu uitgesproken, dat intelligente personen, die deze palingenesie, photismos en κοινωνία nog derven, daarom op het erf der Theologische wetenschap geen arbeid kunnen leveren, die duurzame vrucht afwerpt? Natuurlijk niet. De arbeid, die op het veld der Theologie te verrichten valt, is namelijk volstrekt niet van één soort. Men kan dien onderscheiden in centrale en peripherische studie. Het opsporen b.v., ontcijferen en vergelijken van documenten en monumenten, het verzamelen en ordenen

van allerlei geschiedkundige gegevens, het leveren van monographieën over den Keulschen dom, over een kloosterorde, over Wessel Gansfort, en zooveel meer, is al te gader arbeid, die in de peripherie ligt, en op zichzelven met het opsporen van de kennisse Gods bijna niets uitstaande heeft. Dit alles is een arbeid, gelijk Hiram van Tyrus dien voor den tempel op Sion verrichtte, maar die met de bediening van het heilige achter het voorhangsel dan ook zoo goed als niets gemeen heeft. Wel zijn die studiën onmisbaar, evenals de arbeid van een Hiram onmisbaar was, zou de Hoogepriester zijn heiligen dienst kunnen verrichten, maar ze vereischten daarom volstrekt nog niet in dezen Tyrischen architect, wat *moest* geëischt worden in den Bedienaar van het Heiligdom. Niet alsof daarom ook voor deze peripherische studiën geestelijke aansluiting aan het centrum onverschillig zou zijn. Wat Aholiab en Bezaleël voor den Tabernakel verrichtten, was in veel hooger mate een *bezielde* arbeid, dan wat Hiram op den berg Sion wrocht, en zoo we ons denken, dat niet Hiram, maar een in Jehovah jubelend Israëlitisch bouwmeester den tempel van Salomo had kunnen optrekken, zou ongetwijfeld de bouw door heiliger kunstzin geïnspireerd zijn geweest. Onze opmerking strekt dan ook alleen, om volle recht te doen wedervaren aan de intelligentie, die, zonder met het leven des Heiligen Geestes te zijn dooreengevlochten, aan deze peripherische studiën op Theologisch erf is ten koste gelegd.

Voor zoover nu de aansluiting aan de geestelijke realiteit slechts als *vereischte* in den theoloog wordt gesteld, raakt ze de methode der Theologie nog niet. Toch is het niet moeilijk aan te toonen, hoe uit dit *vereischte* metterdaad een rechtstreeksch gevolg voor de methode der Theologie voortvloeit. Immers de gemeenschap met deze geestelijke realiteit is niet een constant begrip, maar een begrip, dat wisselt en vatbaar is voor verflauwing en verscherping. Bij één en denzelfden persoon zal deze *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ* nu eens sterk, dan weer zwakker reageeren, en ook zal er, bij voortgang, een duurzame toeneming van plaats grijpen. Was nu de persoon zelf hierbij geheel lijdelijk en onderging hij deze wisselingen slechts gelijk

de natuur de wisseling van warmte en koude, zoo zou het de methode der Theologie nog niet raken. Maar dit is *niet* zoo. De wedergeborene is *σύνεργος τοῦ Θεοῦ*, en al naar gelang hij de practijk der Godzaligheid nalaat of oefent, zal zijn gemeenschap met de *ἀόρατα* minderen of toenemen. En hieruit nu volgt, dat het de eisch der theologische methode is, dat de theoloog er op bedacht zij, om deze gemeenschap te voeden en te sterken. Wie dit niet doet, verstompt het geestelijk zintuig, waarmee hij op dit heilig gebied moet waarnemen; en dus ook omgekeerd, wie zich steeds meer tot zuivere waarneming op dit heilig erf bekwamen wil, is gehouden zich steeds meer op den mystieken zin zoowel als op de piëtitische practijk der Godzaligheid toe te leggen. Evenals de pianist zijn vingers slap en soepel moet maken, om ze door meerdere lenigheid te accommodeeren aan de vibratiën der tonenwereld, zoo ook moet de theoloog door oratio, meditatio, ascese en praxis zijn innerlijk bestaan in dien toon houden en brengen, waardoor hij zich accommodeert aan den toon der hemelsche dingen. Niet alsof gebed en meditatie ooit in de plaats konden treden van acribie en intelligentie of ook van de copia doctrinae. Met zijn soepele vingers kan de pianist nog geen enkelen toon voortbrengen, zoo hij het speeltuig zelf niet te zijner beschikking heeft. Maar in hoe strengen zin we ook nadruk leggen op deze intellectueele ontwikkeling, zonder de spiritueele ontwikkeling, die haar begeleidt, verstijft ze noodwendig in intellectualisme, wordt koud, dor en daardoor onvruchtbaar. En eerst waar de theoloog zich in harmonisch verband op de ontwikkeling van *beide* toelegt, biedt hij zichzelven aan den Heiligen Geest aan als een toebereid instrument, en is hij in staat de kracht van dit instrument steeds voller te openbaren.

§ 55. *Spiritus Sanctus Doctor.*

Eerst in dit verband kan het ons dan ook duidelijk worden, wat de Kerk van Christus bedoelde, zoo dikwijls zij den Heiligen Geest eerde en aanbad als *Doctor ecclesiae;* een belijdenis, die daarom hier ter sprake moet komen, omdat in dit *Doctor ecclesiae* tevens ligt opgesloten, dat de actie van den menschelijken geest,

om tot de ware „kennisse Gods" te geraken, en dus ook de geheele Theologie, onder zijn leiding staat. Om dit wel in te zien, moet echter vooraf onderscheiden tusschen de velerlei werking, die van den Heiligen Geest uitgaat. Uit Hem is alle bezieling, in heel de schepping, en overal waar leven vlamt, is de vlam van dit leven door den Heiligen Geest ontstoken. In het chaotisch-doffe ontbreekt juist die vlam, en daarom zweeft dan de Heilige Geest nog afgescheiden boven den chaos. Maar als de chaos *kosmos* wordt, tintelt en trilt de vuurvlam des Geestes door heel de schepping. Voor het *bewuste* leven openbaart zich die werking van den Heiligen Geest intensiever en meer bepaald in het psychische leven van den mensch. Niet omdat de Heilige Geest hier een andere is, maar omdat dit levensniveau hooger staat, den vorm van het *bewuste* leven bezit, en daardoor de energie van den Heiligen Geest in veel hooger vorm kan doen uitkomen. In dien zin is al het licht in ons, zoowel in ons gemoedsleven als op het terrein van wetenschap en kunst, licht door den Heiligen Geest ontstoken. Maar ook zoo is het *hoogste* terrein van zijn werkzaamheid nog niet bereikt. Tot dat hoogste komt het eerst, als ook het creatuur wederkeerig van zijn kant zich op bewuste wijze met deze energie van den Heiligen Geest in gemeenschap stelt, en de Heilige Geest alzoo de „*Gemeingeist*" in het organisme der menschheid wordt. Dit nu ontbreekt juist in het leven buiten de palingenesie. Daar wordt de Gemeingeist gezocht in een *nationalen* geest, in een *tijd*geest, in een *heerschende* geestesrichting, maar tegen den Heiligen Geest kant zich dit streven veeleer aan. Anders daarentegen is het in dien stam der menschheid, waarop het „Edelreis" van Gods wege is ingeënt. Immers de zoo herstelde menschheid is identisch met het σῶμα τοῦ Χριστοῦ, en in dit σῶμα τοῦ Χριστοῦ is geen andere „Gemeingeist" dan de Heilige Geest denkbaar. Dit ligt uitgesproken in het Pinksterwonder, waardoor deze inwoning van den Heiligen Geest tot stand kwam, en werd in den Heidelberger Catechismus schoon beleden, toen hij van den Heiligen Geest sprak als „die in Christus en in ons als zijne ledematen woont." Dit nu maakt, dat het subject der herstelde menschheid niet anders dan onder de

leiding en besturing van den Heiligen Geest kan gedacht worden, en dit is de diepere zin, van wat Jezus sprak, dat de Heilige Geest ὁδηγήσει εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν (Joh. XVI : 13); een uitspraak, waar op zichzelf niets anders in lag opgesloten, dan dat de Kerk van Christus op haar weg een gids zou bezitten, en dat deze gids haar in de kennisse der waarheid steeds verder zou brengen. Het is deze Heilige Geest, die alleen in staat is, πάντα ἐρευνᾶν καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ. Het is deze zelfde Heilige Geest, die deze mysteriën ἀποκαλύπτει ἡμῖν. En eindelijk, het is deze Heilige Geest, die ons door zijn gemeenschap tot πνευματικοί maakt, ons den νοῦς Χριστοῦ geeft, en ons hierdoor in staat stelt tot een πνευματικῶς ἀποκρίνειν (1 Cor. II : 10—16).

Dit feit nu beheerscht uiteraard ook de Theologie. Er wordt eeuw in eeuw uit Theologie gestudeerd, onder allerlei volk en in allerlei hemelstreek, in velerlei kring en onder den invloed van allerlei kerkelijke en niet-kerkelijke factoren. Op zichzelf zou deze velerlei arbeid dus een verbrokkeld en atomistisch karakter dragen. Er zou alle eenheid en dus ook alle proces in ontbreken. Staat het nu desniettemin vast, dat dit proces niet ontbrak, en dat er onder alle wisselingen en variatiën toch eenheid en vooruitgang is te constateeren, dan moet een hooger subject, buiten en boven de subjecten der enkele theologen staande, en deze beheerschende, deze vele druppelen in één bedding hebben doen afvloeien en in die bedding de richting van den stroom bepaald hebben. Nu is bij de overige wetenschappen dit hoogere subject vanzelf gegeven in de immanente logica, in den Λόγος van het object, die met den Λόγος in het subject correspondeert en het logisch verstand van het object naar vaste wet vooruithelpt. De hoogere macht, die de eenheid en het proces in deze wetenschappen waarborgt, is alzoo in de Schepping zelve gegeven. Maar zoo is het bij de Theologie *niet*. Deze toch richt zich op een leven, dat vrucht van *her*schepping is; en wel van herschepping zoowel in het *zijn* als in het *bewust*zijn; en het is uit dien hoofde, dat hier alleen de Heilige Geest, die de auctor van deze dubbele herschepping is, drang, leiding en richting aan de geesten kan geven, en eenheid kan brengen, in wat van de individuen uitgaat. Iets, wat

daarom nog te meer klemt, omdat de ontwikkeling van het herschapen bewustzijn gebonden ligt aan een Heilige Schrift, waarvan de Heilige Geest de auctor primarius is. Staat het nu vast, dat de auctores secundarii, bij wat ze schreven, veel minder bedoelden, dan de Heilige Geest, onder wiens impuls ze te werk gingen, dan is uiteraard alleen de Heilige Geest zelf in staat, al meer zijn volle en rijke bedoeling met de Heilige Schrift aan de Kerk te openbaren. Eenheid in het theologisch streven komt daarom dan eerst, zoo het dezelfde Heilige Geest is, die het principium Theologiae ons schonk, en de uitwerking en toepassing van dit principium leidt. Dan eerst is de exegese van de Heilige Schrift de juiste en volledige, zoo de Heilige Geest zelf die Schrift in Gods Kerk uitlegt; en dan eerst is de reflex van den inhoud der Schrift *in* ons bewustzijn, en de reproductie er van *door* ons bewustzijn, de ware en zuivere en volledige, zoo de Heilige Geest aan deze werkzaamheid van het herschapen bewustzijn stuur en richting geeft.

Op welke wijze dit nu door de Kerk, in verband met het ambt geschiedt, zal de volgende § aantoonen. Doch ook buiten dezen invloed der geïnstitueerde Kerk volgt hieruit reeds voor den enkelen theoloog, dat hij zich van deze werking van den Heiligen Geest bewust behoort te zijn en te blijven. Dit is nog iets anders en nog iets meerder, dan wat we in de vorige § poogden uiteen te zetten over zijn mystieke gemeenschap met de geestelijke realiteit. Zonder meer doelde dit toch alleen op de toonstemming van zijn levensbesef. Maar heel iets anders is het, zoo de theoloog weet, dat hij slechts dienend orgaan is, en dan alleen duurzame vrucht van zijn arbeid mag verwachten, zoo hij zich in dienst stelt van den Heiligen Geest. Analogisch hiervoor is het onderscheid tusschen den ploeteraar op eigen hand, en den man van wetenschap, die in dienst der waarheid arbeidt. Wat toch op elk ander gebied van studie de dienst der waarheid is, is hier de dienst van den Heiligen Geest. Zonder dit besef van dienst wordt alle studie subjectivistisch, onhistorisch en hooghartig, terwijl, omgekeerd, dit zich in dienst stellen van de waarheid, d. i. hier van den Heiligen Geest, alle hooghartigheid bant, de zucht om

door het uitstallen van nieuwe vruchten interessant te zijn breidelt, den theologischen gemeenschapszin voedt, en daardoor dien historischen zin verscherpt, die den Godgeleerde noopt tot aansluiting aan het groote werk des Heiligen Geestes, dat in de voorafgaande eeuwen tot stand kwam, en dat hij hoogstens enkele schreden verder mag helpen brengen.

Dit mag echter nooit in dien zin opgevat, alsof de dienst van den Heiligen Geest met den dienst der waarheid in strijd zou zijn. Het terrein van de palingenesie is geen nieuw geschapen erf, maar vrucht van herschepping, zoodat het *natuurlijke* leven er in gesubsumeerd is, en dus ook het natuurlijke *bewustzijn*, d. w. z. die krachten, eigenschappen en bestaansregelen, waaraan het menschelijk bewustzijn, uit zijn natuur, krachtens de schepping onderworpen is. Gelijk we zagen, werkt dan ook in dit natuurlijk bewustzijn evenzeer het licht van den Heiligen Geest, en dit lagere licht is vanzelf in het hoogere opgenomen en besloten. Ware dit niet zoo, dan zou de Theologie enkel mystieke θεωρία zijn; en alleen, wijl dit wel zoo is, treedt ze als een disciplina noëtica en dianoëtica op. Hiermede hangt dan ook de oude strijd samen, die, van de dagen van Arius af, telkens in de Kerk terugkeerde, de strijdvraag namelijk, of de Theologie recht heeft, om wat niet αὐτολεξεί in de Heilige Schrift staat uitgedrukt, er bij logische consequentie uit af te leiden. Schier elke richting, die er belang bij had, om zich aan de *letter* der Schrift vast te klampen, en de consequentiae Scripturae af te weren, heeft in haar polemiek hare bedenking tegen de logische deductie laten gelden. Zelfs is door Franciscus Veronius van Roomsche zijde gelijke bedenking tegen de Theologie der Reformatoren opgeworpen (zie VOETIUS *Disp. Theol.* I p. 5—12). In theorie daarentegen is deze stelling alleen door enkele Anabaptisten, en later door de Methodisten verdedigd, zonder dat zijzelven echter er zich stipt aan hielden. Geheel deze opvatting gaat intusschen uit van een mechanische Schriftbeschouwing, die niet meer waard is, dat men ze weerlegge. Belang heeft deze bewering dan ook alleen in zooverre, als men vragen kon, of de Heilige Geest in zijn openbaring aan de logica gebonden was. Dit toch wordt door alle dualistische richtingen

in beginsel geloochend. Voor haar zijn het spiritueele leven der palingenesie en het intellectueele leven der zondige natuur twee sferen, die elkaar niet raken. De weerlegging van deze valsche bewering moet dus daarin gezocht, 1°. dat de palingenesie als herschepping in het licht worde gesteld, wat de subsumeering van het natuurlijke leven eischt; 2°. daarin, dat de ééne zelfde Heilige Geest zoowel de auctor van het logische in het natuurlijke als van het spiritueele in het herboren leven is; en 3°. daarin, dat de Heilige Geest, als de „Gemeingeist" zelf niet alleen de mystiek-spiritueele, maar evenzoo de logisch-dianoëtische actie der Kerk, en zoo ook van de Theologie, leidt en richt.

§ 56. *De Kerk en het ambt.*

Als resultaat van de beide voorafgaande §§ is geen andere gevolgtrekking mogelijk, dan dat de Theologische wetenschap alleen bestaan kan in de Kerk van Christus. Buiten haar erf toch ontbreekt de palingenesie, ontbreekt het geloof, ontbreekt de *φωτισμός*, ontbreekt de gemeenschap der heiligen, en ontbreekt de leiding van den Heiligen Geest als „Gemeingeist". Hiermee is echter nog volstrekt niet gezegd, dat het orgaan voor de Theologische wetenschap gegeven zou zijn in de ecclesia instituta. De geïnstitueerde Kerk toch is veel enger van begrip dan de Kerk van Christus, gedacht als het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, en alzoo in zich besluitende alle krachten en werkingen, die uit de herschepping opkomen. Er is een Christelijke gezindheid, er is een Christelijke maatschappij, er is een Christelijke wetenschap, er is een Christelijke kunst, en zooveel meer, die wel uit den akker der Kerk opkomen en alleen op dien akker bloeien kunnen, maar die daarom volstrekt niet van de ecclesia instituta uitgaan. De ecclesia instituta ziet haar werkkring bepaald door haar *ambten*, en deze ambten zijn beperkt tot den Dienst des Woords, der Sacramenten, der Barmhartigheid en der Kerkregeering. Alleen deze ambten zijn als speciale functiën in het geïnstitueerde kerkelijk leven ingesteld, en alle overige Christelijke levensuiting, werkt niet door het orgaan van speciale ambten, maar door de organen van het herschapen natuurlijk leven, het Christelijk gezin door den geloovigen vader

en moeder, de Christelijke kunst door den geloovigen kunstenaar, de Christelijke scholen door den geloovigen magister. Waaruit volgt, dat dus ook de wetenschap op dit terrein der palingenesie niet door speciaal daartoe ingestelde organen, maar door de herboren natuurlijke organen tot openbaring komt. Door de Theologie hiervan uit te zonderen, zou de Theologie buiten het organisme der Christelijke wetenschap worden geplaatst, en niet langer éénzelfde subject met de overige, Christelijk opgevatte, wetenschappen gemeen hebben. Al moge dus ook de ecclesia instituta, bij ontstentenis van beter of voor haar zekerheid, een eigen school voor de opleiding van haar Dienaren stichten, nooit mag daarom zulk een school, als, in eigenlijken zin, een wetenschappelijk instituut worden beschouwd, en veelmin mag men zich, met het oog op zulk een kweekschool, aan de verplichting om de wetenschap der Theologie ook om haar zelfs wille te beoefenen, onttrekken. Zullen de predikers niet enkel Dienaren des Woords, maar tevens theologen zijn, dan is universitaire ontwikkeling onmisbaar.

Hieruit volgt echter in het minst niet, dat de ecclesia instituta als zoodanig ook voor de wetenschap der Theologie niet een zeer ernstige beteekenis zou hebben. De zaak is namelijk deze, dat uit de Heilige Schrift genoegzame kennisse Gods *ad hoc* vloeit op *driërlei* wijze: *persoonlijk*, *kerkelijk* en *wetenschappelijk*. Letten we nu in de eerste plaats op de *wetenschappelijke* Theologie, dan is het klaar, dat deze eerst zeer langzaam, in den loop der eeuwen op kon komen, en, niet alleen zelfs nu nog, zeer onvolledig is, maar zelfs *nooit* gereed komt, overmits ze juist als wetenschap nooit stilstaat, maar steeds vooruitkomt, zonder ooit voltooid te kunnen zijn. Vooral in de eerste eeuwen was ze zelfs zeer gebrekkig. Had dus de Kerk, waarop we in de tweede plaats wezen, om over de noodige kennisse Gods te beschikken, op het resultaat dezer studie moeten wachten, zoo zou geslacht na geslacht zijn heengegaan, alvorens de Kerk haar taak kon aanvangen. En dit mocht niet. De Kerk moest *terstond* gereed zijn. Gereed elk oogenblik. Ze *kon* niet in verlegenheid verkeeren. Dit is dan ook niet geschied. De Kerk heeft

van meet af, eer er zelfs van wetenschap nog sprake kon zijn, den inhoud harer prediking uit de Schrift genomen en hierdoor beschikt over een kennisse Gods, die *ad hoc,* d. i. *voor het kerkelijk leven*, voldoende was. Wel zijn allengs de behoeften ook in het kerkelijk leven gestegen, maar in verband hiermede heeft de Kerk den inhoud harer prediking dan ook rijker ontplooid, tevens haar winst doende met de vrucht der wetenschappelijke Theologie, die allengs opkwam. Zoo zijn er dan ook steeds rijkere kerkelijke belijdenissen ontstaan, en toch hebben deze kerkelijke belijdenissen zich nooit aangediend als te zijn resultaat van wetenschap. En weer anders staat het in de derde plaats met de *persoonlijke* Godskennisse van elk individu. Nog veel minder dan de Kerk, kon de enkele persoon, die allicht morgen wegsterft, wachten tot de wetenschap haar strijd beslecht, en haar taak voleind had. Persoonlijk moet een ieder, zelfs in veel beslister zin nog dan de Kerk, terstond gereed zijn, en een zekerheid bezitten, die voor hem, *ad hoc,* alleen te verkrijgen is door persoonlijk geloof en persoonlijke ervaring. Elke andere voorstelling is onbarmhartig, wijl zij buiten staat is, een iegelijk uitverkorene, op elk gegeven oogenblik, naar zijn bijzonderen toestand, die kennisse Gods te geven, die hij noodig heeft. Deze *persoonlijke, kerkelijke* en *wetenschappelijke* Theologie (ofte kennisse Gods) zijn derhalve wel te onderscheiden. De eerste strekt, om aan elk kind van God zijn troost in leven en in sterven te verschaffen. De tweede, om aan de Kerk haar prediking en haar belijdend optreden tegenover de wereld mogelijk te maken. En de derde heeft tot taak, de kennisse Gods in het menschelijk bewustzijn in te dragen. De eerste heeft tot kring de *persoonlijke* levenssfeer van den enkele, de tweede den kring der ecclesia *instituta*, de derde den kring der ecclesia als *organisme* gedacht. Hiermee samenhangend is dan ook de vorm der cognitio Dei bij deze drie onderscheiden. Het persoonlijk geloof formuleert niet, maar, gelijk de vaderen sinds Augustinus zeiden, utitur et fruitur. De kerkelijke belijdenis formuleert in dogmata. De wetenschappelijke Theologie schift en keurt, ontleedt en leidt af, brengt in stelsel en zet, met wat buiten ligt, in verband. En eindelijk, de eerste is vrucht van *persoonlijke* verlichting en ervaring; de tweede van

de *ambtelijke* werkzaamheid der Kerk, ook in haar strijd met de ketterij; en de derde is zelfstandige vrucht van *studie*.

Brengen we dit nu in verband met de ὁδήγησις van den Heiligen Geest, dan bestaat deze bij de persoonlijke Godskennisse in de providentieele en spiritueele leiding, waardoor het hart van den enkele bewerkt en zijn gedachtenwereld geformeerd wordt; bij de kerkelijke Godskennisse in de leiding, die de Heilige Geest door het ambt aan de Kerken geeft; en bij de wetenschappelijke kennis in het verhelderen van het bewustzijn. Dit mag echter niet zoo verstaan, alsof deze drie factoren geïsoleerd en elk op zichzelf werkten. Men is geen theoloog in wetenschappelijken zin, tenzij men ook de persoonlijke verlichting en geestelijke ervaring deelachtig zij, wijl men anders zijn uitgangspunt mist en buiten contact staat met het principium theologiae. En evenmin kan de theoloog buiten kerkelijk verband, en dus ook buiten persoonlijke aansluiting aan de kerkelijke belijdenis staan, overmits hij zich alsdan buiten het historisch proces zou bevinden, en ipsis rebus et factis het organisch contact met den levenskring, waarbinnen zijn studiën bloeien moeten, voor zooveel aan hem ligt, zou verbreken. Nu kan het persoonlijk geloof, dat alleen het principium raakt, en als geheel individueel een ongrijpbare grootheid is, hier verder buiten bespreking blijven. Het is voor den theoloog zijn δός μοι ποῦ στῶ; het punt, waarvan hij uitgaat; maar ook niets meer. Anders daarentegen staat het met de kerkelijke belijdenis. Hierin ligt een objectief gegeven. Een product van het leven der Kerk, gelijk zich dit ambtelijk, d. i. in kerkelijke vergaderingen, onder de bijzondere leiding des Heiligen Geestes, in allengs rijkeren vorm, geopenbaard heeft. In deze confessie schuilt dus tweeërlei. Vooreerst het zelfbewustzijn van de Kerk, gelijk deze zich historisch ontwikkeld heeft, en alzoo het resultaat van een geestelijke ervaring en geestelijke worsteling, die de gaping tusschen het heden en het eerste optreden der Christelijke Kerk aanvult. En in de tweede plaats het resultaat van de bijzondere leiding, die de Heilige Geest in den loop der eeuwen aan de Kerk, en aan de zich in haar ontwikkelende Godskennisse gegeven heeft. Dit nu maakt, dat de theoloog de confessie zijner Kerk niet onderschatten mag, als

bood zich hierin slechts een opinie aan, waar tegenover hij met gelijk recht, zoo niet met beter recht, *zijn* opinie kon stellen. Er is hier geen sprake van opinie tegenover opinie. Het leven der Kerk en de vorming en vervorming van haar zelfbewustzijn is een actie, die ongestoord doorgaat, en waarop de wetenschappelijke studie ongetwijfeld invloed oefent en oefenen moet, maar zonder dat deswege deze actie haar zelfstandig karakter en eigen motief inboet. De waterstaat moge een gedeelte der rivierbedding verleggen, door een hinderlijke buiging of kromming af te snijden, maar daarom is het de waterstaat niet, die de rivier formeert en haar wateren doet overstroomen. Evenzoo ook mag de wetenschappelijke theoloog hier en daar corrigeerend op het confessioneele leven der Kerk inwerken, maar niet hij is het, die dit leven in beweging zet. Dat leven gaat zijn eigen gang, de stroom van dat leven schept zichzelf een bedding. Niet alleen dus, dat voor elk theoloog de confessie zijner Kerk de praesumtie van waarheid heeft, maar ze treedt ook objectief met gezag voor hem op. Met het gezag, dat de velen tegenover de enkelen hebben; met het gezag der eeuwen tegenover de ephemeridische opwellingen; met het gezag van het ambt tegenover het persoonlijk leven; en met het gezag, dat aan dit kerkelijk leven toekomt krachtens de leiding van den Heiligen Geest. Hij mag dus dit confessioneele leven der Kerk niet eenvoudig op zij schuiven, om nu, op zijn eigen kompas drijvend, eens op zijn eigen manier een nieuw systema van Godskennisse te gaan opstellen. Wie dat doet, ziet ten slotte zijn arbeid altoos met onvruchtbaarheid geslagen, of wel hij verwoest het kerkelijk leven, welks bloei zijn studie juist bevorderen moest.

Toch volgt hieruit in het minst niet, dat zijn studiën geen andere strekking mogen hebben, dan om de confessie zijner Kerk, als ware deze met onfeilbaar gezag bekleed, te bevestigen. Hierin toch school juist de fout der Scholastiek. De ὁδήγησις van den Heiligen Geest bedoelt zeer zeker rechtstreeks doeltreffend in haar eindresultaat te wezen, maar wil dit allerminst in elk deel van haar actie zijn. Een gids is u geboden, waarvan ge zeker weet, dat hij in het eind u brengen zal, waar gij wezen moet, maar die gids voert u daarom niet

linea recta en op eens naar dat einddoel. Ge nadert dat einddoel eerst van lieverlee; en opdat uw eigen nadenken en uw zelfwerkzaamheid ontwikkeld zouden worden, laat die gids u allerlei omwegen maken, allerlei paden, die doodloopen, eerst beproeven, om er u dan zelf van te doen terugkeeren, en onder al deze schijnbaar strijdige bewegingen houdt hij het doel in het oog, en brengt te weeg, dat ge er ten slotte van zelf op afgaat. Juist in dit verband nu heeft de wetenschappelijke Theologie ook voor de Kerk een practische beteekenis. Want wel heeft ze haar doel in zichzelf, om namelijk de heerlijkheid van Gods waarheid ook in de wereld van ons bewustzijn te doen schitteren; maar tegelijk heeft ze de roeping, om critiek op het confessioneele kerkelijk leven uit te oefenen, door altoos weer de confessie der Kerk aan het principium theologiae, d. i. aan Gods Woord, te toetsen. Daarom kan de theoloog dan ook nooit man van abstracte studie zijn. Hij moet van tweeën één: òf ook als man van studie in harmonisch contact blijven met de Kerk, wier confessie hij door zijn studiën bevestigt, òf wel een altoos hachelijk proces aandoen aan de Kerk, wier confessie hij, krachtens Gods Woord, op dit of dat punt bestrijdt. Raakt dit nu een afgeleid stuk, dat in den buitensten omtrek van het dogma ligt, dan draagt deze strijd een minder ernstig karakter; maar loopt het verschil over het centrum der confessie, d. i. over de eigenlijke Godskennisse, dan moet òf de Kerk hém gelijk geven en haar confessie wijzigen, òf wel hij moet breken met een Kerk, wier confessie hij valsch bevond. Hierbij is natuurlijk ondersteld, dat èn zijn Kerk èn hij, beide, op de basis van Gods Woord staan. Anders toch ontbreekt òf de Kerk òf de theoloog, die haar critiseert, en moge er alzoo geharrewar als vrucht van onoprechtheid zijn, maar kan er geen sprake zijn van een geestelijke worsteling. En toch juist op die geestelijke worsteling komt het aan. Het moet beiderzijds om de waarheid Gods gaan. En bij die worsteling moet de theoloog, evenals de martelaar, zijn geheele positie op het spel durven zetten. *Hij* moet dus overtuigd worden, of de Kerk moet zich door *hem* laten overtuigen, of zoo geen van beide plaats grijpt, is de breuke niet te ontgaan. Zoo heeft dus de Theologische wetenschap, ook zoo we haar centraal opvatten, wel

terdege een schuldigen plicht in dienst van den Heiligen Geest jegens de Kerk te vervullen. Niet den plicht om haar geloofszekerheid aan te brengen. Veeleer moet deze door den theoloog aan het leven der Kerk ontleend worden; en een Theologie, die zich aanstelde, als had zij de geloofszekerheid te leveren, zou de kennisse Gods van haar vasten grond losrukken, en op de autoriteit der rede bouwen. Maar wel is de Theologie geroepen, om, in dienst van den Heiligen Geest, het historisch confessioneele leven der Kerk altoos weer aan zijn oorsprong te toetsen, en te dien einde te keuren naar de norma der Heilige Schrift. Uit zich zelven neigt het confessioneele leven er toe, om te versteenen en in te slapen, en nu is het de Theologie, die, ook in haar worsteling met de ketterijen, die telkens opkomen, de Kerk wakker houdt, telkens opnieuw haar zelfbewustzijn tot het geven van rekenschap verplicht, en op die wijs het gevaar van het petrefact afwendt.

