Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

Vrees en religie: een psychologisch onderzoek toegepast op Nieuw-Testamentische gegevens

https://hdl.handle.net/1874/272616

1920

4° 192, 1920

VREES EN RELIGIE

DOOR

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL.

A. qu.
192

VREES EN RELIGIE

DOOR

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL.

RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT
1913 7771

VREES EN RELIGIE.

EEN PSYCHOLOGISCH ONDERZOEK TOEGEPAST OP NIEUW-TESTAMENTISCHE GEGEVENS.

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS Dr. H. VISSCHER, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID, VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP DONDERDAG 1 JULI 1920, DES NAMIDDAGS TE 3 UUR DOOR

SIMON FREDERIK HENDRIK JAN BERKELBACH VAN DER SPRENKEL,
GEBOREN TE NEDER-HEMERT.



DRUKKERIJ UNIVERSITAS — UTRECHT.

AAN MIJN VROUW.
AAN DE NAGEDACHTENIS VAN MIJN OUDERS.

In zekeren zin is het dwaas, na jaren van praktisch werken nog te promoveeren, — het heeft evenwel ook zijn goede zijde, wanneer studie en praktijk elkaar aanvullen. Door Uwe leiding, Hooggeleerde Visscher, Hooggeachte Promotor, is mij duidelijk geworden, hoezeer zielszorg en zielkunde elkaar behoeven; heb ik wel eens gezucht, wanneer ik door U telkens een nieuw terrein werd ingezonden om er mijn weg te zoeken, langzamerhand ben ik eerst recht dankbaar geworden voor een leermeester, die geen spoedig resultaat maar vorming beoogde, en die het geduld had altijd opnieuw energie te eischen. Wel heb ik mij al meer moeten beperken, ten slotte tot de Nieuw-Testamentische gegevens, maar hun principieele beteekenis vergoedt die beperking. Ook dwongen de omstandigheden niet alleen de letters, maar ook den inhoud van dit geschrift zooveel mogelijk te condenseeren, doch was het ontwerpen en aangeven der lijnen van onderzoek ook onder Uwe leiding een werk, waarvan althans Uw leerling de waarde ondervond.

Waar dit werk aanknoopt aan mijn studententijd, gedenk ik met dankbaarheid aan hen, die er nog zijn en aan hen die heengingen en aan hen, wier kennis ik na dien tijd maken mocht, al volgde ik hunne lessen niet meer; — ik heb veel welwillendheid ondervonden. Laat mij daarbij Uwe namen mogen noemen, hooggeleerde Van Veen en Daubanton, niet alleen leermeesters maar vaderlijke vrienden; en van de ontslapenen slechts (zonder anderen te vergeten) prof. Valeton, die in tijden van twijfel voor mij met zijn ernstig geloof een licht in mijn duisternis was. Ook zal ik niet vergeten de prikkelende berglucht der Leidsche ethiek-Colleges en mijn tijd aan de Berlijnsche hoogeschool met zijn hartstochtelijk werken op Harnack's Seminar.

Onder hen wier belangstelling mij levend hield mis ik mijn ouders het meeste, maar een nieuwe hulp werd een nieuwe reden tot dankbaarheid; zonder haar energie en zonder het interesse van vele vrienden zou bij mij het evenwicht van studie en praktijk allang verbroken zijn.

INHOUDS-OPGAVE.

Inleiding . . . . . 1—3
Hoofdstuk I. DE VREES . . . . . 4—49
§ 1 Methode. . . . . 4—8
§ 2 Hoe men over de bevreesdheid spreekt. . . . . 8—12
§ 3 Analyse. . . . . 12—25
§ 4 Het psysieke beeld van de vrees. . . . . 25—32
§ 5 De vrees in de ontwikkelingsstadia van den individu. . . 32—37
§ 6 Abnormale vrees. . . . . 37—43
§ 7 De vrees als collectief psychisch verschijnsel. . . . . 43—49
Hoofdstuk II. DE VREES EN DE RELIGIE. . . . . 50—75
§ 1 Religie. . . . . 50—55
§ 2 Religie en vrees. . . . . 56—61
§ 3 De vrees in verband met de voorstellingen van ziel, geest en daemon. . . . . 61—66
§ 4 De vrees in de religieuze moraal. . . . . 66—72
§ 5 De vrees in de verhouding tot religieus bijzondere personen. 72—75
Hoofdstuk III. DE NIEUW-TESTAMENTISCHE GEGEVENS OMTRENT VREES EN RELIGIE. . . . . 76—145
§ 1 Bezorgdheid. . . . . 76—82
§ 2 Menschenvrees. . . . . 82—92
§ 3 Vreeze des doods. . . . . 92—97
§ 4 De vrees voor de daemonen. . . . . 97—110
§ 5 De vrees in de verhouding tot Jezus. . . . . 110—119
§ 6 De vrees van den zondaar voor zijn God. . . . . 119—135
§ 7 De vrees ten opzichte van de laatste dingen. . . . . 135—145

INLEIDING.

> It is our great fortune to live in an age when our Bible is being slowly re-revaled as the best utterance and reflex of the nature and needs of the soul of men, as his great text-book in psychology dealing with him as a whole.
>
> Stanley Hall. *Adolescence* 1915 II p. 321.

De studie van A. Pott, in 1915 in het licht gegeven, getiteld: „Das Hoffen im Neuen Testament", zou een voorbeeld en tegenhanger kunnen zijn van een onderzoek naar de vrees in het Nieuwe Testament, wanneer men zich taalkundig en exegetisch rekenschap wilde geven van de teksten, waarin over vrees gesproken wordt, die ordenende naar de bijbelboeken, zooals de bijbelsche theologie gewoonlijk die stof in vaste groepen indeelt.[1]) Daargelaten de bezwaren, die tegen een dergelijke methode en dispositie der gegevens zijn te opperen,[2]) brengt deze wijze van behandelen zielkundig niet heel veel verder. De wensch „den psychischen Akt des Hoffens zu untersuchen",[3]) leidt aldus hoogstens tot de nauwkeurige omschrijving van een begrip, dat in de verschillende Nieuw-Testamentische geschriften in allerlei onderling verwante beteekenissen gebruikt wordt,[4]) maar een *psychologisch* onderzoek blijft uit. Toch laat die wensch zich niet tot zwijgen brengen bij de lectuur van het Nieuwe Testament; in die geschriften uit zich een krachtig Christendom, waarvan men, zoo eenigszins mogelijk, het gemoedsleven zelve zou willen benaderen. Men onderzoekt meer dan een woord, als men spreekt van den „psychischen Akt". Nu moge het een bezwaarlijke taak zijn, het gemoedsleven, dat in deze geschriften tot uiting komt, te willen benaderen, toch wagen wij het een andere methode te kiezen, en van uit de psychologie, in het bijzonder vanuit de zielkundige kennis der religie, onzen weg te gaan.

Wij richten ons dus niet onmiddellijk en uitsluitend op het gegeven woord van het Nieuwe Testament en beginnen niet eer daaruit te lezen voor wij ons eenigszins rekenschap hebben gegeven van de gemoedsbeweging inzonderheid van den religieuzen mensch.

Vooral bij gemoedsbewegingen, is het niet gemakkelijk tot klare kennis te komen; en toch zijn juist die bij uitnemendheid geschikt om verband te brengen tusschen personen en groepen die elkaar willen kennen, zooals de lezer met hen wil verkeeren, die zich in het Nieuwe Testament uitspreken. Een zeer belangrijke factor in den invloed van den opvoeder, van den heilige, van den boetprediker, van den apostel, ook van den Heiland, is zijn eigenaardig gemoedsleven. Het Nieuwe Testament, hoe karig het in de beschrijving van gevoelens zijn moge, zegt herhaaldelijk[5]) van Jezus, dat hij met innerlijke ontferming bewogen wordt; en Paulus zou met al zijn qualiteiten zonder zijn buitengewone gemoedsleven[6]) ook in zijn geschreven woord een ander zijn geweest, waaraan wij vergeleken met dezen Paulus

---

[1]) Van nog minder psychologische beteekenis is *Die Neu-Testamentliche Gottesscheu* van J. Boehmer 1917. [2]) Zie daartoe b.v. W. Wrede *Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten N.T. Theologie* 1897, vooral Kap II. IV en S. 35. [3]) Pott. a. a. O. S. 2. [4]) Pott. a. a. O. S. 195 ff.

[5]) In de synopt. Evang. 12 maal. Wij behouden hier de uitdrukking der Statenvertaling, zooals wij dit ook verderop zoo veel mogelijk zullen blijven doen. Gedurende eeuwen is de wijze, waarop men over religieuze gegevens in het Nederlandsch spreekt, door de Statenvertaling gevormd, en het zou o.i. paedagogisch en psychologisch een fout zijn noodeloos deze uitdrukkingswijze te vermijden.

[6]) Fil. I 8 wordt daarvoor gebruikt σπλάγχνα Χριστοῦ Ἰησοῦ. Zie ook Deissmann *Paulus* 1911. S. 46 ff. 65.

iets van belang zouden gemist hebben. Hoe bezwaarlijk het zijn moge zich van het gemoedsleven, wat betreft de bewegingen der gevoelens, zielkundig rekenschap te geven, in zekeren zin is het toch ook weer gemakkelijk langs dezen weg de sfeer van het Nieuwe Testament te benaderen, omdat (vergeleken met begrippen en voorstellingen) de gevoelens in den loop der tijden veel minder veranderd zijn; vandaar dat het „inleven" van een in het Nieuwe Testament beschreven affektsverloop den afstand van den hedendaagschen onderzoeker tot den schrijver minder doet gevoelen.

Maar waarom van het gemoedsleven deze zijde gekozen? De vreesachtigheid is allerminst een eigenaardigheid van het Oudste Christendom; dan is de plaats die de hoop inneemt grooter; en vergeleken met andere gevoelens, b.v. met de liefde, is de vrees van minder belang. Toch verdient de vrees (wanneer men de onderneming te groot acht àl de gevoelens te behandelen) in verschillende opzichten de voorkeur. Al was het alleen hierom, dat zij in de religieuze relatie, zooals die in het Nieuwe Testament beschreven wordt, telkens ter sprake komt in allerlei schakeeringen, en wel op een wijze, dat het affektsverloop der vreesaandoening juist door en in de religieuze relatie belangrijk gewijzigd wordt. De vreesaandoening in al hare verschijningsvormen, normaale en abnormale,[1]) kinderlijke en senile,[2]) individueele en collectieve,[3]) neemt in het geheel der religieuze verschijnselen een belangrijke plaats in,[4]) zeker ook in het Nieuwe Testament. Niet alleen de vrees in de zorgen voor het bestaan,[5]) in het verkeer met menschen,[6]) tegenover het dreigen van den dood[7]) komt in het Nieuwe Testament ter sprake voor zoover zij in de religieuze verhouding optreedt en aan haar einde kan komen; ook de vrees in de verhouding tot verborgen en geopenbaarde, goede en booze hoogere Machten komt in het Nieuwe Testament te voorschijn. De gemoedsbeweging waarmede de verhouding tot daemonen doorleefd wordt,[8]) waarmede men de in Jezus optredende openbaring van hooger Macht aanschouwt,[9]) waarmede men zich aan een heilig God verbonden weet,[10]) waarmede men het wereldoordeel wacht,[11]) is vol van vreesgevoelens. Het affektsverloop der vrees in de religieuze zielsprocessen van het Nieuwe Testament, is daarom van zoo buitengewoon belang, omdat de vrees, (die in hare verschijningsvormen den mensch zoo vaak tot een ondragelijk lijden worden kan), in deze geschriften op allerlei wijzen te voorschijn komt en in de religieuze relatie haar einde vindt: zij wordt hier gekend, soms zelfs gewekt, maar in de religie genezen. Al ligt het buiten ons terrein, met het oog op zielszorg en paedagogie gevolgtrekkingen te maken in zake de beteekenis en waarde der hier beschreven religie voor de behandeling van vreesaffekten, — toch zou de analyse der Nieuw-Testamentische gegevens (zij het stilzwijgend) een voorbereidende arbeid in die richting kunnen zijn.

De vaststelling van omvang en inhoud van wat wij met „vrees" bedoelen, zal het eerste gedeelte van onzen arbeid zijn. Uit den aard der zaak kan dit hoofdstuk nog niet een theologisch karakter dragen, het is zielkundig zonder meer, en is bedoeld als voorbereiding, opdat wij psychologisch toegerust tot het veld van onderzoek, de Nieuw-Testamentische gegevens, zouden naderen.

In een volgend gedeelte komt de vrees ten opzichte van het verschijnsel der religie in het algemeen ter sprake: wij zullen op dat verschijnsel moeten letten vooral naar zijn affektieve zijde. Hoe en wanneer de vrees in de religie van belang is, kan slechts in hoofdtrekken worden aangewezen. In dit gedeelte zullen wij geen godsdienst-historische indeeling volgen, het psychologisch inzicht moet zooveel mogelijk de hoofdzaken naar voren brengen.

---

[1]) Hoofdstuk I § 6. [2]) I § 5. [3]) I § 7. [4]) Hoofdstuk II § 2—5. [5]) Hoofdstuk III § 1. [6]) III § 2. [7]) III § 3. [8]) III § 4. [9]) III § 5. [10]) III § 6. [11]) III § 7.

Dan lezen wij de gegevens van het Nieuwe Testament, waarbij de aandacht alleen gericht wordt op die plaatsen, waar de religie met de vrees te samen ter sprake komt; wij willen daarbij niet „Mikrologisch Unterscheiden und Vergleichen",[1]) maar zoeken naar de beweging en wijziging van het affekt voor zoover daarin de vrees te voorschijn komt, zich wijzigt, aangroeit, of aan haar einde komt. Het is ons daarbij te doen om de gevoelens, die zich in deze geschriften uiten. Wij houden ons daarbij aan de samenvoeging, in het Nieuwe Testament gegeven, want zoo oefenden zij tot op heden hun invloed. Ging het om de religieuze affekten van een bepaalde generatie (in dit geval de oudste Christenen), dan zouden ook andere geschriften in de gezichtskring moeten worden betrokken, en zou een historisch-kritische behandeling ervan niet hebben kunnen ontbreken; evenmin richt zich dit onderzoek op de psyche van bepaalde, in deze geschriften genoemde personen (b.v. Jezus).[2]) Het gaat over de gegevens zooals zij daar liggen: wat zij zeggen over vrees en religie is object van ons onderzoek. Ongeveer zooals Lütgert te werk gaat in zijn opstel over „die Furcht Gottes",[3]) met dit verschil, dat hij zijn terrein veel ruimer kiest, alleen hoofdlijnen aangeeft, en met de bijbelsche gegevens begint, om daarop zijn godsdienst psychologische opmerkingen te laten volgen. Wij meenen, dat op dit toch al zoo moeilijk terrein, een uitgaan van uit de psychologie noodig is; zoo is het misschien mogelijk deze gegevens van het Nieuwe Testament in hun religieuze beteekenis omlijst te zien door een zielkundigen achtergrond, waardoor aan de gegevens zelve geen geweld wordt aangedaan,[4]) zij gemakkelijker worden „eingefühlt", en ons schijnbaar naderbij komen. Komt men er toe de religieuze gemoedsbeweging van het Nieuwe Testament meer mede te beleven, dan zou het kunnen zijn, dat ook voor de bevreesden en voor hun zielszorgers een onderzoek, zooals wij bedoelen, eenige waarde had. Evenwel ligt de formuleering van dergelijke gevolgtrekkingen geheel buiten ons bestek.

---

[1]) W. Wrede, a. a. O. S. 27. [2]) Dat de Paulinische hoofdbrieven samenhangen wat den schrijver betreft, nemen wij aan als vaststaande. [3]) in *Theol. Studiën M. Kähler dargebracht* 1905 S. 163 ff. [4]) Van gevallen waar de psychologie aan de gegevens wèl geweld aandoet geeft J. Leipoldt *Vom Jesusbilde der Gegenwart* 1913 S. 141—205 een reeks voorbeelden.

HOOFDSTUK I.

DE VREES.

§ 1. Methode.

> Wenn ein junger Mensch sich der Psychologie nähert, so hofft er befriedigenden Aufschlusz über das Seelenleben zu erhalten; diese Hoffnung aber kann die empirische Psychologie nimmermehr erfüllen. Sie lehrt dies, sie lehrt jenes, ihre Lehre sind zum Theile auch praktisch werthvoll, aber man wird nicht satt dabei.
>
> Möbius. *Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie.* 1907. S. 4.