§ 57. *De vrijheid der wetenschappelijke Theologie.*

Juist echter om deze taak te kunnen vervullen, moet de wetenschappelijke Theologie volmaakt vrij in haar beweging zijn. Losbandigheid is hiermee natuurlijk *niet* bedoeld. Elke studie is gebonden door de geaardheid van haar object, en onderworpen aan de wetten, die de werkzaamheid van ons bewustzijn beheerschen. Doch dit is zoo weinig beperking van haar vrijheid, dat juist in het gebonden zijn aan deze wetten haar vrijheid bestaat. De spoortrein is vrij, zoolang de rails zijn wielen geklemd houden, maar wordt onvrij, werkt zich in den grond en kan niet voort, zoodra de wielen aan den band der rails ontsporen. Er is dus geen sprake van, dat wij den theoloog als zoodanig voor het forum zijner eigen conscientie los zouden willen maken van zijn gebondenheid aan zijn object, zijn principium of de historische autoriteit der Kerk; waar we alleen tegen opkomen is, dat men aan de studie zou willen beletten haar eigen weg te gaan. Dat een kerk een dienaar des Woords niet langer laat optreden, die haar confessie bestrijdt, of ook dat curatoren een hoogleeraar ontslaan, die h. i. ingaat tegen het doel, waarmee hij benoemd werd, heeft met deze *libertas studiorum* niets te maken. Een reeder,

die een kapitein ontslaat, omdat hij het schip naar een andere haven koers deed zetten, dan de reeder bedoeld had, verkort in niets het persoonlijk recht van den kapitein. Als een Kerk een dienaar des Woords aanstelt, heeft zij, en zij alleen, te beoordeelen, wat zij van hem verlangt, en zoo hij dit niet meer presteeren kan, kan zij hem niet in haar dienst houden. En evenzoo, als de curatoren van een universiteit iemand aanstellen, om de Luthersche dogmatiek te doceeren, en deze theoloog wordt inmiddels Roomsch, dan is het niet slechts hun recht, maar zelfs hun plicht, hem te vervangen. Ja, sterker nog, een theoloog, die in zulk een geval zelf niet terugtreedt, is oneerlijk, en kan reeds als zoodanig niet gehandhaafd. Deze gevallen hebben alzoo met de libertas studiorum niets uitstaande, en kerkelijk ligt de libertas voor den theoloog nooit anders dan in zijn recht, om zich op Gods Woord te beroepen, op grond hiervan een geestelijke worsteling met zijn Kerk aan te gaan, en, bezwijkt hij hierin, terug te treden. Neen, als van de vrijheid der Theologie gesproken wordt, is de Theologie als zelfstandige verschijning bedoeld, niet de Theologie, voor zooveel ze is vastgehecht aan eenig ambt. De vraag is alleen, of ze, na zich van dit ambt te hebben losgemaakt, en dus enkel als Theologie optredend, al dan niet vrij is.

En dan moet geantwoord, dat elke poging, om de Theologie aan welken uitwendigen band ook te leggen, strijdt met haar wezen, en haar onbekwaam zou maken, om haar roeping te vervullen. De aard van het denken gedoogt nu eenmaal niet, dat ge iets zwart noemt, dat ge als wit ziet. Zóóals het zich aan u voordoet, zóó werpt het zijn beeld in uw bewustzijn. Te zeggen: ge ziet het wel zoo, maar ge moet het u anders voorstellen, is geweld aandoen aan de vrije gedachte. Wel geven we toe, dat oppervlakkigheid, gemis aan ernst en degelijkheid, ook wel opgeblazen overmoed, niet zelden den man van studie verblinden, zoodat hij een valschen blik op zijn voorwerp heeft. Maar *formeel* doet dit er niet toe; ook als hij het valsch ziet, moet hij het toch zeggen, gelijk hij het ziet. Het geldt hier hetzelfde probleem als bij de dolende conscientie. Toen Saulus de Kerken Gods verwoestte, doolde zijn conscientie, in zoover hij waande, dit aan God ver-

plicht te zijn; maar toch zou hij op dàt oogenblik zijn conscientie verkracht, en alzoo formeel gezondigd hebben, zoo hij stil had laten geworden, wat hij achtte te moeten tegenstaan. Wie dus ook goedvindt, zich als theoloog op te werpen, en tot welke conclusiën hij ook bij zijn onderzoekingen komt, en wat hij ook als resultaat van zijn studie publiceert, ge moet hem hierin stil laten begaan. Ook al oordeelt de Kerk of een curatorium, dat hij hierdoor ongeschikt is geworden voor een hem opgedragen ambt, noch zijn theorie, noch zijn vrijheid van spreken en schrijven mag hem belet worden. Hij moet het natuurlijk er voor over hebben, zijn ambt en zijn positie er aan te wagen, doch wat zegt dit, vergeleken bij wat de martelaars voor *hun* overtuiging hebben gewaagd? Zoo hij man van ernst is, en meent, wat hij zegt, zal hij dan ook geen oogenblik aarzelen, dit offer te brengen, en wat invloed men, ook zonder ambt, op de Theologie kan uitoefenen, heeft Spinoza genoegzaam en te over bewezen. Al wat de theoloog vergen kan, is vrijheid om te onderzoeken, te spreken en te schrijven, gelijk zijn overtuiging dit eischt; zoo hij hierin maar niet belemmerd wordt, is hij vrij; en *die* vrijheid is het, waarin hij door niets mag worden belemmerd.

Dat zich hierbij spoedig het geval kan voordoen, dat wie als theoloog begon, ophoudt theoloog te zijn, om straks als philosoof te spreken, geven we toe. Wie zich een ander object kiest dan de Theologie bezit, uitgaat van een ander principium, en onderzoekt naar een andere methode, kan zeer zeker nog man van geleerde studiën zijn, maar een theoloog is hij niet meer. Doch zelfs dit moet aan de vrije werking der geesten worden overgelaten. Uit de Kerk moet ge den ketter, die volhardt, bannen, van een school moet ge een hoogleeraar, die haar verwoesten zou, weren; maar in het vrije veld der Theologie kan niemand op andere wijze verdwijnen, dan doordien hij er zelf van afgaat. Dit nu kan hij met bewustheid doen, door zelf te erkennen: *Ik ben geen theoloog meer;* of ook de resultaten van zijn onderzoek kunnen te weeg brengen, dat allengs niemand hem meer onder de theologen meetelt. Maar zoolang hij zelf goedvindt, als theoloog te poseeren, kan hem dit door niemand belet worden, ook

niet àl had hij achtereenvolgens het voorwerp, het beginsel en de methode der Theologie, voor wat hem aangaat, geheel ondermijnd. Hoe juist dan ook het protest der schare is, zoo ze een theoloog op den kansel de belijdenis van de Kerk, die hij dient, of op den katheder de belijdenis van de school, voor wier beginselen hij propaganda behoort te maken, hoort bestrijden, dat protest wordt ongeoorloofd en mag niet geduld, zoo het de vrijheid van den man van wetenschap wil aantasten. Ook dan mag nog wel de *indignatio* spreken, die kwetsing van het heilige gevoelt, maar de man van wetenschap moet in zijn persoonlijke vrijheid geëerbiedigd, en zelfs mag geen lof onthouden aan het heroïeke in zijn karakter, indien hij toont, voor wat hem wetenschappelijke overtuiging is, geen offer te zwaar te achten en aller tegenstand te trotseeren. Die lof moet onthouden aan den man, die zijn Kerk of zijn school opoffert aan het behoud van zijn positie; maar komt toe aan die titanische geesten, die metterdaad toonen, *niet* voor eigen positie op te komen, maar alleen voor de vrijheid der wetenschap en de vrijheid hunner diepste overtuiging.

Deze volstrekte vrijheid is bovendien onmisbaar, zal de Theologie haar plicht jegens het confessioneele leven der Kerk kunnen nakomen. Niet natuurlijk, alsof de Kerk aanstonds voor elke critiek op haar confessie zou hebben te zwichten. Het tegendeel is waar. De Kerk *mag* haar confessie niet wijzigen, tenzij de overtuiging haar aangrijpt, dat metterdaad eenig stuk van haar confessie voor Gods Woord niet bestaan kan. Maar ook omgekeerd moet haar confessie leven; moet deze in haar waarheid en klaarheid rusten op het levensbesef zelf der Kerk, en daardoor zóó vastgeworteld staan, dat ze de critiek niet duclit. Echt goud wil juist gekeurd zijn. En dezen keurenden, toetsenden en critiseerenden arbeid zou ook de Theologie niet kunnen uitrichten, indien het recht, om vrij en principieel te keuren, haar ontzegd werd. De historie der Scholastiek heeft dan ook getoond, hoe veelszins de Theologie in haar taak te kort schoot, toen de uiting der vrije gedachte gesmoord en critiek op de confessie een halszaak werd. En omgekeerd behoeft de Kerk, mits zij op eigen terrein haar plicht doe, niets van deze libertas studiorum te vreezen.

Natuurlijk mag zij niet toelaten, dat haar confessie op haar eigen kansels wordt bestreden of verzwegen. De Kerk bedoelt propaganda van haar eigen leven en van het haar eigen bewustzijn, en wie dit leven niet met haar deelt, of niet denkt uit haar gedachtenwereld, kan *haar* orgaan niet zijn. En ook heeft ze de Christelijke tucht aan te wenden, om onder haar leden voor de zuiverheid van belijdenis te waken. Maar mits ze hierin niet achterlijk blijve, kan de critiek der theologische wetenschap haar slechts tot zegen zijn, in zooverre juist hierdoor gestadige prikkel wordt geboden, om van de confessie op Gods Woord terug te gaan, en alzoo te voorkomen, dat de Kerk niet bij het water in de kruik ga leven, en zich late afsnijden van de Fontein, waaruit dat water genomen was. Voorts zal een scherp critische ontwikkeling der Theologie steeds ten gevolge hebben, dat juist daardoor de historisch-positieve Theologie te krachtiger opwake, om aan de Kerk den schat, dien ze in haar belijdenis bezit, opnieuw te doen verstaan. Zoo zal ook de confessioneele ontwikkeling der Kerk niet stilstaan, maar allengs voortschrijden. En zij het al, dat een tijdlang de negatieve critiek het hoogste woord hebbe, toch houdt dit geen stand, daar de theologen, die buiten het kerkelijk leven staan, na kort of lang zelfs de belangstelling voor de theologische studiën verliezen.

Indien ons de Openbaring in dialectisch gereeden vorm ware geboden, zoodat er een van God zelven gegeven confessie, catechismus en in bijzonderheden uitgewerkte wet ware verstrekt; indien zulk een dialectisch gereede vorm ons geboden ware in onze eigen taal; en indien het schrift hiervan in oorspronkelijk, feilloos handschrift voor ons lag; dan zeer zeker zou de majesteit Gods zulk een critiek, en dus ook zulk een libertas studiorum, niet eischen, maar verbieden. Doch zoo is het bestel Gods *niet* geweest. De openbaring is in historischen en symbolischen vorm gegeven, om eerst door ons in dialectischen vorm te worden gebracht; ze is gegeven in eene ons vreemde taal; en de handschriften, die ten onzen dienste staan, zijn zeer uiteenloopend en niet vrij van fouten. Het is dus *geen* gesneden brood, dat ons geboden wordt, maar zaadkoren, waaruit eerst door onzen arbeid de tarwe groeit, die dan

op haar beurt tot meel gemalen en tot brood moet bereid worden. De menschelijke factor wordt dus niet tot werkeloosheid gedoemd, maar tot de hoogste actie geprikkeld, en deze actie *moet* altoos door allerlei onzekerheid en allerlei slingering gaan. Eerst tastende vinden wij den weg. Hierbij nu poogt ons bewustzijn haar voorwerp te grijpen, te assimileeren en te reproduceeren met behulp van de twee actiën, waartoe ons bewustzijn in staat is, namelijk eenerzijds met het *onvermittelt geloof*, en anderzijds met het *discursieve denken*. De resultaten van deze tweeledige actie vallen nu eens saam, en komen dan weer met elkaar in botsing, en het is juist uit deze slingering, dat de activiteit geboren wordt, die ons èn persoonlijk, èn kerkelijk, èn wetenschappelijk verder brengt. Een infallibilitas papalis, die hierbij de beslissing zou geven, bestaat niet, en mag allerminst als voortzetting der onfeilbare inspiratie worden beschouwd, daar ze in vorm, aard en strekking geheel van de inspiratie der Schrift verschilt. Maar bovendien zulk een infallibilitas papalis zou geen ander gevolg kunnen hebben, dan wat men in de Kerk van Rome feitelijk ziet, t. w. dat het geloof in den rijken schat der openbaring plaats maakte voor een geloof in de Kerk, en dat de gezonde reactie van de vrije Theologie op het confessioneele leven der Kerk geheel werd uitgesloten. Zulk een infallibilitas papalis bedoelt uitwendige, *mathematische* zekerheid, en juist deze is in onverzoenlijken strijd met geheel de bestaanswijze van Gods openbaring. Tot op zekere hoogte kan men zelfs zeggen, dat hier, in empirischen zin, *niets* vast staat. Er is strijd over de lezing der handschriften, strijd over de uitlegging van elk geschrift en elke pericoop; strijd over elke abstractie en deductie; strijd over elke formuleering en elke toepassing van de gewonnen gedachte. Wie notarieele stiptheid najaagt, wordt bij elke schrede in dit heiligdom teleurgesteld. Maar als de uitkomst nu toch toont, dat desniettemin, eeuwenlang, duizenden en nogmaals duizenden tot volle gewisheid en zekerheid gekomen zijn, dan ligt juist hierin voor ons Protestantsch besef de zekerheid, dat de Heilige Geest ons niet maar een boek heeft geschonken, en zich nu voorts heeft teruggetrokken, maar dat diezelfde Heilige Geest ons *blijft*

leiden, en juist in de vrije werking van *onzen* geest *zijn* heerschappij doet triumfeeren.

Hoofdstuk IV.

HET ORGANISME DER THEOLOGIE.

§ 58. *Deel van een organisme.*

Wat gemeenlijk „verdeeling der theologische vakken heet", is voor ons het organisme der Theologie. Daar echter de Theologie als organisch geheel zelve een organisch lid is van het alomvattende organisme *der* Wetenschap, dient hier duidelijkheidshalve kortelijk geresumeerd, wat in ons eerste hoofdstuk desaangaande betoogd werd. Niettegenstaande onze stelling, dat er tweeërlei wetenschap is, t. w. de wetenschap, gelijk die beoefend wordt in den kring, die buiten de palingenesie staat, en de wetenschap, gelijk die beoefend wordt in den kring, die door de palingenesie beheerscht wordt, is nochtans deze tegenstelling enkel empirisch. Naar de idee toch bestaat er slechts ééne wetenschap, en zij, die met de palingenesie niet rekenen, weigeren deswege zeer natuurlijk, in wat voor ons wetenschap is, iets anders dan het resultaat van inbeelding en obscurantisme te zien; juist zooals wij op onze beurt weigeren de wetenschap, gelijk die buiten de palingenesie omgaat, als wetenschap te erkennen. Gelijk we echter opmerkten, hebben deze beide wetenschappen een zeer uitgebreid gemeenschappelijk terrein, dat zich uitstrekt over alle objecten, die buiten de Differenzirung der palingenesie vallen, voor zoover bij het onderzoek naar deze objecten geen andere functiën van onzen geest in werking treden dan de zoodanige, die door de verduistering, die de zonde over ons bracht, onaangetast zijn gebleven. Dit is dus in de eerste plaats al, wat de Engelschen gemeenlijk *science* noemen, en voor de Franschen als *science exacte* geldt: althans voor zooverre de beoefenaars dier wetenschappen zich bij hun leest houden, en niet overgaan tot het maken van kosmologische gevolgtrekkingen, of het opstellen van philosophische hypothesen. Maar in de tweede plaats behoort hiertoe ook de ondergeschikte

arbeid der geestelijke wetenschappen, voor zooverre deze uitsluitend strekt, om uitwendig waarneembare gegevens te verzamelen en te constateeren. Vandaar, dat b.v. een zoo groot deel van den philologischen arbeid in engeren zin, en evenzoo een zoo groot deel van den historischen detailarbeid, buiten de door ons bedoelde Differenzirung omgaat. Natuurlijk is iemand nog in het minst geen philoloog, omdat hij eenige codices vergelijkt, nog volstrekt geen jurist, omdat hij zeker deel van het positieve recht naspeurt, en nog veel minder theoloog, omdat hij de geschiedenis van een klooster navorschte, maar toch kunnen zulke geleerden hiermee, elk voor zijn vak, een bijdrage leveren, die blijvende waarde bezit. Daarom staan de sciences exactes, mits enkel op tellen, wegen en meten rustende, nog wel niet hoog, en draagt evenzoo deze ondergeschikte detailstudie der geestelijke wetenschappen nog geen ideëel wetenschappelijk karakter, maar ze hebben dit voor, dat hun resultaten algemeene geldigheid voor ieders besef erlangen; en het is uit dien hoofde, dat ze in veler oog, zij het ook ten onrechte, als *alleen* streng wetenschappelijk worden geëerd. Nu is dit niets dan zelfbedrog; immers deze studiën ontleenen hun eigenaardig karakter alleen daaraan, dat ze buiten de hoogere functiën van het subject omgaan, en door het subject alleen in zooverre bepaald worden, als dit subject, buiten den invloed der zonde staande, in alle onderzoekers één is. Wetenschap echter in hoogeren zin ontstaat eerst daar, waar ook deze hoogere functiën werken gaan, en dan, natuurlijk, *moeten* de twee stroomen wel uiteengaan, omdat de werking dezer hoogere functiën, met en zonder palingenesie, verschilt. Doch dan vloeit hieruit ook tevens voort, dat de *Allgemeingültigkeit* niet anders *mag* genomen, dan voor zoover die hoogere functiën, althans potentieel, identisch werken. De beoefenaars der wetenschap, bij wie deze functiën in onverlichten toestand verkeeren, kunnen het dan nooit verder brengen, dan tot een erkenning van hun resultaten in den kring van huns gelijken. En omgekeerd kunnen de beoefenaars der wetenschap, bij wie de φωτισμός intrad, zich nooit iets anders beloven, dan dat hun resultaten erkend zullen worden in den kring der πεφωτισμένοι. Uiteraard is dit zelfs nog alleen in potentieelen zin

bedoeld. Noch de ééne noch de andere wetenschap verwacht toch de erkenning van haar resultaten aanstonds en door allen; maar stelt alleen, dat een iegelijk, die binnen een van deze beide kringen tot logische en volledige ontwikkeling komt, de uitkomst zóó en niet anders zal bevinden. De positie is dus deze, dat de wetenschap, die enkel uit natuurlijke gegevens, zoo objectief als subjectief, opkomt, beweert en beweren moet, *de* wetenschap te zijn, gelijk die door het reflecteeren van den kosmos in het subjectief bewustzijn der menschheid met noodzakelijkheid ontstaat; en dat omgekeerd de wetenschap, die, zoo objectief als subjectief, met het feit der herschepping rekent, oordeelt, dat *de* wetenschap alleen geboren wordt uit het weer genormaliseerde menschelijk bewustzijn, en de vrucht van de werking van het haars inziens nog abnormale menschelijk bewustzijn niet als zoodanig kan erkennen. Niet alleen toch op theologisch gebied geldt de regel, dat wie niet wedergeboren is uit water en geest, het koninkrijk Gods niet kan zien. Immers, evenmin kan de jurist zonder φωτισμός zijn oog ontsluiten voor het recht Gods, of de philoloog voor den gang des Heeren in de geschiedenis en in het bewustzijnsleven der volkeren.

Op welk standpunt men echter ook sta, beide malen is *de* wetenschap, gelijk ze zich in elk van deze beide kringen ontwikkelt, organisch één, omdat het object een organisch geheel vormt, en het subject in het bewustzijn der menschheid, èn zelf organisch bestaat, èn op organische wijze met het object in verband leeft. Wel valt bij de wetenschap, die geen ander raderwerk bezit dan de menschelijke gegevens, de Theologie van zelve uit, en moet, daar er èn objectief èn subjectief stoornis in het organisme ten gevolge van de zonde en den vloek intrad, het organisch karakter leemten blijven vertoonen, en dus keer op keer tot een *non liquet*, of zelfs tot principieel agnosticisme leiden, maar noch het één noch het ander maakt de aldus opgevatte wetenschap mechanisch of atomistisch. De karaktertrek van het organisme blijft ook zoo herkenbaar en heerschend. En in veel hooger zin nog geldt dit uit den aard der zaak voor de wetenschap, die onder den invloed der herschepping staat, daar zij èn de

Theologie opneemt, èn de *missing links* bezit. Uit dit organisch karakter der wetenschap volgt dan tevens haar eenheid. Wij op ons standpunt zeggen toch niet, dat het subject van de Theologie de πεφωτισμένος, of het subject der overige wetenschap de ψυχικός is, maar eenig subject van *alle* wetenschap is ons het bewustzijn der herboren of herschapen menschheid; en dat een zoo aanmerkelijk deel van de wetenschappelijke studie evengoed kan geleverd worden, door wie hier nog buiten staat, is alleen, omdat er ook bij dezen bouw zoo onmetelijk veel oppermansdienst is te presteeren, die omgaat buiten de hoogere architectoniek.

§ 59. *In het organisme der wetenschap de Theologie een zelfstandig orgaan.*

Toen Schleiermacher de Theologie omschreef als agglomeraat van eenige wetenschappen, die haar éénheid vonden in de *Leitung und Führung der Kirche*, hief hij feitelijk de Theologie, en dus ook haar organisch bestaan in het organisme der wetenschappen op. Een agglomeraat is nooit organisch, is van organisch het tegendeel, en wordt dit nimmer door eenheid van het doel uwer studiën. Wel draagt het organisch karakter eener wetenschap ook een teleologisch element in zich, maar het τέλος alleen kan nooit een organisme maken, van hetgeen in voorwerp en beginsel verschilt. Het is dus volkomen rationeel geweest, dat men later de eenheid van object heeft pogen te herwinnen door tot voorwerp van onderzoek *de religie* te kiezen, en allerminst ontkennen wij, dat de wetenschap der religie metterdaad even organisch in het organisme der wetenschap haar plaats vindt, als b. v. de wetenschap van het aesthetische of intellectueele of moreele leven der menschen. Naar onze overtuiging geraakte deze wetenschap op een dwaalspoor door met behulp der religieuze evolutie de tegenstelling op te heffen tusschen de *ware* en de *valsche* religie, maar formeel is ook zoo toch deze wetenschap wel terdege organisch ingehecht in het organisme der wetenschap. Wat we ontkennen, is alleen, dat de wetenschap der religie ooit in dit organisme een *zelfstandig* orgaan zou uitmaken. Het organisme der wetenschap is door leidende motieven in enkele groote complexen ingedeeld, die als

ware het eigen provinciën in de respublica scientiarum vormen. En nu heeft wel elk dezer complexen weer kleinere complexen, en hebben deze kleinere complexen weer kleinere groepen onder zich; maar juist daarom mag de onderscheiding, tusschen hetgeen gecoördineerd is en wat gesubordineerd moet worden, hier geen oogenblik uit het oog verloren. In ons lichaam vormt het zenuwleven een eigen complex, maar uit dien hoofde moet dan ook al, wat door dit zenuwleven principieel beheerscht wordt, door de wetenschap onder dit hoofd gesubordineerd worden. De Veluwe langs de Zuiderzee is zeer zeker een eigen streek, maar daarom moogt ge toch de Veluwe niet coördineeren met onze provinciën. Er mag dus ook bij de ontleding van het organisme der wetenschap geen willekeur heerschen. Ge moet een principium divisionis hebben, en krachtens dit principium moogt ge alleen datgene als zelfstandig deel van het organisme erkennen, wat rechtstreeks door dit principium generale divisionis, en niet door een lager principium divisionis beheerscht wordt. De pathologie kan geen zelfstandige wetenschap zijn, omdat ze niet rechtstreeks geformeerd wordt door het principium divisionis der wetenschap, maar beheerscht wordt door het algemeene begrip van de medische wetenschap. En zoo nu ook is het hier. De religie als psychologisch-historisch verschijnsel is slechts één uit de vele psychologische phaenomena. Het belangrijkste, het zij zoo, maar toch altoos één uit de velen. Zij is geen genus, maar een species onder een genus. En daarom kan de wetenschap der religie nooit een zelfstandige plaats voor zich opeischen. Ze hoort thuis in de philologische faculteit, en komt in deze faculteit als gesubordineerde wetenschap voor, deels bij de psychologie, deels in de ethnologie, deels in de philosophie.

Anders daarentegen komt de zaak te staan, als we niet van „Religionswissenschaft," maar van *Theologie* spreken, in den boven door ons ontwikkelden zin. Dan toch hebben we te doen met een wetenschap, die een obiectum univocum heeft, opkomt uit een principium univocum, en zich ontwikkelt naar een eigen methode. Nu toch *kunt* ge haar niet subordineeren, noch onder de natuurkundige, noch onder de juridische, noch onder de philologische,

noch onder de medische wetenschappen, en *moet* ge haar wel met deze coördineeren. Het bewustzijn der menschheid gaat in zijn wetenschappelijk zoeken uit naar de vijf principieel differenzirte deelen van zijn totaal-object. Het richt zich op den *mensch*, op de *natuur* om den mensch, en op *God* als 's menschen oorsprong, instandhouder en doel; terwijl ge bij den mensch, wat hem zelven aangaat, dan weer logisch *moet* onderscheiden tusschen zijn *psychisch*, zijn *somatisch* en zijn *sociaal* bestaan. Dit zijn de vijf primordiale lijnen, die rechtstreeks uit het principium divisionis, d. i. uit het menschelijk bewustzijn in rapport tot zijn totaal-object, voortloopen; en zulks geheel in overeenstemming met de indeeling in faculteiten, die door den drang van de ingeschapen levenswet van zelf, en practisch uit het leven, is opgekomen. En overmits nu de Theologie zich richt op de „kennisse van God", *kan* ze niet gesubordineerd, maar *moet* ze gecoördineerd, en ter oorzake van haar zelfstandig *object*, haar zelfstandig *principium* en haar zelfstandige *methode*, als een zelfstandig orgaan in het organisme der wetenschap geëerd worden.

§ 60. *De begrenzing van de Theologie in het organisme der wetenschap.*

De Theologie ligt in het organisme der wetenschap *niet* geïsoleerd. Zij ligt er op organische wijze ingevlochten. Reeds hieruit volgt, dat aan niet ééne zijde de gemeenschap tusschen haar en de overige vier groote wetenschappelijke complexen is afgesloten. Er is naar alle zijden gemeenschap, geleiding en aansluiting. Hieruit volgt echter geenszins, dat er geen grenzen tusschen haar en de overige vier coördinata zouden bestaan; alleen moet ge deze grenzen hier, evenals op elk niet-mechanisch gebied, uit het centrum meten, en niet in den omtrek. Is er een middenpunt en een straallengte gegeven, dan is de grens over heel den omtrek bepaald, ook al is die nog lang niet over heel den omtrek uitgestippeld en deswege uitwendig waarneembaar.

Nu is dit centrale punt hier de geopenbaarde ectypische zelfkennisse Gods. Doch onze kennisse Gods is, juist wijl ze geopenbaarde en ectypische zelfkennisse Gods is, niet bepaald tot de

abstracte kennisse van God, als geïsoleerd denkobject, gedacht. Dat ze ectypisch is, drukt reeds een relatie uit van deze zelfkennisse tot den mensch, en dat ze geopenbaard is, onderstelt logisch een rekenen met de gegevens, den toestand en de middelen, waarin en waardoor deze openbaring plaats grijpt. De kennisse, die God van Zichzelven heeft, sluit dus ook in de kennisse van zijn raad, zijn werk en zijn wil, en ook de verhouding, waarin Hij het creatuur, en met name den mensch, tot Zich geplaatst heeft zoowel buiten als onder de zonde. Voorts, daar deze ectypische kennisse Gods geopenbaard is, niet sensu abstracto, ten einde onze weetzucht te voldoen, maar zeer concreet, als een der middelen, waardoor het alles overtreffend werk der herschepping volbracht wordt, gaat er van deze cognitio Dei ectypa een werking uit, met name in het optreden der Kerk, waardoor die kennisse Gods, gelijk de boom uit de vrucht, nader gekend wordt. En zooverre nu als op die wijze het licht van deze cognitio Dei ectypa uitstraalt, en haar werking waarneembaar is, zooverre strekken zich dan ook de grenzen der Theologie, of strekt zich, wat men genoemd heeft, haar „omvang" uit; natuurlijk met inbegrip van hetgeen ons te doen staat, om ook in onzen tijd de werking van deze cognitio Dei haar juisten loop te laten hebben. Zoodra er echter sprake komt van den invloed, dien deze kennisse Gods *buiten* de door haar zelf geschapen sfeer uitoefent, geeft wel de Theologie Lehnsätze aan andere wetenschappen af, maar opereert ze zelve niet meer. Dan toch geldt het de toepassing van haar resultaten op andere objecten, niet meer de productie, van wat toegepast zal worden. Gelijk de theoloog wel de door de logica gevonden resultaten toepast, maar daarom zelf geen eigen logica schept, zoo ook moet de jurist, de philoloog, de medicus, de natuurkundige wel met de resultaten der Theologie rekenen, edoch zonder daarom zelf theoloog te worden.

Voor zoover daarentegen de jurist, de medicus enz. in de Openbaring gegevens aanwezig vindt, die niet per viam cognitionis Dei, maar rechtstreeks op zijn eigen vak betrekking hebben, moet hij zelf beoordeelen, welken invloed een en ander op zijn eigen onderzoek hebben moet. Natuurlijk spreken we nu van den jurist, den philoloog enz. gelijk hij zijn moet, d.i. als staande op het erf der palin-

genesie, en dus als Christen voor de majesteit des Heeren en van zijn Openbaring buigende; niet als door de Openbaring beperkt, maar verrijkt en verruimd; ziende, wat hij anders niet zou zien; wetende, wat hem anders verborgen ware gebleven. We bepleiten dus niet zeker knechtschap der andere wetenschappen onder de Theologie als de koningin der wetenschappen. In wetenschappelijken zin kan er nimmer van zulk een relatio herilis et servilis tusschen de wetenschappen onderling sprake zijn. Wie onderzoekt, mag niet anders gehoorzamen dan aan den onweerstaanbaren drang van zijn eigen overtuiging. Zelfs waar Lehnsätze uit de Theologie door andere wetenschappen worden overgenomen, geschiedt dit dan ook met geen andere autoriteit, dan waarmee de Theologie op haar beurt Lehnsätze uit andere wetenschappen overneemt; d. w. z. in de overtuiging, dat men, zelf zulk onderzoek instellende, tot gelijk resultaat zou komen. De conflicten, die hieruit ontstaan, zijn dus geen conflicten tusschen de Theologie en de overige wetenschappen, maar conflicten waarvoor de jurist, de physicus, de medicus, de philoloog op eigen terrein komt te staan, juist zooals de theoloog die op zijn eigen erf ontmoet. Alle deze conflicten worden daaruit geboren, dat de herschepping wel potentieel intrad, maar eerst met de Parousie voltooid wordt. Ware de herschepping nu reeds voltooid, dan zou elk conflict van dien aard ondenkbaar wezen. Nu ze daarentegen nog onvoltooid is, èn in ons zelven èn in den kosmos, kan het niet anders, of we hebben te doen eenerzijds met natuurlijke en anderzijds met boven die natuur uitgaande gegevens. Deze beide reflecteeren zich dan in ons bewustzijn, en zoo ontstaat in ons bewustzijn strijd. Een strijd, die dan eerst en slechts in zooverre wordt opgeheven, als we er in slagen den juisten samenhang tusschen deze beide reeksen van gegevens te doorzien. Hiertoe nu geraakt men stellig niet, door uit de beide reeksen, of uit een van beide, eenig zich aan ons voordoend gegeven te ignoreeren. Dit gave struisvogelwetenschap, geen scientia *humana*. In niets mag dan ook de natuurkundige b.v. aan banden worden gelegd. Hij moet waarnemen met alle hem ten dienste staande middelen, en constateeren, wat hij waarnam. Gaat hij er daarentegen toe over, om uit het gevondene een constructie op te bouwen, of waagt hij zich aan

hypothesen, om het waargenomene te verklaren, dan ware een niet-rekenen met de Openbaring het werk van iemand, die bij de biographie van zijn held diens correspondentie of autobiographie ignoreerde. Met name wat den oorsprong en de bestemming der dingen geldt, mag hij dus nimmer uit de door hem gevonden wetten concludeeren, daar elke wet, consequent op oorsprong en τέλος doorgevoerd, ad absurdum leidt en ons verwikkelt in onoplosbare antinomieën. Zal een wet in zeker rijk gelden, dan onderstelt dit, dat dit rijk besta. En evenmin kan hij met de door hem gevonden wet reageeren tegen de mogelijkheid van herschepping, daar hij, als zelf in de palingenesie staande, weet dat (ter realiseering van de herschepping) een hoogere wet in God de werking van de wet, die het natuurlijk leven beheerscht, wijzigen moest. Erkent hij dit niet, dan loochent hij principieel zelfs de mogelijkheid van herschepping, mist den φωτισμός, en is tot het nemen van elke conclusie onbekwaam. Beoefent hij daarentegen zijne studiën, als zelf op het standpunt der palingenesie staande, dan bindt hem niets dan zijn eigen overtuiging, en moet hij zelf pogingen aanwenden, of het hem gelukken wil, de telkens voorkomende conflicten te boven te komen. Dit zal hem daarom echter lang niet altijd gelukken, omdat de ontstentenis van de noodige gegevens dit afsnijdt. En nog minder kan de eisch gesteld, dat de door hem gevonden oplossing aanstonds door allen zal worden overgenomen. Ook in de wetenschappelijke kringen, die niet met de palingenesie rekenen, heerscht, met name op juridisch, historisch en philosophisch gebied, allerlei verschil van richting en van inzicht, waaruit zich telkens bepaalde scholen vormen, die opkomen, om straks weer onder te gaan. Dit ligt aan de beperktheid van ons kenvermogen, aan de schraalheid van de ons ten dienste staande gegevens, en aan de veeltijds voorkomende onmogelijkheid van contrôle. Dat men dan ook zoo weinig te dezen opzichte vorderde, is hoofdzakelijk daaruit te verklaren, dat de bovenbedoelde conflicten bijna uitsluitend door theologen onder de oogen zijn gezien, en dat de Christenen, die zich aan deze studiën wijdden, meestal dualistisch bestonden, als Heidenen met het hoofd en Christenen met het hart. En verder zal men hierin dan eerst komen, indien

mannen, die in merg en been uit de palingenesie leven, en tegelijkertijd al hun denkkracht op deze natuurkundige en historische studiën wierpen, zelve deze conflicten onder de oogen zien.

De theoloog kent óók deze conflicten, en dus op eigen terrein, door de incongruentie, die zoo vaak intreedt tusschen de theologia naturalis en revelata. Ook de theoloog toch heeft met *her*schepping te doen, en in het denkbeeld zelf van *her*schepping ligt de tegenstelling, tusschen hetgeen de herscheppende actie zal ondergaan, en hetgeen als vrucht van die actie tot stand komt. Altoos derhalve een duiteit: 1°. de *oude* gegevens, die aanwezig zijn in wat herschapen zal worden, en 2°. de *nieuwe* gegevens, die de herschepping zullen uitmaken. Daarom aarzelt de Schrift dan ook niet te spreken van een παλαιὸς ἄνθρωπος en een νέος ἄνθρωπος (Col. 3 : 9,10), om aan te duiden welke aanwezige gegevens weg moeten (ἀπεκδύσασθαι), en welke van elders aangebrachte gegevens zich moeten vertoonen (ἐνδύσασθαι). Hierbij wordt echter, onder hetgeen weg moet, niet *de structuur van onze menschelijke persoonlijkheid* verstaan; deze immers *moet* blijven, vermits er anders nieuwe schepping, geen herschepping zou zijn; maar wordt alleen gedoeld, op hetgeen door de zonde in die structuur misvormd en tot zondigen *habitus* was geworden. De theologia revelata onderscheidt dientengevolge in den mensch tusschen datgene, wat zijn menschelijke structuur is, om zich hieraan aan te sluiten, en tusschen datgene, wat zondige misvorming is, om het uit te stooten. En daar nu de theologia naturalis niet behoort tot hetgeen de παλαιὸς ἄνθρωπος uitmaakt, maar integendeel tot de psychische structuur van ons menschelijk wezen, stoot de theologia revelata deze theologia naturalis volstrekt niet uit, maar postuleert ze veeleer, onderstelt ze, en sluit er zich bij aan. Daarom was het zoo ongerijmd, dat men in de achttiende eeuw deze theologia naturalis als een tweede bron van Godskennisse naast de Heilige schrift begon te plaatsen en zoodoende eigenlijk twee Theologieën leverde: eerst een zeer korte en vage Godskennisse uit de natuurlijke godgeleerdheid, en daarna een breede en scherpomlijnde Godskennisse uit de revelatie. Immers, de zondige mensch, gelijk hij in zijn psychische structuur het vermogen bezit, om uit zichzelf, in verband met

zijn waarneming van den kosmos, deze theologia naturalis te verwerven (Rom. I : 19, 20), is in geheel de dogmatiek de persoon, tot wien de revelatie zich richt, op wien ze aangelegd is, en dien ze zoo en niet anders onderstelt. Onze oudere theologen waren deswege veel nader bij de waarheid, door hun toepassing op schier elk dogma van de duidelijke onderscheiding tusschen den homo institutus, destitutus en restitutus; mits men maar wel in het oog houde, dat ze dezen homo destitutus, cui mysteria revelabantur, niet zelven naar het leven teekenden, maar afnamen van het beeld, dat de Schrift zelve er van bood. Dit deden ze niet, om zich in abstractiën, buiten het leven omgaande, te verdiepen, maar om zekerheid te erlangen, dat ze zich in hun beschouwing van den homo destitutus niet vergisten. Waren ze toch empirisch te werk gegaan, en hadden ze eerst uit het leven zelf pogen op te maken, qualisnam homo destitutus sit, dan zou, blijkens de velerlei uiteenloopende theorieën, die hierover opgesteld zijn, alle vastheid van uitgangspunt ontbroken hebben. Nu daarentegen lieten ze zich door Gods Woord dit beeld leveren, en zoo wisten ze, dat ze vasten grond onder den voet hadden. De zondige mensch mist adaequate zelfkennisse, en eerst bij het licht van Gods Woord herkent hij zijn ware gestalte. Niet, alsof hij nu voorts zijn essentieel bestaan buiten rekening zou laten, maar omdat hij eerst op deze wijze tot het inzicht komt, hoedanig zijn essentieel bestaan is. De theologia naturalis komt dus niet als een tweede iets bij de Schrift bij, maar is in de Schrift zelve opgenomen, en treedt eerst bij het licht der Schrift in rapport met de werkelijkheid van ons leven. De theologia naturalis kan en mag derhalve niet anders uiteengezet dan onder de categorie van den homo institutus en destitutus in de dogmatiek. Elke andere wijze van behandeling leidt òf tot rationalisme, doordien ze de rede, òf tot mysticisme, in zoover ze ons gemoedsleven als tweede principium naast de Schrift plaatst, om straks bij logische consequentie het principium Scripturae op zij te dringen en te vernietigen. Doch ook al is hierdoor voor den theoloog het conflict principieel en formeel overwonnen, dit neemt niet weg, dat toch de tegenstelling

tusschen den homo destitutus, die herschapen moet worden, en den homo restitutus, die als product der herschepping moet te voorschijn treden, telkens weer opdoemt. Dit zou niet zoo zijn, indien deze herschepping op één oogenblik voltooid ware, maar is onvermijdelijk, nu de actueele voltooiing van de potentieele herschepping soms een zeer lang proces doorloopt. Met name in de Verbondsleer, in de leer van den Doop, in de leer der Kerk, in de leer der Heiligmaking en in de Ethiek, keert dit conflict dan ook telkens terug, en nog steeds worstelt de Theologie, èn „begriffsmässig", in haar formuleeringen, om de *credenda*, èn practisch, om in haar leer van de *agenda* dit conflict te boven te komen.

Dit conflict bestaat dus volstrekt niet alleen tusschen de Theologie eenerzijds en de natuurkunde enz. anderzijds, maar is een conflict, dat over geheel de linie loopt, en in *elke* wetenschap voor den Christen-denker terugkeert; en zulks wel om de afdoende reden, dat, gelijk de zonde geheel het kosmisch leven in, aan en om den mensch denatureerde, zoo ook de herschepping geheel den kosmos, voor zoover hij met den mensch samenhangt, herstellen komt. Eisch van waarheid is het derhalve, dat men de beide termen van dit conflict eerlijk doe uitkomen, gelijk ze zijn. Door een hor met bloemen overstrooid over de klove te leggen, zult ge die klove nooit dempen. Slechts mag en moet de eisch gesteld, dat het conflict niet breeder worde uitgemeten, dan het is. Bevindt zoo b.v. de natuurkundige, dat de aanslibbing van den Nijl jaarlijks zóó en zooveel millimeter aanwast, en zóó en zooveel meter hoog is, dan is zijn conclusie onbetwistbaar, dat, *indien* deze aanslibbing steeds constant ware geweest, voor de nu bereikte hoogte van 12.47 meter een veel langer tijdperk, dan onze jaartelling kent, noodig zou zijn geweest. Wat hij daarentegen *niet* kan bewijzen is, *dat* metterdaad de aanslibbing constant bleef. Of dit zoo was, ligt buiten het empirisch terrein, waartoe zijn oordeel zich bepalen moet. Iets, wat hier niet wordt aangevoerd, om geen langere existentie dan van 6000 jaren voor onze aarde te vindiceeren; immers, wat de Schrift hieraangaande leert, staat exegetisch nog op verre na niet vast; maar om in een concreet

voorbeeld te toonen, wat we onder een *ongeoorloofde* verbreeding van het conflict verstaan.

Afzonderlijk dient intusschen nog de verhouding tusschen de Theologie en de philosophie besproken, daar juist de grens, die deze twee wetenschappen scheidt, keer op keer beiderzijds is overschreden. Daartoe is echter noodzakelijk, dat men het begrip philosophie nader ontlede. Tweeërlei toch omvat de philosophie; eenerzijds het onderzoek naar *'s menschen psychisch bestaan*, en anderzijds het pogen, om geheel *den inhoud van het wetenschappelijk bewustzijn* in organischen samenhang concentrisch ineen te zetten en te verklaren. 's Menschen psychisch bestaan leidt dan weer tot een afzonderlijk onderzoek, 1°. naar zijn ψυχή als zoodanig (de psychologie), en 2°. naar de ethische, aesthetische en logische qualiteiten van deze ψυχή (de ethiek, de aesthetiek en de „Logik"). En eindelijk omvat de „Logik" in breederen zin het onderzoek naar het bewustzijn als zoodanig, naar de wetten, die ons denken beheerschen, en naar de wegen, die tot kennis voeren. (Prinzipienlehre, Logica en Erkenntnistheorie.) De tweede taak der philosophie is daarentegen geheel andersoortig, en richt zich niet op den bewusten en denkenden mensch, maar is de poging van den denkenden mensch, om den kosmos, die zich als organisch bestaande aan hem opdringt, nu ook als organisch geheel in den spiegel van zijn bewustzijn te reflecteeren. Feitelijk schuilen alzoo in de ééne philosophie twee wetenschappen, die steeds meer uiteengaan. Zelfs zijn reeds pogingen aangewend, om de bestudeering van den denkenden mensch onder den naam van „Logik" (dan nu in uitgebreideren zin genomen) geheel zelfstandig te laten optreden. Niet onwaarschijnlijk zal dit proces er nog verder toe leiden, om ook de psychologie, met haar qualiteitsleer in de ethiek en de aesthetica, op eigen terrein te laten optreden, zoodat dan de „Logik" de wetenschap zou zijn van den denkenden mensch, of, wilt ge, den logos in den mensch tot voorwerp van onderzoek zou hebben, en de philosophie in engeren zin de wetenschap zou zijn, die de resultaten van alle overige wetenschappen concentrisch onder hoogere eenheid saam zou vatten. „Logik" als wetenschap van het *cogitare*, philosophie als wetenschap van het *esse*. Nu is

er intusschen natuurlijk niets op tegen, dat men geheel dit complex van wetenschappen onder den gemeenschappelijken naam van *philosophische wetenschappen* blijft saamvatten, mits men bij het bespreken van de verhoudingen tusschen de Theologie en deze wetenschappen de aangeduide onderscheiding maar niet uit het oog verlieze, en niet, gelijk veeltijds, spreke van *de* philosophie. Wat nu de „Logik" betreft, verlaagt men deze volstrekt niet tot ancilla theologiae, door te zeggen, dat ze hulpdienst voor den theoloog verricht. Dezen zelfden dienst toch verricht ze evenzoo voor alle wetenschappen. Geheel deze voorstelling van de *ancilla* was, wat de „Logik" betreft, dan ook gemaniëreerd. Het feit is toch eenvoudig, dat in elke wetenschap de mensch als denkend wezen optreedt, en dat derhalve, zal hij zelfbewust, op juiste wijze en vaardig bij zijn denkarbeid te werk gaan, kennis en oefening van het denkvermogen voor hem onmisbaar is. Een theoloog, die de „Logik" als voor hem minder noodig, geringschatte, zou slechts zichzelf ontwapenen, geheel in strijd met wat onze oudere theologen steeds najoegen, die althans op de formeele logica en de met haar saamhangende τέχναι steeds ernstigen nadruk legden. Nu is hiermee niet beweerd, dat ook op dit terrein geen conflicten kunnen voorkomen. Die zijn buitengesloten, zoolang men zich tot de logica in engeren zin bepaalt, maar komen wel terdege op, zoodra men ook „die Prinzipien der Erkenntnis" en de methode, om tot kennis, te geraken, onder de „Logik" saamvat. Reeds uit den ernstigen aanval van het naturalisme, om haar methode ook op de geestelijke wetenschappen toe te passen, blijkt dit maar al te pijnlijk. Edoch, ook dit conflict is allerminst een conflict tusschen de Theologie en de philosophie, maar een conflict, dat geboren wordt uit de verschillende dispositiën van den denker. Staat in hem het ideëele leven hoog, dan *kan* hij niet tot dezelfde conclusiën komen als een ander, wiens zin en neiging geheel in de ὁρατά ondergaan. En zoo ook, is de denkende mensch door de palingenesie in levensgemeenschap met het koninkrijk Gods gekomen, dan *moet* hij wel anders zien, en dus ook anders oordeelen dan een ander, die hier buiten staat. Van de psychologie en de ethiek geldt hetzelfde. Een Christen-philo-

soof kent zijn eigen *ψυχή*, en ziet het ethische leven, anders dan een philosoof, die buiten de palingenesie staat. De tegenstelling is dan ook niet, dat de Theologie een Christelijke ethiek levert en de philosophie een neutrale. De Christen-philosoof kan niet anders dan een Christelijke ethiek leveren, en wat de Theologie geeft, is niet een Christelijke, maar een *theologische ethiek*, gelijk nader bij de bespreking van de afzonderlijke disciplinae zal worden uiteengezet.

De eigenlijke strijd echter tusschen de Theologie en de philosophie ontbrandt dan eerst, zoo ge de philosophie in engeren zin neemt, als de wetenschap, die de principiën van het *zijn* onderzoekt, en, krachtens deze principiën, uit al de resultaten der overige wetenschappen een concentrisch-organische levens- en wereldbeschouwing poogt te leveren. Dan toch komt het er op aan, wel toe te zien, dat de Theologie niet in philosophie ontaarde, en de philosophie zich niet in de plaats van de Theologie poge te stellen. En toch dit is geschied; een feit, dat zich gereedelijk verklaart uit de omstandigheid, dat de meeste philosofen niet met de palingenesie rekenden, en dat van den anderen kant de theologen vaak waanden het zonder philosophie te kunnen doen. Uit het eerste toch vloeide voort, dat de philosophen, behalve een psychologie, een ethiek, een aesthetiek en een „Logik", ook een *leer van God* poogden te leveren, en alzoo uit de slecht begrepen gegevens der cognitio Dei innata et acquisita, buiten de cognitio Dei revelata om, een Theologie trachtten saam te stellen. Hierdoor nu traden ze vijandig tegen de Theologie op, en waren er, uit zucht naar zelfbehoud, op bedacht, om de eigenlijke Theologie terug te dringen, af te maken en ten slotte buiten gevecht te stellen. Omgekeerd deed dit er de theologen dan weer toe neigen, deze philosophie in engeren zin als een vijandig verschijnsel te beschouwen, en, overmits ze zelven geen eigene, Christelijke philosophie bezaten, aan *alle* philosophie den oorlog aan te doen. Daar het echter onmogelijk was, ook in de Christelijke wereld zonder zekere kosmologische voorstellingen te leven, poogden ze dan die leemte in hun dogmatiek aan te vullen, en gaven alzoo niet enkel Theologie, maar Theologie met philosophisch toekruid.

Aan deze gewrongen verhouding nu kan alleen daardoor een einde gemaakt, dat men eenerzijds erkenne, dat de philosophie een geheel andere taak heeft dan de Theologie, maar ook anderzijds scherp tusschen de Christelijke en niet-Christelijke philosophie onderscheide.

De philosophie heeft een geheel andere taak. Immers, de Theologie heeft geen andere roeping, dan om de cognitio Dei ectypa, gelijk die uit het principium, de Heilige Schrift, gekend wordt, in het bewustzijn der herschapen menschheid op te nemen en er uit te reproduceeren. De philosophie (nu altoos in engeren zin genomen) daarentegen is geroepen, om de menschelijke kennis, die door alle overige wetenschappen aan het licht is gebracht, tot één architectonisch geheel in elkander te zetten, en aan te toonen, hoe dit gebouw uit één basis opstijgt. Hieruit volgt dus, dat de behoefte aan philosophie een *ἀνάγκη* is, die uit den eenheidsdrang van het menschelijk besef opkomt, en daarom evenzeer geldt, voor wie nog buiten, als voor wie in de palingenesie staat. Te zeggen, dat een Christen minder behoefte aan philosophie zou hebben, is alzoo niets dan een uiting van geestelijke traagheid en onverstand. Hoe meer de *φωτισμός* de harmonie in ons bewustzijn herstelt, des te sterker moet juist de drang naar een „einheitlich" organisch weten opwaken, en omgekeerd, hoe rijker gegevens ons daarbij ten dienste staan, des te betere hoop is er, om hierin te zullen slagen. De philosophie, die alleen met de natuurlijke gegevens rekent, zal altoos slingeren tusschen een pantheïstische, deïstische en materialistische opvatting, en daarom nooit verder dan tot het vormen van scholen komen, terwijl alleen de Christelijke philosophie, voor wie het theïstische uitgangspunt vaststaat, binnen den kring der palingenesie, tot eenheid van opvatting zal kunnen leiden. Doch juist uit dien hoofde zal de Theologie alleen met de Christelijke philosophie kunnen samengaan. Is het toch de taak der philosophie, de resultaten van *alle* overige wetenschappen concentrisch ineen te zetten, en begint de niet-Christelijke philosophie met de resultaten der Theologie, als ware ze *geen* wetenschap, weg te laten, dan *moet* de Theologie wel tegen deze wegcijfering van haar bestaan in verzet

komen. Is daarentegen de philosoof zelf wedergeboren, en historisch, dus ook kerkelijk, aan het leven der palingenesie aangesloten, dan neemt hij bij zijn studiën, met de resultaten van alle overige wetenschappen, natuurlijk ook die der Theologie op, en is voor hem de kunst alleen, om architectonisch zulk een kosmologisch gebouw op te trekken, dat ook de resultaten der Theologie er zich van zelf in voegen.

§ 61. *Zelfbepaling van het organisme der Theologie.*

Gemeenlijk komt in de theologische Encyclopaedie ook de verhouding van de Theologie tot *de Universiteit* ter sprake. Feitelijk echter komt deze vraag neer op de verhouding van de Theologie tot de Overheid. Waren toch de Universiteiten, gelijk ze eertijds *bedoelden* te zijn, gelijk ze weer hier en daar *worden* (in België, Nederland, Amerika, Engeland, Zwitserland), en eigenlijk alle *behoorden* te zijn, t.w. *vrije corporatiën*, dan zou geheel deze quaestie vervallen, overmits deze verhouding dan alleen het resultaat zou zijn van de historie. Wel is daarentegen deze quaestie van gewicht, nu nog in de meeste landen de meest invloedrijke universiteiten *staatsinstellingen* zijn, die door de Overheid ingericht, onderhouden en beheerscht worden. Nu toch bepaalt de Overheid niet alleen het aantal, de orde en de qualiteit der faculteiten; maar beheerscht ook het organisme der Theologie, evenals van alle wetenschappen, door haar bepalingen voor elken katheder, en de vakken, die ze als groep aan eenzelfden katheder verbindt. Dit nu was ook vroeger wel verkeerd, overmits nooit uit de attributen van de Overheid is af te leiden, dat zij het organisme der Theologie bepale, maar leverde toch geen overwegend bezwaar op, in zooverre de Overheid destijds van elk ius discretionis vrijwillig afstand deed, en eenvoudig de usantie volgde. Thans is dit echter niet meer zoo. Ten onzent is men zelfs reeds zoover voortgeschreden, dat de wet op het Hooger Onderwijs (van 28 April 1876, Stbl. n°. 102), in artikel 42, een tiendeelige groepeering van de theologische vakken geeft, die geheel tegen den aard en de natuur der Theologie indruischt; zoo sterk zelfs, dat de dogmatiek, die toch het hart is van alle Theologie, eenvoudig uit het lichaam der Theologie is

uitgesneden. [1]) Dat hierdoor het organisme der Theologie op gewelddadige wijze is aangerand, valt kwalijk te ontkennen. Juist met het oog op zulke feiten handhaven we daarom het recht der Theologie, om zelf haar organisme te bepalen. Dit *kan* geen Overheid doen, daar ze hiertoe noch geroepen is, noch er de gegevens voor bezit; en ze *mag* het niet doen, overmits ze, als dilettante optredend en haar macht misbruikend, de Theologie in verwarring brengt. Het spreekt toch vanzelf, dat de indeeling der vakken en van de katheders ongemerkt invloed oefent op heel den gang der studiën, op de associatio studiorum juist bij de kundigste theologen, en het inzicht in het ware wezen der Theologie doet te loor gaan. Zulk een optreden van de Overheid is dan ook een aanranding van de vrijheid der wetenschap, en in theologicis bovendien een confessioneel partij kiezen, *in casu* voor de moderne opvatting van de Theologie als godsdienstwetenschap tegenover de Theologie, gelijk die naar oorsprong en beginsel alle eeuwen door bestond.

Veeleer kon hier dan nog zekere invloed aan de Kerk worden ingeruimd, in zooverre deze zeggen kan, welke studiën voor haar levensuiting onmisbaar zijn, zoo voor de opleiding van haar Dienaren, als voor de verdediging van haar belijdenis; en feitelijk oefent de Kerk dezen invloed dan ook, t.w. door de bepalingen, die ze maakt voor haar kerkelijke examens. Geen universiteit toch kan in haar theologische faculteit de vakken, voor deze examens geëischt, duurzaam buiten rekening laten. Maar deze band is dan ook *natuurlijk*, in zooverre de Theologie met de Kerk in noodzakelijk levensverband staat, en buiten haar erf saploos wordt en verdort. Maar verder mag zelfs de kerkelijke invloed niet gaan. Zij constateert haar behoeften, maar de vraag, op welke wijze, in welke orde en in welke saamvoeging de vervulling dezer behoeften moet nagestreefd, is een encyclopaedisch en paedagogisch vraagstuk.

[1]) De vakken zijn: *a.* encyclopaedie, *b.* geschiedenis der leer aangaande God, *c.* geschiedenis der godsdiensten in het algemeen, *d.* geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst, *e.* geschiedenis van het Christendom, *f.* Israëlitische en oud-Christelijke letterkunde, *g.* uitlegging van het Oud en Nieuw Testament, *h.* geschiedenis der leerstellingen van den Christelijken godsdienst, *i.* de wijsbegeerte van den godsdienst, *k.* de zedekunde.

Wat mechanisch bestaat, kunt ge uit elkaar nemen, en naar wilkeur anders ineenzetten, maar zoo is het met het organisch leven niet. Wat organisch leeft, gehoorzaamt bij zijn organische ontwikkeling aan een *lex vitae insita*. Het is zooals het is, overmits het zóó en niet anders uit zijn kiem opschoot, en het kan geen andere proportiën aannemen, dan het van nature bezit. Wel kunt ge door gewelddadig ingrijpen in het leven van een organisme anaesthesie of hyperaesthesie, atrophie of hypertrophie van een der organen te weeg brengen, maar het wezen van het organisme is daardoor niet gewijzigd. Dat blijft voor als na, wat het was. Toegekomen aan het organisme der Theologie, mogen noch kunnen we dus anders oordeelen, dan dat alle invloed van de Overheid op dit vraagstuk ten ernstigste moet weerstaan; dat de Kerk wel invloed moet en mag oefenen door de bepaling der studiën, die zij noodig acht voor haar levensbloei, mits ze zich maar niet aanmatige te bepalen, op wat wijze in die behoeften moet worden voorzien; en dat derhalve de compositie van het lichaam der Theologie alleen door haarzelve kan bepaald worden, doordien ze haar organisch bestaan ontsluit. Hiermee is natuurlijk niet ontkend, dat het ons *denken* is, waardoor deze organische „Gliederung" in formule wordt gebracht. Maar zal die taak naar behooren worden verricht, dan mag ze toch alleen hierin bestaan, dat we constateeren, hoe we dit organisch leven in het organisme der Theologie bevonden te zijn.

§ 62. *Organische aansluiting der propaedeuse.*

De bespreking der propaedeuse als zoodanig hoort thuis in een *ratio studiorum*, niet in de eigenlijk gezegde Encyclopaedie. Toch mag daarom de Encyclopaedie de propaedeutische studiën niet onbesproken laten. Ook die studiën toch zijn niet toevallig en worden niet naar willekeur uitgekozen, maar liggen van zelf aangewezen in de organische vezelen, die de Theologie aan de overige deelen van het organisme der wetenschap verbinden. En dan sta op den voorgrond, dat de Theologie, als vak van ideëele wetenschap uiteraard die algemeene ontwikkeling onderstelt, die voor alle ideëele wetenschappen onmisbaar is. In den strijd, die

over den voorrang der humanistische en der natuurkundige studiën op gymnasiaal terrein gestreden wordt, moet dus bij de theologische propaedeuse zeer beslist het humanistische spoor gekozen. Toch handelt men verkeerd, door de humanistische vorming, gelijk die historisch als zoodanig gemerkt is, als voor den theoloog toereikende voor te stellen. De humanistische propaedeuse richtte zich, zoo al niet uitsluitend dan toch in hoofdzaak, op den schoonen vorm, en had met name voor het hooge belang der philosophie en der historie te weinig oog. Ze onderwees, ja, de oude philosophie en de Grieksche en Romeinsche historie, met de hierbij behoorende antiquiteiten, maar meer als middel, om de classieken te verstaan, dan als eigen element van vorming des geestes. En dit nu wordt door de ligging van de Theologie in het organisme der wetenschap niet geduld. Zeer zeker gedoogt ook zij niet, dat de fijnere vorm verwaarloosd worde. Immers, die fijnere vorm eerst leent aan den geest die gevoelige *αἴσθησις*, die bij alle ideëele wetenschap onmisbaar is, en bij haar reproductie niet is weg te denken. Maar aan deze formeele geoefendheid heeft de Theologie niet genoeg. Veeleer staat de te hooge bewondering voor de wereld van oud-Hellas aan het indringen in haar principia in den weg. De oud-classieke wereld mag voor haar slechts schakel zijn in dat groote proces van ontwikkeling, dat doorliep tot op den tegenwoordigen tijd, en uit dien hoofde eischt zij een propaedeuse, die geheel het verloop van de philosophie en de historie tot op onzen tijd omvat, en wel beide van meet af onder de critiek der principia Christiana. Juist daarom kan deze propaedeuse niet op het gymnasium afloopen, maar moet ze door academische propaedeuse haar voleinding erlangen. Reeds op zichzelf is het beperken van de propaedeuse tot de gymnasia af te keuren, in zooverre voor elke studie, zal ze een wetenschappelijk karakter dragen, ook inleiding in de wetenschappelijke behandeling van welk vak ook onmisbaar is; iets, wat het gymnasium nooit *kan* geven. Maar hier komt voor de Theologie bij, dat ze als achtergrond moet kunnen beschikken over een critische kennis van de historie van 's menschen denken en doen (philosophie en historie), als op geen gymnasium *kan* worden gedoceerd.