Wanneer men iets tot object van onderzoek maakt, wordt de manier van werken niet alleen bepaald door het voorwerp, evengoed door de methode. Uit de grenzelooze werkelijkheid wordt het object van onderzoek gekozen en nader bepaald; eerst in deze afzondering stelt men er zich nader mede in verband.[1]) De werkelijkheid is „methodenindifferent", het object van onderzoek evenwel niet meer.

Bij een zielkundig onderzoek is de vraag naar de methode even onvermijdelijk als bezwaarlijk. Is een psychologisch onderzoek als zoodanig een natuurwetenschappelijke arbeid? Dit moge in de meeste gevallen zoo zijn, — of het altijd zoo moet zijn, is lang niet uitgemaakt.

Is de plaats van de psychologie tusschen de natuurwetenschappen, en zoo niet, waar is zij dan? Wanneer men, naar de onderscheiding van Rickert in kultuur- en natuurwetenschap, de plaats van de psychologie wil bepalen, moet men vaststellen, hoe zij zich stelt tegenover het door haar gekozen object. Datgene wat er behalve het lichamelijke aan levende wezens wordt opgemerkt, maakt zij tot voorwerp van haar onderzoek. Nu is het de vraag of zij met dezelfde methode werkt, als die wetenschappen, die van de levende wezens het lichamelijke onderzoeken; is dat het geval, dan is hare methode een natuurwetenschappelijke.[2]) Het zal ons duidelijk worden, dat deze vraag zoo maar niet bevestigend beantwoord worden kan. De natuurwetenschap kiest haar objecten, om door onderzoek daarvan te komen tot de kennis van het algemeene en wetmatige; maar er is een ander onderzoek van het gekozen object mogelijk, namelijk een, die leidt tot een bijzondere en individueele kennis ervan. De werkelijkheid „wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine; sie wird Geschichte wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere."[3])

Hoe is het dan met de psychologie? Onderzoekt zij de werkelijkheid en ontleedt zij haar objecten, om daaruit het gemeenschappelijke en algemeene te vinden? Zeer zeker, zij richt zich tot de natuur, tot „die gegebene Mannigfaltigkeit in ihrer Bedingtheit durch allgemeingültige Gesetze betrachtet",[4]) en wordt zoodoende tot een natuurwetenschap; maar daarmede is haar geheele taak niet volbracht. Zij kiest óók haar objecten, om te komen tot een bijzondere kennis van dat bepaalde object, somtijds zonder dat object feitelijk te hebben gekozen, eenvoudig omdat het voor zielkundig

---

1) R. Hönigswald *Zur Wissenschaftstheorie und Systematik.* Kantstudien 1912. S. 64. „Eine Methode schafft sich in dem Objekt die ihren Bedingungen angepasste „Wirklichkeit" nur kraft ihrer eigenen Bestimmtheit, durch den Objektgedanken." Ook S. 65.

2) H. Rickert. *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* Tübingen 1913. S. 121. 3) H. Rickert. a. a. O. s. 224. 4) R. Hönigswald. a. a. O. S. 35.

onderzoek wordt aangeboden, somtijds omdat het gekozen object reeds als zoodanig als iets bijzonders wordt gewaardeerd, en daarom aan een zielkundig onderzoek wordt onderworpen. Dàn is de logische positie van de psychologie een andere, hare methode is anders;[1]) zij blijft niettemin psychologie, omdat haar object evengoed de psyche is, maar nu onderzocht naar haar bijzonderheid. Dit onderzoek heeft niet plaats, tenzij eerst een algemeene kennis der psyche is gezocht. Want aan het natuurwetenschappelijk-zielkundig onderzoek, en aan de daaruit voortvloeiende kennis der ziel, orienteert zich het bijzonder onderzoek. Het is en blijft evengoed psychologie, maar is naar hare methode veranderd. Dit geeft de psychologie haar eigenaardige plaats te midden van de wetenschappen: „Die gegebene Mannigfaltigkeit, in ihrer Bedingtheit durch allgemeingültige Gesetze betrachtet, ist das Objekt der Naturwissenschaften; die gegebene Mannigfaltigkeit in ihrer Beziehung auf allgemeingültige Werte betrachtet, ist das Object der Kulturwissenschaften".[2]) Ook in de psychologie kan het zijn, dat er „Werte" bij het onderzoek te pas komen. Niet wanneer zij streeft naar een algemeene en wetmatige kennis der ziel, maar wel wanneer zij haar aandacht richt op het zielkundig verstaan van een bijzonder persoon, van een bepaalde kring of verschijnselen-groep; evenzeer wanneer zij zielkundig wil waardeeren, of leiding geven, wanneer zij wil begrijpen, helpen, genezen, opvoeden, kortom wanneer zij zielkundig zielszorg wil beoefenen. Derhalve is de methode der psychologie èn natuurwetenschappelijk èn cultuurwetenschappelijk in den bovenaangeduiden zin; zij is het eerste voor zoover zij algemeene psychologie is, zij is dat allereerst. Maar van daaruit beweegt zij zich met haar verworven kennis in de richting der kennis van het bijzondere.[3]) „In den psychologischen Disciplinen musz logisch eine Scheidung der Naturwissenschaftlichen von den historischen Bestandteilen volzogen werden."[4])

Deze psychologische monografie moet dus wel dat dubbele karakter dragen: zij kan de algemeene psychologie niet ontbeeren, maar een natuurwetenschappelijke methode kan in het eigenlijk onderzoek niet gevolgd worden. Een algemeen psychologisch overzicht van gemoedsleven en vrees-affekt (met zijn ontstaansvoorwaarden en nawerking) moet eerst worden aangegeven. Maar wanneer men overgaat tot het zielkundig onderzoek van ons bijzonder object, is men wat betreft de methode op een ander terrein gekomen. Men heeft het object van onderzoek gekozen naar zekere waardebepalingen van religieuzen en historischen aard, en zich in een bepaalde „Verhaltnis zu allgemeingültigen Bedingungen von kultureller Valenz"[5]) gesteld. Het tot stand brengen van een systeem der oordeelen en waarde-bepalingen blijft de taak der philosophie,[6]) de psychologie werkt daarmede bij haar onderzoek: zij kiest haar object en beschrijft de daarin vervatte gegevens; daarna systematiseert zij wat zij gevonden heeft en voegt het samen in een wetmatige rangorde.

De psychologie heeft tot haar object een reeks van verschijnselen, die naar hun aantal grenzeloos zijn, en ook naar hun aard onafzienbaar. Zij loopt daardoor gevaar tot een louter beschrijvende en analyseerende wetenschap te worden, die niet tot een volledige samenhangende kennis van de psyche geraakt. Dat de psychologie hierbij komt tot een atomistische kennis van functies en verschijnselen uit het zieleleven, bevredigt niet; zij wil de verzamelde gegevens ook te samen voegen tot een wetmatig werkend mechanisme, waarin de samenhang en het verband der verschijnselen duidelijk wordt op een wijze, dat het eene verschijnsel uit het andere wordt

---

[1]) Rickert. a. a. O. S. 260. [2]) G. Wobbermin *Die religionspsychologische Methode* Band I. 1913. S. 26. [3]) P. Natorp *Allgemeine Psychologie* [2] 1910. B. methode S. 9. [4]) Rickert a. a. O. S. 260, 264. [5]) Honigswald. a. a. O. S. 35. [6]) W. Windelband. *Präludien* [2] 1903. S. 48, 49.

verklaard. Daarbij trekt men parallellen met physiologische verhoudingen, die aanleiding geven tot allerlei hypothesen. Voorbeelden hiervan zullen zich verderop telkens voordoen. Tot een kennis van het zieleleven, die zoo geordend en gecentraliseerd is, dat men dat zieleleven als geheel in zijn verschillende deelen werkende overziet, is men nog niet gekomen; zelfs met het allernoodigste: een juist begrip van het oorzakelijk verband der psychische verschijnselen is men nog niet gereed; „ein Kampf aller gegen allen tobt auf ihrem Gebiete. Noch ist nirgend am fernsten Horizonte etwas sichtbar, was diesen Kampf zu entscheiden die Kraft haben möchte." [1]) Men vordert wel op de lijn van het meten en wegen, maar men bereikt het doel niet: de verschijnselen worden àl beter gekend, maar de werkhypothesen blijken voor de verklaring van het zieleleven niet afdoende. „Die sich nur auf Erfahrung gründende Psychologie nenne ich hoffnungslos, nicht werthlos." [2])

Nog op andere wijze heeft men de empirische gegevens tesamen gevoegd tot een systeem, dat de samenhang der verschijnselen moest verklaren. Wanneer wij de „rationale Psychologie" reeds door Kant afgewezen, laten rusten, moeten wij toch wel wijzen op de pogingen om tot dogmatische samenstelling van empirische gegevens te komen, waarbij dan vooral de bijbelsche gegevens werden verwerkt: ook deze psychologieën komen niet tot een eenheid in de kennis der ziel zelf gelegen. Als voorbeeld voor een dergelijke zielkunde diene Fr. Delitzsch' System der biblischen Psychologie. [3]) De wijze waarop, b.v. Th. Simon een Psychologie des Apostels Paulus heeft samengesteld, maakt dit werk tot een exegetische studie, [4]) waarbij wel de inhoud der door Paulus gebruikte woorden zorgvuldig wordt vastgesteld en hun onderlinge verhouding wordt bepaald, maar een „psychologie" is het niet, omdat Paulus wel een menschenkenner en stylist geweest is, maar geen psychologie heeft bedoeld. De wensch van Wobbermin, om niet het religieus bewustzijn van dezen of genen, maar „das religiöse Bewusstsein als solches in seiner Reinheit" te ontleden, [5]) gaat weer van een philosophisch-dogmatisch begrip uit, en leidt tot een psychologie, die krachtens haar methode van de algemeene zielkunde moet afwijken.

Voor een onderzoek als het onze, is een kennis der meet- en weegbare functies van het zieleleven, en een atomistisch ontleden van verschijnselen minder noodig, dan een kennis van motieven en neigingen, van wil en gevoel in hun verhoudingen en samenwerking. Wanneer wij de beteekenis en waarde van religieuze verschijnselen voor het menschelijk gemoedsleven zullen onderzoeken, zooals die bij individuën en groepen zich heeft getoond, hebben wij aan een kennis van de gegevens zonder meer, niet genoeg. Een schrede verder helpt ons Dilthey door er op te wijzen, dat de zielkunde haar onderzoek ook kan instellen bij een onmiddellijk gegeven uitgangspunt: de eenheid van den levenden mensch. [6]) Hij spreekt daarbij van psychologisch denken. [7]) De onderzoeker staat n.l. tegenover de psychophysische samengesteldheid van zijn object in een bijzondere positie, gedeeltelijk anders dan men in de natuurwetenschappen de natuur benadert en in de geesteswetenschappen de historie-geworden cultuur [8]) objectiveert; want in zekeren zin is de onderzoeker hetzelfde wat zijn object is, staat hij op de plaats van zijn object: hij kent aan zichzelf dat, wat hij allereerst in den levenden mensch, dien hij analyseert, vindt, n.l. de eenheid aller verschijnselen, het doorleven van den gemoedstoestand. Die eenheid kan geanalyseerd worden in al hare uitingen, en gegeneraliseerd op wetmatig natuur-

---

[1]) Dilthey *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.* Sitzungsberichte der Acad. der Wissensch. zu Berlin 1894. S. 1312. [2]) P. J. Möbius *Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie* 1907. S. 4. [3]) 1855. S. 10 ff. [4]) 1897. S. 1. ff. [5]) *Die religionspsychologische Methode.* in Zeitschrift für Theol. und Kirche. 27. S. 314. [6]) Dilthey a. a. O. S. 1327. [7]) Dilthey a. a. O. S. 1242 ff. [8]) cultuur is „gestolde zedelijke kracht" K. H. Roessingh *Persoonlijkheid en cultuur* 1916 blz. 16.

wetenschappelijke wijze. Die eenheid kan beschreven en beoordeeld worden naar de waardebepalingen der geesteswetenschappen, — zij wordt altijd allereerst als de eenheid van een doorleefd zielsproces verstaan ten opzichte van al hare uitingen, karaktertrekken en ontwikkelingsstadia. Men komt dan tot een methode, omgekeerd aan de constructieve; want de innerlijke samenhang is het eerste gegeven, van waaruit het zielsproces zal moeten worden verstaan. Deze samenhang kan worden ontleed, zooals men het organisme in zijn organen uiteenlegt, maar de eenheid van het organisme blijft het punt vanwaaruit samenhang en werking wordt verstaan. Men wachte zich voor de omgekeerde handelwijze, vanuit de vele verschijnselen de eenheid te willen construeeren, op de wijze van Goethe's Wagner, die in zijn laboratorium fluistert: „es wird ein Mensch gemacht",[1]) aangezien de levende mensch als psychische eenheid er is. Die innerlijke eenheid wordt evenwel niet waargenomen in het object, — maar zij wordt wel innerlijk verstaan. Hiermede raken wij de vraag aan, hoe de verhouding is van onderzoeker en object van onderzoek:[2]) immers die blijkt hier voor de psychologie van bijzonderen aard te zijn, het object wordt niet alleen uiterlijk waargenomen, het wordt tevens innerlijk in zijn samenhang verstaan. Er kan een zekere analyse van verschijnselen plaats hebben, buiten de innerlijk doorleefde samenhang om, maar geen kennis van het organisch geheel van het zieleleven worden bereikt, zonder dat de onderzoeker zelf als psyche zich in zijn onderzoek betrekt. Vanuit de innerlijk waargenomen eenheid worden de uiterlijk waargenomen phenomena in hun samenhang verstaan; „das psychologische Denken articulirt und distinguirt vom gegebenen Zusammenhang aus."[3]) Zooals de bouwmeester eerst zich het gebouw uitdenkt, en zich daarvan uit in de onderdeelen verdiept, die in hun beteekenis evenwel niet van het geheel kunnen worden gescheiden, zal men de psychische verschijnselen ook alleen als functies van het zielsgeheel hebben te verstaan, die van hun achtergrond niet kunnen worden losgemaakt. Die samenhang is allereerst gegeven in het zieleleven van den onderzoeker; hij kent haar in zijn object, omdat hij ze zelf heeft. Hierin heeft de empirische psychologie iets bijzonders naast andere „natuurwetenschappen", wat betreft de methode, volgens welke zij haar object behandelt: „die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir".[4])

Wanneer de psycholoog zijn object geheel buiten zichzelf kiest, neemt hij verschijnselen waar, hij komt tot de kennis van elementen van het zieleleven; wat er aan zijn waarneming ontbreekt is het voornaamste, (maar waarneembaar is het niet), namelijk dat het wordt *doorleefd*. Daarin werkt een veelheid van elementen tesamen, of beter: vandaar uit stralen velerlei functies uit. Zonder dit centrum wordt de psychologie een kennis van elementen, waarvan de samenhang meestal zoo mechanisch wordt voorgesteld, dat de psychologie bedenkelijk physiologische vormen gaat aannemen, en tot een verkapt materialisme wordt. Tot algemeene kennis van den mensch is men genaderd langs natuurwetenschappelijken weg, langs de paden van physiologie, biologie en anthropologie; tot de bijzondere kennis van den mensch langs den weg der cultuurwetenschappen; de psychologie wil ook komen tot een algemeene en tot een bijzondere kennis van den mensch, maar benadert haar object van onderzoek anders dan de natuur- en cultuurwetenschappen, daar de onderzoeker door zichzelf zijn object leert verstaan. De kennis der menschelijke psyche, noch de kennis van dit of dat bijzondere geval is mogelijk zonder dat de onderzoeker het object door middel van zijn eigen psyche verstaat: de natuuronderzoeker onderzoekt met zijn zinnen en zijn vernuft, de psycholoog onderzoekt mede met zijn psyche. In ons bijzonder geval, zullen wij het zoo moeten zeggen: zonder

[1]) *Faust* II S. 271. Ed. Cotta. Bd. V. [2]) Honigswald a. a. O. S. 81. [3]) Dilthey a. a. O. S. 1344. [4]) Dilthey a. a. O. S. 1314.

gemoedsleven geen verstaan van het gemoedsleven, zonder gevoeligheid voor religieuze vrees, geen verstaan der bijzondere gevallen.