Tevens ligt hierin opgesloten, dat de propaedeuse niet staan mag op een anderen grondslag dan de studie der Theologie zelve. Een propaedeuse in paganistischen zin, buiten de palingenesie staande, miskent het organisch verband tusschen de Theologie en de overige studiën, en bereidt er niet op voor, maar leidt er van af. Zoowel het gymnasium als de academische propaedeuse moeten dus beide een *Christelijk* karakter dragen; een eisch, waaraan allerminst voldaan wordt, zoo aan de paganistische propaedeuse een *Religionsstunde* wordt aangehaakt, maar die wil, dat geheel de opleiding zelve, zoo formeel als materieel, rekening houde met de beginselen eener Christelijke levens- en wereldbeschouwing. Wie, zelf der palingenesie deelachtig, in het Kruis van Golgotha het middelpunt van de ontwikkeling der menschelijke historie begroet, heeft op de propaedeutische vakken een geheel anderen blik dan hij, die als humanist van een credat Iudaeus Apella zwetst. En dan eerst is aan den eisch van een goede propaedeuse der Theologie voldaan, zoo het organisch verband tusschen de propaedeutische studiën en de studie der Theologie in engeren zin tot zijn recht komt. Zelfs is, indien men het scherp neemt, de naam van propaedeuse min gelukkig gekozen. De theoloog toch gaat niet tot de theologische studiën over, om nu voorts alle overige wetenschappen te ignoreeren, maar, naar gelang hij verder komt, ziet hij zich telkens genoodzaakt, het organisch verband met nog andere studiën op te zoeken, zoo b. v. met de historische en ethnologische studiën over de godsdienstige afdolingen der niet-Christelijke natiën. Zijn eigen studiën staan op niet één punt geïsoleerd, en het verzwakt de positie der Theologie, zoo zij nochtans, als stond ze geïsoleerd, te werk gaat. Ook moet de studie in die vakken, die vroeger slechts als propaedeuse optraden, later met een zakelijk doel worden voortgezet. Voor de kennis der historie gevoelt dit elk beoefenaar der kerkhistorie; maar hetzelfde geldt van de philosophie, met name van de psychologie, de philosophische ethiek en de aesthetiek.

Natuurlijk is hier alleen sprake van den *wetenschappelijken* theoloog, niet van elken Dienaar des Woords als zoodanig. Voor zijn opleiding toch gelden ten deele nog andere eischen, die gesteld

worden, niet door de organische ligging van de Theologie in het organisme der wetenschappen, maar door de gegevens, waarmee het ambt hem in aanraking brengt, en die dus hier niet ter sprake mogen komen. Men denke slechts, aan wat van meer dan éénen kant over de kennis van de medicijnen, van den landbouw, van het Burgerlijk Wetboek, van de sociale aangelegenheid, van het schoolwezen, en zooveel meer, als dienstig voor den *pastor loci* is aanbevolen. Vraagstukken, waarover uiteraard de Encyclopaedie zich niet heeft uit te laten, wijl ze met het wezen der Theologie en haar organisch verband niets uitstaande hebben. Maar wel dient hier nog kortelijk de meer formeele propaedeuse besproken, met name ten opzichte van de talen, waarvan men volstrekt niet af is met te wijzen op de beide grondtalen der Heilige Schrift, die studie van het Hebreeuwsch en het Grieksch noodzakelijk doen zijn; iets, waarbij dan zelfs het Latijn zou kunnen uitvallen. Veeleer moet er op aangedrongen, dat de talen eerst uit algemeen linguistisch oogpunt worden opgevat, en dat daarna eerst de vraag worde gesteld, van welke bijzondere talen de kennis voor de studie der Theologie onmisbaar is. Zonder een verhelderd algemeen linguistisch taalbegrip dringt men in de kennis van niet ééne taal waarlijk in. Het taalverschijnsel als zoodanig ligt organisch met de Theologie in haar principium verbonden, en daarom onderstelt alle dege Theologie een historisch en critisch inzicht in de linguistiek, in de graphistiek, en in de philosophie der grammatica. Niet natuurlijk, alsof men hiermee moet beginnen. Paedagogische eisch is het veeleer, in de jaren, waarin het geheugen het gemakkelijkst in zich opneemt, de copia doctrinae aan te brengen; maar in dit overzicht, dat niet den gang der studiën, maar de organische ligging der Theologie in het organisme der wetenschap bespreekt, gaat de algemeene taalkunde uiteraard voorop. Wat nu de enkele talen in 't bijzonder aangaat, zoo volgt op de linguistiek organisch eerst de moedertaal, omdat men daarin alleen den pols van het taalleven door zijn onmiddellijk besef voelt kloppen; en hebben de overige moderne talen weinig ander verband met de Theologie, dan dat zij ons den toegang ontsluiten, tot hetgeen in andere landen op theologisch gebied gearbeid wordt. Streng

genomen zou vertaling deze noodzakelijkheid doen wegvallen; overmits er echter geen sprake van is, dat alle detailstudiën zonder onderscheid vertaald zouden worden, is theologische studie zonder kennis der moderne talen eenvoudig ondenkbaar.

Voorts rijst de vraag, of ook het Latijn alleen onder dezen titel in de theologische propaedeuse moet behouden worden. Daarover toch, dat het Latijn voor den theoloog onmisbaar is, bestaat geen verschil van meening. Meer dan twaalf eeuwen lang heeft de Christelijke Kerk haar gedachtenleven bijna niet anders dan in het Latijn gedocumenteerd. Wie niet vlot Latijn leest, ziet zich alzoo van het historisch leven der Kerk afgesneden. Maar iets, anders is het, of de Theologie als zoodanig ook belang heeft bij de studie van het Latijn als middel tot algemeene vorming; iets wat door steeds meerderen betwist wordt, maar, naar ons voorkomt, niet mag worden losgelaten. Om tweeërlei reden niet. Vooreerst, omdat het Latijn als taal dat classieke karakter van klaarheid, bondigheid en schoonheid bezit, waardoor het op onzen denkenden geest een stempel drukt, als geen andere taal, zelfs niet het zooveel rijkere Grieksch, dit vermag. De Latijnsche taal neemt in de gratia communis een eigen plaats in, en wie haar op zij dringt, verarmt de vorming van onzen geest. Doch hierbij komt in de tweede plaats, dat de ontwikkeling van het Westersche denken eerst onder den invloed van het kerkelijk en daarna van het humanistisch Latijn een eigen plooi heeft verkregen, iets, wat zelfs in de vorming van vele woorden en in de syntaxis uitkomt. Geheel afgescheiden nu van de vraag, of deze plooi dient te blijven of moet uitgestreken, volgt hieruit, dat een waarlijk indringen in onze Westersche denkwereld, zonder kennis van het Latijn, eenvoudig onmogelijk is. Op dien grond wenschen we de studie van het Latijn gehandhaafd te zien, maar dringen er tevens op aan, dat deze studie zich niet bepale tot het classieke Latijn. Het Latijn is ook de taal der Patres occidentales, der Scholastieken, der Reformatoren en der latere theologen; maar hun Latijn draagt een ander karakter, het bezigt andere woorden, het volgt een andere constructie, het spreekt in nieuwe termen. Wie Cicero verstaat, verstaat daarom Augustinus nog niet. Virgilius doet u Thomas niet verstaan.

Horatius helpt u al bitter weinig voor Calvijn of Voetius. Het organisch verband eischt derhalve, dat de studie van het Latijn zich niet tot de gouden eeuw der classiciteit bepale, maar het historisch proces ook in de wel nationaal doode, maar usueel nog levende taal volge. Zeker, de in Religionswissenschaft omgezette Theologie heeft voor dit belang geen oog; maar wie Theologie in den echten zin des woords wil beoefenen, en alzoo voortspinnen aan den draad onzer oude theologen, moet beginnen met hen te verstaan.

Ten deele geldt gelijke opmerking van het Grieksch, dat in drieërlei organisch verband met de Theologie ligt. Vooreerst als de taal van *Oud Hellas*, ten tweede als de taal van de LXX, van Flavius Josephus c.a. en van het *Nieuwe Testament*, en ten derde als de taal der *Patres orientales*, in hun wijdste begrip genomen. Als uitgangspunt dus kennis van het classieke Grieksch, maar dan voorts kennis van de κοινή, en wel meer bepaaldelijk van de Syrische en Alexandrijnsche κοινή, die het naast aan de taal van het Nieuwe Testament komen; verder de taal van het Nieuwe Testament zelf; en eindelijk die eigenaardige ontwikkeling, die het Grieksch allerwege in de Byzantijnsche Christelijke wereld erlangde. Zij die, gelijk thans zoo veelszins geschiedt, op eenmaal uit Demosthenes den sprong in het Nieuwe Testament doen, zonder voorts ooit een der Patres orientales in het oorspronkelijke onder de oogen te krijgen, schieten in historische kennis van het Grieksch te kort. Daar nu het gymnasium, als voor jongelieden ook van andere faculteiten bestemd, niet genoegzaam in deze historische kennis van de Grieksche taal kan inleiden, behoort de academische propaedeuse met het oog op de Theologie hierop meer dan tot dusver gericht.

Het Hebreeuwsch en Chaldeeuwsch nemen een eenigszins andere positie in. Als taal is het Arabisch te recht veel meer dan het Hebreeuwsch èn om zijn rijkdom èn om de machtige wereld, waartoe het den toegang ontsluit, linguistisch geschat. Het Hebreeuwsch ligt geheel buiten den cyclus der hoogere vorming. En al is het voor elk literator van hoog gewicht, om althans een enkele taal van den Semitischen stam te leeren kennen, en al

leent zich hiervoor het Hebreeuwsch in bijzondere mate, zoo om zijn eenvoudige vormen als om zijn beteekenis voor het machtigste monument onzer hoogere beschaving, toch zal het wel regel blijven, dat bijna uitsluitend theologen zich tot het Hebreeuwsch wenden, niet als linguistisch verschijnsel, maar als hulpmiddel voor het recht verstand van het Oude Testament. Juist dit echter brengt te weeg, dat de studie van het Hebreeuwsch zoo achterlijk blijft. Op het gymnasium is het veelal bijzaak, als buiten het kader van de algemeene vorming vallend, en aan de academie verkeeren de meesten niet meer in de stemming, om zich veel geheugenwerk te getroosten. Toch is het dringend noodig, dat hier verbetering in kome. Thans hoort men over den grondtekst van het Oude Testament vaak op den kansel spreken door mannen, die zelfs het eenvoudigste stuk niet *ad aperturam* vertalen kunnen, en veel minder tot terugvertalen in het Hebreeuwsch in staat zijn. En dan natuurlijk is het tijd vermorsen, niets dan een blinken met klatergoud.

Dieper kan echter in dit verband niet op dit vraagstuk ingegaan. De Encyclopaedie kan alleen aanwijzen, met welke andere studiën en talen de Theologie onder het hoofd van *algemeene vorming*, en onder het hoofd van *speciale studiën,* in organisch verband staat; en dan komt het met klaarheid uit, hoe in het bijzonder bij de studie der talen geheel andere eischen gesteld worden, èn door de algemeene wetenschappelijke vorming en door het gebruik, dat de Theologie op haar eigen terrein van deze talen maken moet. Reeds de propaedeuse voor de Theologie onderstelt dan ook zoo talentvollen aanleg en volhardenden studiegeest, dat men de valsche voorstelling behoort te laten varen, alsof allen, die voor het ambt van Dienaar des Woords worden opgeleid, theologen in den degen zin van dit woord konden zijn. Daarvoor ontbreken bij de meesten de onmisbare gegevens. Een poging, om zoo hoog peil bij allen te bereiken, zou de meesten niet ontwikkelen, maar verstompen. Het oude verschil tusschen pastores en doctores moet daarom standhouden. En wel moeten de pastores zoover gebracht, dat ze zich op het wetenschappelijk standpunt verplaatsen kunnen en de wetenschappelijke ontwikkeling kunnen volgen; maar zelve de Theologie, niet bij manier van

een detailstudie of speciale liefhebberij, doch als wetenschap in haar breeden omvang te beoefenen, zal en moet steeds de taak dier enkelen blijven, aan wie hiervoor de buitengewone aanleg, de beschikbare tijd en de noodige middelen gegund zijn.

§ 63. *Organische aansluiting aan de geestelijke realiteit.*

De wetenschap is geen abstractie. Zij moet reflectie van het leven zelf in ons bewustzijn wezen, en staat dus met de realiteit in hetzelfde organisch verband, als de schaduw met het lichaam, dat die schaduw werpt. Dit noopt ons, ook met een enkel woord te wijzen op de organische aansluiting van de Theologie aan de geestelijke realiteit. Want wel is hierop dusver meest alleen in subjectieven zin gewezen, in zooverre de mystiek des Geestes voor den theoloog onmisbaar werd verklaard; maar het ligt toch in den aard der zaak, dat deze subjectieve noodzakelijkheid ook objectieven grond moet hebben. Hoort nu de bespreking van de subjectieve eischen, die aan den theoloog zijn te stellen, in een Hodegetiek, minder in een Encyclopaedie thuis, toch behoort in de Encyclopaedie wel degelijk gewezen te worden op den band ook van deze wetenschap met de haar eigene realiteit, waaruit de noodzakelijkheid van die eischen geboren wordt Bestond er in het reëele leven geen tegenstelling tusschen het terrein der palingenesie en wat daar buiten ligt, zoo zou er eenvoudig geen bijzondere Openbaring bestaan, en alzoo van Theologie, anders dan in den trant van Cicero, geen sprake zijn. En evenzoo, werkte er geen genade, die verlichting te weeg bracht, zoo zou de aansluiting van de wetenschap aan deze geestelijke realiteit ten eenenmale ontbreken. *Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ.* Nu werkt echter de invloed van deze realiteit op de Theologie langs drieërlei weg. Ten eerste materieel, doordien ze aan de Theologie haar stoffe levert. Ten tweede door den invloed der Kerk, in zooverre die Kerk haar belijdenis als een levend getuigenis doet uitgaan. En ten derde in den theoloog persoonlijk, naardien zijn eigen geestelijke ervaring hem vatbaar moet maken, om te beseffen en te verstaan, over welke schatten het hier gaat. Onder één hoofd gecoördineerd zou men dus kunnen zeggen, dat de Heilige

Geest deze organische aansluiting waarborgt door de Heilige Schrift, door de Kerk, en door den persoonlijken φωτισμός van den Godgeleerde. Vroomheid van zin is dus niet genoeg. Vroomheid toch is ook bij den Boeddhist en den Parsi vaak aanwezig. De vroomheid, hier bedoeld, moet dus *een eigen stempel* dragen, en niet de vrome zin zijn, die ook in den gevallen mensch, 'tzij poëtisch, 'tzij heroïsch of ook sentimenteel na kan werken; maar zeer bepaaldelijk die door God gewerkte vroomheid, die eerst mogelijk wordt, als den zondaar een nieuw leven is ingeplant, en in dit nieuwe leven een hooger licht is opgegaan. Doch dan mag in de tweede plaats deze vroomheid niet geïsoleerd blijven, maar moet ze zich in de gemeenschap der heiligen openbaren; niet naar willekeur, maar organisch, en dus in aansluiting aan de Kerk, die aan den stroom der eeuwen een bedding verschaft. En eindelijk mag in de derde plaats deze vroomheid ook in haar opkomen uit den wortel der wedergeboorte en in haar aansluiting aan de Kerk geen mystiek sentiment blijven, maar ze moet het *zijn* in *denken* vertolken, zal er Theologie opkomen, om straks van het *denken* tot het *zijn* terug te keeren door de ethische daad.

Eerst waar deze aansluiting in opgemelden zin organisch aanwezig is, is de ligging der Theologie in het organisme der wetenschap, voor wat de aansluiting aan de realiteit betreft, wat ze zijn moet. Zonder dit verband wordt de theoloog een half blinde, die de natuur bespiedt, een bijna doove, die de acoustiek bestudeert, een aan allen fijneren smaak gespeende, die zich wijdt aan aesthetiek; als gevolg waarvan natuurlijk noch de natuurkunde, noch de acoustiek, noch de aesthetiek haar eisch zou krijgen. De historie leert dat ook, dat, waar die aansluiting aan de geestelijke realiteit *ontbreekt*, terstond het rationalisme den kop opsteekt, om de Theologie in de hartader te treffen; of ook dat, waar die aansluiting *onjuist* is, het sentiment de overhand krijgt, en de Theologie in mysticisme of piëtisme vervloeit. Vandaar, dat de theologen uit den bloeitijd der Reformatie steeds zoo beslist en overtuigend aandrongen op het binden van de Theologie aan het Woord, aan de Kerk en aan de persoonlijke verlichting, om eerst in deze drie factoren saam den *ductus Spiritus Sancti* te vinden, waar-

zonder geen Theologie kan bloeien. Over de juiste verhouding van deze drie factoren is breed genoeg in het voorafgaande gehandeld. Hier zij alleen nog opgemerkt, dat onze theologen uit het Reformatie-tijdperk in zekere moeilijkheid geraakten, door de verplaatsing der Theologie van de seminariën naar de Universiteit. Reeds te Parijs, te Leuven en elders was het duidelijk geworden, hoe het universitaire leven veel meer afleiding en verzoeking met zich brengt, dan het afgezonderd leven in de seminariën. Nu de Reformatie het seminarium in beginsel afwees, en uit beginsel de Theologie aan de Universiteit plaatste, werd hieruit de noodzakelijkheid geboren, om op het vrome en ascetische leven der aanstaande theologen in verhoogde mate aan te dringen. De vroomheid in het seminarium was hun te broeikas-vormig, en de uitkomst had dan ook getoond, hoe weinig er vaak van deze broeikasplantjes terecht kwam, zoodra ze bloot werden gesteld aan de ongunst der gewone levensatmosfeer. Ook met het oog hierop gaven zij aan het vrijere universiteitsleven de voorkeur. Een vroomheid, die zich daar staande hield en bloeien bleef, was veel beter voor het leven geacclimatiseerd. Slechts spraken ze nu en dan den wensch uit, dat op het leven aan de academie nog minstens een jaar van terugtrekking uit de wereld in een rustiger seminarium volgen zou. Maar ook dit was slechts een correctief en palliatief, en hun hoofdkracht zochten ze in het vermanen, in den zedelijken drang, in de macht van het woord, om het steeds helderder te laten uitkomen, hoe ongerijmd en tegenstrijdig het was, Theologie te studeeren, zonder dat men zelf in de vreeze des Heeren stond, beefde voor zijn Woord, en de gemeenschap met God in Christus kende. Doch hierin lag dan ook tevens opgesloten, dat deze eischen van Schriftuurlijke, kerkelijke en persoonlijke vroomheid niet alleen aan den student, maar aan elk theoloog, ook als hij de Academie achter zich had, werden voorgehouden. Juist omdat het hier gold de aansluiting van de Theologie aan de geestelijke realiteit, kon deze eisch op niet één punt van den langen weg worden losgelaten. Godzaligheid alleen kon die heilige sympathie voor het voorwerp der Theologie kweeken en

voeden en in stand houden, die voor haar welgelukken onmisbaar is.

Natuurlijk bestaat ook hier verschil tusschen de studiën, die het centrum der Theologie raken, en die andere, die aan haar peripherie liggen. Een afgeleid detailpunt van kerkhistorie komt schier op niet één punt met de geestelijke realiteit in aanraking, maar zulk een studie mist dan op zichzelf ook de macht, om iemand tot theoloog te stempelen. Maar neemt men de Theologie als organisch geheel, en beziet men van uit deze centrale opvatting al haar onderdeelen, dan mag de eisch, dien onze vaderen gesteld hebben, ook thans geen oogenblik losgelaten. „Niemand kent den Vader dan de Zoon, en wien het de Zoon wil openbaren."

§ 64. *Het organisme der Theologie in zijn deelen.*

Ligt de Theologie organisch in het organisme der wetenschap ingevlochten, dan moet ze, naar de wet, dat het principium organicum geheel het organisme in zijn deelen beheerscht, ook zelve een organisch bestaan hebben. Dit brengt ons tot de dusgenaamde *indeeling* der theologische vakken; eene wijze van uitdrukking, die daarom gewraakt moet, vermits men een organisme niet indeelt, nog verdeelt, maar er de organische deelen in vindt, en niets heeft te doen dan deze bloot te leggen. Van het opmaken van een catalogus der vakken, om nu voorts deze vakken naar zekere willekeur, of naar een regel, aan de practijk ontleend, in zekere klassen in te deelen, mag alzoo geen sprake zijn. Al wat corpus is, en als σῶμα bestaat, brengt zijn indeeling met zich. In de tweede plaats moet er dus scherp op gelet, dat men het ware corpus voor zich hebbe. Maakt men toch met Schleiermacher van de Theologie een agglomeraat van geleerde vakken, die hun eenheid vinden in de Leitung und Führung der Kirche, dan is het organisme weg, en kan er dus van een organische indeeling geen sprake meer zijn. Schleiermacher heeft dan ook eigenlijk geen indeeling. Geheel de Theologie is bij hem een historisch verschijnsel geworden, dat hij in de historische groep opneemt; wat daaraan voorafgaat, is geen Theologie, maar philosophie; en wat als practisch deel

volgt, en voor Schleiermacher als hoofdzaak geldt en einddoel, is te arm en te schraal, om den naam van Theologie te redden. En evenmin is er nog sprake van Theologie bij hen, die, ook al noemen ze zich nog theologen, feitelijk niets anders leveren dan Godsdienstwetenschap, en op hun standpunt altoos min of meer de indeeling van Noack zullen moeten volgen, die eerst de Phaenomenologie, dan de Ideologie, en ten slotte de Pragmatologie der Religie aan de orde stelt. Noch met Schleiermachers agglomeraat echter, noch met de godsdienstwetenschap heeft de Encyclopaedie der Theologie zich in te laten. Haar onderwerp van onderzoek is het corpus theologiae, als organisch onderdeel van het organisme der wetenschap genomen, en alleen hierop hebben we dus in te gaan.

In dien zin nu genomen bestaat er in hoofdzaak over de indeeling der theologische vakken geen verschil. Schier algemeen is men het er over eens, dat een eerste groep zich concentreert om de Heilige Schrift, dat een tweede groep de Kerkhistorie tot middenpunt heeft, dat een derde groep de doctrina Christiana tot hoofdobject heeft, en dat de Homiletiek, met wat zich om haar rangschikt, een vierde groep vormt. Deze vierde groep moge de één zus, de ander zóó noemen; men moge verschillen over de volgorde; uiteenloopend moge de bepaling zijn van de enkele vakken, die bij elk dezer vier groepen hooren; maar dit neemt het feit niet weg, dat zekere communis opinio deze *vier groepen*, als uit de organische gesteldheid der Theologie van zelf voortvloeiend, met steeds grooter zekerheid aanstipt. Het eenige verschil van beteekenis, dat zich hierbij voordoet, is dat aan enkelen nog steeds de deeling in drieën meer toelacht, een doel, dat men dan met Francke bereikt door de dusgenaamde practische Theologie met de systematische, of gelijk Bertholdt door de historische met de dogmatische, of als Kienlen door de exegetische met de historische vakken te vereenigen. Doch ook dit verschil behoeft ons dáárom niet op te houden, overmits dit enkel een quaestie van coördinatie of subordinatie geldt. Ook zij, die de verdeeling in *drieën* volgen, nemen toch altoos bij een der drie deelen een splitsing in tweeën aan, zoodat ook zij feitelijk

het bestaan van vier groepen erkennen. Het is dan ook op zichzelf niet wel voor tegenspraak vatbaar, dat in de *Heilige Schrift*, in de *Kerk*, in de *Doctrina Christiana*, en in de functiën van het *Ambt*, metterdaad vier onderscheidene objecten gegeven zijn, die tot een indeeling in vier hoofdgroepen dwingen. En slechts dan richt de inkrimping van deze vier in drie groepen schade aan, indien men, met Gottschick e. a., *uit beginsel* aan de bibliologische groep een eigen plaats ontzegt. Dan toch wordt het principium theologiae in zijn zelfstandigheid aangetast, en de Theologie zelve ondermijnd.

Met het vermoeden, dat er organisch vier groepen in het corpus theologiae aanwezig zijn, is men er intusschen nog niet. Ook deze vier groepen moeten, om in wetenschappelijken zin vast te staan, uit een gemeenschappelijk principium divisionis met noodzakelijkheid voortvloeien, en juist dit principium divisionis is dusver niet genoeg tot zijn recht gekomen. Dit is daaraan toe te schrijven, dat men elk dezer vier groepen bijna uitsluitend *van uit het subject* bezag, en zich niet afvroeg, hoe ze *in het object* liggen en *uit het object* zelf genomen worden. Vandaar, dat men bijna algemeen het spraakgebruik invoerde, om deze vier groepen als *exegetische, historische, systematische en practische* te onderscheiden. Consequent is dit spraakgebruik reeds niet. Men kan toch wel den exegetischen, den historischen en den systematischen arbeid van 's menschen geest onderscheiden, maar het gaat niet aan, aan deze drie als coördinaat de *practische* vakken toe te voegen. De naam van *practische* vakken toch is niet aan den arbeid van 's menschen geest, maar aan het *doel* dezer vakken ontleend. Om consequent te zijn, had men dan moeten spreken van exegetische, historische, systematische en *technische* vakken. Toch zou de Encyclopaedie ook met deze wijze van de groepen te onderscheiden geen vrede mogen nemen. Ook zoo toch wordt het principium divisionis gezocht in het subject. Het is 's menschen geest, die zich leent tot de viervoudige functie, om te *exegetiseeren*, om de *historie* na te gaan, om zekere gegevens *systematisch* ineen te zetten, en *technisch* hieruit zekere theorie af te leiden. Juist echter, omdat 's menschen geest het subject van *alle* weten-

schap is, verkrijgt men dan in het minst geen eigenaardige indeeling der Theologie, maar slechts een passe-partout, die mutatis mutandis op elke wetenschap toepasselijk is; en men weet dan ook, hoe gelijk schema bijna op alle overige faculteiten is toegepast. Wat nu op *alle* wetenschappen past, kan reeds daarom nooit het eigenaardig organisch karakter van de Theologie voor ons ontsluiten; en wie zijn principium divisionis uitsluitend aan het subject ontleent, zegt ons nog niets omtrent het organisch bestaan van het organisme der Theologie. Verder zou men dan ook gekomen zijn, indien men het spoor had gevolgd reeds door Hyperius ingeslagen, die op het Woord, op de Kerk en op de Dogmatiek, als de constitueerende momenten wijst. Dit althans zijn momenten uit het object, en niet uit het subject genomen, en die alzoo het organisme zelf der Theologie ontleden.

Toch is ook zoo het principium divisionis, dat van het object uit werkt, nog niet aangewezen. Bij de subjectieve indeeling ageert dit principium van uit den menschelijken geest, die zich leent tot de vier bovengenoemde functiën. Wil men daarentegen de organische indeeling laten opkomen uit de analyse van het object zelf, dan moet dit principium divisionis aan het object worden ontleend. Dit objectieve principium divisionis nu moet gevonden worden in het principium zelf der Theologie. De plant brengt bij het opgroeien uit haar kiem van zelf haar organische spreiding in de onderscheiden takken en stengels met zich. Is nu dit principium der Theologie de Heilige Schrift, dan ligt het voor de hand, dat ik eerst die vakken heb te nemen, die zich met *de Heilige Schrift als zoodanig* bezig houden; dan als tweede groep die vakken, die *de werking van het Woord Gods* in het leven der Kerk nagaan; dat ik in een derde groep de vakken saamvat, die den inhoud der Schrift *in ons bewustzijn reflecteeren;* en dat eindelijk een vierde groep ontsta uit die vakken, die antwoord geven op de vraag, hoe de werking van het Woord Gods, onder gebondenheid aan zijn ordinantiën, *moet worden in stand gehouden*. Ook vier groepen dus, maar nu genomen uit het object, en wel naar een principium divisionis, dat in dat object zelf in ligt. Het Woord Gods, eerst als *zoodanig*, dan in zijne *werking;* daarna naar zijn *inhoud*, en

eindelijk in zijn *propaganda*. Dit nu geeft men het zuiverst weer, als men spreekt, eerst van een *Bibliologische*, dan van een *Ecclesiologische*, daarna van een *Dogmatologische*, en eindelijk van een *Diaconiologische* groep. In de *Biblia* hebt ge het Woord op zichzelf; in de *Ecclesia* ziet ge dit Woord in werking, als geobjectiveerd in de realiteit; door het *Dogma* reflecteert zich de inhoud van dit Woord in het geheiligd menschelijk bewustzijn; en in de *Diaconia*, d.i. in *het Ambt*,, wordt de ministerieele dienst aangewezen, die ten behoeve van dat Woord vervuld moet worden.