Nog op een derde zijde van de positie der psychologie moet hier worden gewezen, hoewel wij hierop in een latere paragraaf nader terugkomen. De psychologie kiest haar object juist op een grens: dat object ligt daar, waar de gebieden van het materieele en het geestelijke aan elkaar raken. „Bei der Seele und den Seelischen Vorgängen sind uns stets zugleich die Beziehungen zum physischen Leben gegenwärtig." [1]) In den levenden mensch over wien het onderzoek gaat, is die tweezijdigheid steeds aanwezig bij al wat hij doorleeft, maar lang niet alle functies zijn even gemakkelijk waarneembaar. Het onderzoek van elk der beide gebieden moet elkaar aanvullen, zoo kan men benaderen, wat wordt doorleefd. In het onderzoek, dat wij ons voorstellen, moet dus ook op de uitdrukking der vrees bij het object gelet worden, zij zal het hare bijdragen tot de kennis van geheel het verschijnsel: een psychologie, die zich bepaalt tot de uitdrukking der gemoedsbewegingen, verarmt in haar eenzijdigheid; — een psychologie, die het onderzoek der uitdrukking veronachtzaamt, eveneens. Het punt van aanraking der beide gebieden is daar, waar de levende mensch de vrees doorleeft; dit punt beweegt zich voort, en beschrijft de lijn van zijn levensweg; het is voor het onderzoek onbereikbaar, maar wordt gekend naar analogie van hetgeen de onderzoeker zelf doorleeft. Door de keuze van het object van onderzoek zullen dus twee terreinen daarin worden betrokken, die wij zullen aanduiden met de tegenstelling: materieel en geestelijk.

Voor wij de bijzondere gegevens gaan onderzoeken, wat betreft de verhouding van vrees en religie, zullen wij ons dus eerst in het algemeen zielkundig rekenschap ervan geven, wat de vrees is. Daartoe zullen wij eerst nagaan, hoe men bevreesd is, wat er van het doorleven van vrees te kennen wordt gegeven (§ 2). Dan zullen wij dat gevoelen ontleden (§ 3), en de uitdrukking ervan waarnemen (§ 4). Tenslotte zullen wij hebben na te gaan, hoe dit gevoelen naar drie richtingen in het leven zich bewegen kan: het heeft zijn eigen aard in de ontwikkelingsstadia van den mensch, van jongsaf, tot aan zijn dood (§ 5); het ontplooit zich als een kleine plant, die tenslotte geheel het leven overwoekert als het zich in abnormale gestalte vertoont (§ 6); het straalt uit van de haard van een kring of enkeling, over de menigte, en vertoont zich in collectieve vormen (§ 7). Door de veelvormigheid der vrees, die in de Nieuw Testamentische gegevens ter sprake komt, zal het noodig zijn althans in hoofdlijnen den aard van dit gevoelen zielkundig aan te geven in de genoemde uiteenloopende richtingen.

---

§ 2. *Hoe men over de bevreesdheid spreekt.*

Uit den overvloed des harten spreekt zijn mond. Lk. VI : 45.

Om een goede beschrijving van den bevreesde te vinden, zullen wij vooral moeten luisteren naar wat men eenvoudigweg, onbevooroordeeld van zichzelf zegt, en wat de omgeving aan den bevreesde opmerkt. De aanschouwelijke, de aesthetische waarde van deze uitingen kan zeer verschillend zijn; als zij onbevangen zijn, leeren zij ons iets. De beschrijving van den kunstenaar zal om haar bijzonderheid en om haar zoo vaak abnormalen inhoud [2]) ons verderop bezighouden, [3]) hier zullen wij vooral hooren

[1]) W. Wundt *Völkerpsychologie.* [3] 1911. Bd. I. S. 7. [2]) bijv. in Dostojewski *Schuld und Sühne* übersetz von H. Moser.[7] S. 101. ff. Shakespeare *Macbeth.* Act. III. scene 4. ff. 320. Ed. *Campbell.* E. A. Poe *Tales* Ed. N. H. Dole of de verzameling van F. Schloemp *Das Gespensterbuch.*[10] 1913. [3]) § 4 en § 6 van dit hoofdstuk.

naar het algemeen gebruikelijk woord, dat van geslacht op geslacht voortgeplant, blijft bestaan, omdat het juist is.

De scholastische onderscheidingen in timor castus sive filialis, servilis (simpliciter servilis et serviliter servilis) en initialis, sinds Thomas Aquinas vastgelegd en voor de dogmatische psychologie geijkt,[1]) zijn in dit gedeelte van onze studie nog niet van belang, omdat zij meer van verstandelijke en leerstellige overwegingen uitgaan dan van aanschouwing, doorleving en onmiddellijke menschenkennis. De ethische en paedagogische omschrijvingen[2]) zijn ook voor ons doel hier nog niet geschikt, omdat zij te zeer van waardebepalingen zijn doortrokken. Dat wat de philosophen, vooral Cartesius in zijn „Les passions de l'âme",[3]) en Spinoza in zijn „Ethica"[4]) over de vrees zeggen, kunnen wij beter benutten bij de analyse. Medici daarentegen, hebben wel vele gegevens verzameld, die louter aanschouwing zijn, doch die maar al te dikwijls zooveel te minder zijn doorleefd, naarmate zij meer opmerkelijk waren; zij zijn meestal òf atomistische waarnemingen òf beschrijvingen van abnormale gevallen.[5])

Wanneer wij ons evenwel rekenschap geven van de lengte en breedte van het woord „vrees", en zijn verwanten, komen wij al dadelijk tot eenig nader inzicht, vanwaaruit een analyse niet te gewaagd behoeft te zijn. De volle rijkdom van inhoud, die er besloten ligt in wat de bevreesde doorleeft, kunnen wij natuurlijk niet in een overzicht als dit verstaan. Wanneer wij eerst een oogenblik onze aandacht richten op wat ik met de lengte bedoel, dan zien wij dat *vrees* (middelnederlandsch: *vrese*) stamt van het oudsaksische *fresa* (oud-hoogduitsch: *freisa*), dat *gevaar* beteekent en samenhangt met het gothische: *fraisan*, dat beduidt *op de proefstellen.*[6]) Het engelsche *fear*, hangt samen met ons *gevaar* (oud-hoogduitsch *fara*, middel-*gevaêre*) en misschien wel met een arische wortel *per*, waarvan ook het grieksche πεῖρα en het latijnsche *periculum* komt.[7]) Deze samenhang der beteekenis van *vrees* en *gevaar*, klinkt nog na in de spreekwoordelijke uitdrukking *„in duizend vreezen"*,[8]) en in het verouderde synoniem van bevreesd: *vervaard*. Het duitsche *Furcht* hangt samen met het middelnederlandsche *vruchte*, dat nog leeft in de samenstelling *Godsvrucht* en *Godvruchtig:* een woord dat in beteekenis een rustigen en stillen zin gekregen heeft, wat de afstamming des te merkwaardiger maakt. Want de engelsche parallel van *Furcht fright* (oud-hoogduitsch *foraht*, oud-engelsch *forht*) duidt veeleer een plotselinge vrees aan, en wordt omschreven als *violent terror*, en *alarm*, of als *anything that causes terror*. In de ontwikkelingslijnen van het woord zien wij dus een verband tusschen vrees en gevaar, tusschen het gevoelen en zijn object, en ook een schommeling van beteekenis, die varieert tusschen een ootmoedigen, stillen zin en een schokkende ontroering.

Daarnaast staat *angst*, dat (volgens Vercoullie)[9]) niet komt van het latijnsche *angustia* maar van *eng*, een woord, dat niet alleen het objectieve *nauw*, maar ook het subjectieve *griezelig* in het hedendaagsch Nederlandsch aanduidt. Het hangt samen met het latijnsche *angere, beklemmen*, en met het grieksche ἄγχειν *toesnoeren*. In het middel-nederlandsch duidt het woord (*anxt*) een toestand aan, in een jongere opvatting een gevoel. In de oude beteekenis kan het ook *kwelling* en *gevaar*, zelfs *risico* beduiden.[10]) In de

---

[1]) Thomas *Summae*. Prim. Sec. Qu. 41—44. ed. Col agr. 1604. p. 71—76. Deze onderscheiding maakt Augustinus ook reeds *in Ep Joh.* tract. IX. Ed. Par 1635. Tom IX. pag. 262.

[2]) b.v. in W. Amezes *5 boeken van de Conscientie* 1895 III. 3 en IV. 8. en in J de l'Espine *Ruste des Gemoets* 1620 boek VII. [3]) Des Cartes *Les Passions de l'âme* art. 58 en andere Ed J. Simon 1844. p. 531. [4]) Spinoza *Ethica*. III prop. 39. Ed. Bruder. 1843. pag. 299. [5]) A. Mosso. *La peur*[4] 1908. P. Janet *Les Obsessions et la psychasthénie*. 1908 e a. [6]) Vercoullie *Beknopt Etym. Woordenboek*. 1890. blz. 292. [7]) Murray *A New English Dictionary* 1901. IV. p. 114. [8]) v. Lennep en ter Gouw *Uithangteekens* 1868 wijst in II. blz. 68 aan: hoe geliefd dit motto was; volgens hem is het Oud-Christelijk van herkomst. De beteekenis van *vrees, gevaar* blijkt uit de legende van het Rotterdamsche „duizend-vreezenhuis" I. blz. 264.

[9]) Vercoullie a. w. blz. 10. [10]) *Woordenboek der Ned. Taal* II. 1. blz. 461. v.v. citeert de uitdrukking „op sinen cost ende anxt." Verdam. *Middel Ned. Woordenboek* blz. 42.

jongere beteekenis, staat het woord naast *vrees* als het meer onbestemde *bangzijn*, zonder klaar besef waarvoor. Hier zien wij dus in de ontwikkelingslijn van het woord *angst*, dat het samenhangt met beperking en beklemming, en geleidelijk-aan meer het gevoel van benauwenis aanduidt.

Wanneer wij nu letten op de breedte van het woord *vrees*, welke verwanten en synonyma het heeft in ons hedendaagsch taaleigen, en hoe het wordt vervormd en gebruikt, zullen wij ook daarin heel wat beschrijving, voor een zielkundige ontleding van belang, kunnen ontdekken. Men spreekt van *vrees* en *vreeze*, maar de oude vorm heeft behalve haar waardigheid, ook een rustiger, dieper inhoud, vooral in de vaste verbinding „de vreeze des Heeren".[1]) Van de profane *vrees*, zegt men, dat zij *blind* is, of *verlammend*, en duidt hiermede physiologische verschijnselen aan, samenhangend met het bevreesd zijn.[2]) Soms wordt de vrees *ingeboezem*, soms *aangejaagd:* in het eene geval neigt zij meer naar het *ontzag*, dat ook wordt *ingeboezemd*, en *gewekt*, in het andere geval meer naar de *schrik*, die iemand „op het lijf valt", zoodat „de schrik er in zit". Zoo beschrijft men hoe in bepaalde gevallen de vrees van buiten wordt gewekt, en van binnen weerklank vindt, en nawerkt: er wordt een uiterlijke, en een innerlijke kant onderscheiden. Dit van buiten af op iemand aankomen, en op hem inwerken, ligt ook in *bevreesd* en *beangst;* de innerlijke vatbaarheid in *vreesachtig*.[3]) Hoeveel zich opdoet in 's levens ervaring, dat vrees opwekken kan, blijkt uit het al meer afslijtend *vreeselijk*, dat velen, die zich gaarne wat overdreven uitdrukken, vrijwel als superlatiefvorm zonder zelfstandigen inhoud gebruiken.

Er bestaat ongetwijfeld bij een nauw verband van angst en vrees, een zeker verschil, dat niet alleen in deze twee woorden en hun vroegere beteekenissen, maar ook in parallellen, als *peur* en *crainte*, als *timor* en *metus* te voorschijn komt. Toch is het gevoelen het zelfde, er bestaat in het Nederlandsch taaleigen tusschen: „ik ben bang", en „ik ben bevreesd", geen ander verschil, dan dat de tweede uitdrukking wat stijver is. Gewoonlijk spreekt men over hetgeen in den mensch omgaat, onafhankelijk van de omstandigheden, die het gevoelen opwekken, van *angst* en in verband met die uiterlijke omstandigheden, van *vrees*. De omschrijving van het verschil van crainte en peur van C. Mélinand „la crainte est l'émotion, que nous ressentons à la pensée d'un péril quelconque; la peur est l'émotion, que nous ressentons à la pensee d'un peril actuel", kan evengoed van het onderscheid van angst en vrees gelden.[4])

Het meer gewone *bang*, synoniem met *vreesachtig*, leidt ons over naar het gebruik van het woord *angst*. Soms duidt men met angst alleen maar een sterke, diep-ingrijpende vrees aan, gewoonlijk evenwel, een gevoelen waarbij het object van die angst minder duidelijk voor den geest staat. Wat men van de vrees niet zal hooren, zegt men wel van de angst, n.l. dat zij

---

1) Hello *L'Homme* 1901. merkt dit zelfde verschil op tusschen *peur* en *crainte* en spitst dit toe in uitspraken als „la peur est la parodie de la crainte" en „si j' ai peur, je cesse de craindre" p. 102. 2) In *peur (pauta, pavor)* is de benaming afkomstig van de onwillekeurige beweging, *het beven*. Ook in *frayeur* wordt een physiologisch verschijnsel beschreven, al wordt dit niet meer gevoeld, want *frayer* beteekent *frotter* (Hatzfeld en Darmsteter. *Dict. gén.* I. p. 1116). 3) Wanneer het vreezen synoniem is met *aarzelen, zich hoeden, zich wachten* of *afdeinzen* wordt telkens de beschrijving van het gevoelen vastgelegd in de uiterlijke houding tegenover het vreesobject aangenomen.

4) Descartes *Les passions de l'âme* art. 36, 45, 58, p. 521, 525, 531 maakt geen scherp geformuleerd onderscheid tusschen crainte en peur. Spinoza stelt *Ethica* III propos. 39 p. 299 *timor* en *metus* gelijk en onderscheidt ze zonder ze te scheiden in def. 13 en 39 van hetzelfde boek; p. 320, 325. Zij verbinden hoop en vrees, (crainte, metus), de scholastici hoop en wanhoop.

P. Janet *Principes de metaphysique et de phychologie* 1897. p. 544 zegt van crainte en peur „que c'est la même chose à deux points de vue différents, dans le premier cas au point de vue de l'éventualité et de la probabilité, dans le second cas au point de vue du facile ou du difficile.

Hello *l'Homme* p. 101. suiv. maakt peur tot een zonde, crainte tot een gave des Geestes. Hiermede spreekt hij uit, dat het met dit gevoelen twee kanten kan uitgaan, waarvan de religieuse en ethische beteekenissen als polen uiteenliggen.

„onverklaarbaar, onbestemd, onbeschrijfelijk" kan zijn. Zij heeft denzelfden verlammenden invloed als de vrees en de schrik, hoewel zij zich blijkens de beschrijving langzamer schijnt te ontwikkelen, want men spreekt van „benauwende, beklemmende angst". Minder dan van de vrees en de schrik, wordt er van de angst gezegd, dat zij de actie versterkt; wanneer zij dit doet blijft het een zinnelooze actie; vergelijk daartoe de staande uitdrukking: „stomme angst" met „angstkreet, -geroep of -gehuil". Van angst en vrees beide, zegt men dat zij ons „bekruipen", men gevoelt een „klimmende" vrees of angst, maar tegenover angst gevoelt men zich blijkbaar meer passief, want men noemt angst „onweerstaanbaar", terwijl men van vrees zegt dat men haar „voeden" of „overwinnen" kan.[1])

Wanneer de vrees plotseling optreedt, wordt er over haar op gelijke wijze gesproken, als over de *schrik,* welk woord de oude beteekenis van „opspringen" niet heeft verloren. Toch veronderstelt men voor die schrik een zekere praedispositie, anders hadden woorden als „schrikbarend" en „schrikwekkend" niet kunnen ontstaan. Ook het verlammende van de schrik, is in vaste uitdrukkingen: „verstijfd" of „versteend" van schrik e.d. omschreven. Wanneer men het woord „schichtig" (een vergelijking met het voor vrees zoo gevoelige paard) stelt naast „angstvallig", blijkt hoe men als vanzelf een nauwkeurig onderscheid maakt tusschen een bestendige angst, die tot zekere behoedzaamheid leidt, en de lichtgeschokte en ontstelde vrees, die zich uit in onzekerheid van optreden, en „schichtigheid" genoemd wordt. De vrees in een zekere sterktegraad wordt met gevoelens van koude omschreven: „zij wekt huivering"[2]); maar iets „waar men koud van wordt" wekt een andere ontroering dan vrees. Op een zelfde physiek verschijnsel wijst het woord „griezelen", dat ook alleen voor die vrees gebruikt wordt, die een korrelige samentrekking der huid tengevolge heeft.