Dat nu deze aldus aangeduide groepen correspondeeren met de gewone indeeling in Exegetische, Historische, Systematische en Practische Theologie, is niet toevallig; maar is hieraan toe te schrijven, dat elk dezer vier organische leden van het corpus Theologiae een eigenaardige functie van den menschelijken geest meer op den voorgrond laat treden. Bij het onderzoek der *Biblia* als zoodanig is en blijft de *exegese* altoos vooraan staan. Bij het onderzoek naar de *Ecclesia* wordt van de historiologische actie van uw geest het meest gevorderd. Bij het *Dogma* komt in de eerste plaats een systematiseerende functie van 's menschen geest in aanmerking. En bij de *Diaconia* betreedt ge het practische terrein en komt het aan op inzicht in de techniek. Is het intusschen de organische Gliederung van het object, waardoor achtereenvolgens deze onderscheidene functiën van den menschelijken geest op den voorgrond worden geroepen, dan gaat de eigenlijke deelende kracht ook niet van uw subject, maar van het object uit, en moet dus ook de indeeling naar de momenten van het object genomen. De subjectieve indeeling correspondeert hier wel mede, maar mag er niet voor in de plaats gesteld. Bovendien die correspondentie gaat slechts ten deele door. Lang niet alle arbeid, die aan de *Biblia* als zoodanig ten koste wordt gelegd, is exegetisch van aard. Niet exegetisch is de historisch-critische studie, die zich op de onderscheidene boeken als zoodanig richt. Niet exegetisch is de archaeologie, en zooveel meer. En omgekeerd is, wat ook dient opgemerkt, lang niet alle exegetische arbeid tot de eerste groep beperkt. De exegetische functie van onzen geest wordt

evenzeer vereischt bij het onderzoek der Symbolen, bij het onderzoek der Patres, bij het raadplegen van de bronnen der Kerkhistorie. Op dit subjectieve standpunt was het dan ook niet anders dan consequent, dat Prof. Doedes, van Utrecht, de symboliek onder deze eerste groep opnam. Bij de nadere ontleding van de onderdeelen van elke groep, die ons derde deel bevat, zal dan ook blijken, hoe metterdaad de objectieve indeeling in meer dan één opzicht tot een gewijzigde indeeling van de bijzondere vakken leidt. Hiermee laten we ons thans echter nog niet in, daar dit in het derde deel tot noodelooze herhaling zou leiden. Thans vragen we alleen naar de vier hoofdvertakkingen, die uit den stam der Theologie uitschieten, en meenen die in de Bibliologische, Ecclesiologische, Dogmatologische en Diaconiologische groepen te hebben aangewezen, en dat wel onder *deze* benamingen, en in *deze* volgorde.

De symmetrie, om elk dier benamingen in den uitgang „logische" te laten uitloopen, is gerechtvaardigd door het felt, dat het telkens de menschelijke logos is, die in elk der vier momenten van het object poogt in te dringen. Bij elk der vier groepen is en blijft het altoos de actie van onzen logos, die uit het object de kennisse van het object te voorschijn brengt. Voorts is de coördinatie van Biblia, Ecclesia, Dogma en Diaconia, het laatste als *ambt* genomen, daardoor gebillijkt, dat elk dezer vier een supranatureel karakter draagt. De *Biblia*, omdat zij de vrucht der inspiratie is. De *Ecclesia*, omdat zij de vrucht is der wedergeboorte. Het *Dogma*, omdat we hierin het resultaat voor ons hebben van de leiding door den Heiligen Geest aan het bewustzijn der Kerk gegeven. En de *Diaconia*, omdat de ambten van Christus' wege zijn ingesteld, en een iegelijk ambt, als orgaan van het kerkelijk organisme, zijn autoriteit uitsluitend aan Christus, den Koning der Kerk, ontleent. Voor het *ambt* zou een andere naam dan die van *Diaconia* ons liever geweest zijn, omdat „Diaconia" thans zoo licht uitsluitend aan het Diaconaat doet denken. Toch hadden we geen keus. Diaconia is nu eenmaal de officieele naam voor het ambt in de Christelijke Kerk, die ons in het Nieuwe Testament duidelijk is aangewezen. Voor *ambt* bezigden de Grieken de uitdrukkingen τὸ ἔργον, ἡ ἐπιμέλεια, ἡ

ἀρχή, ἡ λειτουργία en voor het ambt van den rechter τὸ δικαστήριον. Maar niet één van deze uitdrukkingen was hier bruikbaar. Ἀρχή mocht niet gebezigd, omdat het kerkelijk ambt principieel van het magistrale ambt als ministerieele bediening verschilt; en zou toch niet baten, daar de uitdrukking *archologische* vakken tot nog grooter misverstand aanleiding had gegeven. Λειτουργία zou op zichzelf niet ongewenscht zijn geweest, maar de naam van *Liturgie* is nu eenmaal bezet, en zou dus nog sterker bezwaar hebben opgeleverd dan „Diaconiologische". De overige uitdrukkingen konden om haar onbepaaldheid ganschelijk niet in aanmerking komen. En zoo scheen het verreweg het veiligst zich aan het constante Schriftgebruik te houden, en de eigenlijke Nieuw-Testamentische uitdrukking voor het kerkelijk ambt, t.w. διακονία, weer op te nemen, niettegenstaande de verwarring, waartoe dit, bij oppervlakkige beschouwing, aanleiding kan geven. Want wel moet toegegeven, dat het woord διάκονος in I Tim. 3 : 8, 12 en elders nevens ἐπίσκοπος ook als de aanduiding van een bepaald ambt voorkomt; maar als men vraagt, welk woord het N. Testament bezigt, waar *het ambt*, zonder onderscheiding van functie, is bedoeld, is het toch geen oogenblik twijfelachtig, of διακονία is de uitdrukkelijk aangewezen terminus. Wel komt in Phil. II : 17, 30 het woord λειτουργία voor, maar niet in ambtelijken zin. In vs. 17 spreekt Paulus van de θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως, die hij in zijn marteldood zou volbrengen, een zeggen, waarin reeds uit de bijvoeging van θυσία blijkt, dat hij in het minst niet het oog heeft op zijn apostolisch ambt. En in vs. 30 gewaagt hij van een λειτουργία, die niet hij in zijn ambt aan de Philippensen, maar die omgekeerd zij aan hem zouden volbrengen. Overal daarentegen, waar in technischen zin van de bediening van een bepaald ambt sprake is, wordt niet λειτουργία maar διακονία gebezigd. In 1 Tim. I : 12 zegt Paulus, dat hij *in de bediening*, d.i. in de διακονία gesteld is, t.w. in zijn apostolisch ambt. In 1 Cor. XII : 5 heet het uitdrukkelijk, dat er διαιρέσεις διακονιῶν zijn. In Eph. IV : 11 wordt gezegd, dat Christus gesteld heeft apostelen, profeten, evangelisten, herders, leeraars enz., en in vs. 12 worden deze

allen saamgevat als geroepen *εἰς ἔργον διακονίας*. Ook noemt Paulus zichzelven in dien zin gedurig een *διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Over het bezwaar, dat thans bij den naam van Diaconie meest slechts aan één der ambten pleegt gedacht te worden, moest dus heengestapt. Het Nieuw-Testamentisch spraakgebruik was hier beslissend. Ook de uitweg, om van oeconomische of technische vakken te spreken, mocht niet worden ingeslagen. Reeds niet, omdat op die wijze de symmetrie in de benoeming der vier coördinata te loor ging. Maar bovendien niet, omdat *technisch* ons weer op de subjectieve indeeling zou hebben teruggebracht, en oeconomisch meer op de Kirchenverfassung zou doelen. Alleen het *ambt* staat als supranatureel moment met de Biblia, de Ecclesia en het Dogma gecoördineerd, en dit woord *ambt* leent zich tot geen andere benaming dan tot die van *Diaconiologische* vakken.

Over de Bibliologische vakken behoeft ter rechtvaardiging van haar benaming niets aangevoerd, en wat onder deze rubriek al dan niet zij saam te vatten, komt eerst later ter sprake. Maar wel dient nog kortelijk de naam van Ecclesiologische vakken in den door ons aangewezen zin gevindiceerd. Bij den eersten oogopslag toch schijnt het, alsof er tegenstrijdigheid ligt in de dubbele bewering, dat de Ecclesia hier voorkomt als supranatureele vrucht der wedergeboorte, en anderzijds als product van de werking des Woords. Toch bestaat deze tegenstrijdigheid slechts in schijn. Immers het *denken* mag ook hier van het *zijn* niet losgemaakt. De Schrift zelve is zonder de gestadige actie van den Heiligen Geest werkeloos, en eerst, waar deze actie van den Heiligen Geest de Schrift glanzen doet, gaat de vruchtbare werking van haar uit. Stel dus, dat de H. Schrift de wereld in werd gedragen zonder de wederbarende en verlichtende actie van den Heiligen Geest, die haar voorafging, verzelde en volgde, zoo zou er nooit een ecclesia onder de volkeren gezien zijn. Maar nu ook omgekeerd, indien de actie van den Heiligen Geest bloot mysterie ware gebleven, en niet door het Woord voor het bewustzijn ware ontsluierd, zoo zou er wel een verborgen levenspotenz in veler ziel aanwezig zijn geweest, maar die potenz zou niet actueel zijn geworden,

niet tot aansluiting van den een aan den ander hebben geleid, en dus nooit de Kerk als waarneembaar verschijnsel hebben doen optreden. In haar verborgen kern is de Kerk alzoo product van de wederbarende actie van den Heiligen Geest, maar die actie kan de Theologie niet waarnemen; die blijft voor haar in het mystieke verborgen; en dan eerst begint de Theologie met haar te rekenen, zoo ze in het woord en in de daad *naar buiten* treedt. Hierbij nu is het *Woord Gods* de leidende kracht, en tevens de toetssteen, waaraan gekend moet, of we met een actie van den Heiligen Geest, dan wel met dwepende phantasie of inbeelding te doen hebben. En zoo zijn dus beide waar; èn dat de Ecclesia in haar geestelijke kern product is van de actie *van den Heiligen Geest*, èn dat de Ecclesia, als voor de Theologie waarneembaar object, ons de werking toont van *het Woord*.

Op den naam van *Dogmatologische* vakken kan eerst bij de behandeling van deze groep het noodige licht vallen. Hier zij slechts zooveel gezegd, dat hiermee niet bedoeld is een groep vakken, waarbij de onderzoeker, met voorbijzien van de historie der belijdenis, zelf uit de Heilige Schrift zich een systeem zal opbouwen. Dat komt den enkelen onderzoeker niet toe. Hij mag niet over de historie van negentien eeuwen terugspringen, als begon hij voor het eerst uit de Heilige Schrift te putten. Feitelijk doet men dit dan ook niet. Elke dogmatiek, die in echten zin theologisch is, rekent van zelf met de historie der belijdenis. Dan echter neme men ook niet den schijn aan van te doen, wat men toch niet doet. Zoo toch ligt hierin niets dan het criticisme van den individualistischen geest, die zich losmaakt van de gemeenschap der heiligen, zich met eigen hoogheid tegenover de macht der historie plaatst, en wel in zijn eigen leiding door den Heiligen Geest, maar niet aan de leiding van den Heiligen Geest in de Kerk van Christus gelooft. Als protest hiertegen nu bedoelt de naam van *Dogmatologische* groep, dat men uitga van het Dogma als resultaat der historie, en men voorts dit Dogma, in zijn centrale opvatting en in elk zijner onderdeelen, toetse en altoos weer toetse aan de Heilige Schrift, om alzoo tevens de verdere ontwikkeling van het Dogma voor te bereiden.

En wat ten slotte de volgorde aangaat, zoo kan er kwalijk geschil rijzen over de vraag, welke groep voorop moet gaan, en welke groep de reeks besluit. Van zelf gaan de Bibliologische vakken voorop, omdat de Heilige Schrift het principium zelf der Theologie is. En evenzoo ligt het in den aard der zaak, dat de *ambtelijke* vakken achteraan komen, daar zij de gereedheid der Dogmatologische vakken onderstellen. Maar wel kan verschil opkomen over de vraag, of de *Ecclesiologische* vakken op de *Dogmatologische* moeten volgen, dan wel aan deze moeten voorafgaan. Planck, Stäudlin en Harless stelden eerst de Systematische Theologie, en lieten dan de Historische volgen; maar ongetwijfeld dankt Hagenbach den grooten opgang, dien zijn encyclopaedisch handboek maakte, ook voor een deel aan zijn juisten greep, om de historische vakken voorop te laten gaan. Ook Räbiger sloeg dienzelfden weg in, en ook voor ons is het niet aan twijfel onderhevig, of de logische orde eischt, dat aan de Bibliologische zich niet de Dogmatologische, maar de Ecclesiologische groep rechtstreeks aansluite. Bij onze indeeling kan dit zelfs niet anders. Immers, het Dogma is er niet van meet af, maar ontstond eerst van lieverlee, en is zonder de Kerk, die het formuleerde, ondenkbaar. Wil men dus niet de fout begaan, zijn Dogmatiek op onhistorische wijze rechtstreeks uit de Schrift af te leiden, maar ontleent men haar uit de Schrift aan de hand der Kerk, dan is tusschen de Biblia en het Dogma de Ecclesia als tusschenschakel volstrekt onmisbaar. Iets, waarbij natuurlijk voetstoots wordt toegegeven, dat er tusschen elk der vier groepen „Wechselwirkung" bestaat. Wie zal ook maar eenig Bibliologisch vak tot een goed einde kunnen brengen, zonder met de Ecclesia te rekenen? Hoe zoudt ge ook maar een deel der Kerkhistorie verstaan kunnen, zonder rekening te houden met het dogma en met het ambt? En ook, hoe zou het dogma verstaanbaar zijn zonder de ambtelijke functie, die op de Conciliën en Synoden de totstandkoming er van mogelijk maakte? Maar ditzelfde geldt bij elke indeeling van welke wetenschap ook. In het proces der historie strengelen zich de vezelen van elke groep dooreen. Hiernaar echter kan zich de organische indeeling niet schikken. Zij heeft zich alleen af te vragen, hoe oorspronkelijk in de

idee van het organisme de onderscheidene momenten te onderscheiden zijn. En zoo nu genomen, wijst de idee van het organisme der Theologie ons vier hoofdtakken aan, die uit haar stam zich verdeelen. Eerst die groep, die zich met de *Biblia* als zoodanig bezighoudt; in de tweede plaats de groep, waarin de *Ecclesia* als openbaring van de werking van het Woord optreedt; in de derde plaats een groep, die zich rangschikt om het *Dogma* als den reflex van het Woord in het bewustzijn der herboren menschheid; en eindelijk een vierde groep, die het *Ambt* tot middelpunt heeft, als het van God verordende middel, om zijn Woord voortdurend tot zijn recht te doen komen.

HOOFDSTUK V.

DE GESCHIEDENIS DER THEOLOGIE.

§ 65. *Inleiding.*

Het geschiedkundig overzicht van de Theologie, dat dit tweede deel besluit, kan *niet* bedoelen, een breed verhaal te leveren van het proces, dat de Theologie in al haar vertakkingen deze negentien eeuwen doorliep. Dit proces toch vormt het onderwerp niet van een encyclopaedisch, maar van een eigen *historisch* onderzoek, dat zich nu eens op een enkel vak, dan op een enkele periode, of eindelijk (gelijk bij VON ZEZSCHWITZ, in zijn *Entwickelungsgang der Theologie als Wissenschaft*, Lpz. 1867) op de Theologie in haar geheel richt. In de Encyclopaedie daarentegen kan slechts het resultaat dezer onderzoekingen worden opgenomen en met den encyclopaedischen gedachtengang in verband worden gezet. Vooral voor schrijver dezes bestaat er te minder aanleiding, om hierbij op de details in te gaan, daar de geschiedenis der theologische Encyclopaedie, die zoo veelzins met die der Theologie zelve evenwijdig loopt, in het eerste deel breeder moest opgevat, dan tot dusver ooit geschiedde; en te veel detail in *dit* hoofdstuk ons slechts tot noodelooze herhaling zou leiden. De vraag, of dit overzicht niet vóór het hoofdstuk over het begrip der Theologie

zijn plaats had moeten vinden, wordt hierbij ontkennend beantwoord. Wel toch is het volkomen juist, dat de begripsbepaling van de Theologie de kennis van de Theologie als historisch verschijnsel onderstelt, maar de historische kennis in dien zin mocht als algemeen bekend ondersteld worden, en de Encyclopaedie kan haar taak, om in dit historisch verloop den rechten weg aan te wijzen, eerst dan vervullen, als ze met haar begrip gereed is. Naar den logischen gedachtengang zou de geschiedenis der Theologie dus eigenlijk twee malen moeten voorkomen. Eerst zou een geschiedenis van de feiten zijn te leveren, en hierbij als feit zijn op te nemen alles, wat zich als theologisch verschijnsel aandiende, zonder schifting of keur; niet organisch, maar atomistisch. Daarna zou men, met deze feiten voor oogen, het begrip, het beginsel, de methode en het organisch bestand der Theologie hebben vast te stellen. En met dat inzicht gewapend, zou men dan aan het slot nogmaals een geschiedkundig overzicht hebben te leveren, doch nu onder de critiek van de idee der Theologie. Practisch daarentegen zou deze dubbele behandeling, eerst om, onoordeelkundig, eenvoudig „die Thatsachen der Erscheinung" bijeen te voegen, en daarna om *met* keur en schifting in deze feiten den loop van het proces aan te wijzen, niet te rechtvaardigen zijn. Geen enkele wetenschap toch is voor encyclopaedische bewerking vatbaar, tenzij ze invloed genoeg verwierf, om haar verschijning een zaak van algemeene bekendheid te doen zijn; althans bij haar eigen beoefenaren. Dit nu geldt ook van de Theologie, waarvan „die Thatsachen der Erscheinung" in elke Kerkgeschiedenis te vinden zijn, en door hem, die haar encyclopaedisch wil toelichten, dus als bekend mogen wordena angenomen. De Encyclopaedie ontdekt geen nieuwe wetenschap, maar onderzoekt een wetenschap, waarvan de phaenomena in het oog springen. Hoezeer dus in den logischen gedachtengang zulk een phaenomenaal overzicht een onmisbare schakel vormt, die aan de begripsvorming moet voorafgaan, behoeft toch de Encyclopaedie die schakel niet eerst te leveren, daar ze van zelf aanwezig is. Niet daarentegen mag het tweede overzicht ontbreken, dat doet uitkomen, hoe, in verband met de gevonden encyclopaedische

resultaten, in de phaenomena het proces te verstaan zij. In dit tweede overzicht toch zal de vaststelling van dit proces verschillen al naar gelang van de resultaten, waartoe het encyclopaedisch onderzoek leidde.

Dit oordeelkundig onderzoek omvat zes §§, die elk een eigen periode overzien. Eerst komt de periode der *naïeviteit*; dan de periode *der worsteling in eigen boezem*; daarna de periode van den *te vroeg gegrepen triomf*; voorts de periode der *pluriformiteit*; na deze de periode *van schijnbare nederlaag*; en eindelijk de periode der *wederopstanding*. Hierbij houde men in het oog, dat dit overzicht niet de geschiedenis der Theologie als Godskennisse, maar van de *wetenschap*, die deze cognitio Dei tot voorwerp heeft, op het oog heeft. Deze geschiedenis vangt dus eerst daar aan, waar de Bijzondere Openbaring voltooid is. Zoo men het woord „Theologie" in den zin van wetenschap neemt, is er geen Theologie van Jesaja, van Micha, van Petrus of Paulus; maar komt ze eerst daar op, waar de Bijzondere Openbaring haar eindpaal bereikt heeft, en alsnu de taak aanvangt, om den inhoud van deze openbaring in het verhelderd bewustzijn der herboren menschheid op te nemen, en uit dit menschelijk bewustzijn te reproduceeren. Dat die taak haar was opgelegd, heeft de herboren menschheid aanvankelijk in het minst niet begrepen. Had het aan haar gelegen, zij zou, met haar thesaurus salutis tevreden, zich in mystieke genieting hebben teruggetrokken; naar denzelfden drang, die ook nu nog in methodistische kringen, met name in den kring, die uit het *Réveil* opkwam, met zekere spiritualistische laatdunkendheid op den theologischen arbeid doet neerzien. Maar de Heilige Geest heeft haar tot dien arbeid genoodzaakt door de reactie, die zich in allerlei manier, van het bewustzijn der nog *onherboren* menschheid uit, de ontleding en vernietiging van den inhoud der Openbaring, en van die Openbaring zelve, ten doel stelde. En eerst toen op die wijs *de nood* tot dezen wetenschappelijken arbeid had uitgedreven, heeft men zelf in dezen arbeid smaak gekregen, en is de lust gekweekt, waardoor de latere bloei der Theologie verklaard wordt. Tevens ziet men hieruit, hoe ongerijmd het is, de Theologie uit de

geïnstitueerde Kerk te willen verklaren. De geïnstitueerde Kerk, voor wat haarzelve aangaat, heeft schier nooit wetenschappelijke aandrift gekend, maar zich liefst aan de stille genieting van haar heilschat overgegeven. Zij vond de Theologie, als wetenschap genomen, in den regel eer lastig en hinderlijk dan gewenscht; en het is niet aan haar initiatief, maar veeleer aan het initiatief van den Heiligen Geest, die ook haar leidde, dat de Theologie haar ontstaan, haar instandhouding en den waarborg voor haar toekomst dankt.

§ 66. *De periode der naïeviteit.*

De Christelijke religie is, zoodra de Kerk uit de windselen van Israëls nationaal bestaan was losgewikkeld, de wereld ingegaan als een *militante* macht. Wat Christus zelf betuigd had: „Ik ben niet gekomen, om vrede te brengen, maar het zwaard, en om den mensch tweedrachtig te maken", of ook: „Ik ben gekomen, om vuur op de aarde te werpen; en wat wil ik, indien het alreede ontstoken is", teekent het Christelijk heroïsme tegenover het gemis aan moed van een alle klove dempende, elk geschil toedekkende ireniek. Strijd had ten deele kunnen uitblijven, indien de toenmalige wereld nog in kinderlijke onbewustheid had geleefd, of ook indien tabula rasa ware gemaakt met alle dusver verkregen ontwikkeling. Maar dit kon niet, nu de Christelijke religie had op te treden in een οἰκουμένη, die op zeer rijpe ontwikkeling boogde, soms van de gouden eeuw der keizers spreken deed en, ook bij haar geestelijke holheid, nochtans roemde in groote dingen. Nu toch kwam de Christelijke religie te staan tegenover de historische resultaten van een breede, en ten deele zelfs diepgaande ontwikkeling, die zichzelve genoegzaam was, en zich haar heerschappij over de geesten niet goedschiks zou laten ontnemen. De Christelijke religie zou, vroeg of laat, op élk punt met den bestaanden toestand in conflict geraken, maar reeds aanstonds *moest* ze dat doen: 1° met de pseudo-religiën, die nog heerschten; 2° met de gedachtenwereld, die ze eerst ontvolken, en dan met haar eigen inhoud bevolken wilde; en 3° met de

reëele wereld, zoo nationaal als sociaal genomen, waarvan ze heel het raderwerk op een andere spil zou pogen te zetten. Deze drieledige tegenstelling komt dan ook reeds aanstonds bij het optreden der Apostelen uit, die zonder hun geestelijk heroïsme niets zouden vermocht hebben, en dit heroïsme, stellig voor het meerendeel, met hun bloed hebben bezegeld. Van meet af nam zoodoende de worsteling, die werd aangebonden, het karakter aan van een strijd op leven en dood. Het werd een *struggle for life*. Eenerzijds de rijpste vrucht, die de onherboren menschelijke natuur dusver geteeld had, en de rijkste ontwikkeling, waartoe het menschelijk bewustzijn *zonder* hoogere ἀποκάλυψις en φωτισμός dusver gekomen was; en anderzijds daar tegenover de μωρία τοῦ σταυροῦ, die de noodzakelijkheid der παλιγγενεσία poneert, profeteerde van een geheel anderen toestand, die hieruit rijpen moest, en tegelijk een σοφία aankondigde, die zich antithetisch tegen de σοφία τοῦ κόσμου zou overstellen. Zoo moest wel de strijd ontbranden. Wat bestond en heerschte, was te diep geworteld, om zich zonder slag of stoot te laten verdringen, en de Christelijke religie, die den aanval deed, was te heroïek-idealistisch om zich door spot of smaad, door zwaard of brandstapel het zwijgen te laten opleggen. Die strijd is dan ook gekomen; nimmer, al deze negentien eeuwen lang, is het in dezen strijd ooit anders dan in schijn tot een wapenstilstand gekomen; ook thans wordt de principieele tegenstelling in dezen strijd weer in al haar ernst van weerszijden beleden; en dan eerst zal deze strijd beslecht zijn, als de Rechter van levenden en dooden eens geheel de ontwikkeling van ons menschelijk geslacht naar haar eindresultaat in de goddelijke weegschaal zal afwegen.

Nu sprak het vanzelf, dat de Christelijke religie oorspronkelijk het sterkst stond bij haar *religieuzen* aanval. Zij, bloeiend in haar jeugdige kracht en schitterend in al den gloed harer eerste liefde, en daartegenover de pseudo-religie, afgeleefd en uitgeput, meest nog slechts in de vormen bijgehouden, en meer op het platteland onder de pagani, dan in de centra van het menschelijk leven door de toongevende klasse geëerd. Op religieus terrein heeft het paganisme dan ook bijna nergens kunnen standhouden, en zon-

der overdrijving mag gezegd, dat het reeds bij den eersten aanloop voor de Christelijke *religie*, als zoodanig, één *veni, vidi, vici* was. Banger reeds was de worsteling op *ethisch-sociaal* en *nationaal* terrein, en niet minder dan drie eeuwen van bloedigen strijd zijn noodig geweest, eer in Constantijn de eerste definitieve triomf op dit gebied kon geconstateerd worden. Maar veel, veel bedenkelijker nog was in dien strijd de eerste aanloop op *intellectueel* gebied. Hier toch stond de Christenheid bij haar eerste optreden slechts met „slinger en steen uit de beek" tegenover den zwaar geharnasten Goliath, en was het slechts aan de providentieele leiding des Heeren te danken, dat ze ook dezen Goliath ten leste in het zand deed bijten. Christus zelf had deze tegenstelling op intellectueel gebied geteekend in de woorden: „Ik dank u, Vader, Heere des hemels en der aarde, dat Gij deze dingen voor de σοφοὶ καὶ συνετοί verborgen hebt, en hebt ze aan de νήπιοι geopenbaard." En daar nu de Theologie op *dit*, en op geen ander terrein thuis hoort, is het natuurlijk, dat het eerste optreden der Theologie geheel het karakter der *naïeviteit* draagt. Niet alsof in de Openbaring des Nieuwen Testament zelve niet reeds de zuivere en volkomen bewuste strekking ook van deze tegenstelling in geheel principieelen zin gegeven was; maar het was aan latere eeuwen voorbehouden, om hetgeen potentieel in de Schrift was geopenbaard, actueel in al zijn deductiën uit te brengen. Zelfs nu nog is die taak op verre na niet gereed; en met name de overige eeuw eerst heeft op hooger intellectueel gebied de volstrekte tegenstelling tusschen de wetenschap in en de wetenschap buiten de sfeer der palingenesie gegrepen.

Van een Theologie, als organische wetenschap, in den zin waarin onze tijd vooral dit verstaat, was dan ook in deze periode der naïeviteit nog geen sprake. Wat de patres apostolici bieden, is weinig meer dan vroom en ernstig, maar principieel zeer gebrekkig doorgedacht vermaan. De apologeten van Quadratus tot Hegesippus voeren meer een accidenteel en fragmentarisch pleidooi, om den aanvaller uit den philosophischen hoek of de smaadtaal uit het geroep der publieke opinie af te slaan, dan dat ze welbewust gedachtenwereld tegenover gedachtenwereld plaatsen.

In de scholen van Klein-Azië, Alexandrië en Noord-Afrika is meest opleiding zoo van aanstaande Dienaren des Woords, als van de beschaafde klasse, leidend motief. En in de pseudepigraphische literatuur werkt deels de traditie, deels de poging van afwijkende richtingen, om zichzelven een autoriteit te scheppen, waarop ze zich beroepen konden. Ging dan ook op religieus gebied de aanval buiten kijf van de zijde der Christenen uit; niet alzoo was het op intellectueel gebied. Hier waren veeleer de paganisten de mannen van het initiatief, eenerzijds door rechtstreeksche bestrijding van het Christelijk geloof, gelijk Celsus, Porphyrius en Hierocles die ondernamen, of, veel erger nog, doordien zij de Christelijke religie als nieuw phaenomenon in hun eigen pantheïstische wereldbeschouwing invlochten. Eerst met de Gnostieken, kort daarop met de Manicheërs had de Kerk van Christus dan ook de bangste worsteling te doorstaan, en het is waarlijk niet door intellectueele meerderheid, dat ze zegevierend uit dien doodsstrijd te voorschijn kwam. Want wel dwong die strijd tot eigen nadenken, en wel werden de diepste levensbeginselen hierbij blootgewoeld, maar het eigenlijk karakter van deze tegenstelling werd nog zoo weinig doorzien, dat veeleer reeds bij Clemens en Origenes de overwinning ten koste van eigen zwakheid van beginsel gekocht wordt; en de invloed der *ψευδώνυμος γνῶσις*, die in allerlei ketterijen het hoofd opsteekt, reeds in deze eerste periode tot op het eigen erf der Kerk doordringt. Ware dan ook de beslissing in dezen strijd gegeven door een zuivere worsteling van de intellectueele krachten, zoo is er geen twijfel aan, of de triomf zou aan het paganisme zijn verbleven. Dat de uitslag omgekeerd was, had de Kerk blijkbaar alleen daaraan te danken, dat ze reeds spoedig als georganiseerde macht optrad, ethisch de paganistische wereld oordeelde, en ten slotte de politieke macht op haar zijde kreeg. Vandaar, dat ze den hardsten kamp bestaan heeft met het Manicheïsme, een daarom zoo indrukwekkende verschijning, omdat in dit phaenomenon een tegenkerk, als religieus georganiseerde macht, tegen de Kerk van Christus kwam over te staan, en de valsche gnosis van het Manicheïsme de Kerk met haar eigen

wapen bestookte. Vooral deze Manicheïsche worsteling nam dan ook zoo breede afmetingen aan, dat het een oogenblik scheen, alsof de Kerk er in zou verzwolgen worden. Uit het hart van Azië was de vloed dezer kerkelijk georganiseerde gnosis reeds doorgedrongen tot in het uiterste Westen van Noord-Afrika. Nog Augustinus heeft er de naweeën van gekend.

Vraagt men, of er dan in deze eerste periode niet reeds zekere vraag openbaar werd, om ook in *positieven* zin zich aan dien geestesarbeid te zetten, waarin de Theologie de haar aangewezen taak vindt, zoo moet zeer zeker erkend, dat dit positieve element reeds zeer spoedig aanwezig was, naardien er leeraren moesten opgeleid, de prediking tot Schriftuitlegging en ethische fixeering drong, de organisatie van eigen macht het kerkrechtelijk probleem stelde, en na afloop van zeker tijdperk zich de behoefte aan het overzien der historie van zelf gevoelen deed. Maar niet één oogenblik stegen deze positieve studiën boven het primitieve peil; of waar ze dit, gelijk te Alexandrië, wel deden, pronkte men al te wuft met de gestolen veeren der paganistische speculatie, zoodat de Kerk terstond als met instinct doorzag, hoe deze rijke ontwikkeling meer gevaar dan winst beloofde. Al kost het dus weinig moeite, om reeds in deze periode der naïeviteit de eerste uitbotting van schier alle disciplinae theologicae aan te wijzen, toch is er nog geen sprake van, dat de Theologie reeds *als zelfbewuste macht*, in haar organische eenheid, zou zijn uitgekomen. Daarvoor ontbraken de gegevens; daarvoor ontbrak ook nog te zeer het geniale element in de personen; en voor zoover dit geniale in mannen als Origenes en in enkele leeraars der Noord-Afrikaansche school onmiskenbaar aanwezig was, bleek het al spoedig topzwaar te zijn en werd door eenzijdigheid heretisch. Te vroeg en te hoog opgeschoten, maar zonder diepte van aarde, en daarom zonder evenredige ontwikkeling in den wortel, groeide dit geniale terstond uit zijn kracht. De worsteling tusschen tweeërlei levens- en wereldbeschouwing was er wel, en beheerschte ongetwijfeld den toestand, maar de eerste beslissing in deze worsteling met het paganisme had men aan *andere* factoren dan aan zijn intellectueele meerderheid te danken, en noch tot een welbewust

inzicht van haar eigen positie, noch tot een helder doorziene tegenstelling tegenover de *ψευδώνυμος γνῶσις* is de Theologie in haar eerste, nog gansch naïeve periode gekomen. Toen dan ook het paganisme na Constantijns optreden den aftocht blies, doorzag schier niemand, dat de eigenlijke strijd op intellectueel gebied onbeslist was gebleven, en is veel minder nog vermoed, hoe vijftien eeuwen later de oude tegenstander nogmaals, maar nu tot de tanden toe gewapend, tegen de Kerk van Christus zou optreden, en haar terugslaan zou van meer dan de helft van het terrein, dat in den loop der eeuwen reeds voor goed veroverd scheen. Naïevelijk leefde men in den waan, dat de Goliath eens en voor altoos geveld terneder lag, en dat voorts de wederkomst des Heeren zóó zou intreden, zonder dat ook op intellectueel gebied de tegenstelling èn principieel tot op den bodem zelf van ons aanzijn, èn gedifferentieerd, hoog in alle takken, zou zijn uitgekomen.

Hoe naïef deze eerste ontwikkeling der Theologie echter ook was, toch vertoonde ze potentieel reeds al den rijkdom harer schakeering. In tweeërlei opzicht. Vooreerst hierin, dat ze, wijl de Theologie geen abstracte speculatie is, maar als positieve wetenschap uit het leven zelf opgroeit, reeds in deze eerste periode zoo veelzijdigen geestesarbeid leverde, dat er bijna niet ééne disciplina theologica is, die haar oorsprong niet tot op deze eerste periode herleidt. En ten tweede daardoor, dat reeds in deze eerste periode, bijna volledig, zich de verschillende richtingen afteekenen, die ook voortaan de studie der Theologie zullen beheerschen. Reeds toen deed zich het dualisme gelden, dat de Christelijke religie als een novum quid, buiten verband met de voorafgaande ontwikkeling van ons menschelijk leven, op zichzelf wilde doen schitteren, en daarom deels mystiek-religieus, deels piëtistisch-nomistisch optrad. Tegenover de eenzijdigheid van dit meest apocalyptisch dualisme kwam reeds in de eerste periode de monistisch-syncretistische richting aan het woord, die, de eenheid tusschen het lumen naturae en het lumen gratiae handhavende, gevaar liep het specifiek verschil tusschen beide prijs te geven. En zoo ook zag men reeds in deze eerste periode eenerzijds een

stroom opkomen, om zijn steunpunt te vinden in de geestelijke autoriteit der Heilige Schrift, en anderszins om grond onder de voeten te krijgen door het consolideeren der kerkelijke autoriteit. Terwijl eveneens reeds in de eerste eeuwen zich de zucht vertoonde, om door een compromis, dat den strijd der beginselen meed, het goede in elk dezer vier hoofdstroomingen op eclectisch willekeurige wijze te vereenigen. De worsteling tusschen het Judaïstische en paganistische element mag met de worsteling tusschen deze vijf richtingen niet als worsteling van eigen soort gecoördineerd; daar ze van zelve onder de reeds genoemde antithesen valt. Slechts in zooverre behoort van deze specifieke worsteling afzonderlijk melding te worden gemaakt, als zij duurzaam in de Christelijke Kerk nawerkte, èn in het pseudo-symbolisch stempel, dat op de Roomsche Kerk staat afgedrukt, èn in het Chiliasme, dat ook nu weer zoo driest het hoofd opstak, èn in het Sabbathisme en alle werkheilig streven, dat in het Oude Testament zijn steunpunt zoekt. Onder alle deze vormen blijft toch de tegenstelling gelden tusschen de reëele verschijning van den Christus, en hetgeen ter voorbereiding van die verschijning aan haar voorafging. En wijl dit vraagstuk, dat zich eerst objectief-historisch voordeed, later subjectief terugkeerde bij het reëel worden van den Christus voor een iegelijk, die tot hem bekeerd werd, grijpt dit geding te diep in het leven zelf der Kerk in, om niet onder een eigen hoofd te worden geclassificeerd.

§ 67. *De worsteling in eigen boezem.*

Ongelooflijk sterk is de ommekeer, die het optreden van Constantijn den Groote ook in de geschiedenis der Theologie te weeg bracht. Niet natuurlijk, alsof hij persoonlijk de Theologie had beheerscht, maar in zooverre het omslaan van de religie op den troon het zekerste bewijs leverde, dat de worsteling tegen het paganisme tot voorloopige beslissing gekomen, met een volkomen triomf van de Christelijke religie geëindigd was. Het is dan ook opmerkelijk, hoe de kerkelijke gebeurtenissen in Alexandrië, zonder eenig rechtstreeksch verband, met de politieke gebeurtenissen bijna parallel loopen. Juist in 313, het jaar van het tweede Milaansche

edict, wordt Arius in Alexandrië als presbyter gewijd. In 321 wordt Arius op de Synode van Alexandrië veroordeeld, toen Constantijn op het punt stond, om in 323 tot het Christendom over te gaan. En in 325 op het Concilie van Nicaea valt Arius, verschijnt Athanasius ten tooneele, en treedt de keizer van het nog altoos machtige Romeinsche rijk op, om zijn invloed voor de aanbidding van den Christus als *γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρί* in de schaal te werpen. Te gelijk hiermee keeren alle verhoudingen zich om. De Christenen worden polemisten, en dwingen de heidensche geleerden, om als apologeten op te treden. Niet aan de Christelijke religie, maar aan het paganisme wordt nu het *δός μοι ποῦ στῶ* in het publieke leven betwist. De invloed op de publieke opinie is in de handen der presbyters en bisschoppen overgegaan. De paganistische cultus bloedt dood, ook door gebrek aan geldelijke middelen, terwijl de Christelijke eeredienst praal en luister begint te vertoonen. Het zedelijk overwicht is geheel naar de zijde der Christelijke religie overgeslagen. De hoogere standen gaan van nu af in klimmenden getale achter het Kruis aan. De scholen der Christenheid bloeien op, in gelijke mate als de heidensche scholen verbleeken. En wat men gemeenlijk bij zulke omkeeringen in den algemeenen toestand waarneemt, ook het talent, de energie der persoonlijkheid, en de macht van het woord keert van deze ure af aan het paganisme den rug toe, en stelt zich in dienst van de nieuw opgekomen religie. Dit verklaart dan ook den bijna plotselingen overgang van het naïeve der eerste periode, in het bijna manlijk-rijpe, dat in deze tweede periode u tegentreedt. De vierde en de vijfde eeuw teekenen zich tegenover de tweede en derde schier als licht en schaduw af, en zóó overweldigend is deze plotselinge opbloeiing van het geniaal-intellectueele leven op het Christelijk erf, dat in de 6e eeuw reeds weer verdorring merkbaar wordt, en in de 7e eeuw de inzinking der Middeleeuwen reeds is aangevangen. Het schier gelijktijdig optreden van de toongevende Patres in het Oosten zoowel als in het Westen, om voor alle eeuwen de orthodoxe ontwikkeling der Kerk en der Theologie aan de heldennamen van Athanasius en Augustinus te binden; een feit noch historisch,

noch psychologisch, maar alleen uit het providentieel bestuur van den Schepper der geesten en der genieën te verklaren; bewijst op zichzelf reeds, dat met den ommekeer, die Constantijn te weeg bracht, de fundamenteele periode der Christelijke Theologie is aangebroken. Al, wat later komt, kan slechts opgetrokken op het door deze reusachtige architecten voor altoos gelegde fundament. Immers, deze beide cycli van Patres, die zich in het Oosten om Athanasius, en in het Westen om Augustinus groepeeren, leunen noch steunen op wat voorafging, maar staan geheel op eigen voeten, om met atlantische kracht geheel de na hen komende ontwikkeling te dragen. Iets, wat men het duidelijkst merkt, indien men de poovere pogingen der vroegere apologeten naast de *Civitas Dei* van Augustinus legt. Bij alle vroegeren een tegenworstelen met handen en voeten, om zich de aanvallers van het lijf te houden, maar in Augustinus een Herculesgestalte, die het monster met zijn zwaardslag vernietigt en den draak in zijn hol doet terugkruipen. Augustinus is de Christelijke triumphator, die den buit van het paganisme en Manicheïsme als tropeën voor zijn zegekar laat uitdragen. Door en na hem *heerscht* de Christelijke religie, en blijft aan het paganisme niets dan de stuiptrekking van den naderenden dood. Golgotha is schitterend gewroken, en datzelfde Kruis, dat eens vloekhout en schandpaal was, geldt van nu af aan als symbool der eere.

Juist hierdoor echter gewon de Theologie een geheel ander karakter. Was ze in haar eerste periode hoofdzakelijk op verweer tegen den doodvijand gericht geweest, die vijand viel nu weg, en zoo kon de antithese tusschen het herboren en onherboren menschelijk bewustzijn niet op den voorgrond blijven staan. Toen de school, waaraan Proklus het laatste bloeide, te Athene gesloten werd, en de laatste dragers der classieke traditie naar Perzië vluchtten, kon er van een verder uitstrijden van deze diepste en meest principieele tegenstelling geen sprake meer zijn. Als intellectueele macht bestond het paganisme niet meer. Alle macht van het intellect was nu binnen de muren der Christelijke Kerk teruggetrokken, en dienvolgens konden de tegenstellingen, die de Theologie tot actie moesten uitdrijven, niet anders dan uit

den schoot dier Kerk opduiken. Het was een worsteling in eigen boezem geworden.

Vraagt men, of het bij deze worsteling dan in den diepsten grond *niet* meer de tegenstelling tusschen de *natuur* en de *genade*, tusschen Humanisme en Theïsme, gold, zoo ligt het antwoord gereed. Natuurlijk nog altoos dezelfde tegenstelling, maar met dit verschil, dat de anti-Christelijke macht nu opdaagde, gesierd in een Christelijk en zelfs kerkelijk gewaad. Na het ophouden der vervolging en het in eere komen der Christelijke religie was de overgang tot het Christendom vooral in de hoogere standen zóó massaal en zoozeer zaak van mode geworden, dat er van een werkelijke omzetting der geesten nauwelijks meer sprake kon zijn. Men liet zich doopen, maar bracht als gedoopte zijn paganistische wereldbeschouwing in de Christelijke Kerk mee. Tweeërlei Christenen stonden dan ook al spoedig in goed geordende slagorde tegen elkander over. De *γνήσιοι*, die metterdaad het nieuwe levenbeginsel in zich hadden opgenomen, en slechts wachtende waren op het gunstig oogenblik, om dit beginsel tot een eigen gedachtenwereld uit te werken; en anderzijds de *ψευδοχριστιανοί*, die met hun natuurlijk, onherboren levensbeginsel tegen het Kruis reageerden, om de oude wereldbeschouwing, nu in Christelijken vorm, te mainteneeren. Het is dan ook deze strijd, die de Christelijke Kerk gedrongen en gedwongen heeft, uit haar mystiek-practisch leven op te waken tot de energie des geestes, en theologisch uit haar eigen levensbeginsel een daaraan adaequate gedachtenwereld te scheppen. Ze deed dit Christologisch en Soteriologisch. Eerst Christologisch, omdat in den Christus het centrale uitgangspunt voor haar actie lag, en dus het eerst in het Dogma omtrent den Christus de juiste verhouding tusschen het Goddelijke en menschelijke, tusschen de natuur en de genade moest vastgesteld. En daarna Soteriologisch, omdat bij de toepassing van het in Christus verschenen heil alles aankwam op een juist inzicht in de zuivere verhouding, tusschen hetgeen God deed en de mensch deed in het tot stand brengen van zijn zaligheid. In deze beide stukken nu stonden de *γνήσιοι* daarom sterker, omdat het een strijd gold van hun eigen levensbeginsel uit. Zoolang nog slechts

de formeele vraag aan de orde was tusschen den Goddelijken en den menschelijken factor in het komen tot zekerheid aangaande de Goddelijke dingen, vonden ze in de philosofen hun meerderen, en kon hun verweer nog niet principieel zijn. Hun apologie was, uit wetenschappelijk oogpunt, zwak. Maar nu het er op aan kwam, dogmatisch te formuleeren, wie de Christus was, en hoe in het kind van God de genade werkt, nu waren de rollen omgekeerd en spraken de *ψευδοχριστιανοί* over eene hun vreemde materie, en de *γνήσιοι* over wat een stuk uit hun eigen leven, het voorwerp hunner liefde en aanbidding, de oorzaak van hun eeuwigen jubel was. Zoo scherpte de sympathie eener heilige liefde hun geniaalintellectueelen aanleg, en zoo verklaart het zich, hoe deze onovertroffen Patres ecclesiae als met een wonderstaf den stroom van het theologische leven uit den rotssteen hebben doen vloeien, en tevens aan de Theologie haar innerlijke zekerheid gaven. Nooit toch zou de Theologie door een bewijs van buiten zich gelegitimeerd hebben; en eerst doordien ze van den Christus en het werk der genade in den zondaar uitging, en zoo objectief als subjectief de tegenstelling tusschen het natuurlijk leven en het leven der genade onder juiste formule bracht, baande ze zich den weg, om ook formeel haar standpunt te kunnen vindiceeren.

De tegenstelling tusschen de philosophie en de Christelijke religie kon daarom in deze periode niet prikkelen. Reeds voelt zich de Theologie meesteresse in eigen huis, en ziet in de philosophie niets anders dan een getemden leeuw, dien ze voor haar zegekar spant. Te Byzantium erlangt, sinds Keizer Photius' optreden, de classieke studie zelfs een eigen plaats der eere. Er wordt met Plato, er wordt met Aristoteles gedweept. En het is aan de hand van Aristoteles, dat Johannes Damascenus in zijn *Ἔκδοσις* een vast dogmatisch stempel op heel de Kerk van het Oosten drukt. Maar voor de theologische studiën in het generaal bewijst de philosophie in al haar vertakkingen geen andere dan hand- en spandiensten. Centraal is de theologische ontwikkeling in deze periode dogmatisch, en de breede exegetische studiën hebben geen andere strekking, dan om de gevonden waarheid eens voor al Schriftuurlijk te bevestigen. Critisch gaat men nog

slechts, wat den inhoud der Schrift betreft, te werk, en formeel poogt men hoogstens goede voor slechte codices in handen te houden. Zijn hermeneutiek zet men op, om naar vaste regelen de valsche exegese der heretische doctores omver te werpen. En voorzoover Hieronymus zich met isagogische vraagstukken inliet, had dit alleen ten doel velerlei wetenswaardigs ter beschikking van de aankomende geestelijken te stellen. Zoo werd alles aan de ontwikkeling der dogmatiek ondergeschikt gemaakt, tot zelfs de meeste historische studiën; en die dogmatiek trad meest op in polemischen vorm, om valsche voorstellingen te bestrijden. Voor het organisch in systeem brengen van geheel den dogmatischen schat was de tijd nog niet rijp. Zelfs Augustinus waagde zich hier niet aan. Wat Origenes te vroeg beproefd had, werkte als afschrikwekkend voorbeeld, en wat Johannes Damascenus voor de Oostersche Kerk deed, heeft de versteening der Oostersche Kerk niet weinig in de hand gewerkt; ook al mag niet voorbij gezien, dat juist deze vroegtijdige afsluiting van het dogmatische denken de Oostersche Kerk vrijwaarde voor veel bedenkelijke afdolingen, waarin later de Westersche Kerk verliep.

Doch al behaalde de Theologie in deze haar glansperiode op de heresie in eigen boezem ten slotte een volledigen triomf, daarom was het nog niet al goud, wat er blonk. Deze intellectueele overwinning toch was niet bevochten dan in bond met de kerkelijke organisatie; en de Kerk had met haar ban getroffen, wie door de Theologie overwonnen was. Dit nu bond Theologie en Kerk allengs op te enge wijze saam, en liep, toen de corypheeën ten grave waren gedaald, op een tekort in vrijheid voor de Theologie als wetenschap uit, gelijk het in de Kerk te zeer alles dwong zich in één vorm te vertoonen en in één zelfde richting te bewegen. De veelvormigheid van het leven ging in de eenvormigheid van het traditioneel-kerkelijk type onder, en zoodra de tegenstand gebroken was, verloor de Theologie den prikkel voor haar actie, bijna zelfs elke reden van bestaan. Haar beoefenaren waren als een leger, dat werd afgedankt, nu eenmaal de volkomen overwinning op den vijand behaald was. Vandaar, dat op het heldentijdperk der Patres in de 4e en 5e eeuw plotseling zulk een periode van

afgematheid en doodsche stilte volgt, die ongemerkt in de dorheid der Middeleeuwen overgaat. Aanvankelijk drukte die vloek der eenvormigheid nog niet zoo sterk. Frisch en bezield stonden de scholen van Antiochië, van Alexandrië, van Nisibis en Edessa, van Noord-Afrika en van Rome, nog elk met een eigen theologische richting, tegen elkander over. Maar toen weldra de Oostersche scholen haar beteekenis verloren, het Westen op den voorgrond trad, en in het Westen Rome's overwicht steeds beslissender afmetingen aannam, ging het onderscheid tusschen „heretische afdoling" en „verschil van richting onder de orthodoxen" allengs geheel te loor. Alle verschil werd met leede oogen aangezien. Eenheid in den meest absoluten zin was het parool geworden. En toen het eenmaal gelukt was, die eenheid als buit weg te dragen, scheen het veel eenvoudiger die eenheid voortaan door kerkelijke uitspraken dan door theologischen strijd te handhaven. De Theologie „hatte ihre Schuldigkeit gethan," thans zou de Kerk aan het woord komen. Niet in de Theologie, maar in de hiërarchie schuilt reeds in de 6e eeuw de eigenlijke kracht, die het Christelijke levensbeginsel moet handhaven. En al spreekt het vanzelf, dat daarom zekere variatiën bestaan bleven, en nooit absolute eenheid verkregen is, toch gaf Rome er de voorkeur aan, om aan deze variatiën in haar eigen organisatie genoegzame speelruimte te laten, en zoo noodig afleiding te geven door het monnikenwezen. Vooral de verplaatsing van het zwaartepunt der Kerk uit het Oosten naar het Westen, van de beschaafde naar de nog onbeschaafde volken der Germaansch-Gallische wereld heeft alsmede deze buitendienststelling van de Theologie in de hand gewerkt, en parallel hiermede het zich terugtrekken van de studie in de kloosters, als in zoovele enclaves te midden der nog ongecultiveerde toestanden, bevorderd.

§ 68. *Te vroeg gegrepen triomf.*

De lange periode, die zich uitstrekt over de vier eeuwen, die aan het saeculum obscurum voorafgaan, en over de vier andere eeuwen die op het saeculum obscurum volgen, is voor de ontwikkeling der Theologie alleen in haar *tweede* helft van gewicht. Dit wordt niet gezegd, als miskenden we het rijk ontwikkeld studieleven,

dat, eer de nacht der Middeleeuwen inviel, in tal van kloosters, aan de hoven der Karolingische vorsten, en onder Alfred zelfs onder de Angelsaksen heeft gebloeid; slechts is hiermee uitgesproken, dat de hooge vlucht, die het studieleven aldus nam, het proces van het begrip der Theologie als zoodanig niet verder hielp. Zelfs raakte het dit proces ternauwernood zijdelings. Men hield de studiën van de betere Latijnsche auteurs aan, men las en excerpeerde de Kerkvaders, men compileerde catenae patrum voor de exegese, ijverig schreef men zijn kronieken vol, Alcuin trok uit Augustinus' werken zelfs een soort dogmatisch compendium onder den titel van *De fide sanctae et individuae Trinitatis libri tres,* dat straks van hand tot hand ging, maar hoe helder de glans dezer geleerdheid ook afstak tegenover den nacht van onkunde, die nog op de natiën van heel Europa's Westelijk en Noordelijk deel drukte, toch bracht deze geleerdheid het niet tot wetenschappelijke actie. Een enkel oogenblik kwam er soms frissche golfslag in deze wateren, toen Elipandus van Toledo en Felix van Urgellis hun adoptianisme dorsten bepleiten, toen Paschasius Radbertus de transsubstantiatie theologisch construeerde, toen Gottschalck het bestond nogmaals het overal ingeslopen Semi-Pelagianisme te bestoken, of ook de strijd over het *filioque* tot verweer tegen de Oostersche Kerk noodzaakte; maar duurzame gevolgen hadden deze pogingen niet. De Kerk drukte met haar zich ongemerkt vormende orthodoxie te sterk op het geestesleven; geen strijd werd wetenschappelijk uitgestreden, maar, na korte tegensparteling, telkens afgesneden door de autoriteit van kerkelijke vergaderingen. Zelfs een Isidorus Hispalensis, een Beda Venerabilis, een Alcuin, een Hrabanus Maurus en een Hincmar van Rheims hebben niet één werk van scheppende genialiteit nagelaten, en waar in de 9e eeuw in Johannes Scotus Erigena metterdaad een zelfstandig denker optreedt, maar die met zijn onderscheiding tusschen een theologia *καταφατική* en *ἀποφατική* de eigenlijke Theologie dan ook in philosophie deed ondergaan, vernieuwt zich in zijn philosophie, op nog bedenkelijker wijs dan bij Origenes, de oude zonde van het pantheïsme. Zoo onaandoenlijk echter was zijn tijd voor deze diepere studiën,

dat deze pantheïstische philosoof aan het hof der Karolingen te midden der orthodoxe geestelijkheid zijn eereplaats behield, en ook Rome eerst drie eeuwen later zijn geschriften bij monde van Paus Honorius III als *scatens vermibus haereticae pravitatis* veroordeelde.

Niet, dat daarom deze drie eeuwen doelloos en zonder vrucht voorbijgingen, maar de studie, die meer deed dan den overgeerfden theologischen schat bewaren, richtte zich bijna uitsluitend, op wat practisch de Kerk kon sterken en de volkeren van het Westen beschaven kon. Allereerst werd het kloosterwezen diep ingedacht, keurig geordend en helder omschreven. Voorts nam de ontwikkeling van het kerkrecht en daarmee tevens de regeling van de burgerlijke verhoudingen, die in het canonieke recht begrepen waren, een hooger vlucht. Ook werd er niet weinig gepresteerd om de Dom- en Kathedraalscholen, die de Karolingische vorsten gesticht hadden, degelijk in te richten en van goede leerstof te voorzien. En eindelijk ontbrak het ook in deze eeuwen niet aan stichtelijke literatuur van vromen geest, mystieken bijsmaak en degelijken inhoud. Maar geen dezer studiën raakte de Theologie in haar bestand en wezen. Over haar als zoodanig werd niet nagedacht, en nog veel minder over haar verhouding tot de niet-theologische ontwikkeling of tot de ratio gestreden. De Kerk was meesteresse op heel het terrein des levens. De oppositie van oud-Rome's classieke ontwikkeling was door het ondergaan van de toenmalige cultuur tot zwijgen gekomen. De Germaansche ontwikkeling was nog te zeer in haar kinderjaren, om den ouden strijd te hernieuwen, en zoo hield, faute de combattants, de principieele strijd van zelf op; te meer toen de altoos woelachtige Grieksche geest onder den druk van den Islam kwam, en hierdoor verhinderd werd op de Kerk van het Westen invloed te oefenen. Het saeculum obscurum, dat al spoedig intrad, was dan ook de natuurlijke consequentie, van wat voorafging. Van geen enkelen kant blies de wind meer. Het werd bladstil. Alom zag men niets dan stilstaande wateren. En zoo zonk, bij gemis aan bezielenden prikkel, het studieleven steeds meer in.

Heel anders daarentegen liep het in de tweede helft van deze

lange periode. In 1096 werd de eerste kruistocht ondernomen, een uiting van Christelijk-ridderlijk heroïsme, die niet alleen de volkeren uit hun doodsslaap wekte, maar ook aan de Kerk haar besef van eenheid met de Kerk in het Oosten teruggaf, en niet minder machtigen invloed oefende op de Theologie. Men moet hierbij op Keizer Justiniaan I teruggaan, die bij decreet de paganistische school van Athene sloot, en zoo haar geleerden noodzaakte, naar Perzië te vluchten. Hier poogden deze mannen toen hun classieke school in veiligheid te brengen, en hun studiën voort te zetten; maar hoezeer dit hun ook tegensloeg, toch was het mee onder Perzische, maar vooral Syrische invloeden, dat de classieke studiën in de 8e eeuw, onder de hooge bescherming der Abassiden, naar Bagdad kwamen, om èn daar èn straks onder de Omayaden in Spanje, een wetenschappelijk leven te voorschijn te roepen, dat hoog boven de beschaving van het toenmalig Christelijk Europa uitstak. Door de aanraking nu met dit rijke Mahomedaansche leven kreeg men ook in Europa weer kennis van den oud-classieken schat, en toen, uit wedijver met den Islam, onder Bardas en Photius ook te Byzantium de classieke studiën weer werden opgenomen, drong van deze twee zijden te gelijk de oud-Grieksch-Romeinsche denkwereld het Christelijk Europa binnen, om het uit zijn bloot practisch, mystiek en herkelijk traditioneel leven weer tot hoogere ontwikkeling van het zelfbewustzijn op te roepen.

De nieuwe theologische actie, die hierdoor gewekt werd, draagt den naam van Scholastiek, een naam ontleend aan het *docere in schola*, en daarom ook met het opkomen der universiteiten samenhangend. Hoog stond hierbij de eerste kennismaking met de classieke wereld nog niet. Liefde voor het schoon in de wereld van oud-Hellas en oud-Rome hebben de Middeleeuwen, en hebben ook de Scholastieken nog niet gekend. Die liefde vlamde eerst krachtig op, toen de Byzantijnsche geleerden voor het geweld van de Turksche overmacht naar Italië kwamen vluchten, en als vrucht van hun actie het Humanisme zijn intocht hield. Neen, het was den Scholastieken veel minder om Homerus en Aeschylus, om Virgilius en Horatius te doen, dan om Plato, Aristoteles en

Cicero. Het bleek hun alras na eerste kennismaking met de eigen werken vooral van Griekenlands groote wijsgeeren, dat deze mannen veel dieper plachten na te denken, dan de toenmalige geestelijkheid dit gewoon was. En al kenden ze zelven nog te weinig Grieksch, om Aristoteles aanstonds in het origineel te lezen, toch ontvingen ze bij kennismaking met den denker van Stagira ongeveer gelijken indruk, als een Zoeloe-neger ontvangen moet bij een bezoek aan het arsenaal te Woolwich. Wat waren de wapenen, waarmee zij dusver gestreden hadden, vergeleken bij den rijken voorraad wapentuig, die in het arsenaal van Aristoteles hun tegenblonk? En gelijk nu de Christelijke ridderschaar tot hooge exploiten bezield was door kruistocht op kruistocht tegen den Islam ondernomen, had de aanschouwing van dit schitterend arsenaal in Aristoteles' geschriften ook op de geleerden dier dagen geen andere uitwerking, dan dat ze slinger en steen fluks wegwierpen, om zich ijlings met de lansen van Aristoteles' categorieën en met het pantser zijner distinctiën te wapenen, en in die machtige wapenrusting uit te trekken, om tropeeën te winnen voor hun Christelijk geloof. Van het gevaar, dat hierin school, bespeurden ze aanvankelijk weinig. Van wat in Abaelard, in de Nominalisten, en straks in de Humanisten, zou uitkomen, vermoedden ze aanvankelijk nog niets. Ze doorzagen niet, dat in de Grieksch-Romeinsche traditie een eigen geest school, en dat deze geest, eenmaal uit zijn graf opgeroepen, straks machtig zou blijken, om nogmaals de sympathieën der denkende geesten te winnen, en den ouden vijand, die in Celsus en Porphyrius gesproken had, ten tweeden male tegen de Kerk van Christus los te laten. Ze waanden alleen met het wapentuig van een begraven held te doen te hebben, en zich zelven dit wapentuig te kunnen toeëigenen.