De langzaam inwerkende invloed der vrees wordt naar verschillende richtingen aangeduid: wanneer die vrees objecten heeft, wordt zij „afkeer", „afschuw", „afgrijzen", woorden, waarin de geheele houding omschreven ligt. Bedoelt men een bestendige vrees, zonder bepaald object buiten den persoon, dan spreekt men van „verlegenheid", „bedeesdheid", „schroom"; woorden, elk met hun eigen bijzonderen inhoud, toch alle omschrijvingen van vrees. In dit aanduidingen komt ook een zekere zedelijke inhoud te voorschijn: „beschroomd" is een wel vreesachtige, maar niet onwaardige houding; „beschaamd", duidt behalve een besef van vrees, ook een besef van onwaardigheid aan. Neigt de bevreesde houding tot het belachelijke, dan noemt men die „bedremmeld"; zoo niet, dan „bedeesd"[3]) of „schuchter". Deze opsomming van verwante begrippen moge de samengesteldheid en veelvormigheid der vreesgevoelens doen uitkomen, en er ons op opmerkzaam maken, hoezeer men als vanzelf nauwkeurig onderscheidt den aard en uiting, de motieven en de gevolgen van het bevreesd zijn.

Het is niet de bedoeling een volledige lijst te geven van woorden en zegswijzen, waarmee de bevreesde wordt aangeduid; de aandacht is alleen gevestigd op enkele teekenachtige beschrijvingen, waarin gegevens zijn vastgelegd, die later kunnen worden verwerkt.

Onmiskenbaar bestaat er verwantschap tusschen *vrees* en *zorg*. Ook „bezorgd zijn" is een bestendige en diepgewortelde vrees.[4]) Met dat „diepgeworteld", bedoel ik de verstrekkende secundaire functie, die het geheele leven een houding geeft. De zorg, die bestendig binnen de sfeer van het bewustzijn is, maakt iemand „bekommerd",[5]) een woord, dat in

---

[1]) Angst treedt zelden plotseling op, wel verergert zij schoksgewijze, vandaar spreekt men van „stuipen van angst"; *apprehensio* beteekent dan ook *stuip*. [2]) Het woord *ijselijk* als superlativus van vreeselijk hangt niet met *ijs* samen (R. K. Kuipers Woordenboek blz. 412). „IJskoud" beteekent nooit *bang*, wel *onverschillig*. [3]) afkomstig van „beduisd" of „beduizeld". [4]) *sorghe* is vrees met het bijdenkbeeld van gevaar. Verwijs en Verdam *Mid. Ned. Woordenboek* 1912. VII. Kol. 1587. [5]) vlgs. Kuipers a. w. blz. 439 is *kommer* een versperrende aarden wal.

religieuzen zin een inhoud heeft, waarop wij nader terugkomen. Er is ook een zijde aan al wat men *zorg* noemt, die niet meer aan de vrees grenst; waar sprake is van „zorgzaamheid" en „voorzorg", is de vrees nauwelijks meer aanwezig [1]); maar noemt men een toestand „zorgelijk", dan is er wel sprake van vrees. Al deze begrippen liggen veraf van de angst, omdat zij juist met zeer duidelijk omschreven objecten, de nooden des levens, samenhangen.

Indien de bevreesde in het besef van zijn eigen kleinheid en onmacht, bestendig zich klaar voor oogen stelt de meerderheid en overmacht van den ander, met wien hij in verbinding staat, dan grenst deze vrees (vreeze) aan *ontzag.* [2]) Wat „ontzaglijk" is, is groot; en wat „ontzag inboezemt", is verheven. Is dit gevoelen van religieuzen aard, dan krijgt het een bijzonderen inhoud; is het door zedelijke motieven versterkt en verscherpt, dan wordt het een besef van minderwaardigheid of verdoemelijkheid.

Hierop nader in te gaan is een deel van de taak voor een volgend hoofdstuk. In deze paragraaf was het alleen de bedoeling te luisteren naar de beschrijvende benoeming, waarmee iedereen de vrees aanduidt als iets gewoons en toch bijzonders, als iets dat zeer veelvoudig is, en toch in zijn verschijningsvormen onderlinge samenhang bezit. Geen begripsdefinitie bedoelen wij te geven, alleen aan te duiden, hoe men een gevoelen doorleeft en aanschouwt, dat zich op allerlei manieren uit, dat, oogenblikkelijk of langdurig, verborgen of getoond, tòch in zichzelf iets bijzonders is, waarbij de mensch tegen wat van buiten dreigt of van binnen beklemt zich op zichzelf terugtrekt. Zielkundig den inhoud vast te stellen van wat men „vrees" noemt, is de taak van een volgende paragraaf.

---

§ 3. *Analyse.*

„Unter allen Gemütsvorgängen sind es die Affekte, die, wie schon die alten Psychologen gewuszt haben, der Selbstbeobachtung die allergrószten Schwierigkeiten bereiten".
W. Wundt, *Kleine Schriften* II. S. 221.

Na het voorafgaande is duidelijk, dat wij niet zullen uitgaan van een definitie der vrees, aangezien daarmede de analyse haar psychologisch karakter zou inboeten en wij tot de analyse van een begrip zouden komen. Immers niet alleen maar met het verstand willen wij het object verstaan en ontleden, niet alleen het met redelijk inzicht begrijpen, — wij betrekken onze eigen levenservaring in datgene wat wij opmerken aan het object van onderzoek: wij zien in den bevreesde niet alleen een bepaalde physieke houding, wij hooren niet alleen zijn uitingen, en observeeren zijn gesteldheid, wij vatten hem met onze eigene vatbaarheid voor bevreesdheid; daardoor verstaan wij ons object innerlijk, en betrekken het in het geheel van ons eigen gecompliceerd zieleleven.

Wij gaan uit van het gevoel van vrees, (van het angstgevoel), dat ieder bij zichzelf kent en waarvan men bij den ander niet alleen iets ziet, maar ook een veelzijdige gemoedsbeweging veronderstelt. Men kent dat angstgevoel niet, doordat men het definieert, maar doordat men het ervaren heeft, en in den praegnant-populairen zin „wete wat het is", al kan men het allerminst omschrijven. Gewoonlijk beperkt men bij een definitie de vrees te zeer tot de physieke verschijnselen, of verbindt haar te zeer aan de uitdrukking. Wanneer dat niet het geval is, en er zijn definities genoeg, die zich

---

1) het engelsche *cure (cura)* wijkt in beteekenis af naar „belangstelling" (φροντίς).

2) de beteekenis „niet durven opzien" is hieruit nog niet verloren gegaan; zij ligt ook in *respect, Rücksicht,* d.w.z. *omzien* en *er rekening mede houden.* Het verband van deze „vreeze" met religieuse gevoelens ligt in *piëteit.*

aan de physieke verschijnselen in het geheel niet storen, brengt men de vrees in onmiddellijk verband met ethische of sociale of dogmatische gegevens, en komt zoo niet tot een zielkundige ontleding. Van de vrees geldt wat Sully van „feeling" in het algemeen zegt, dat het is „subjective experience par exellence",[1]) wat natuurlijk niet uitsluit, dat men ook vreesgevoelens kan onderzoeken, die zich voordoen bij anderen.

Elke bepaling van een gevoel is iets oppervlakkigs, iets wat hoogstens den omvang aangeeft, niet de diepte: de definitie is te zeer andersoortig met het gevoel, dan dat daaruit het gevoel geheel gekend zou kunnen worden. Zal men „weten wat het is" bang te zijn, dan is dat niet alleen door kennis van een object te bereiken. Wanneer Münsterberg gelijk had, met zijn zeggen: „die Psychologie hat es mit den Gefühlen und Willensakten nur dann zu thun, wenn die Akte des wirklichen Subjects in seiende Objecte des abstrahierten nur vorfindenden Subjects umgesetzt und somit den Vorstellungen, der Konstitution nach, koordiniert werden," dan zou daarmee de psychologische analyse van een gevoelen, in casu van de vrees, voor een goed deel onmogelijk gemaakt zijn.[2])

Op bevattelijke wijze wordt hetzelfde duidelijk uit Grimms „Märchen von Einem der auszog das Fürchten zu lernen," waar de jongen-zonder-vrees onmogelijk „konnte begreifen was es heiszen sollte."[3]) Daarom zien wij af van een definitie, om ons voor de analyse te houden aan de beschrijving, waarbij het verstandelijk-onbereikbare gevoel moge worden opgewekt, zoodat het zich als innelijk bekend bij de gegevens voor de analyse aansluit en aldus deze volledig maakt. „So irreführend es ist, wenn man meint durch Reflexionen das Gefühl selbst erklären oder beschreiben zu können, so verfehlen derartige Zergliederungen eines eigentlich gar nicht zu zergliedernden Seelenzustandes, doch insofern ihren Zweck nicht, als wir uns dabei in der Tat des einzigen Mittels bedienen, um in andern Menschen Gefühle hervorzubringen, ähnlich denen, die wir schildern sollen."[4])

Wanneer Ribot de vrees beschrijft als: „l'instinct de la conservation individuelle, sous la forme défensive", is dit evenmin toereikend als juist; alle vrees is geen verdedigend zelfbehoud, en alle verdedigend zelfbehoud geen vrees.[5]) Verder strekt de door hem geciteerde bepaling van Sully (Psychologie II. p. 91.), dat de vrees is „la reaction émotionelle causée par la représentation vive et persistante d'une douleur ou d'un mal possible,"[6]) maar zij bepaalt zich te zeer tot de voorstelling. Ook Bain onthoudt zich strikt genomen van een definitie, als hij omschrijft: „the emotion of fear arises in apprehending evil to come"[7]); een evenmin toereikende omschrijving, daarbij ook te zeer vastgelegd in de voorstelling. Op bijna dezelfde wijze zegt Thomas dat de vrees „provenit ex phantasia alicuius mali imminentis", waarbij ook het voorstellings element alleen, het gevoelselement niet, of nauwelijks tot zijn recht komt.[8]) Voor hen, die zich in hunne omschrijving van het gevoelen van vrees te zeer bepalen tot de physieke verschijnselen, komt James in de eerste plaats in aanmerking met zijn bijzondere opvatting, waarop wij later bij de bespreking van de uitdrukking der gevoelens terugkomen.[9])

Een omschrijving als van Burrows: „fear is the natural consequence of misdoing",[10]) kan alleen beteekenis hebben in een gedachtengang over zedelijke begrippen, die ver van een psychologische ontleding af is; een

---

[1]) J. Sully *Outlines of Psychology* 1906. p. 314. [2]) H. Münsterberg *Grundzüge der Psychologie* 1900 I. S. 96. [3]) Grimm *Fünfzig Kinder und Hausmärchen* Ed. Reclam S. 50.
[4]) W. Wundt *Kleine Schriften* 1911. II S. 389. [5]) Th. Ribot *La psychologie des sentiments* 71908. p. 214. [6]) Sully onthoudt zich in zijn *Outlines* van een definitie en noemt fear en anger te samen alleen als typen van egoistic feelings p. 356. [7]) Al. Bain *The emotions and the will* 3 1880 p. 151. [8]) Thomas *Summae* prima secundae qu. 44. art. 1. concl. p. 75. *Kirchenlexikon* IV. S. 2137 definieert vrees als: „trepidatio mentis instantis vel futuri mali causa". [9]) W. James *Principles of psychology* 1890 II. p. 415. [10]) in Hastings *Dictionary of the Bible* I. p. 858.

meer psychologische definitie in een ethisch verband is die van Kierkegaard: „die Angst ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit."[1]) Toch is ook van deze definitie, als van alle, het resultaat een samenstelling van begrippen, waaraan ten opzichte van de subjectieve ervaring van dit bepaalde gevoelen, iets wezenlijks ontbreekt. Men bemerkt dit het beste bij een zekere angst die ongetwijfeld „the most depressing of all the emotions"[2]) moet heeten, en die men aanduidt met de uitdrukking „onbeschrijfelijke angst"; waarvan dus een toereikende bepaling te voren reeds onmogelijk wordt geacht, en waarbij men toch iets verstaat. Een enkelvoudig zielsproces kan niet gedefinieerd, noch gededuceerd worden, hoogstens kan men vaststellen, hoe zulk een zielsproces zich met andere verwante verschijnselen verbindt. Anders ontloopt men het gevaar niet, een in dit geval enkelvoudig gevoel, in een ingewikkelde redeneering om te zetten. Nu is een gevoel, een „zuständliche Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewusztseinsaugenblicks,"[3]) en als zoodanig zullen wij het gevoel van vrees gaan analyseeren.

A. *Terminologie.*

Alvorens wij daartoe overgaan, is het niet overbodig enkele der gebruikte, en nog te gebruiken uitdrukkingen wat nader te omschrijven, want „rien n'est plus vague et plus inconstante que la terminologie de notre sujet."[4]) Wanneer iets op mijn gevoel werkt, wordt er iets van mijn wezen aangeraakt, dat niet zonder verband is met het voorstellingsleven, maar toch daarvan onderscheiden; ik ontvang een indruk, die wel een gewaarwording kan zijn, maar toch ook nog iets meer. Indien ik een gevoel heb van vrees of van wrevel, of van iets anders, is dat niet geheel vreemd aan de actie van mijn wil, maar toch wel degelijk daarvan ook te onderscheiden. Wanneer men zegt, dat iets „op het gevoel werkt", wordt in die uitdrukking de bestendige aanwezigheid verondersteld van iets, dat men gevoel noemt, dat te vergelijken is met de belichting van de veelheid der dingen om ons heen. Die belichting is steeds aanwezig en toch steeds veranderend, zij voegt niet iets nieuws toe aan de veelheid der gestalten, maar verandert geheel het aspect, en beschijnt alle beweging en leven. De afwisselende toestand van dat gevoel kan men naar verschillende gevoelens onderscheiden, in dier voege, dat de opmerkelijke perioden van het gevoel als gevoelens worden afgezonderd en bijzonderlijk benoemd.

Gewoonlijk is de gevoelstoestand van samengestelden aard, in dien zin, dat men met verschillende benamingen het gevoel zou moeten aanduiden; niet één, maar meerdere gevoelsnamen tegelijk zouden noodig zijn om te omschrijven, wat er omgaat. Wanneer wij over bevreesdheid spreken, bedoelen wij een toestand van het gevoel, die van dien aard is, dat het voornaamste, de hoofdzaak van het gevoel met den naam vrees kan worden aangeduid. Soms zullen er andere gevoelens van bijna gelijke beteekenis aanwezig zijn, b.v. wanneer men „zweeft tusschen hoop en vrees," of wanneer er strijd van gevoelens is, b.v. van vrees en moed in de zelfbeheersching. Deze gevallen wijzen op een samengesteldheid van het gemoedsleven, waarvoor onze analyse van het gevoel van vrees te kort schiet. Wanneer wij straks de vreesaandoening gaan ontleden, zal ons blijken dat de gevoelens nawerken; zij zijn dan niet meer de hoofdzaak der gevoelstoestand van het oogenblik, maar toch aanwezig. De vrees kan nawerken, en is dan uit het middelpunt naar den omtrek (misschien zelfs buiten den

---

[1]) in zijn diepzinnig boekje *Der Begriff Angst* vert. Chr. Schrempf 1890. S. 38, „une de ses études les plus méditées". (H. Höffding in *Revue de métaphysique et morale* 1913 p. 727. [2]) Ch. Darwin. *The expression of Emotions* 1872 p. 81. [3]) J. Rehmke *Zur Lehre vom Gemüt* 21911. S. 54. [4]) Th. Ribot *La ps. des sentements.* p. 19 en H. Bavinck *Beginselen der psychologie* 1897. blz. 17. „Het gevoel is een van de moeilijkste problemen der psychologie".

omtrek) van het bewustzijn verdwenen, of verdrongen.[1]) Toch blijft in zulk een gevoelstoestand de vrees latent aanwezig. Wij kunnen dus bij de analyse niet volstaan met de gegevens van het bewustzijn van het oogenblik, maar moeten ons ook afvragen in hoeverre oude bewustzijnstoestanden onbewust nawerken. Doordat in elk leven vrees-momenten voorkomen, kunnen wij zeggen, dat de vrees een algemeen en permanent gevoel is, al willen wij daarmee allerminst zeggen dat men zich daarvan bewust zou zijn.

Het gevoel is dus iets geheel anders dan de vatbaarheid voor indrukken, die door den tastzin (of een der andere zintuigen) worden ervaren.[2]) Wij zullen den indruk op de tastzin, de gevoeligheid, wel deugdelijk van het gevoel onderscheiden, en evengoed de gewaarwording, die de afbeelding van een object op onze zinnen is. Wanneer Eucken zegt, dat het gevoel zonder meer iets is, waarvan ik verder niet anders weet, dan dat het een verandering in mijzelf is,[3]) is dit wel vaag, maar veiliger uitgedrukt, dan Wundt doet[4]) met zijn omschrijving van het gevoel als „die subjectieve Reaktion, die unser inneres Verhalten zu den äuszeren Erregung zum Ausdruck bringt," waarin te veel op de gevoelsuitdrukking wordt gelet.

Men kan een gevoelen beschouwen als onderdeel der onafgebroken gemoedsbewegingen, alsof men op een bepaald moment een doorsnede daarvan maakte, die dan een momenteele gevoelseenheid zou zijn. Maar ook de grootere afdeelingen der onafgebroken gemoedsbeweging, kan men als geheel aanmerken; men beschouwt zulk een afdeeling dan als een geheel, omdat zij tusschen twee perioden van mindere opmerkelijkheid, op den voorgrond treedt, of omdat zij met een bepaald voorstellingsgeheel in verband staat, of een wilsactie begeleidt. Zulk een afdeeling noemen wij een aandoening of affect.[5]) Wanneer zulk een aandoening overwegend passief wordt doorleefd, en niet of nauwelijks in verband staat met wilsactie, spreken wij van een emotie (ontroering). Vandaar dat wij in het algemeen (een scherpe strikte scheiding bleek ongewenscht te zijn) gevoelens van vrees eer een vreesaffect zullen noemen, en van een angstbui allicht spreken, als van een emotie, omdat gemeenlijk de angst passiever is dan de vrees, wanneer er tenminste onderscheid zou moeten worden gemaakt.[6])

Descartes noemt „la crainte et la peur" beide „passions", verstaat onder „passions", „toutes sortes de perceptions ou de connaissances, qui se trouvent en nous", en vat alles samen onder „nos pensées" (il ne reste rien en nous, que nous devions attribuer à notre âme sinon nos pensées),[7]) — een opvatting waarbij nog geen scheiding wordt gemaakt tusschen het gevoel en de voorstelling, die te samen in de „passion" verbonden liggen. Trouwens geheel de opvatting der ziel en van haar inhoud is bij Descartes nog van intellectualistischen aard, evenals bij Spinoza. Affekten (amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus insigniuntur) zijn voor hem „modi cogitandi"[8]) en „voluntas et intellectus unum et idem".[9]) Timor en metus, zijn beide voor Spinoza affekten:[10]) onder affekt verstaat hij corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias passionem. Hier is dus de actio ook in het affekt betrokken, maar het gevoel nog niet als iets afzonderlijks van de voorstelling en de handeling

---

[1]) O. Pfister *Die Psychanalytische Methode.* Paedagogium. Bd. I. 1913. S. 48—145. A. Stärcke. *Psychoanalyse van theoretisch standpunt.* 1912. blz. 21. [2]) Th. Lipps *Vom Fühlen, Wollen, Denken* [2] 1907. S 1. [3]) R. Eucken *Geschichte der phil. Terminologie* citeert Tetens p. 210. C. F. van Valkenburg *Gevoel en gewaarwording* Gids 1917. blz. 73. „het (gevoel) hangt samen niet met het feit dat, maar met de innerlijke verandering waarmede het individu zich iets bewust wordt." [4]) W. Wundt *Kleine Schriften* II S. 368. [5]) Reeds Aristoteles *de anima* lib. I. cap. 1 p. 403 ed. Didero t. 1887. Ook Augustinus *Conf.* lib. X. cap. 14. Ed. Knöll 1909 pag. 205. [6]) J. W Nachlowsky *Das Gefühlsleben* 1862. S. 261. „Angst ist ein Affekt von vorwiegend passiver Natur." [7]) Des Cartes *Traitê des Passions* art. 36. p. 521 en art. 17. p. 513. [8]) Spinoza *Eth.* II. Ax. 3 p. 224. [9]) Spinoza *Eth.* II prop. 49. p. 263. [10]) Spinoza. *Eth.* III. Def. 3. pag. 271. sq.

onderscheiden. Bij Kant, zijn affekt en passio onderscheiden:[1]) „der Affekt wirkt wie ein Wasser, das den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt". De affectus beheerscht de ziel momenteel, de passio duurzaam; hij noemt affekt: „das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die Überlegung nicht aufkommen lässt." Volgens hem zijn „Affekte" „krankhafte Zufälle" (§ 75) en mèt de „Leidenschaften" niet anders dan „Krankheit des Gemüths, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschlieszt." „Die Herrschaft der Vernunft" laat de gevoelens niet tot hun recht komen.[2])

Herbart ziet in, dat men door de beschrijving en ontleding der voorstellingen, allerminst alles omvat, wat er in ons omgaat.[3]) Hij spreekt van zinnelijk gevoel, gevoel voor het schoone en de affekten; maar scheidt tenslotte het gevoel niet van de voorstelling: de affekten definieert hij als „Gemütslagen, worin die Vorstellungen beträchtlich von ihrem Gleichgewicht entfernt sind."[4]) Zoo beschouwt hij het affekt als een toestand der voorstelling,[5]) en bespreekt en analyseert het dus naar zijn „Prinzipien der Statik und Mechanik": wanneer „ein Vorstellen zwischen entgegenwirkende Kräften eingepresst schwebt, — wie anders werden wir den gepressten Zustand bezeichnen, als durch den Namen eines mit der Vorstellung verbundenes Gefühl."[6]) Zoo blijft ook Herbart met de analyse van het affekt bij de voorstellingsmechaniek steken. Wij moeten er toe zien te komen de affekten eerst te analyseeren, en niet door een verklaring uit allerlei elementen iets opbouwen, dat langzamerhand op een affekt gelijken gaat. Daarom zullen wij het affekt alleen maar opvatten als een zekere psychische toestand, die moet worden onderzocht naar wat men innerlijk ervan ervaart; van daaruit kan dan verband worden gezocht met samenhangende verschijnselen, met wilsactie en voorstellingsleven, die zelf iets anders als het affekt zijn.[7])

Er is in ons gemoedsleven, behalve het voorstellingsverloop en de wilsactie, het besef van een zekeren toestand, waarin men leeft; die toestand kan zeer rustig zijn, of van gelijkmatigen aard, dan spreken wij van *stemming;*[8]) ontbreekt die betrekkelijke gestadigheid, is het gevoel bewogen, dan noemen wij elke bepaalde gevoelsbewogenheid een affekt.[9])

Het theoretische oogenbliksonderdeel van een affekt is een gevoel:[10]) een gevoel is minder gecompliceerd dan een affekt, het is een enkelvoudig moment van het zieleleven, waarvan het affekt een reeks is. Zulk een gevoel is niet nader verklaarbaar, het is er of is er niet, en kan hoogstens worden gewekt. Het moeilijke van het onderzoek is, dat men het zuiverste gevoel bij zich niet willekeurig of herhaaldelijk kan te weegbrengen, dikwijls ook niet bij het onderzoeksobject. Wel ontstaat door de mimiek der uitdrukking soms het daarbij passend gevoel, maar niet in die zuiverheid en kracht, waarmee het spontaan optreedt; het blijft een gevolg van gevoelsherinnering. Het affekt hangt krachtens zijn tijdelijke uitgebreidheid in het menschelijk gemoedsleven samen, met al wat er in dien tijd aan voorstellingen opkomt, en aan gewaarwordingen wordt verwerkt, even goed als met

---

[1]) *Anthropologie* III § 72, 73. Ed. Rozenkranz VII. § 170 ff. [2]) later maakt men tusschen affectus en passio gewoonlijk geen onderscheid meer. R. Eisler *Wörterbuch. der phil. Begriffe.* [2]1904. I, S. 15, f. f. [3]) *Lehrbuch der Psychologie* Ed. Hartenstein Bd. V. 1851. § 97. S. 72. [4]) *Psychologie als Wissenschaft* VI., § 106, S. 99. [5]) De Herbartiaan Nachlowsky verbindt het affekt onvoorwaardelijk met de waarneming en met de organische veranderingen. a. a. O. § 25; de gevoelens acht hij in de voorstellingen gegrond S. 45. 48. [6]) Herbart *Psych. als Wissensch.* VI § 104, S. 75. [7]) anders dan A. Lehmann, die m i. ten onrechte „jedes Gefühl aus Erkenntniss und Gefühlselementen in unauflöslicher Verbindung zusammengesetzt acht. Zie *Hauptgesetze des menschl. Gefühlslebens* 1892. S. 32 en S. 16; ten opzichte van angstgevoelens is dit onjuist. [8]) Th. Ziegler *Das Gefühl.* S. 203. „Ist der Affekt akut, so ist die Stimmung chronisch." [9]) W. Wundt *Grundrisz.*[9]. S. 191. Jodl. *Lehrbuch der Psychologie.* [2] S. 358 spreekt nog van een affekt als van een „auf Vorstellungen beruhendes Gefühl," hetgeen te beperkt is. [10]) W. Wundt *Kl. Schriften* II. S. 393. „Ein Affekt setzt sich aus ein Aufeinanderfolge von Gefühlen zusammen."

geheel het bewuste of onbewuste wilsleven. Want in de eenheid van het bewustzijn blijven de verschillende zielsprocessen niet gescheiden; het momenteel gevoel daaruit theoretisch afgezonderd, kan als zelfstandig element worden beschouwd, zonder dat het feitelijk op zich zelf staat.

Als vanzelf is door ons eenige malen over gemoedsleven en gemoedsbeweging gesproken. Eenige nadere omlijning van deze uitdrukkingen is niet overbodig, aangezien „das Wort Gemüt geheimnissvoll und vieldeutig" gebruikt wordt.[1]) Wij verstaan onder gemoed een belangrijk deel van het menschelijk zieleleven, namelijk de bestendige reeks van gevoelens als geheel beschouwd, zoodat het affekt als reeks van gevoelens een deel is van het gemoedsleven. Wanneer het gemoedsleven wordt beschouwd naar den aard van zijn golvingen, spreken wij van gemoedsbewegingen. Wij onderscheiden in het gemoedsleven gemoedsbeweging en gemoedsrust, naar de betrekkelijke bestendigheid of onbestendigheid der gevoelens. Deze bestendigheid hangt ook samen met den aard der gevoelens: want gevoelens met sterke spanning zouden ook bij groote bestendigheid toch niet als gemoedsrust kunnen worden aangemerkt.

B. Het gevoel van vrees.

Bij de analyse zullen wij met het meest elementaire „gevoel van vrees" beginnen. Het momenteel gevoel van vrees, afgedacht van gewaarwordingen of indrukken, die het opwekken en van gevolgen die het hebben kan, geheel op zichzelf beschouwd, moge een enkelvoudig gevoelen zijn, en als zoodanig alleen maar innerlijk ervaarbaar; — toch vallen er verschillende kanten aan te ontdekken, of liever gezegd, toch heeft het een variabele uitbreiding in ons wezen. Langen tijd heeft men zulk een gevoel, in casu een gevoel van vrees, alleen bepaald, wat betreft zijn ligging tusschen twee polen van lust en onlust.[2]) Reeds Herbart zag daarvan het ontoereikende in: „es giebt Gefühlszustände, die so beschaffen sind, dasz das an ihnen Behagliche oder Unbehagliche nicht charakterisch ist, und ihre Stärke nicht danach gemessen werden kann."[3]) Eerst Wundt heeft in zijn driedimensionaal systeem iets nieuws gegeven, dat voor de analyse der gevoelens alleszins bruikbaar is.[4]) Hij merkt op, dat vooral de gevoelens, die gepaard gaan met indrukken van den tastzin, geschikt zijn om te meten naar hun plaats tusschen de uitersten van lust en onlust, maar dat men de gevoelens, ervaren bij gehoors- en gezichtsindrukken, naar andere maatstaven moet beoordeelen. Ook wanneer wij straks de uitdrukking der gevoelens ter sprake brengen, zullen wij kunnen vaststellen, dat de onderscheiding naar lust en onlust ontoereikend is.

Bij gehoorsindrukken is misschien het duidelijkst merkbaar, dat het gevoel ook naar zijn spanning onderscheiden kan worden, bij gezichtsindrukken, naar zijn opwekking.[5]) Zoo komt Wundt tot een bepaling van het gevoel naar drie lijnen, die telkens twee uitersten verbinden, lust en onlust, spanning en ontspanning, opwekking en depressie. Men kan zich die drie lijnen voorstellen als elkander in een punt in de ruimte loodrecht kruisende, waarbij van elk gevoelsmoment, als van een gegeven punt in de ruimte, de ligging zou kunnen worden bepaald ten opzichte van deze drie lijnen. Wanneer men zich daarvan dan nader rekenschap geeft, komt aan de eerste lijn de qualiteit, aan de tweede de intensiteit, aan de derde de verhouding tot het tijdelijk verband der psychische processen te voorschijn.[6])

---

[1]) J. Rehmke *Zur Lehre vom Gemüt* 1911. S. 1. [2]) nog A. Lehman a. a. O. S 17. Rehmke a. a. O. S. 47. [3]) Herbart *Lehrbuch* § 97. V. S 72. [4]) Wundt *Grundrisz*[9]. S. 193. [5]) Wundt *Kl. Schriften* II. S 219. (Zur Theorie des Gefühle). *Grundrisz*[9] S 100. *Völkerpsychologie*[3] I. S. 50. [6]) H. Maier *Psychologie des Emotionalen Denkens* 1908 S 413 spreekt van „Aktiv und Passiv-Gefühle" voor de derde dimensie van Wundt; hierbij worden de gevoelens evenwel meer in de wils-functies betrokken, dan bij de bovengevolgde terminologie.

Hiermede zijn wij voor de analyse van het bijzonder gevoelen, dat wij willen ontleden, ook iets gevorderd. Niet alsof de vrees deelbaar zou zijn in verschillende onderdeelen, neen, wij kunnen van het eenvoudigste gevoel van vrees geen onderdeelen afzonderen: in een gegeven oogenblik is slechts een totaal-gevoel mogelijk, dat op zichzelf een eenheid is, n.l. de eenheid der gemoedstoestand. Maar dit gevoel is te onderscheiden naar zijn qualiteit, naar zijn intensiteit en naar zijn tijdelijk verband. Deze meetbaarheid laat zich, wat betreft de physische verschijnselen in getallen uitdrukken, niet wat betreft de psychische verschijnselen; daarbij is alleen een rangschikken van elk gegeven geval ten opzichte van een ander mogelijk. Op deze wijze blijkt, dat al wat angst genoemd wordt, gekenmerkt wordt door de graad van spanning; dat al wat schrik genoemd wordt, vooral wordt gemeten naar de graad van opwekking; dat al wat schuwheid, schroom, ontzag, eerbied heet, gekenmerkt wordt door een graad van onlust (of lust).[1])

Natuurlijk is van elk dier genoemde gevoelens van vrees ook te bepalen hoe hun positie is ten opzichte van de beide andere richtlijnen. Wij zullen ons bij analyse van elk bijzonder gevoelen van vrees rekenschap hebben te geven, wat betreft zijn qualiteit, intensiteit en verband, vergeleken met andere gevoelens van vrees. De bevreesdheid is naar haar verschillende geaardheid, en vorm bezwaarlijk te sysmatiseeren, „omdat zij het grootste aantal gestalten heeft, en zich telkens onder anderen vorm aanduidt."[2]) Daartoe is evenwel een soort normaal-gevoel noodig, waarmee zij tenslotte vergeleken wordt, een gevoel, dat niet door bijzondere uitwijking in een der drie richtingen wordt gekenmerkt, maar alleen door zichzelf, ten opzichte van andere gevoelens. Praktisch behoeft dit normaal-gevoelen niet voor te komen; voor het nadere onderzoek, en de onderlinge vergelijking van verschillende gevallen is het noodig. Dit gevoelen zou zich dus niet door een bijzondere spanning, noch door zijn graad van lust of onlust kenmerken, noch door emotie of depressie opmerkelijk zijn, maar gelegen moeten zijn, in het nulpunt, waarin de drie lijnen elkaar snijden, het punt, dat Wundt „Indefferenz-Punkt" noemt, waar in het gevoel zonder nader meetbaar kenmerk aanwezig is, in ons geval als normaal-vrees. De omschrijving daarvan, kan het wezen van het gevoel, (aangezien het gevoel zelf geen voorstelling is en niet intelligibel), niet bevredigend uitdrukken. Men kan er iets omtrent zeggen, dat misschien ten gevolge heeft, dat er een zeker gevoel van vrees wordt opgewekt. In hoeverre die opwekking een gevoelsherinnering is of een voorstellingsherinnering, die een nieuw gevoelen met zich meebrengt, m.a.w. òf er een onmiddellijke gevoelsherinnering is of niet, is een probleem, dat wij voor het oogenblik moeten laten rusten. Deze beschrijving is van formeelen aard, het is geen artistieke beschrijving van een bijzonder geval van vrees;[3]) het is ook geen aesthetisch beeld.[4]) Zij drukt in woorden uit, wat in elk afzonderlijk geval van vrees aanwezig is behalve de bijzonderheden; die woorden kunnen niet meer doen, dan in den ander het besef van eigen gevoelens van vrees wakker maken. Al de in § 2 beschreven gevoelens en gevoels-uitingen, behooren psychologisch te samen tot een onderling verwante groep; zij wijken onderling af, wat betreft het affektverloop, maar hebben toch allen iets gemeenschappelijks, n.l. dat zij vreesgevoelens zijn. De vrees staat naast andere gevoelens, waaromheen zich óók een groep van verwanten laat opstellen. Hoe groot het aantal

---

[1]) In de geschriften van het Oude Testament vooral in de Psalmen (waar de vrees een bijzondere psychologische beteekenis heeft, waarop wij evenwel hier niet nader kunnen ingaan) komt de vrees als lustgevoel voor in religieus verband al dadelijk in Ps. II. 11.