Ook zoo echter lag er in deze aandrift iets schoons. Lag het in den aard der zaak, dat de gedachtenwereld der onherboren menschheid een andere moest zijn dan die der herboren menschheid, die bij het licht van Gods Woord wandelde, toch ging daarom in verweer tegen die natuurlijke gedachtenwereld niet al de taak der Theologie op. Veeleer was ze zelfs in de eerste plaats geroepen, haar eigen gedachtenwereld te bevolken en te

regelen. De inhoud der Goddelijke Openbaring was haar toevertrouwd, niet om haar schat als goud in de mijn te bezitten, maar om het uit die mijn op te delven, en het opgedolven goud in allerlei sieraad te verwerken. De inhoud der Openbaring was niet dialectisch gegeven, en niet gegoten in den vorm van het discursieve denken. Het van Gods wege geopenbaarde kon dus niet, zooals het daar lag, in het menschelijk bewustzijn worden opgenomen. Het moest daartoe eerst verwerkt en pro mensura humana vervormd. Wat aan den Oosterling in beelden en symbolen was getoond, moest door het Westersche denken geassimileerd en intellectueel gereproduceerd worden. Daartoe nu was het onmisbaar, dat de geloovige Christen ook zelf leerde denken, zijn denkvermogen scherpte, over den inhoud van zijn geloof ging nadenken, en niet rustte, eer het hem gelukt was, om naar alle zijden het menschelijk bewustzijn, maar nu uit den wortel der palingenesie en bij het licht van den φωτισμός, tot een samenhangend geheel, tot een eigen gedachtenwereld op te leiden. En hierin nu was men te kort geschoten. In de periode der naïeviteit was de strijd met het paganisme meer afgebroken dan uitgestreden. Onder de inspiratie der Patres ecclesiae had men al zijn denkkracht op de vaststelling der mysteriën, ter afwering van ketterij, gericht; maar in de eeuwen, die daarna kwamen, had men verzuimd, èn om de verdere mysteriën van het geloof tot op den wortel te analyseeren, èn vooral om een Christelijke philosophie te scheppen, die aan de Christenheid, Gode tot eere, schonk, wat Oud-Hellas in Plato en Aristoteles, dank zij Socrates' initiatief, had bezeten. Die leemte nu is door de Scholastieken, zij het ook op gebrekkige wijze, gevoeld. Ze zagen in, dat Aristoteles hen zou leeren denken. Ze schaamden er zich voor, dat de geleerden van Bagdad en Cordova het van de Christenen in kracht van denken wonnen. En toen hebben ook zij zich op de denkwereld geworpen, hebben er zich ingewerkt, en zijn er meesters van den eersten rang in geworden, met een virtuositeit, die nu nog onze verwondering wekt. Onverwacht rijzen ze als ceders uit de vale vlakte van het doorworstelde saeculum obscurum omhoog. En in zooverre ze, in hun geloof onwrikbaar, voor geen denkoperatie,

hoe diep die ook ging, terugdeinsden, zijn ze als helden der gedachten ons nog ten voorbeeld. Wie ook nu nog weigert op Thomas van Aquino terug te gaan, verzwakt zich zelf als theoloog.

Toch qualificeerden we hun arbeid als een te vroeg gegrepen triomf. In de voorrede op de uitgave van Lombardus' *Sententiae* en Thomas' *Summa*, die te Parijs in 1841 het licht zag, schreef de uitgever, op hooggestemden toon, van deze *Sententiae* en deze *Summa:* „Stupenda prorsus opera, quorum prius totam Europam per centum et quinquaginta annos rexit ac D. Thomam peperit; posterius vero, nempe *Summa* Theologica, ex quo in lucem edita est, totam Europam per quingentos annos continuos rexit, omnesque subsequentes Theologos peperit." Deze taal des roemens nu mikt niet te hoog; want metterdaad is er na Thomas nog niemand opgestaan, die als theoloog zóó alzijdig het terrein der heilige studie heeft doorgedacht, en den moed bezat, zóó diep tot op den bodem van alle vraagstukken door te dringen; en eerst de nieuwere ontwikkeling der wijsbegeerte heeft aan den stroom van het theologisch denken een wezenlijk nieuwe wending gegeven. Juist echter door de opkomst dier nieuwere wijsbegeerte is het openbaar geworden, hoezeer zelfs een Thomas zich vergist had, toen hij waande het doelwit reeds getroffen te hebben, toen hij de formeele denkontwikkeling der Grieksche wereld in den dienst der Kerk had gesteld. Want wel is ongetwijfeld eerst sedert dien tijd de Theologie op haar eigen terrein tot een rijker ontwikkeling gekomen, gelijk ze die van te voren nooit gekend had, en is het op die wijs gelukt, een niet gering deel van den schat der Openbaring dialectisch te assimileeren en te reproduceeren, maar de strijd der beginselen, die de Theologie voor de vindiceering van haar eigen bestaansrecht had te voeren, was hiermee nauwelijks aangevangen. Theologie en philosophie (nu in materieelen zin genomen) vloeien daartoe bij Thomas nog te veel ineen. Met de gedachtenwereld der onherboren menschheid als zelfstandig geheel wordt door hem te weinig rekening gehouden. Het is ook bij hem nog te veel een spitsvondige denkgymnastiek, die elk stuk van de toenmalige kerkelijke belijdenis door distinctiën, en nogmaals distinctiën, tegen bedenkingen verdedigt, en als

met de ratio overeenstemmend, vindiceert. En wat bovenal bedenkelijk was, de grondslag zelf van het gebouw der doctrina Christiana werd hierdoor veel te veel in het subject zelf gezocht, en voor het subject in de ratio. Ten slotte zat de ratio dan toch als rechter, en al bleek nu deze ratio, waar ze uit het brein van een Thomas sprak, de leer der Kerk genegen, niets waarborgde, dat deze zelfde ratio niet straks in een ander subject tot tegenovergestelde conclusie zou komen, en waar bleef dan de triomf der Christelijke religie? Reeds in een Abaelard was gebleken, met wat vuur men speelde. En nu, dát vuur had Bernard van Clairvaux door zijne heilige energie en Innocentius II door zijn banbul nog gebluscht. Maar wat te doen, als datzelfde vuur straks, en dan in veel breeder afmetingen, laaie zou uitslaan? Neen, waarlijk, *verrijkt* aan kennis was men, maar *overwonnen* had men nog niet. Reeds de mystieke Scholastieken gevoelden dit, die daarom aan de dialectische vaardigheid den steun van de innigheid des gemoedslevens boden. Maar natuurlijk, ook hierin was geen vastigheid geboden. Die vastigheid kon eerst herwonnen worden, indien men terugging op de Heilige Schrift.

§ 69. *De ontluiking der pluriformiteit.*

Hier, waar we niet van de Religie, noch van de Kerk, maar van de Theologie als wetenschap handelen, valt, voor de periode der Reformatie, de nadruk op de ontluiking der pluriformiteit. Zeker, het terugkeeren tot de Heilige Schrift als principium unicum was van uitnemend gewicht, maar ook mannen als Thomas van Aquino bedoelden wel terdege hun belijdenis op de Heilige Schrift te baseeren, en omgekeerd weet men, hoe Erasmus, die met de Schriftstudie dweepte, tot zijn dood toe aan de belijdenis van Rome vasthield. En evenzoo heeft men in het beginsel van vrij onderzoek het motief der nieuwere ontwikkeling gezocht, maar om aanstonds van de Reformatoren zelven te vernemen, dat ze nimmer geijverd hebben voor een vrijheid van onderzoek, die elk steunpunt in het geloof miste. Bovendien spreekt het vanzelf, dat, wie het motief der nieuwe evolutie van de wetenschap der Theologie te uitsluitend in het weeropnemen der Heilige Schrift of

formeel in de vrijheid van onderzoek stelt, hiermee voor altoos de Roomsche Theologie buitensluit, en aldus eigendunkelijk het terrein der Theologie aanmerkelijk versmalt. Dat men nu aanvankelijk den arbeid der Roomsche Kerk geheel disqualificeerde, is te verstaan; maar reeds sinds meer dan een eeuw is men toch algemeen van die enghartigheid teruggekomen, en wordt op theologisch gebied wel terdege weer, vooral met de geleerde Jezuïeten, gerekend. Zelfs is het aan geen twijfel onderhevig, of de Roomsche Theologie der laatste decenniën mag, inzonderheid sedert haar teruggang op Thomas van Aquino, in veel ernstiger zin aanspraak maken op den naam van Theologie in den echten zin des woords, dan hetgeen door de mannen der Godsdienstwetenschap of door de speculatief en ethisch moderne richting nog onder den naam van Theologie aan de markt komt. Juist met het oog hierop nu ligt voor ons het uitgangspunt voor deze periode in de *ontluiking der pluriformiteit*. Niet, alsof hetzij Luther, hetzij Calvijn zulk een pluriformiteit bedoeld hadden. Hier is in de verste verte geen sprake van. Zoo te Wittenberg als te Genève leefde men jarenlang nog in het onwankelbaar besef, dat de belijdenis, die men zelf beleed, een absoluut en exclusief karakter droeg. Al, wat hiermee streed, gold voor vervalsching der waarheid en leugen; juist zooals men in beide sferen der Reformatie zijn eigen Kerk, niet slechts vergelijkenderwijs voor de zuiverste hield, maar haar aanzag voor de eenige wettige voortzetting van *de* Kerk der apostelen, zoodat Rome's Kerk niet slechts als gedeformeerde, maar als valsche nabootsing der Kerk, opzij werd geworpen, en straks door de epigonen der Reformatie als de Kerk van den Antichrist verafschuwd. Dit kon aanvankelijk ook niet anders. Niettegenstaande het schisma van de Oostersche Kerk reeds meer dan vier eeuwen had voortgeduurd, had men nog steeds geweigerd hierin meer dan een schisma te zien. Eeuw in eeuw uit was men gewend aan het denkbeeld, dat de waarheid, die immers absoluut moest zijn, dit absoluut karakter ook in de eenheid van vorm en uitdrukking moest handhaven; en wijl alleen de rigoristische doorzetting van de eenheid der Kerk dit resultaat had mogelijk gemaakt, kon de gedachte zelfs van zekere pluriformiteit voor het

kerkelijk leven bij niemand postvatten. Zoo diep was dan ook dit eenheidsbegrip in de toenmalige voorstelling ingedrongen, dat men, terwijl de pluriformiteit er reeds *de facto* was, en haar werking deed gevoelen, nochtans voort ging te redeneeren en te handelen, alsof er nooit anders dan van de ééne, uniforme Kerk sprake kon zijn. Dat de uniformiteit der Kerk in de pauselijke idee haar consequente uitdrukking had gevonden, en dat met het opzeggen van de gehoorzaamheid aan den Paus die uniformiteit voor goed gebroken lag, om nimmermeer hersteld te worden, drong tot het toenmalig besef nog niet door. In de dagen van het Interim werd altoos nog de droom gedroomd, om door akkoord een eenheid te herstellen, die ook de pauselijke Kerk nog in zou sluiten. De tallooze Godsdienstgesprekken tusschen Lutherschen en Gereformeerden, en tusschen Gereformeerden en Anabaptisten gingen zonder onderscheid uit van de bedoeling, om althans al, wat met Rome gebroken had, weer in eenigheid des geloofs saam te binden. De Byzantijnsche geest, die met name weer over de Duitsche vorsten vaardig was geworden, verwierp het denkbeeld van elke pluriformiteit der Kerk op eigen erf zoo beslist en vastberaden, dat ten slotte het cuius regio eius religio een oogenblik leidende gedachte kon worden, En waar men ten slotte, voor de overmacht der feiten zwichtend, en door de Europeesch-Roomsche Ligue tot politieke aaneensluiting gedrongen, de correlatie van het Luthersche en Gereformeerde element niet langer *kon* afwijzen, kwam die wederzijdsche erkenning toch meer uit den drang van het zelfbehoud, dat uit den drang eener welbewuste overtuiging voort.

Dat deze eenheidswaan bij de Lutherschen zooveel scherper vormen aannam dan bij de Gereformeerden, en eerst tot de afwijzing der Gereformeerde ballingen op de kust der Noordzee, en ten slotte zelfs in 1601 tot de onthoofding van Crell leidde, mag niet verklaard, alsof de Gereformeerden principieel reeds een breeder standpunt innamen, maar was uitsluitend gevolg van hun helderder inzicht in de libertas Ecclesiae. Zij eischten voor de Kerk een autonoom leven onder haar eenigen Koning Christus Jezus, en hoever ze ook later gingen in het toekennen aan de

Overheid van een ius circa sacra, waardoor feitelijk deze libertas ecclesiae een illusie werd, toch was hun standpunt van meet af zuiverder gekozen. In de Luthersche landen zijn het de vorsten, die, geholpen door hun doctoren, als ecclesia docens, de leiding der Kerk in handen namen, terwijl de Gereformeerden er op stonden, dat de kerkelijke aangelegenheden door de wettige vertegenwoordigers der kerken, in Synode saamgekomen, tot beslissing zouden worden gebracht. Deze verhouding nu was oorzaak, dat de Overheid in de Gereformeerde landen minder belang had bij de uitsluiting van andersgezinden, en veeleer in deze divergeerende groepen een steun vond tegenover de te krasse aanmatiging der autonome Kerken. Het cuius regio eius religio kon daardoor in de Gereformeerde landen nooit doordringen, en als gevolg hiervan vertoonde het kerkelijk leven in deze landen van meet af een meer veelvormig karakter. Vluchtelingen, elders afgewezen, vonden in de Gereformeerde landen bescherming, en zoo is van zelf in deze Gereformeerde rijken het denkbeeld van gewetensvrijheid, dat een rechtstreeksch gevolg van de pluriformiteit is, veel vroeger doorgedrongen dan in de Luthersche en Roomsche Staten. Wie in moeite geraakte om der religie wille, kon feitelijk alleen in Gereformeerde landen, met name in Zwitserland en Nederland, terecht.

Toch is het geen oogenblik aan twijfel onderhevig, of aan Luther komt de eere toe, aan de valsche uniformiteit der Kerk den doodelijken steek te hebben toegebracht. Toen Luther de pauselijke bul verbrandde, was die eenheid in beginsel reeds vernietigd. Tot die daad toch ontleende hij het zedelijk recht niet aan eenigen canonischen regel, maar aan de autoriteit Gods, gelijk die hem door Zijn Woord in het diepst zijner conscientie betuigd werd. Hiermee echter verkreeg het subjectief-religieuze beginsel als een macht, die desnoods de kerkelijke autoriteit trotseeren kon, eens voorgoed burgerrecht. En toen nu Luthers initiatief in het hart van duizenden weerklank vond, en uitgangspunt voor een eigen Kerkformatie werd, was hiermee eo ipso de pluriformiteit van het kerkelijk leven tot een feit geworden. Want, of nu Luther al den waan vasthield, alsof een iegelijk, die

als hij met Rome brak, tot gelijke resultaten moest komen, als waarbij hij aanlandde, die waan kon uiteraard geen stand houden. Zoodra een ander streven naast het zijne optrad en de kracht bleek te bezitten, om zelfs in nog hooger mate dan het zijne *kirchenbildend* te zijn, kon hij wel te Marburg aan Zwingli verklaren: „Ihr habt einen andern Geist denn wir"; maar nu de Paus was afgezworen, en de Landsoverheid niet buiten de grenzen van haar gebied kon handelen, ontbrak de macht, die aan deze derde „kirchenbildende" macht het opkomen en het zich consolideeren kon beletten. 1517 maakte Luther in 1529 machteloos. Dat de Anabaptistische en Sociniaansche beweging, in haar dualistisch-mystieke en nuchter-rationalistische actie, niet tot gelijk resultaat hebben geleid, en hoogstens nog nabloeien in kleine groepen, die geen oogenblik algemeene beteekenis wisten te erlangen, lag niet daaraan, dat men aan de Anabaptisten en Socianen het recht van bestaan weigerde; want dit zou men liefst aan de Calvinisten evenzoo hebben gedaan, gelijk ook de Calvinisten de Martinisten niet dan met leede oogen aanzagen; maar was een rechtstreeksch gevolg van hun gemis aan „kirchenbildende" kracht. En zoo was de les der historie deze, dat de Kerk van Christus zich in meer dan éénen vorm moest openbaren, maar tegelijk, dat deze pluriformiteit van openbaring niet afhing van willekeur of gril, maar bepaald werd door de geestelijke en vormende kracht, die in elke richting, die het hoofd opstak, al dan niet aanwezig bleek.

Deze pluriformiteit der Kerken leidde dan ook ongemerkt en van zelf tot de erkentenis, dat er, behalve de Armenische, de Koptische en andere kerken in het verre Oosten, met name vier grondtypen van kerkformatie openbaar werden; en wel ten eerste als vrucht der Reformatie de *Luthersche* en de *Gereformeerde*, en daarnaast de *Grieksche* en de *Roomsche*. Vier hoofdgroepen, die elk een eigen kerkelijk karakter vertoonen, een eigen streven openbaren, een eigen vorm aannemen, en als zoodanig ook een eigen theologische richting vertegenwoordigen. In het dogma van de ecclesia visibilis als openbaring der ecclesia invisibilis werd, zonder dat men het aanstonds merkte, deze pluriformiteit

confessioneel geijkt. Zoolang toch de Roomsch-pauselijke eenheidswaan standhield, was het volkomen natuurlijk, dat men de zichtbare Kerk met de onzichtbare identificeerde. Waar slechts ééne openbaring van het wezen is, moge men nog van een gradueel verschil gewagen, dat aan het adaequate der openbaring in den weg staat, maar door de scheiding tusschen clerus en laici was Rome ook deze bedenking te boven gekomen. Zoodra echter meerdere kerkformatiën optraden, die elk voor zich pretendeerden de openbaring der Kerk te zijn, maar zonder dat ze het aandorsten, elkanders doop te verwerpen, of de zaligheid in volstrekten zin, aan wie van andere confessie was, te betwisten, viel wezen en openbaring der Kerk van zelf uiteen. Wat men zag, kon van toen af niet meer *de* Kerk, niet meer het σῶμα τοῦ Χριστοῦ zijn, en vandaar de noodzakelijkheid, waarmee tegelijk met de pluriformiteit der Kerkformatiën, het dogma van de ecclesia visibilis als *niet* adaequaat aan de ecclesia invisibilis, of van het corpus mysticum Christi, opkwam.

Hiermede nu trad voor de Theologie een geheel andere staat van zaken in. Zoolang toch de uniformiteit standhield, was er geen andere Theologie denkbaar, dan die eenvoudig de belijdenis der Kerk wetenschappelijk adstrueerde. Ze kon geen ander uitgangspunt dan in de geïnstitueerde Kerk nemen, en kon tot geen ander resultaat komen, dan hetgeen door de geïnstitueerde Kerk was gevonden. Onderzoek der Heilige Schrift had geen doel, waar de geïnstitueerde Kerk een officieele Latijnsche vertaling aanbood, en de analogia fidei, tot in de kleinste bijzonderheden, bij de uitlegging voorschreef. Men wist alles vooruit; daardoor kon er geen dorst naar waarheid wezen; en het leveren van dialectisch bewijs voor de belijdenis der Kerk, voor de geloovigen overbodig, kon bij de ongeloovigen geen doel treffen, daar dezen zich, uit vrees voor den banvloek der Kerk, toch stil moesten houden. Al de vrucht, die men uit de Scholastieke Theologie trok, was dan ook het op zichzelf edele welbehagen, dat men genoot bij het aantoonen, hoe schoon de kerkelijke belijdenis in al haar deelen, ook bij het licht der logische gegevens, schitterde. Maar geheel anders werd dit natuurlijk, toen de pluriformiteit der

Kerken een voldongen feit werd. Nu toch kon men niet volstaan met de allengs overbodig geworden apologie tegenover het paganisme, maar kwam ook de controvers met de confessiën der andere Kerkformatiën aan het woord, kwam het er op aan, de grondgedachte van de eenheid der Kerk ook onder die pluriformiteit in haar openbaring te handhaven, en moest de theoloog zijn uitgangspunt, dat hij thans niet meer aan de Kerk kon ontleenen, elders zoeken. Zoo werd de Theologie vrij, niet in dien zin, alsof ze ooit los van haar object en haar principium kon worden, maar zóó, dat elk der kerkformatiën van haar de vindiceering van haar streven verwachtte, en dus van dit oogenblik af ook met haar critiek te rekenen had. Want wel sprak het van zelf, dat de pluriformiteit der Kerkformatiën, als uit verschil van geestelijken aanleg en geestelijke sfeer voortgevloeid, haar veelvormig stempel ook op de Theologie afdrukte, maar de Theologie als zoodanig kon toch nooit het probleem op zij schuiven, hoe deze pluriformiteit zich in harmonie liet brengen met de eenheid van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Het was gebleken, dat de waarheid Gods te rijk en de schat des heils in Christus te weelderig was, om, ter oorzake van het Goddelijk karakter, dat beiden vertoonden, in één menschelijken vorm tot hun volledige uitdrukking te komen. En ook de aanleg der verschillende volkerengroepen was te veelvormig, om, waar de natiën eenzelfde waarheid en eenzelfde heil assimileerden, beide niet op onderscheidene wijze in zich op te nemen, en op uiteenloopende wijze te reproduceeren. En al kon dus nooit afstand gedaan worden van den eisch, dat een iegelijk voor zich de waarheid zóó greep en zóó beleed, als hem dit het zuiverst scheen en het rijkst aan zijn behoefte beantwoordde, de menschelijke beperktheid was dan toch erkend, en de Theologie mocht niet rusten, eer ze bij al de zorg, die ze aan de bespreking van een harer concrete vormen besteedde, toch te gelijk den band tusschen het ideale en het concrete tot zijn recht liet komen. Ook zij was niet bekwaam, om in ééne deductie den vollen inhoud der Goddelijke waarheid te laten schitteren. Ook zij kon niet anders dan door menschen beoefend worden, en bleef alzoo, evenals het kerkelijk leven, aan de menschelijke beperktheid onderworpen;

maar waar de Kerken niet anders dan met het concrete resultaat konden rekenen, en daardoor gevaar liepen, een sectarischen bijsmaak aan haar leven te geven, en de catholiciteit der Kerk als organisme uit het oog te verliezen, was het haar roeping, zich op de vleugelen der idee boven dit exclusief-concrete te verheffen, en eerst van dit hooge standpunt uit het goed en deugdelijk recht van de geïnstitueerde Kerken in haar belijdenis en levensrichting te vindiceeren.

Deze hoogere roeping nu gaf aan de Theologie een bezieling, als ze dusver slechts in de 4e en 5e eeuw had gekend. Ze had weer haar eigen uitgangspunt objectief in de Heilige Schrift en subjectief in de palingenesie en het daaruit opgewaakt geloof, vast te stellen. De vrije toegang tot de Heilige Schrift was haar weer ontsloten. De vulgata als geijkte vertaling viel weg. De exegese werd een ernstige studie, om den inhoud der Goddelijke openbaring machtig te worden. In het dogma moest, met die Schrift als toetssteen, tusschen waarheid en vervalsching geschift. De kerkgeschiedenis ontving de roeping, om de onderscheidene stroomingen van het kerkelijk leven, die onder de valsche papale eenheid terug waren gedrongen, als toch historisch bestaande aan te wijzen. Het onderscheid tusschen de formatie en de deformatie der kerken was voelbaar geworden, en de Theologie zag zich de taak aangewezen, om het verschil tusschen beide in het licht te stellen. Zoo werd de Theologie een zelfstandige macht, met een eigen taak, met een eigen levensdoel optredende, en aan den eisch der waarheid, meer nog dan aan de kerkelijke uitspraak, gebonden.

De reformatorische ontwikkeling der Theologie, hoe energiek en tintelend van leven ook, zou deswege nog veel vasteren gang hebben genomen, indien ze in dien goeden zin haar vrijheid reeds aanstonds had kunnen veroveren. Hierin slaagde ze echter slechts ten deele. Buiten de universiteiten gedijde ze niet noemenswaard, en aan de universiteiten onderging ze veelal, reeds door de benoeming der hoogleeraren, te zeer den invloed der Overheid; iets, wat aanvankelijk wel verkieslijk was boven de gebondenheid aan de geïnstitueerde Kerken, maar toch het nadeel met zich bracht, dat ze zich van het leven der Kerk te veel losmaakte, en te zeer niet-

theologische factoren op zich liet inwerken. Daar nu de opleiding der Dienaren bijna uitsluitend aan de universiteiten placht te geschieden, heeft de Theologie met haar uiteenloopende richtingen en scholen een ongetwijfeld storenden invloed op het kerkelijk leven uitgeoefend, en als reactie hiertegen de enghartige kerkistische strooming in het leven geroepen, die liefst de Theologie in een kerkelijk seminarium opsloot; een maatregel, die de Roomsche hartstocht naar uniformiteit herstellen zou, maar nu zonder het tegenwicht, dat Rome in haar wereldorganisatie en in haar orden dan nog aanbood. Dwang baat hier niet, en gelijk de pluriformiteit van het kerkelijk leven zoover gaat en gaan moet, als de variatiën in het organisch leven der Kerk dit postuleeren, zoo ook moet de Theologie, zal ze haar roeping kunnen vervullen, geheel vrij gelaten, door geen andere grens in haar macht beperkt, dan door de levensverhoudingen zelve wordt aangewezen. Niet de Overheid, als heerschende in de magistrale sfeer, maar de wetenschap en de Kerk hebben hier de grens af te bakenen. Theologie als liefhebberijwetenschap is ondenkbaar, en daarom bloedt elk theologisch streven, dat in de Kerk geen correspondeerende strooming vindt, van zelf dood. Aanvankelijk liep dit dan ook, zoolang de stroom van het kerkelijk leven zich met kracht voortbewoog, nog tamelijk wel. Èn de Luthersche èn de Gereformeerde Theologie voltooiden haar eerste taak, om deze beide nieuwe richtingen in het kerkelijk leven en in de kerkelijke belijdenis systematisch uiteen te zetten, en zoo tegenover Rome als tegenover elkander te vindiceeren. Maar nauwelijks begon de pols van het kerkelijk leven flauwer te kloppen, of vreemde factoren begonnen de gezonde levenskracht ook der Theologie te ondermijnen, gelijk dit reeds uitkwam in de syncretistische en piëtistische richtingen, nog eer het rationalisme, als slippedraagster der philosophie, haar den handschoen toewierp.

Het Syncretisme trad in de 17e eeuw als natuurlijke reactie tegen de pluriformiteit van het kerkelijk leven op, en men kan niet zeggen, dat in Georg Calixtus niet metterdaad een geestelijk motief werkte. De controvers en het gescheiden kerkelijk leven had de geïnstitueerde Kerken haar eenheid in Christus, en

haar saamhoorigheid als openbaringen van het ééne lichaam van Christus, te zeer uit het oog doen verliezen, en het was hiertegen dat Calixtus zijn irenische roepstem verhief. Toch mag evenmin ontkend, dat zekere humanistische onverschilligheid voor de dogmata, die tusschen de Kerken in geschil waren, hierbij meewerkte. Een man als Calixtus begreep niet, hoe men zich voor een controvers over de Transsubstantiatie, de Consubstantiatie of de negatie der Substantiatie warm kon maken. En wat nog veel erger was, hij was te weinig penetreerend theoloog, om zijn ireniek theologisch te adstrueeren, zoodat hij geen ander middel zag, dan op de Conciliën der eerste eeuwen terug te gaan. Vandaar dat zijn pogen met geen goeden uitslag *kon* bekroond worden. Deze irenische golfslag daalde even snel, als hij omhoog was gerezen Niet echter zonder de Theologie aan haar roeping te herinneren, om in de pluriformiteit der richtingen de eenheid van het wezen der Kerk beter dan dusver te handhaven. Te veel zich aan de geïnstitueerde Kerk vastklemmend, had de Theologie zich te ver verwijderd van het geestelijk leven der Kerk als organisme.

Dit laatste wreekte zich in de beweging der Piëtisten. De Theologie was te abstract geworden. Ze had haar grondslag in de Heilige Schrift gevonden, maar ze nam die Heilige Schrift te eenzijdig als openbaring eener doctrina, verloor daardoor de geestelijke realiteit te zeer uit het oog, en vergat, dat Luther wel in de Schrift den rotsgrond had gevonden, waarop hij stond, maar dat hij zich aan dien rotssteen dan ook met eigen handen vastklemde. Ten laatste toch moet het bezielend motief voor de Theologie altoos uit het subject komen. Zonder geestelijke verwantschap van het theologische subject met de geestelijke realiteit, waarvan de Heilige Schrift ons de Openbaring brengt, is wel dorre scholastiek, maar geen levende en bezielde Theologie denkbaar. Dit gevoelde Spener; vandaar de reactie, die van hem en zijn volgelingen tegen de orthodoxe Theologie uitging; maar een reactie, die, gelijk gemeenlijk, „mit dem Bade das Kind" wilde uitgieten. Het Piëtisme werd in den grond *anti*theologisch. Hoeveel uitnemenden zegen het dan ook aan het kerkelijk leven gebracht heeft, het was onmachtig om de Theologie uit haar

dorheid tot nieuwe frischheid te brengen. Veeleer werkte het de syncretistische beweging in de hand, en liet daardoor aan de buitenkerkelijke factoren vrij spel, om vernietigend op de Theologie in te werken. Een tweede *élan* heeft de reformatorische Theologie in den hoogeren zin des woords niet gekend. Ze heeft, wat eerst slechts in vage termen behandeld was, nog minutieuzer uitgewerkt. Ze heeft rijke detailstudiën geleverd. Ze heeft bijna elke denkbare antithese, die zoo bij de Lutherschen als bij de Gereformeerden aan het woord kwam, haarfijn uitgeplozen. En vooral op exegetisch gebied en op dat der Kerkhistorie ging ze voort haar lauweren te plukken, maar als *Theologie* is ze stationair gebleven, en toen de stroom van het kerkelijk leven onder haar wegvloeide, bleek ze ten leste een onbetrouwbare vloer van ijs te zijn, die kraakte en inzakte, zoodra de philosophie zich met al haar wicht daarop wierp.