[2]) J. D. Bierens de Haan *Lijden en Geluk* Onze Eeuw Mei 1918.

[3]) Zooals bijv. E. A. Poe geeft in *The Tell Tale Heart* vol II. p. 11. sq.

[4]) Zooals *L'épouvante* of *L'inquiétude* van A. Rodin. Ed. Bernheim-jeune. 1915. planche 49,52.

dier groepen is, laten wij daar,[1]) eveneens of zulk een centraal gevoelen moet worden beschouwd als eenvoudig ten opzichte van de samengesteldheid der andere gevoelens; dat alles zou leiden tot een verklaring der gevoelens, terwijl het ons alleen om de analyse te doen is.

Wanneer wij spreken van normaal-vrees, bedoelen wij dus een gevoelen, dat in elk bijzonder geval van vrees aanwezig is, een zeker gemiddelde, ten opzichte waarvan de verschillende bevreesdheden afwijken naar een der gevoelsdimensies, of (wanneer er sprake is van een vrees-affekt), naar den aard van het beloop dier aandoening, en naar haar samenhang met andere zielsfuncties. De vrees, zoo algemeen mogelijk aangeduid, kunnen wij aldus omschrijven: wanneer men zich los wil maken van een voorstelling, en het gelukt niet, dan heeft het leven iets te veel, waaraan de verbeelding nieuwe voorstellingen vastknoopt, iets wat men innerlijk weigert om te doorleven.[2]) Men gevoelt dit als vrees, als een afkeer van iets en een inkeer tot zichzelf. Die vreest, gevoelt, dat hij zichzelf wil behouden, zooals hij is; daar dit niet mogelijk is, wordt het willen tot een wenschen. Die wensch kan alle spanning verliezen, de voorstellingen, er aan verbonden, al minder klaar worden, en uit het bewustzijn verdwijnen. Het kan zijn, dat er geen sprake meer is van depressie of opwinding, feitelijk ook niet meer van lust of onlust, toch blijft er een zeker residu van vrees, een gevoelen, dat rust in evenwicht, en geen uitslag meer vertoont naar de positieve of negatieve maat van spanning, van onlust, van depressie of hun tegendeelen, een gevoelen, dat, nauwelijks merkbaar, zweeft in de onderste sfeer van het bewustzijn, toch een gevoelen, dat het denken emotioneel maakt, en het willen emotioneert en het geheele leven kleurt. Dat gevoelen is de normaal-vrees.[3]) Er is een niet nader gepreciseerde mogelijkheid, die als vanzelf aanwezig is krachtens het verloop van het leven.[4]) Ten opzichte van die niet, of nauwelijks gepreciseerde mogelijkheid, is tweeërlei levenshouding denkbaar: die haar ontkent, vreest; die haar bevestigt, durft; die zich afkeert, vreest, die zich geeft, durft. Deze levenshouding, vrij van voorstellingen en indrukken, vrij van wilsbesluiten en verbeelding gedacht, (voor zoover dat mogelijk is) duidt het „Indifferentzpunkt" aan. Van daaruit laten zich de verschillende leden der talrijke familie van de vreesgevoelens groepeeren.

C. *Het vreesaffekt.*

Het gevoel van vrees als theoretisch moment, is ondeelbaar en enkelvoudig, het is niet anders dan de doorsnede van het bevreesd zijn. Het bevreesd zijn is een aandoening (een affekt), en dus van grooter uitgebreidheid en samengesteldheid, dan het boven geanalyseerde gevoel van vrees. Het affekt is een gevoelsverloop in zijn samenhang met andere elementen van het zieleleven, niet alleen gecompliceerd, maar ook veelvormig. Dit maakt de analyse van een affekt tot een moeilijk werk. Wij moeten allereerst aan het affekt het begin onderscheiden, namelijk het aanvanggevoel met zijn componenten; daarna het verloop van het affekt, wat betreft zijn snelheid, en wat betreft de qualiteit en intensiteit der gevoelens; en tenslotte het eindgevoelen met zijn resultanten en nawerkingen.

Het affekt heeft een er mee gepaard gaand voorstellingsverloop; voort-

---

[1]) A. Bain *The emotions and the will* 1880 p. 974. noemt „love, anger and fear"; anderen noemen er meer: de gevoelens zijn bezwaarlijk te tellen en te classificeeren. Ribot *Ps. des Sentiments*. p. 139. Ziegler *Das Gefühl* III § 2. Op p. 7 van zijn werk noemt Ribot 4 zuivere affecten: „c'est à dire, vides de tout étément intellectuel: plaisir, chagrin, peur, colère".

[2]) Macbeth door de heksen-voorspelling ontroerd zegt: My thought .... shakes my single state of man, that function is smothered in surmise, and nothing is, but what is not. (Shakespeare *Macbeth* I[3]. p. 312.

[3]) H. Maier *Ps. des emotionalen Denkens* S. 5. onderscheidt terecht „Erkenntnissvorstellungen" en „Emotionalvorstellungen" en bouwt van daaruit een zielkunde op, waarin het emotioneele deel van het zieleleven meer dan gewoonlijk tot haar recht komt.

[4]) S. Kierkegaard. *Die Krankheit zum Tode* Uebersetzt v. H. Gottsched. 1911 S. 34.

durend werken deze beide processen op elkander in, zij zijn in het bewustzijn onafscheidelijk van elkander, in het verloop van het zieleleven bestendig met elkander verbonden, en alleen theoretisch van elkander te scheiden; het hangt er maar van af, welke van beide elementen op den voorgrond treedt, hoe wij den zielstoestand zullen kenmerken. Er is in het bewustzijn geen gevoelsverloop zonder voorstellingen, en geen voorstellingsverloop zonder gevoelsbeweging. Maar wanneer de indrukken door de zintuigen van buiten af op ons aankomen, is het gewoonlijk de voorstelling, die zich het eerst aan ons opdringt; komt die indruk uit de herinnering, of uit de verbeelding, dan heeft meestal het gevoel den voorrang.

Bepalen wij ons nu tot het aanvanggevoel van het vreesaffekt, dan blijkt al dadelijk dat dit aanvanggevoel geen absoluut begin is, maar de theoretische afscheiding van een vorigen toestand. Dat begingevoel is wel een eenheid, maar een gevolg van oudere en jongere gegevens. Het is dikwijls zeer goed mogelijk, de nawerking van vorige gevoelens na te gaan, en als componenten te onderscheiden. Er is natuurlijk wel een absoluut begin van het vreesgevoel, maar dat is alleen denkbaar; het ligt buiten bereik van onderzoek. Elke indruk van den eersten af, heeft een zekere gevoelstoon die nawerkt;[1]) op den duur ontstaat door den stroom van indrukken en gewaarwordingen een zeer gecompliceerde gevoelstoestand. Voor zoover de nawerking van bepaalde aandoeningen duurt en wijziging aanbrengt in den momenteelen gevoelstoestand, althans er op inwerkt, kan men spreken van gevoelsherinnering (wel te onderscheiden van de voorstellingsherinnering). Het onderzoek naar de zuivere gevoelsherinnering is een bezwaarlijke taak,[2]) daar de nawerking van een aandoening geheel samensmelt met het volgende gevoelen, en daarmede tot een eenheid wordt; en ook omdat de voorstellingen van indrukken uit het verleden spoedig geheel het gebied van het bewustzijn in beslag nemen. Daarbij laat zich een gevoelen waarschijnlijk niet willekeurig weer te binnenbrengen, wel de met het affekt gepaard gaande voorstellingen, die een nieuwen gevoelstoon hebben, van de eigenlijke gevoelsherinnering wel te onderscheiden.[3]) Toch is die gevoelsherinnering voor de vreesaffekten van groot belang; zij kan bestaan uit de nawerking (bewust of onbewust) van vroegere vreesaandoeningen, of uit andersoortige gevoelens, waarbij de vrees zich aansluit. Bij het aanvanggevoel behoort nog niet dat geheel van gevoelens, dat door het nieuwe vreesaffekt wordt opgeroepen en binnen de sfeer van het bewustzijn gebracht. Voor de analyse van het bijzondere vreesaffekt, dat wordt onderzocht, is dus de voorgeschiedenis van den bevreesde van belang, wat betreft het totaal gevoel, waaraan het affekt aanknoopt, èn wat betreft de daaraan ontleende gegevens, die gedurende het affektsverloop in de sfeer van het gevoel worden betrokken. De geheele gevoelsdispositie op het oogenblik, waarop de vrees intreedt, heeft op het verloop van het affekt invloed en op de ervaring der gevoelens.

Wanneer dus de vrees verwekt wordt, heeft er niet alleen een samengestelde voorstellingsassociatie plaats, ook een gevoelsassociatie, welke onderling met elkander in verband staan. Dan brengt elke nieuwe voorstelling wijziging in het gevoelsverloop, en het geheel der gevoelens oefent zijn invloed op het voorstellingsverloop. In dat gevoelsverloop zijn zwakkere en sterkere gevoelens te onderscheiden, zooals bij de analyse van een toon een muziekinstrument ook neventonen doet hooren. Die nevengevoelens kan men soms alleen onderscheiden, omdat men ze vermoedt, in het bewustzijn zijn ze te zwak om te worden opgemerkt. Toch zijn die nevengevoelens bij de doorleving van het affekt van belang. Ook wanneer een vreesgevoe-

---

[1]) Wundt *Grundriss*[9]. S. 91. [2]) L. Weber *Sur la mémoire affective*. Revue de métaphysique et morale 1914. p. 794 (Nov) Ribot. l. c. p. 140. suiv. [3]) Froude *Carlyle's life in London*. I. p. 37. „A man can rewrite what he has known; but he cannot rewrite what he has felt".

len alleen maar als nevengevoelen optreedt in het aanvanggevoel van een vreesaandoening, kan (al moge b.v. in het aanvanggevoel de toorn in het bewustzijn de vrees geheel overvleugelen) toch in het verdere affektsverloop de in het aanvanggevoel verborgen vrees van doorslaande beteekenis worden. Voor de analyse van een bijzonder geval is het dus niet alleen van belang te weten welk gevoelen in het centrum van het bewustzijn doorleefd werd bij den aanvang der aandoening, maar ook welke gevoelens nog zwak nawerkten; maar al te dikwijls blijkt die bijna-onbewuste of geheel-onbewuste nawerking van een homogeen gevoelen een hoofdfactor in het vreesaffekt.[1])

Voor het verloop der aandoening, is het van belang of er bekende, bij het object vaak voorkomende gevoelens in doorwerken; alleen wanneer de vreesaandoening voor het eerst wordt doorleefd, is daarvan geen sprake. Die bekendheid is als deel der gevoelsherinnering iets wat de aandoening kan versterken of temperen, versnellen of vertragen, vooral in het begin van haar verloop. Hoe langzamer het affekt verloopt, des te gemakkelijker is het analyseerbaar.

In elk bijzonder geval is het noodig na te gaan, in hoeverre de vrees het intellectueele proces overweldigt. Want de wijze waarop het gevoel van vrees de apperceptie[2]) beïnvloedt, kan variëeren van de uiterste verscherping tot de volkomen verlamming (blinde vrees); hierbij hangt er veel van af, of in het aanvanggevoel ook reeds vrees was. Naarmate de dispositie tot vreezen grooter is, zal de invloed op de apperceptie minder schokkend zijn. In het affekt staat het gevoelsleven in nauwe betrekking tot de voorstellingen: in dit verband zouden wij moeten zeggen: het gevoelsleven werkt in op de verbeelding. Het intellectueele werk van de psyche wordt door een bewogen gemoed niet bevorderd,[3]) de phantasie des te meer. In deze phantasie treedt hetgeen secundair was in het zieleleven zóó op den voorgrond, dat het, als ware het primair, wordt doorleefd. De voorstellingen kunnen (in zoogenaamde abnormale gevallen)[4]) de beteekenis en kracht van origineele gewaarwordingen krijgen. Dit is voor het vreesaffekt, waarbij de „verwachting", d.i. de verbeeldende voorstelling zulk een rol speelt, van belang voor de analyse.

Ook de invloed van het gevoelen op den wil, moet worden vastgesteld. Evengoed als een nieuwe voorstelling in het gevoelsverloop een ingrijpende beteekenis kan hebben, zoo ook een nieuw wilsbesluit. Maar elk wilsbesluit kan niet tot stand komen, zonder een gevoelsdispositie, die het mogelijk maakt. Veel spoediger dan op het verstand werkt het gevoel van vrees in op de wilsbesluiten; die inwerking is zeer uiteenloopend, de verlegenheid maakt het optreden brutaal, of onhandig, maar kan ook verlammen; de schrik kan handelingen versnellen of onmogelijk maken.

Is het gevoelsverloop kort en hevig, b.v. met sterke en snelstijgende spanning, of met sterke afwijking van vorige gevoelens, dan wordt het daardoor moeilijker analyseerbaar; draagt de bevreesdheid het karakter van een schrik, dan is er nauwelijks sprake van een gevoelsverloop; het verband van aanvanggevoelens en het eigenlijk affekt is helaas niet anders dan als tegenstelling te constateeren; toch is het verband er wel, want de gevoelsdispositie kan van groote beteekenis zijn voor het affekt, ook als dat zeer plotseling opkomt, en kort en hevig verloopt. Het affekt gaat in een dergelijk

---

[1]) S. Freud. *Die Traumdeutung*. 1911. S. 380. ff.

[2]) Onder „apperceptie" verstaan wij de kracht waarmee het bewustzijn zich concentreert op inwendige of uitwendige verschijnselen. In deze apperceptie is de wil eenigszins betrokken, hoewel dit niet bewust behoeft te zijn. In de „aandacht" is deze apperceptie meer passief, in de „belangstelling" meer actief aanwezig. Th. Ziegler *Das Gefühl* 1893 S. 44.

[3]) Jodl a. a. O. S. 155. D. G. Jelgersma *Philosophie?* Gids 1910 blz. 119.

[4]) Zie hoofdstuk I § 6.

geval bijna onmiddellijk over tot zijn derde stadium, dat van de nawerking.

Het gevoelsverloop zal moeten worden nagegaan, wat betreft de wijziging van qualiteit en intensiteit; men kan van een vreesaandoening bepalen, hoe de onlust toe- of afneemt, hoe de spanning klimt of daalt, hoe de ontroering stijgt of vermindert.[1]) Al deze onderscheidingen worden in het spraakgebruik ook gemaakt (zie § 2). Bovendien moet het tempo van het verloop onderscheiden worden, ook dat kan van ingrijpende beteekenis zijn voor de gevoelens. Tenslotte moet men bij de analyse van een vreesaandoening (vooral wanneer die zich over een langen tijd uitstrekt), nagaan of er een regelmatig weerkeeren der gevoelens valt waar te nemen, òf een snel intermitteeren van vrees en hoop („geslingerd worden" zooals men zegt), dan wel of de aandoening als een afzonderlijk en bijzonder verschijnsel intreedt. De voorstellingen in het affektverloop werken mede, maar op zoo uiteenloopende wijze, dat er bezwaarlijk algemeene aanwijzingen voor de analyse te geven zijn. Wel is het noodig, indrukken en herinneringsbeelden uit elkaar te houden. Ook de invloed van het geheele zielsproces op den wil is van belang. De vrees zal den wil belemmeren of verlammen; de wil zal soms als een tegenover het gevoelen optredende macht worden ervaren, als een strijd tegen het gevoel: „ik wil niet bang zijn", is een bewijs dat het vreesgevoelen er is, en toch niet wordt toegelaten. Aan de verhouding tot den wil komt de splitsing in de persoon te voorschijn, waardoor het bewustzijn iets tweeledigs krijgt.

Ook hetgeen men wil, heeft zijn gevoelstoon, zóó, dat tegenstrijdige gevoelens tegenover elkaar staan, beide evenzeer bewust, of zóó, dat pas op den duur het gevoel in zijn diepte en kracht blijkt. Bij de analyse van het zielsproces dat iemand doormaakt, die zijn „ingekankerde vrees" langzamerhand overwint, blijkt de gecompliceerdheid van dit affektsverloop. Ook wanneer die strijd van den wil niet optreedt, zal het de vraag zijn in hoever de door het gevoel beïnvloede actie een wilsdaad is, d.w.z. in hoever de handelingen en bewegingen bewust worden volbracht. Wanneer wij ons van de verhouding van wil en gevoelen nader rekenschap geven, is het ook hier onvermijdelijk, dat de psychologische analyse haar aandacht wijdt aan processen, die buiten de sfeer van het bewustzijn liggen.[2]) Wanneer wij de bewuste wilsdaad van de onwillekeurige handeling onderscheiden, is dat niet voldoende: in de onwillekeurige handeling moeten wij weer verschil maken tusschen handelingen, die geheel buiten het bewustzijn omgaan, en die bewust zijn, al zijn het geen wilsdaden; zoodat wij drieërlei handeling onderscheiden: de geheel onbewuste, (reflexe), de onwillekeurige, en de willekeurige handelingen (wilsdaden). Om voor dit onwillekeurige handelen het woord „instinctief" te gebruiken, heeft zijn bezwaren: toch liggen deze „Trieb-Handlungen" en de instinctieve dicht bijeen. Het gemoedsleven uit zich in deze „aandrift" of „neiging",[3]) in een zoo nauw verband van gevoel en handeling, dat zij alleen theoretisch te scheiden zijn. Nu kan de wil geheel of gedeeltelijk worden belemmerd; is hij belemmerd, (daargelaten of die belemmering onoverwinnelijk is), dan spreken wij van begeeren; is de

---

[1]) Wanneer men als voorbeeld neemt de vrees in de vertelling van E. A. Pole *The pit and the pendulum* Vol II p. 148-sq en onderscheidt: de vrees van den delireerenden Poe, de vrees, die hij beschrijft, de vrees van den lezer, die er behagen in heeft zulke lectuur te genieten, de vrees van hem, die het met weerzin toch doorleest, dan blijk hoe met één gegeven de meest uiteenloopende gevoelens samenhangen.

[2]) P. Natorp *Allgemeine Psychologie*[2] 1910. S. 1 oordeelt anders: als Objekt der Psychologie betrachten wir, nach der in der neueren Philosophie vorherrschenden Auffassung, die Thatsachen des Bewusstseins, im Unterschied von allen solchen Tatsachen, die entweder als auszer allem Bewusstsein vorgehend angesehen, oder bei deren Betrachtung wenigstens von einem Bewusstsein, dem sie gegeben seien abstrahiert wird." Ook Jodl. a. a. O. S. 118. Vergelijk evenwel H. Bavinck. *Over het Onbewuste.* 1915. blz. 10 en 40.

[3]) In deze beide woorden ligt het verband van de gemoedsbeweging met de handeling; in *aandrift* meer beperkt, in *neiging* meer bestendigd. „Onder neiging versta ik een dispositie tot een begeerte of ook een gedurig terugkeerende begeerte." H. T. de Graaf. *Over het gevoel* Tijdschr. voor wijsbegeerte 1912. blz. 160.

belemmering te sterk, dan wordt de wil tot wensch. De belemmering kan inwendig zijn, dan spreken wij van strijd, of uitwendig, dan wordt de wil tot inspanning. In dit alles zullen wij bemerken, dat het gevoelsleven naast het wilsleven blijft bestaan; het gevoel gaat niet zonder meer op in het willen, — de wilsdaad gaat samen met een gevoelsverloop: „in dem Gefühl ist schon ein Willensrichtung, in dem Wollen eine Gefühlswirkung enthalten".[1]) Wij beschouwen daarbij de wil dus als een elementair proces van het zieleleven. Nu kan bij een vreesaffekt de handeling een zeer verschillend verloop hebben. Zij kan eenvoudigweg een reflex zijn; zij kan een zoo snel verloop hebben, of zoo geheel onwillekeurig zijn, dat er van een wilsdaad geen sprake is, hoewel men zich van de handeling zeer wel bewust is en zij soms heel gecompliceerd kan zijn; zij kan ook een zuiver willekeurige daad zijn, het gevolg van een keuze, en dus het resultaat zijn van een beslissing. In dit geval is de momenteele gevoelstoestand gecompliceerd; ten opzichte van den wil kunnen wij verschillende motieven onderscheiden, elk met hun gevoelstoon; die gevoelselementen zijn in onderling evenwicht of wegen niet tegen elkaar op, zoodat één den doorslag geeft; zij blijven naast elkaar bestaan, zoodat de een den ander niet vernietigt, al gaat het wilsbesluit één kant op, of zij komen bij het wilsbesluit tot zoodanige harmonie, dat het heerschend gevoelen de andere in zich opneemt.

Tenslotte een enkel woord over de nawerking van het affekt. De beteekenis daarvan is al voor een goed deel beschreven toen wij het begingevoelen behandelden, want de nawerking van het eene affekt is de aanvang van het volgende gevoelsverloop, alleen van de andere zijde bezien. Die nawerking begint, waar de door het bijzondere gevoelen bepaalde wilsrichting weer verandert, of waar het voorstellingsverloop losraakt van de vreesgevoelens en door andere gevoelens begeleid wordt.[2]) Het nawerken van een affekt is er de resultante van voor het geheel van onze levenservaring; het affekt heeft daar iets aan toegevoegd, dat niet voorbij is nadat het doorleefd is, maar dat blijft bestaan als gevoel in de gevoelsherinnering, als dispositie voor komende associatie van gevoelens, als vatbaarheid, ook al geraakt het geheel buiten de sfeer van het bewustzijn. Deze nawerking bestaat ook voor voorstellingsassociaties en ook (en dit is van groot belang) voor handelingen. Door elk affekt verplaatsen de daarmee samenhangende handelingen zich in de richting van de wilsdaad af, de wilsdaad nadert meer tot de onwillekeurige handeling, en deze meer tot de onbewuste reflexbeweging. Voor de beteekenis van het affekt in het geheel van de levenservaring is van groot belang hoe het einde van het affekt was, bezien naar zijn uitwijking in de drie aangegeven richtingen. Wanneer bij een vreesaandoening het eindgevoelen een hooge mate van onlust, van spanning of van ontroering behoudt, m.a.w. niet tot rust, tot ontspanning, tot vrede gekomen is, of zooals men in zekere psychologische terminologie zegt: „niet is afgereageerd",[3]) dan zal de nawerking des te ingrijpender zijn. Vooral voor overwegingen van paedagogischen of zedelijken aard is de analyse van het eindgevoelen van gewicht.

D. Algemeene of differentieele psychologie.

In 1911 kon W. Stern nog schrijven:[4]) „Fast alle Bestebungen der wissenschaftlichen Psychologie hatten bis vor kurzem das Gemeinsame, dasz

---

[1]) Wundt *Kl. Schriften. Ueber den Gemütsbewegungen.* II S. 409.
[2]) Devaux en Logre *Les anxieux* 1917 wijzen in hun hoofdstuk over l'anxiété de guerre op de nawering der vrees op den soldaat, waar zij menschen bespreken, die „invalide du courage" geworden zijn p. 297; daar is de nawerking van zooveel belang, dat zij tot een afzonderlijk ziekteproces is geworden.
[3]) O. Pfister *Die psychanalytische Methode.* S 380-388.
[4]) W. Stern. *Die Differentieele Psychologie* ²1911. S. 1.

sie das Problem generell faszten". Daarin is steeds meer verandering gekomen, er wordt meer aandacht gewijd aan „differentieele psychologie",[1] en ook deze studie is feitelijk van dien aard. Het gaat niet om de algemeene kennis van de vrees, maar om de analyse van bijzondere gevallen, waaromtrent het aantal gegevens beperkt is. Dit kan niet geschieden, voor wij in het algemeen hebben aangegeven, waarop het aankomt bij de analyse, hoe het verband en de verscheidenheid der psychische verschijnselen is, in zake de verhouding van vrees en religie. Nadat wij ons voldoende georiënteerd hebben, zullen wij dus moeten overgaan tot de analyse van onze speciale Nieuw-Testamentische gegevens. Daarbij richt zich dus onze aandacht op het individueel geval, en op bijzondere omstandigheden; onze arbeid is dan geen eigenlijke psychologie meer, maar wat Stern noemt „psychografie",[1] de schakel met de historische wetenschappen. Het gaat ons daarbij niet om een bepaald individu, maar om een bepaald gevoelen (de vrees) in een bepaald verband, n.l. met de religie van een historische kring (de Nieuw-Testamentische geschriften), dus om een zeer begrensd gebied. Daarbij volgen wij een richting van de algemeene psychologie af, ons verbijzonderende naar het object van onderzoek.

Wanneer nu het doel der differentieele psychologie als toegepaste wetenschap, door Stern juist wordt geformuleerd als tweeledig,[2] n.l. als psychognostiek, (menschenkennis), en psychotechniek, (menschenbehandeling), — dan is het ons te doen om menschenkennis, niet van een individu, maar van een kring, die om den invloed van den een op den ander merkwaardig is, en daarom gegevens voor psychotechniek in overvloed bevat. Maar ook deze gegevens van psychotechnischen aard zijn historisch: het gaat ons in deze studie niet aan of zij ook in andere omgeving toepasbaar zouden zijn; alleen het verzamelen en beoordeelen van die gegevens is onze taak: zij mogen in hun historisch verband worden meegedeeld als spontaan te voorschijn getreden, of in den vorm van voorschriften, — zij blijven voor ons tot hun historische omgeving bepaald.

Wat wij te analyseeren hebben zijn verschijnselen, daden, dispositie, en tenslotte personen, maar alles in den vorm van schriftelijke overlevering. Deze gegevens zijn dus zeer beperkt, veel beperkter dan de psychografie van één historisch goed en veelzijdig-bekend persoon, of van een tijdgenoot, maar zij zijn cultuurhistorisch van zoo overwegend belang, dat dit de analyse meer dan voldoende rechtvaardigt. „Wenn auf diesem Grenzgebiete die Psychologie der Geschichte Materialien und Methoden entnimmt, so wird sie ihr dafür neue Resultate und Gesichtspunkte zu geben haben."[2]

Daar is nog een gezichtspunt, waarvan wij ons bij de analyse van onze speciale gegevens rekenschap moeten geven: het gaat over de vrees zoover daaromtrent iets te vinden is uit bepaalde litteraire gegevens. Het analyseeren van een gevoelen brengt mede, dat de onderzoeker zichzelf er ook vatbaar voor weet.[1] Dit persoonlijk, levend gevoelen, is méér dan alleen resonantie, want het hangt samen met het geheel van eigen gevoelsleven, in casu eigen ervaring van vrees en religie in hun verhouding; het is ook meer, dan met „aanvoelen" pleegt te worden aangeduid. Dit „inleven" van de te analyseeren gevoelens blijft een element, dat bij het onderzoek niet wordt ontleed en toch in aanmerking dient te worden genomen: het is niet alleen onvermijdelijk, maar ook onmisbaar. In al onze onderlinge menschelijke verhoudingen zijn wij op de analogie aangewezen, en waar het er om gaat de gevoelens van een ander te verstaan, zullen wij dit instrument niet kun-

---

[1]) F. Roels *De toekomst der psychologie* 1918 „hoe het ook zij, zeker is, dat overwegingen van theoretischen en praktischen aard sterk voor een intensieve studie der individueele psychologie pleiten" blz. 14. [2]) Stern. a. a. O. S. 4. [3]) Stern a. a. O. S. 7. [4]) Stern. a. a. O. S. 136.

[5]) „De afgronden van elk hart zijn anders, maar de toon die ze verraadt is ons allen kennelijk" A. Verwey. *Het leven van Potgieter* blz. 90.

nen ontberen. Zonder dit „inleven" zou de kloof van onderzoeker en object onoverbrugbaar zijn. Maar het blijft een bestendig gevaar voor de zuiverheid der analyse, waarvan het raadzaam is zich blijvend rekenschap te geven.

---

§ 4. *Het physieke beeld van de vrees.*

Het onzichtbaare in den mensche is op te maaken uit hetgeene in hem zichtbaar is.
Lavater. *Over de Physiognomie*[2]
1784 I. 103.

De gemoedsaandoening is iets van den levenden mensch en openbaart zich in ziel en lichaam. Het enkelvoudige gevoel, „bang te zijn", blijkt bij zielkundige ontleding van invloed te zijn op het voorstellingsverloop, op den wil, op de intellectualiteit, en op de apperceptie; maar datzelfde gevoel werkt óók in op de levensfuncties van het lichaam, en die verschijnselen zijn evengoed analyseerbaar, sommige gemakkelijker dan de psychische. Het gevoel bang te zijn, is dikwijls naar zijn intensiteit en qualiteit afleesbaar uit de physieke wijzigingen, die wij met oog en oor waarnemen aan den bevreesde. Deze verschijnselen zijn andersoortig dan de psychische; wij behandelen ze onafhankelijk van elkaar en vragen ons eenvoudig af, wat wij aan en in den bevreesde waarnemen als physiek beeld van zijn vrees.

Het affekt heeft voor den waarnemer, behalve zijn psychische ook zijn physieke zijde; deze beide kanten staan met elkaar in verband, maar hoe dat verband eigenlijk is, blijft verborgen;[1]) zij vormen in het levensproces voortdurend een eenheid. Het zou voorbarig zijn aan de psychische verschijnselen de prioriteit over de physieke toe te kennen of omgekeerd; maar het probleem van hun verband is een oud en eeuwig raadsel. Spinoza begon met een universeel parallelisme vast te leggen;[2]) sindsdien is er bestendig aan deze gedachte voortgewerkt; elk der zijden is aan de andere onderworpen gedacht. Men is tot dusver niet tot een algemeen geldende oplossing gekomen.[3]) In zake de behandeling der affekten hebben W. James en Lange de causaliteit aan de physieke zijde van het parallelisme gezocht.[4]) Maar met een eenvoudig oorzakelijk verband aan te nemen, komt men nooit toe aan de waardebepalingen en doelstellingen, die het subject toch aan zijn ervaringen vastknoopt. Daarom kan men niet zoo maar de ziel een functie van het lichaam noemen; en daarom zijn het verschillende terreinen waar de physiologie haar quantitatieve metingen verricht, en waar de psychologie haar qualitatieve onderscheidinen en ontledingen maakt. Men kan niet spreken van een mechanisch verband tusschen het psychische en het physische, evenmin van een logisch verband: men kan de coëxistentie constateeren, meer niet.[5]) De samenhang is er, maar hoe zij functionneert blijft verborgen.

De ervaringsinhoud des levens is één, maar wordt van twee zijden benaderd. Op zulk een manier is het psycho-physisch parallelisme alleen maar een werkhypothese. Wij nemen voor de physische en voor de psychische functies een zelfstandige causaliteit aan, en bovendien een volkomen samenhang: wij zijn ons bewust hiermee allerminst aan een oplossing van het probleem toe te komen: wij laten de metaphysische en metapsychische vraag eenvoudig open; wij veronderstellen, dat in den levenden persoon elk

---

[1]) H. Spencer *Princ. of Psych.* 1881 3 ed. I. p. 625. „The unit of consciousness remains unscrutinable." [2]) Spinoza *Eth.* II propos 1. en 2. p. 224. [3]) Th. Ziehen *Psychophysiologische Erkenntnisstheorie* 1898. S. 1. „Ein ποῦ στῶ werden wir niemals finden, wir jagen auf unsere Vorstellungen und Empfindungen dahin." [4]) W. James *Principles of Psychologie* 1890. II. p. 449. The general causes of the emotions are indubitably physiological.
[5]) P. D. Chantepie de la Saussaye *Het Christelijk leven* 1910. I. blz. 42.

physiek proces zijn, zij het ook onbewuste, psychische zijde heeft, evenals omgekeerd elk zielsproces met een al of niet merkbare physieke verandering of beweging gepaard gaat.[1])

Wij zullen ons nu naar de physieke zijde van het vreesaffekt richten. In dit verband kunnen wij ons de verscheidenheid der vreesaandoeningen, zooals zij zich aan ons voordoen, als een reeks voorstellen, waarvan het eene uiterste een minimale physieke verandering teweegbrengt, het andere uiterste een maximale. Wanneer wij voorbeelden van physieke veranderingen, door de vrees teweeggebracht, gaan zoeken, blijkt al dadelijk hoe lang niet altijd physieke en psychische intensiteit met elkaar samenvallen.[2]) Als b.v. iemand bewogen is door diep gevoelde gewetensangst, zal dit nauwelijks een physieke verandering tengevolge hebben; daarentegen vertegenwoordigt de vele-spieren-bewegende schok, waarmee iemand opspringt, als hij onverwacht luide geroepen wordt, een psychisch zeer geringe vrees of schrik. Er zijn vreesaandoeningen met maximale physieke en psychische beroering, als zoodanig kan de doodelijke schrik gelden; er zijn evenwel ook zeer ernstige angsten, waarbij niet of nauwelijks eenige physieke afwijking valt te constateeren.[3]) De conclusie van James,[4]) als zou er niets resten van een emotie, waarvan wij ons alle lichamelijke symptomen wegdenken, lijkt ons ten eenenmale onjuist: hoe menigeen is in staat met volkomen rustige houding en beweging, met volkomen normale gelaatskleur, omstandigheden te trotseeren, waarbij hij wel degelijk diep bevreesd is. De paradoxe opvatting, dat „our feeling of the bodily changes as they occur is the emotion",[5]) geeft aanleiding tot de meest zonderlinge gevolgtrekkingen, b.v. ten opzichte van de hoogere gevoelens voor het verhevene: „I can hardly imagine a more frenzier excitement than that which goes with the consciousness of seeing absolute truth, which characterizes the coming to from nitrousoxide drunkenness. Chloroform, ether and alcohol, all produce this deepening sense of insight into truth." Juist uit dergelijke stellingen kunnen wij concludeeren, dat de psychische gevoelens zoodanig variabel en menigvuldig zijn, dat de physische verschijnselen, waarin een affekt kan worden uitgebeeld, niet toereikend zijn om ons ook maar de belangrijkste onderscheiden te doen kennen. Bovendien zijn er vreesaffekten genoeg waar te nemen, waarbij het psysieke beeld zich eerst geruimen tijd na de psychische vrees vertoont.[6]) Dit alles neemt niet weg, dat voor de kennis van een affekt, in casu voor de vrees, ook de physieke wijzigingen in het object van onderzoek van belang zijn.