§ 70. *De schijnbare nederlaag.*

In de 16e eeuw was het metterdaad aan de Reformatorische beweging gelukt den paganistischen geest, die in het Humanisme school, te bezweren. Welke vorderingen dit weeropleven van den paganistischen geest dan ook in de 15e en 16e eeuw in Italië maakte, het was hem niet gelukt bij de volkeren van Midden- en Noord-Europa vasten voet te krijgen. En toen de strijd, dien het Humanisme, met de Reformatie in bond, tegen de Pauselijke macht ondernomen had, zijn einde naderde, kon zonder overdrijving gezegd, dat de Reformatie *Herrin im Hause* was geworden, en dat het Humanisme zich schikken moest in de prestatie van allerlei hulpdienst. Het paganisme was in zijn humanistischen vorm te zeer op het uitwendige gericht, en te weinig bezield en welbewust drager van een eigen levensbeginsel, om toen reeds een eigen levens- en wereldbeschouwing tegen die der Reformatie over te stellen. Maar al onderwierp men zich, die onderwerping ging niet van harte, en reeds vroeg ontwaarden de theologen, wat kinderen anderes geestes in de overige faculteiten met hen saamwerkten. Hoe meer nu het Protestantisme van zijn negatieve zijde werd opgevat, vrij onderzoek als onderzoek zon-

der geestelijken band werd verstaan, en de vrijheid van conscientie, en allengs zelfs van de pers, het uitkomen, van wat men zon en peinsde, in de hand werkte, des te meer begon zich in alle reformatorische landen onder de welgestelde klasse een geest van vrijdenkerij te ontwikkelen, die enkele denkers tot het uitbroeden van philosophische stelsels aandreef, maar bij de groote menigte een aan alle idealiteit gespeende irrelegiositeit in het leven riep, die in steeds scherper conflict geraakte met het mystiek en ideaal karakter van de Christelijke religie. Het zijn dan ook niet de nog altoos ideale stelsels van Descartes, Spinoza en Leibnitz geweest, die het diepst den bodem omwoelden, veel gevaarlijker werkte het Deïsme, dat uit Engeland zich over Europa verspreidde, de geest der Encyclopaedisten, die uit Frankrijk zijn invloed deed gelden, en de zoogenaamde „Aufklärung", die alras in Duitschland aan het woord kwam. Want wel waren deze invloeden tot op zekere hoogte philosophisch van oorsprong, indien men philosophisch in tegenstelling met theologisch neemt, maar toch waren ze te gelijkvloersch en te weinig verheffend, om op den eerenaam van philosopisch in den hoogeren zin van het woord aanspraak te kunnen maken. Het was een plat moralisme, gelijk de nuchtere *sens commun* dit mint, dat alle vleugel kortwiekt, en geen hoogeren maatstaf kent dan het alledaagsche en burgerlijke. Alleen laag struikgewas mocht opschieten, elke eik of ceder, die de kruin omhoog wilde verheffen, werd aanstonds omgekapt. Voor het ideale had men niets dan spot veil, de poëzie ging in het sentimenteele onder, men kende geen bewondering, was gespeend aan alle hoogere aandrift, en lachte om de dwazen, die nog altoos in den luchtballon omhoog wilden. Natuurlijk stonden zulk een tijdgeest en de Christelijke religie als twee antipoden tegen elkander over. Jammer slechts, dat het der Christelijke Kerk en der Christelijke Theologie juist in die dagen aan het heilig vuur en aan de energie van het heroïsme schortte, om in heiligen toorn tegen dezen geest der matheid en der oppervlakkigheid in te gaan. Veeleer waren de Kerken en Universiteiten zelve door dezen onheiligen geest aangetast, en zag men spoedig in het Rationalisme het Zerrbild optreden, van wat de Christelijke Theologie zijn moest.

om straks door het Supranaturalisme op eene wijze bestreden te worden, die de volkomen nederlaag van het Christendom nog smadelijker moest maken. Want wel bloeiden er ook toen nog, zoowel in de Luthersche landen piëtistische, als in de Gereformeerde landen mystieke en methodistische kringen, die het zout des Evangelies althans wegborgen, opdat het niet smakeloos zou worden, maar op de officieele Kerken en de officieele Theologie bleven deze geestelijk gestemde kringen zonder eenigen invloed. Het terrein, waarop dit Deïsme en deze Aufklärung den slag aanboden, was geen terrein, waarop de Christelijke Kerk of de Christelijke Theologie slag leveren *kon*. De prikkel, waarmee men haar prikte, drong niet diep genoeg door, om haar diepste levensbesef te raken. En zoo bleef het bij een schermutselen, een gestadig schermutselen op de buitenliniën, en werd zelfs niet gevoeld, in wat smadelijken hoek men al meer werd teruggedrongen. Het was niet meer de Kerk tegenover de wereld, noch de Theologie tegenover de σοφία van het paganisme, maar de wereld in de Kerk binnengedrongen, en de Theologie door rationalistische en naturalistische invloeden tot onherkenbaar wordens toe in een spotbeeld van zich zelve gemetamorphoseerd.

Toch werd ook zoo de tegenstelling, hoe zwak ook, nog altoos gevoeld. Rationalisme tegenover Supranaturalisme beduidde wel terdege, dat het wetenschappelijk bewustzijn van de onherboren menschheid weigerde den invloed der Openbaring te ondergaan, en daarom den eisch stelde, dat de schat der Openbaring op de grens der wetenschap eerst door de ratio zou worden gekeurd. En omgekeerd lag reeds in het optreden van het Supranaturalisme als zoodanig een poging, om voor het wetenschappelijk bewustzijn der herboren menschheid zekere eischen te doen gelden, die de openbaring aan de contrôle der ratio deden ontkomen. De diepste tegenstelling tusschen de Theologie en de σοφία τοῦ κόσμου was dus metterdaad ook in deze schier banale worsteling aanwezig; alleen maar ze werd noch van de ééne noch van de andere zijde met eenige verheffing gevoerd. Het Rationalisme trad niet *tegen* de Kerk, maar *in* de Kerk op, plooide zich daarom in vormen, die veelszins met zijn beginsel niet strookten, en verzwakte zich

zelf door zijn volslagen gemis aan vromen zin. Maar ook het Supranaturalisme wist zich niet tot een principieele worsteling op te maken. Wel verried het meer godsdienstigen zin, maar dan toch een religiositeit, die nooit tot de warmte van het mystieke gemeenschapsleven met den Oneindige doordrong; die voor de mysteriën der Christelijke religie oor noch hart had; dientengevolge de psychologische tegenstelling ternauwernood opmerkte; schier nog vijandiger tegen het Piëtisme dan tegen het Rationalisme gekeerd, meest in *sesquipedalia verba* en deftige vormen heil zocht; en voorts waande genoeg te hebben gedaan, zoo het voor het geloof in de groote openbaringsfeiten, afgezien van hun geestelijke beduidenis, was opgekomen.

Als gevolg van zoo averechtsche houding verloor de Theologie dan ook in minder dan een halve eeuw bijna al de autoriteit, die ze dusver in den kring der wetenschappen en op de publieke opinie had uitgeoefend. Men achtte het de moeite niet meer waard een strijd te volgen, die van beide zijden met zoo volslagen gemis aan tact en ernst gevoerd werd. Al spoedig werd het duidelijk, hoe de afstand, die Rationalisten en Supranaturalisten scheidde, al meer inkromp. Wie als theoloog nog naam wilde maken, trok zich in de theologische bijvakken terug, waarin althans nog historische en litteraire lauweren te behalen waren. Het kerkelijk leven verliep. Het predikantenleven kreeg iets van het augur augurem ridet uit Rome's Keizerstijd. En reeds in het midden der 18e eeuw was het duidelijk, dat de Theologie niets meer te zeggen had met opzicht tot de groote problemen, die aan het opkomen waren. De Fransche revolutie is dan ook gekomen, zonder dat ze het zelfs de moeite waard achtte tegenover de Kerk een andere dan de positie der minachting in te nemen. Wat in Italië sinds Cavour als tooverspreuk gold, kon toen reeds van de philosophie geprofeteerd worden: *Filosofia farà da sè*. De Theologie kon op drieërlei wijze invloed oefenen: òf door op de grenzen van haar gebied tegen den geest van het paganisme slag te leveren, óf door gelijk in de 4e en in de 16e eeuw den heilschat der Christelijke Kerk dieper in te denken, òf eindelijk door het mystieke en practische leven der Kerk tot

een bewuste actie te maken; maar toen de Theologie *geen* dezer drie meer deed, maar haar tijd en kracht verbeuzelde in een schermutseling, die de eerste tegenstelling nauwelijks raakte, buiten de geloofsmysteriën omging, en geen aansluiting meer had aan het mystiek-practische gemeenteleven, wierp ze zelve haar eens zoo schitterende kroon in het slijk ter neder, en was het den tegenstander niet euvel te duiden, dat hij van de Theologie ging redekavelen als van een niet meer actueele antiquiteit.

§ 71. *De periode der wederopstanding.*

Niet alleen in kosmischen, maar ook in religieuzen zin steekt de 19e eeuw hoog boven de 18e uit. Actie werkte ook hier reactie. De sterk neergedrukte veer sprong eindelijk op. En niet licht zal ontkend worden, dat er in de 19e eeuw een mystiek-religieuze beroering in de geesten heeft gewerkt, die wel met de actie der Reformatie van verre niet vergelijkbaar is, maar toch, het Reformatietijdperk nu niet medegerekend, in de jongere geschiedenis haar wederga zoekt. Revivals van allerlei gehalte waren, zoo in Europa als in Amerika, aan de orde van den dag. Het Perfectionisme won, in weerwil van zijn eenzijdigheid, machtigen aanhang. Het Methodisme en Baptisme ontplooiden een werkzaamheid, die men in de 18e eeuw voor ondenkbaar zou hebben gehouden, en die in het Leger der Heils haar meesterstuk leverde. De missie nam al breedere afmetingen aan, die haar een „welthistorische" beteekenis leenden. Er ontwaakte een vernieuwde belangstelling in religieuze en kerkelijke vraagstukken, die toonde, wat heel andere geest aan het woord was gekomen. Zelfs de negatieve richtingen vonden het geraden op haar wijs den lof der religie te bezingen. En hoe ongunstig men ook over het Mormonisme, het Spiritisme enz. oordeelen moge, toch kan moeilijk ontkend, dat hun opkomen en aanvankelijk succes ondenkbaar zouden geweest zijn, indien niet het probleem der religie op machtige wijze den algemeenen geest had aangegrepen. Indien we dan ook, na de smadelijke nederlaag der Theologie in de periode der „Aufklärung", in de 19e eeuw een onloochenbare *wederopstanding* der Theologie mogen constateeren, sta op den

voorgrond, dat deze in de eerste plaats te danken is aan de vele mystieke invloeden, die, tegen alle berekening in, weer strooming te weeg brachten in de religieuze wateren. Een adem-tocht van boven is over de volkeren uitgegaan. Mede door de weeën der Fransche revolutie en Napoleons geweldenarij waren de volkeren voorbereid op een nieuw élan in ideale richting. De macht der palingenesie heeft zich bijna plotseling met zeldzame virtuositeit geopenbaard. Het besef dat er tweeërlei leven, en daarom tweeërlei streven, en dus ook tweeërlei wereldbeschouwing tegenover elkander bestond, is juist door het radicalisme der revolutionaire theorie op elk gebied meer tot bewustheid gekomen. En wat bovenal niet mag worden voorbijgezien, het heeft Gode behaagd, schier in elk land en op elk erf van de Kerk van Christus, geniale personen te verwekken, die, door Hem „uit den dood in het leven overgezet", als zangers, als profeten, als staatslieden, als juristen en theologen, een getuigenis voor den Christus hebben doen uitgaan, gelijk dit sinds de dagen van Luther en Calvijn niet was gehoord.

Toch zou men zich zeer vergissen, indien men uit dezen machtigen revival alleen de wederopstanding der Theologie poogde te verklaren. Het mag toch niet uit het oog verloren, dat deze mystiek-piëtistische revival voor de Theologie als zoodanig erger dan onverschillig was. Voor zoover ze voor de opleiding van predikanten en zendelingen kweekscholen in het leven riep, miste de revival zelfs elk theologisch besef, en bedoelde weinig meer dan zekere kerkelijke africhting harer kweekelingen; een soort dressuur, die veel meer uitging op bevordering van vromen zin en de ontwikkeling van spreekgave, dan op dege theologische ontwikkeling. Het was meer de „passion des âmes" die dreef, en eer de zucht naar religieuze, quiëtistische genieting, die prikkelde, dan dat men er, uit zich zelf, ook maar van verre aan dacht, om op het gebied der gedachte slag te gaan leveren, of in de denkwereld de eere van den Christus te handhaven. Het leven van het *gemoed* en het leven in het *heldere bewustzijn* werden al meer twee, en de religieuze actie, die zich op het mystieke terrein van het gemoedsleven sterk, maar op het intellectueele gebied

bijster zwak gevoelde, achtte het goede tactiek, haar krachten terug te trekken op het terrein, waar ze zich onverwinlijk gevoelde. Ware dan ook dit réveil aan zichzelf overgelaten geweest, dan zou de roeping der Christenheid, om den inhoud der Openbaring ook in het denkend bewustzijn op te nemen, en daaruit te reproduceeren, allicht geheel in vergetelheid zijn geraakt, en het is de philosophie, die door den Koning der Kerk gebruikt is als tuchtmiddel, om zijn verlosten weer tot het ingaan in die heilige roeping te noodzaken.

Eerst toen de Christelijke Kerk haar autoriteit volkomen verloren had, en de Theologie als een verslagen held terneder lag, zijn in Kant en zijn epigonen de mannen opgestaan, die den alouden strijd van de Grieksch-Romeinsche philosophie tegen de Christelijke religie, die in de derde eeuw meer afgebroken dan beslecht was, *de novo* en nog principieeler dan hun voorgangers hervat hebben. De logica der beginselen eischte dit. Waar twee contraire beginsels tegenover elkander komen te staan, baat het niet, of men den strijd tusschen die beide al op de wijze van Constantijn steken laat, of gelijk in de Middeleeuwen en in het eerste tijdvak van de Reformatie door het overwicht van de kerkelijke autoriteit opschort en beperkt. Zulke contraire beginselen wachten slechts op de eerste gunstige gelegenheid, om beiderzijds op nieuw positie te nemen, en hun onvermijdelijke worsteling, zoo mogelijk nog principieeler, door te zetten. Cartesius, Spinoza en Locke hadden dien strijd hunnerzijds wel reeds vroeger aangebonden, maar zonder het aan de Christelijke religie voelbaar te maken, dat het om een strijd op leven en dood ging. En eerst toen de „Aufklärung" de Christelijke religie ganschelijk om haar eere had gebracht, kreeg de philosophie het veld vrij, om in haar volle wapenrusting op te treden. Want al mag niet ontkend, dat in mannen als Kant en Fichte, in Schelling vooral, en ten deele ook in Hegel, de philosophie de Christelijke religie zoo weinig met voeten trad, dat ze veeleer de eere der Christelijke mysteriën, die de Kerk smadelijk had prijsgegeven, op haar wijze weer poogde te redden, toch zou het slechts kleurenblindheid verraden, zoo men nog weigerde in te zien, hoe de reusachtige ontwikke-

ling der moderne philosophie, ook al volgde op haar overspanning thans een periode van afgematheid, metterdaad zoo principieel mogelijk den alouden en noodwendigen strijd van het onherboren bewustzijn tegen het principium der palingenesie hervat heeft, en steeds beslister het pantheïstische uitgangspunt tegen het Christelijk Theïsme overstelt.

De grootste schrede, die we hiermee vooruit deden, bestond wel daarin, dat Kant het denkend subject onderzocht, en daardoor aanleiding gaf tot een rijpere ontwikkeling van het organisch begrip der wetenschap. Want wel had men ook vroeger het beginsel en de methode der wetenschap tot het voorwerp van zijn studie gekozen, maar toch in den zin, waarin wij thans een organisch geheel van wetenschap eeren, was dit, zelfs in de dagen der Reformatie, nog geheel onbekend. Men leverde destijds nog maar stukwerk, elk op zijn eigen terrein, en vond aan de grenzen zekeren overgang door het leggen van noodbruggen; maar het subject als het organisch-centrale punt, vanwaar de geheele actie der wetenschap als in zoovele stralen van één lichtcentrum uitging, was nog niet ingezien. Vandaar, dat ook de vroegere Theologie, hoe rijk ook op eigen terrein gestoffeerd, op ons niet dan ten deele een echt wetenschappelijken indruk maakt. Zoomin als eenige wetenschap was ook de Theologie vóór Kant tot heldere bewustheid van zich zelve ontwaakt, en veel minder nog was de positie van de Theologie in het organisme der wetenschap duidelijk gemaakt. En hoeveel afbreuk Kant en zijn groote tijdgenooten en navolgers ook aan de Christelijke religie hebben toegedacht, hun mag de eere niet onthouden, dat van hen de stoot is uitgegaan, die het ook voor de Theologie mogelijk heeft gemaakt, om op meer afdoende wijze het diepste probleem, waarvoor zij geplaatst is, in te zien. Dat Schleiermacher, buiten alle tegenspraak, op deze wederopstanding der Theologie den meest overwegenden invloed heeft uitgeoefend, is, behalve aan zijn reusachtigen geest, dan ook vooral daaraan te danken, dat in Schleiermacher de mystiek-piëtistische macht van het gemoedsleven een zoo schoon en harmonieus huwelijk aanging met deze nieuwe evolutie der wijsbegeerte. Op hoe menig punt zijn voet ook uitgleed, en op hoe

bedenkelijke wijze hij zich ook losmaakte van de objectieve Openbaring, toch is Schleiermacher de eerste theoloog in hooger wetenschappelijken zin geweest, in zoover hij het eerst het geheel der Theologie en haar positie in het organisme der wetenschap naspeurde, en op zijn wijze poogde vast te stellen. Dat hij desniettemin meer ontbindend dan opbouwend heeft gewerkt, moet daaruit verklaard, dat hij niet inzag, hoe de strijd *niet* liep over den triomf van de Theologie over de philosophie of over de zegepraal van de philosophie over de Theologie, maar dat beiderzijds een primair beginsel werkte, waaruit aan den éénen kant een geheel naturalistische philosophie, gesecondeerd door een pantheïstisch-mystieke religie moest voortvloeien, terwijl daartegenover een eigen Christelijke philosophie haar opvatting van het geheel der wetenschappen had te stellen, en in dit organisme der wetenschap een theïstische Theologie tot eere had te brengen. Hiermee echter wordt het feit niet te niet gedaan, dat Schleiermacher de Theologie aan zich zelf heeft teruggegeven, haar uit haar smaad heeft opgeheven, haar weer moed en zelfvertrouwen heeft ingeboezemd, en dat in dezen formeelen zin zelfs de confessioneele Theologie, die het bankroet van zijn epigonen niet mag verbloemen, toch aan hem het *hoogere* standpunt, dat thans geheel de Theologie inneemt, is verschuldigd. Een verdienste, waarvoor de tol der dankbaarheid zelfs door de Roomsche Theologie op meer dan éene wijze aan Schleiermacher betaald is.

Jammer slechts, dat bij de ontwaakte zucht, om zich in het organisme der wetenschap zelf organisch te oriënteeren, de Theologie onder zoo sterk gemis aan zelfbepaling leed. De intensieve kracht, waarmee de Theologie in de 4e en 5e eeuw, ten deele ook in de 13e, maar vooral in de 16e, den inhoud der Goddelijke mysteriën had ingedacht en ontleend, was geheel geweken. Velen konden zich zelfs nauwelijks meer voorstellen, hoe ter wereld men zich over het ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν van Arius, of over het: *Hoc est corpus meum* uit den Sacramentenstrijd, in zoo heiligen ijver had laten ontsteken. Was niet, hetgeen men met alle Christenen, of althans met alle Protestanten, saam beleed, tienmaal gewichtiger? En ook, zou de kracht tot verweer voor de Christe-

lijke religie niet klimmen in gelijke mate als men deze interconfessioneele verschillen dieper onder het stof der vergetelheid begroef? Zoo ontstond, in bedenkelijker zin dan in Calixtus' dagen, een syncretistische reactie tegen de pluriformiteit, die onder Gods bestel in de Reformatie was ontloken, en die òf naar de eenheid van Rome moest terugdringen, òf wel tot een ontzieling van het begrip „Christelijk" moest leiden, waarbij ten slotte zelfs het Boeddhisme „Christelijk" werd. Het lag toch in den aard der zaak, dat elke „Union" niets dan een „Machwerk" was en moest blijven, zoodat de concreter gestemde geesten geen andere eenheid zich konden denken, dan die historisch bestaan had, eer de pluriformiteit aan het woord kwam; en anderzijds, dat waar de strijd meer werd opgevat als een verdediging van het goed recht der religie tegenover het intellect, de vroomheid alsnu moest gegeneraliseerd worden, tot ten leste alle religieuze uiting onder eenzelfde begrip viel. Gevolg hiervan is dan ook geweest, dat zekere romaniseerende richting, vooral door Schleiermachers op den voorgrond stellen van *de Kerk*, alom ingang vond, in Duitschland tot Romantisme op groote schaal, en in Engeland tot de *High-Church*-beweging leidde. Gevolg in de tweede plaats, dat de Theologie, die een altoos willekeurig „Unionsbegrip" najoeg, ongemerkt in de Vermittelungstheologie het hellend vlak betrad, waarop ze al spoedig alle meesterschap over zich zelve zou verliezen. En gevolg niet minder, dat een derde richting het positief-Christelijke al meer in de idee van het vroom-religieuze omzette, en zoo den overgang voorbereidde van de Theologie naar de wetenschap der religie.

Dat de laatste richting, ook al noemt men ze nog een theologische, toch *geen* Theologie meer levert, behoeft geen verdere aanwijzing. „Religionswissenschaft" is een anthropologische, ethnologische, philosophische studie, maar Theologie is ze in geen enkel opzicht, en waar ze zich aan de bestaande Universiteiten nog zoo voordoet, speelt ze een onwaardig, wijl onwaar spel. Maar ook de Vermittelungstheologie is al meer op weg, om haar theologisch karakter af te leggen. Haar verdiensten, vooral in haar vroegere periode, wenschen we allerminst te verkleinen. Ze heeft veelszins uitnemenden arbeid geleverd, en in veel bood ze duur-

zame winste. Maar in tweeërlei opzicht raakte ze al meer achteruit. Niet inziende, dat er naast de Theologie een Christelijke philosophie moest ontstaan, heeft ze de philosophie te veel getheologiseerd en daardoor omgekeerd de Theologie te philosophisch pogen te construeeren. En van den anderen kant heeft ze haar steunpunt te eenzijdig in het mystieke gemoedsleven gezocht, en deswege gemeend den objectieven grondslag in het Verbum Dei en de Ecclesia instituta te kunnen missen. Een vast standpunt nam ze hierbij krachtens haar aard niet in. Kameleontisch leende ze zich tot alle groepsgewijze indeeling en individueele schakeering. Maar nimmer verloochende ze toch den algemeenen trek, dat ze zich sterker in haar philosophische premissen dan in de historische Theologie gevoelde, en zich bij voorkeur irenisch naar links wendde, terwijl ze voor de confessioneele Theologie, als voor een onwelkome schim uit het verleden, terugtrad. Want wel beoefende ook zij de historie, vooral de historie van het dogma, maar dan steeds met de bedoeling om het op te smelten, ten einde straks, dank zij de onderscheiding tusschen kern en vorm, haar philosophische gedachte in het dogma in te leggen. Zoo bij de meer intellectueelen onder hen, terwijl in andere kringen der Vermittelungstheologie het dualisme tusschen het gemoeds- en verstandsleven reeds tot zoo openlijke breuke is gekomen, dat de overgang naar de school van Ritschl, die alle methapysisch begrip in den ban deed, reeds geëffend is. Hoe wijdvertakt de invloed dezer Vermittelungstheologie dan ook, zelfs in Schotland en Amerika, zijn moge, nu ze al meer haar objectief steunpunt in de Heilige Schrift verlaat, tegen de Belijdeniskerken steeds vijandiger optreedt, en haar pulveriseering van de Christelijke waarheid steeds driester voortzet, houdt ze al meer op Theologie in den eigenlijken zin des woords te zijn, en gaat ze al meer in philosophische en theosophische mystiek onder. Wat ze toch beweert, dat ze ook zoo nog aan Christus vasthoudt, is niets dan zelfbedrog. Ontglipt haar toch de historie en de zelfbetuiging van den Christus, dan wordt de Christus ook haar al meer een naam zonder eigen concreet stempel, en dienvolgens niets dan de inkleeding van een religieuze idee, juist zooals het Modernisme dit wil.

Geheel anders staat het daarentegen met de confessioneele Theo-

logie, die als Lutherse, Gereformeerde en Roomsche Theologie al meer teekenen van leven begint te geven. Deze toch blijft in haar confessioneel type een concreet en echt historisch karakter dragen, en is achter dit schild veilig tegenover den slag, dien het subjectivisme op intellectueel en mystiek gebied aan de Christelijke religie poogt toe te brengen. Zij bezit in de Heilige Schrift-tuur en in de dogmatische ontwikkeling een objectief steunpunt, dat haar behoedt tegen doorvloeiing en verwatering. En wat meer nog geldt, juist dank zij dit objectief historische karakter, loopt zij veel minder gevaar, door de philosophie ongemerkt geannexeerd te worden. Reeds nu mag dan ook voorspeld, dat, terwijl de moderne Theologie geheel verloopt in godsdienstwetenschap of speculatie, en de Vermittelungstheologie òf in mystiek verzandt, òf in den philosophischen stroom haar graf gaat vinden, alleen deze confessioneele Theologie zal standhouden. Reeds nu bespeurt men, hoe deze Theologie een dubbele roeping gaat vervullen: ten eerste een gemeenschappelijke, om de fundamenteele vraagstukken, die voor alle Kerken gemeen zijn, zóó te onderzoeken, dat het principieele verschil tusschen het bewustzijn van de herboren en onherboren menschheid steeds duidelijker aan het licht trede; en ten andere, om den specialen vorm van het eigen confessioneel bewustzijn op te heffen tot de hoogte van den bewustzijnsvorm onzer eeuw. Toch zal ook deze confessioneele Theologie dan eerst tot rustige ontwikkeling kunnen komen, zoo meer algemeen de overtuiging veld wint, dat het principieel verschil tusschen het bewustzijn der herboren en der onherboren menschheid *zich over geheel het terrein der hoogere wetenschappen uitstrekt*, en deswege roept om tweeërlei wetenschap, zoodra het onderzoek de materieele basis verlaat en niet meer zonder inmenging van den subjectieven factor kan tot stand komen. De juiste grensbepaling met name tusschen de Theologie en de philosophie moet niet gezocht tusschen de Christelijke Theologie en de pantheïstische of paganistische philosophie, maar tusschen een Theologie en philosophie, die *beide*, gelijk Keckermann dit reeds wilde, *op het standpunt der palingenesie staan*.

INHOUD.

DEEL TWEE. — ALGEMEEN DEEL.

EERSTE AFDEELING.

HET ORGANISME DER WETENSCHAP.

Bladz.

§ 1. Inleiding 1

HOOFDSTUK I. HET BEGRIP DER WETENSCHAP

§ 2. De etymologie en het spraakgebruik . . 4
§ 3. Subject en object 8
§ 4. Organisch verband tusschen subject en object 12
§ 5. De taal 29
§ 6. Verkeerde theorieën 35
§ 7. De geestelijke wetenschappen 39

HOOFDSTUK II. DE WETENSCHAP GESTOORD DOOR DE ZONDE

§ 8. De wetenschap en het feit der zonde . . 52
§ 9. De waarheid 60
§ 10. De wijsheid 66
§ 11. Het geloof 72
§ 12. De religie 94

Bladz.

HOOFDSTUK III. TWEEËRLEI ONTWIKKELING DER WETENSCHAP

§ 13. Tweeërlei soort menschen 97
§ 14. Tweeërlei wetenschap 102
§ 15. Proces der wetenschap 125
§ 16. Beide wetenschappen algemeen 130

HOOFDSTUK IV. VERDEELING DER WETENSCHAP

§ 17. De organische verdeeling van den wetenschappelijken arbeid 132
§ 18. De vijf faculteiten 142

HOOFDSTUK V. DE THEOLOGIE IN HET ORGANISME DER WETENSCHAP

§ 19. Is er in het organisme der wetenschap plaats voor de Theologie? 161
§ 20. De invloed der palingenesie op onze beschouwing van de Theologie en hare verhouding tot de overige wetenschappen 170

TWEEDE AFDEELING.

DE THEOLOGIE.

HOOFDSTUK I. HET BEGRIP DER THEOLOGIE

§ 21. Haar naam 179
§ 22. De theologische modaliteit van het begrip der Theologie 186
§ 23. De idee der Theologie 192
§ 24. Het afhankelijk karakter der Theologie . . 199
§ 25. De Theologia ectypa vrucht van Openbaring 208
§ 26. Het begrip van de Theologie als wetenschap 244
§ 27. De verbasteringen der Theologie als „Godskennisse" 253

Bladz.

§ 28. Vervalschingen van het begrip der Theologie 260
§ 29. Deformatiën der Theologie 273
§ 30. De verhouding van de Theologie tot haar object 280
§ 31. Sancta Theologia 287

HOOFDSTUK II. HET PRINCIPIUM THEOLOGIAE.

§ 32. Wat hier onder *Principium* te verstaan zij 294
§ 33. Uiteenloopende voorstellingen omtrent de werking van dit principium . . . 302
§ 34. Het verband tusschen dit principium en ons bewustzijn 309
§ 35. Verband tusschen dit principium en het principium naturale 322
§ 36. Kan het principium naturale het principium speciale voor zijn vierschaar dagen? 335
§ 37. Algemeenheid van dit principium . . . 343
§ 38. Dit principium en de Heilige Schrift . . 351
§ 39. Het principium speciale en het *geschreven* woord 359
§ 40. De inspiratie. Haar verband met het principium essendi 367
§ 41. De inspiratie in verband met het wonder . . 374
§ 42. De inspiratie volgens het zelfgetuigenis der Schrift 383
§ 43. Het getuigenis der Apostelen 395
§ 44. Beteekenis van dit resultaat voor het Oude Testament 407
§ 45. De inspiratie van het Nieuwe Testament . . 414
§ 46. Eenheid en veelheid 427
§ 47. De instrumenten der inspiratie 435
§ 48. De termen der inspiratie 459
§ 49. De vormen der inspiratie 474

Bladz.

§ 50. De graphische inspiratie 499
§ 51. Testimonium Spiritus Sancti 508

HOOFDSTUK III. DE METHODE DER THEOLOGIE

§ 52. Wat de aard van haar principium eischt . . 518
§ 53. Het principium Theologiae in werking . . 525
§ 54. Verband met de geestelijke realiteit . . 532
§ 55. Spiritus Sanctus Doctor 537
§ 56. De Kerk en het ambt 542
§ 57. De vrijheid der wetenschappelijke Theologie 548

HOOFDSTUK IV. HET ORGANISME DER THEOLOGIE

§ 58. Deel van een organisme 554
§ 59. In het organisme der wetenschap de Theologie een zelfstandig orgaan . . 557
§ 60. De begrenzing van de Theologie in het organisme der wetenschap . . . 559
§ 61. Zelfbepaling van het organisme der Theologie 570
§ 62. Organische aansluiting der propaedeuse 572
§ 63. Organische aansluiting aan de geestelijke realiteit 579
§ 64. Het organisme der Theologie in zijn deelen 582

HOOFDSTUK V. DE GESCHIEDENIS DER THEOLOGIE

§ 65. Inleiding 592
§ 66. De periode der naïeviteit 595
§ 67. De worsteling in eigen boezem 601
§ 68. Te vroeg gegrepen triomf 607
§ 69. De ontluiking der pluriformiteit 614
§ 70. De schijnbare nederlaag 624
§ 71. De periode der wederopstanding . . . 628