Nadat Lavater met groote breedsprakigheid over de physionomie geschreven had, is dit onderzoek niet meer losgelaten, maar op zeer uiteenloopende wijze ter hand genomen. Door Piderit wordt de uitdrukking van het gevoelen nog beschouwd als symbool, en behandeld met de bepaalde bedoeling de artistieke uitbeelding ten dienste te zijn: hij noemt de psychologie nog een deel der physiologie: „de werkdadigheid der ziel is een

---

1) Spencer. l.l. I p. 625 § 272. „Suppose it to have become quite clear, that a shock in consciousness and molecular motion, are the subjective and objective faces of the same thing; we continue utterly incapable of uniting the two, so as to conceive that reality of which they are the opposite faces".

2) Wundt *Völkerps* 3 I. S. 51. „relativ stabile Gefühle haben die Eigenschaft, dasz sie sich nicht oder nur in verschwindendem Grad durch eigentliche Ausdrucksbewegungen verraten".

3) A. Cramer *Zur Symptomatologie und Therapie der Angst* Dr. med. Wochenschr. 1910. S. 1473. „Das Aussehen der Patientem welche an Angst leiden braucht gar nicht verändert zu sein".

4) door E. D. Wiersma. *Geestesafwijkingen in het licht der ps.* 1915, blz. 12 „perifere genese" genoemd.

5) James l.l. II. p. 449, 452. What kind of an emotion of fear would be left if the feeling neither of quickened heartbeats nor of shallow breathing, neither of trembling lips nor of weakened limbs, neither of gooseflesh nor of visceral stirrings were present, it is quite impossible for me to think.

6) 1 Sam. XXIV: 6. Ook in het Nieuws v. d. Dag 11/11 1916 C. waar wordt verteld, hoe iemand zich moedig redt in groot levensgevaar, en daarna bezwijkt als hij zich het gevaar indenkt.

verrichting der hersenen"; en stelt de volgende wet op: „Die durch angenehme oder unangenehme Vorstellungen verursachten mimischen Muskelbewegungen beziehen sich auf imaginäre harmonische, oder disharmonische Sinneseindrücke".[1]) Hierbij bepaalt hij zich tot voorstellingsuitdrukkingen, en beperkt die tot de mimiek. Een schrede verder gaat Darwin, die aan de uitdrukking der gevoelens een afzonderlijke studie wijdde. Hij komt tot „general principles of expression": „the principle of serviceable associated habits" en „the principle of antithesis", en andere van minder belang.[2]) Zijn behandeling wijst dus allereerst op het nut van de uitdrukking; feitelijk is dit een geheel psychologische verklaring: de nuttige uitdrukking wordt uit der aard herhaald, wordt al meer tot gewoonte, en tenslotte buiten het bewustzijn om voltrokken; physiologisch zou dit dan beteekenen, dat er op den duur minder nevenwerkingen plaats hebben (de innervatie kan n.l. op verschillende wijzen plaats hebben, òf door het centraal zenuwstelsel òf door de naaste zenuwcentra).[3]) Op deze wijze zou het begin van de uitdrukkingsbewegingen een wilsproces zijn, de verklaringsgrond komt daarmee een geheel eind buiten de uitdrukking te liggen, en het bleek Darwin zelf, dat deze grond lang niet toereikend was. Vandaar het tweede der genoemde „principles", waarin wordt vastgesteld, dat de uitdrukking dikwijls juist de gevoelens ontveinst of maskeert: dit tweede beginsel ondermijnt het eerste, zooals trouwens Mantegazza al spoedig van deze wetten oordeelde: „ces lois ne sont pas pour moi le principal titre de gloire du grand naturaliste."[4]) Deze onderscheidt zelf een „mimique utile, defensive," en „des faits mimiques, sympathiques"; een verdeeling die ons niet verder brengt, omdat hij tenslotte, de „emotions" psychologisch indeelende, de „expression" geheel daarvan afhankelijk maakt (als „expressions sensitives, expressions des passions" en „expressions intellectuelles".)[5])

De opvatting van Spencer is een schrede vooruit naar een betere analyse der physieke verschijnselen van de gevoelsuitdrukking.[6]) Hij acht de psychische toestand het gevolg van een op het lichaam uitstralende zenuwontlading, en merkt dan op, dat hoe sterker de ontlading is, des te grooter de emotie; dat de kleinere spieren eer, en meer bewogen worden, dan de groote,[7]) en dat de voorloopig doellooze lichaamsbewegingen langzamerhand doelmatig worden. Hij is hierin de voorlooper van James met zijn theorie van de prioriteit der physieke verschijnselen boven de psychische; tegen zijn inzicht dienaangaande gelden dezelfde bezwaren, als tegen James zijn geopperd, de psychische verschijnselen hebben nu eenmaal een andere intensiteitsgraad dan de physieke. Wat de tweede opmerking betreft: de uitdrukking hangt niet samen met de spierbeweging alleen, maar ook nog met andere physieke elementen; bovendien worden de gelaatsspieren veel meer geïnnerveerd, dan kleine spieren van het overige lichaam.[8]) Wat betreft het langzaam doelmatig worden der uitdrukking, gaat Spencer's bewering vlak tegen die van Darwin in. Hoe het zij, — dit is zeker dat er wel een langzaam afslijten van willekeurige bewegingen tot reflexen kan worden geconstateerd, niet omgekeerd.[9])

Wanneer wij nu de aandacht concentreeren op de uitdrukking van de

---

1) Piderit *Wissenschaftliches System der Mimik und Physiognomik* 1867. S. 25. Uit een Holl. vert. der *Mimik und Physiognomik* van 1859 getiteld *Handleiding tot de leer der gelaatkennis* is het andere citaat. blz. 1.

2) *The expression of emotions*. 1872. p. 28,50. De ontoereikendheid van zijn principles gevoelde Darwin zelf „very many points in the theory of expressions remain inexplicable" p. 82.

3) Ebbinghaus *Abriss der Psych.* ²1909 S. 103. 4) Mantegazza *La physionomie et les sentiments* ³1897. p. 75. 5) Mantegazza. l.c. p. 82. 6) Spencer l.l. I. p. 119. 484 II. p. 542.

7) bij zijn onderscheiding in „diffused discharge" en „restricted discharge (directed or undirected") beperkt hij deze wet voor de „language of the emotions" tot de „diffused discharge". Maar ook met deze beperking gaat zij niet op. l.l. II. p. 540.sq.

8) Zie de fotografieën en beschrijving van Duchenne de Boulogne *Méchanisme de la physionomie humaine* 1862. 9) Wundt *Völkerpsychologie*² I S. 44 ff.

vrees, zullen wij ons eerst rekenschap moeten geven van de verschillende gebieden, waaraan die teekenen van gemoedsbeweging worden waargenomen. Wij vatten dan onder „uiting" of „uitdrukking" samen alle physiek-waarneembare verschijnselen, de willekeurige en de onwillekeurige, de bewuste en de onbewuste; immers grenzen zijn tusschen die onderscheidingen bezwaarlijk practisch te bewaren; ook zullen wij geen innerlijke en uiterlijke physieke verschijnselen onderscheiden. Wanneer wij ons afvragen, wat het spoedigst optreedt als physiek verschijnsel van vrees, wat dus als eerste van een reeks zou kunnen gelden, als zijnde de geringste afwijking van een veronderstelden normaaltoestand, dan moeten wij beginnen met de afwijkingen van hart en vaatstelsel. Hierbij komen de onderzoekingen van Mosso in aanmerking;[1]) de invloed van vrees op den bloedsomloop is het duidelijkst merkbaar in het blozen; „the most peculiar and most human of all expressions",[2]) maar dit verschijnsel is allerminst regelmatig: men „verbleekt van schrik", en „bloost van schaamte" (schaamrood), soms wordt men beurtelings bleek en rood; ouden en idioten blozen niet, kleurlingen zelden, de een meer en verder verspreid („tot achter de ooren"), dan de ander; sommigen tot aan het knippen met de oogen, en tot aan de tranen toe. Deze wijzigingen in de bloedvaten aan de opperhuid, zijn toch weer anders dan de afwijkingen in den hartslag: hiervan zijn door Mosso en anderen, in zake de vrees, metingen gedaan, die afwijkingen in verschillende richting hebben vastgesteld: een eenvoudige voorstelling geeft Wundt door aan de pols te onderscheiden de polshoogte, polslengte en bloeddruk.[3]) Op dergelijke wijze heeft Mosso physieke afwijkingen, door vrees teweeggebracht, kunnen vaststellen, die zoo gering waren, dat zij het slapend object van onderzoek niet eens wakker maakten.[4]) De samenhang van de emoties van plotselinge vrees met de hartswerking kan daarom voor zwakken van noodlottigen aard zijn: ook voor een overigens moedige zieke is het vreesaffekt soms lang niet onbedenkelijk.[5])

Tegelijk met de wijzigingen in den hartslag gaan die der ademhaling bij het vreesaffekt op en neer. „Die Pulsändrungen werden von ähnlich charakterischen Ändrungen in der Innervation der Atmung begleitet"[6]); de ademhaling kan bij een gespannen vrees soms bijna geheel worden „afgesneden", zij kan verdiepen of vervlakken, versnellen of verlangzamen, of schokkend voortgaan. Al naarmate deze bewegingen willekeurig of onwillekeurig zijn, zal men zeggen, dat men van vrees „den adem inhoudt", dat die „stokt", dat men „ademloos" is. Physiologisch laat zich het onderscheid van schrik en vrees in de ademstoornissen duidelijk onderscheiden.[7]) Vooral de gevoelens van angst gaan gepaard met ademstoornissen; zooals boven is aangetoond, hangt „angst" ook oorspronkelijk met het gevoel van benauwdheid en beklemdheid samen. Daartegenover wordt ook het „vrijer adem kunnen halen", gebruikt als beeld voor het wijken der vrees.

De ademstoornissen, hebben spierbewegingen ten gevolge. Voor wij tot de uiterlijk waarneembare spierbewegingen overgaan, moet ook de invloed op de ingewanden genoemd worden: de afscheiding is versneld en versterkt; de klierafscheiding houdt in sommige gebieden op[8]) (de mond en tong is dor), is in andere overvloedig; het angstzweet breekt den bevreesde uit.

Van de spierbewegingen komen allereerst die der gelaatstrekken in aan-

---

[1]) Mosso *La peur*[4] 1908 p. 74. suiv. [2]) Darwin l. l. p 310. [3]) Wundt *Grundriss*[9] S 105. *kl. Schr.* II S. 231. en *Völkerps.*[3] I S 52 ff met onderlinge afwijking. [4]) Mosso. l. c. p. 70.

[5]) De invloed der vrees op de hartswerking wordt ook populair beschreven in uitdrukkingen als: „mijn hart staat er van stil", of „klopt ervan" of „de schrik slaat mij om het hart". De Statenvertaling bewaarde de schilderachtige uitdrukking, dat het hart van den bevreesde „smelt" in 2 Sam. XVII : 10 en collectief in Jos. VII : 5.

[6]) Wundt *Grundriss*[9] S. 105. A. Lehmann. *Die Hauptgesetze des menschl. Gefühslebens* S. 101. ff. Taf. IV en V. [7]) A. Lehmann a. a. O. S. 102.

[8]) A Bain l. l. p. 156. zegt dat men den beschuldigde in Britsch-Indië soms een rijstkorrel in den mond geeft, — blijft die droog dan is er medeplichtigheid: de angst hield de speekselafscheiding tegen.

merking; daaruit leest men de gevoelens af. Mensch en dier hebben een geoefende vaardigheid om deze uitdrukkingen te verstaan. Als wij straks over de qualiteitsuitdrukking van het gevoel van vrees spreken, zullen wij er nog nader op ingaan. Een goed deel van de spierbewegingen bij den bevreesde zijn onwillekeurig en reflectorisch, zij zijn niet of nauwelijks te beheerschen. Neemt het gevoelen in intensiteit toe, dan breidt zich de beweging van de gelaatsspieren uit over hand en arm, over de voeten, tenslotte over het geheele lichaam. Van de gelaatstrekken zijn het vooral de spieren om den mond, die de meeste uitdrukking geven; dan die van het oog; het gehoorszintuig is bij den mensch van de zintuigen het minst van spieren, die voor uitdrukking gebruikt kunnen worden, voorzien.

Om deze uitdrukkingen van bangheid te beheerschen of te maskeeren, heeft de mensch zich gewend aan reeksen bijzondere bewegingen ter verberging van zijn vrees. De gelaatsuitdrukking en -kleur bepalen het affekt voor de omgeving, die den bevreesde aanziet; de meer inwendige symptomen gevoelt de bevreesde zelf het beste, zij worden alleen bij een onderzoek nauwkeurig waargenomen.[1])

Wanneer wij ons de vraag stellen, hoe de physieke wijzigingen van het organisme de qualiteit der gevoelens van vrees uitdrukken, bezien wij de physische gegevens vanuit een ander gezichtspunt.[2]) De verschillende gevoelsdimensies vertoonen ook hun bijzonder beeld in de ademhalingsstoornissen en polsveranderingen. „Man beachtet bei eintretendem Spannungsgefühl eine deutliche, manchmal bis zu völligem Stillstand führende Respirationshemmung, der dann bei Lösung der Spannung eine plötzliche Verstärkung nachfolgt. Bei der Lust sind die Atmungen flacher aber beschleunigt, bei der Unlust umgekehrt vertieft und verlangsamt."[3]) De vreesgevoelens verschillen onderling in hunne gevoelsdimensies zoodanig, dat het bezwaarlijk zal zijn een physiek beeld vast te stellen van de ademhalingsgang en bloedsomloop bij de vrees in het algemeen. Alleen dit kan men constateeren, dat bij kortere vreesaandoeningen storing en wijziging van die beide processen intreedt. Bij de vreesaffekten hebben die met kort verloop een schok in de werking van longen en hart ten gevolge. De angst heeft een minder duidelijk waarneembaar physiek beeld als de vrees: m.a.w. hoe sterker de voorstelling van het gevreesd object (in fantasie of realiteit tegenwoordig) is, des te markanter het beeld. Het blozen of verbleeken qualificeert de vrees: de schroom, de schaamte en het schuldgevoel doen blozen, — maar ook andere affekten verhoogen de gelaatskleur. De gespannen vrees en angst kan beurtelings rood en bleek maken; het gerekte vreesaffekt, de angst, de zorg, maakt bleek en vaal.[4]) De klierafscheidingen zijn ook geen vast qualiteits-kenmerk voor het gevoel van vrees, de angst doet wel het koude zweet uitbreken, maar de speekselklieren werken gedurende het vreesaffekt minder of niet. De ingewandsstoornissen zijn evenmin een vast algemeen voorkomend kenmerk van de vreesaandoening, hoewel zij dikwijls het affekt begeleiden.[5])

De meest markante physieke beweging van de vrees is het beven. Wel beeft ook degene, die het koud heeft,[6]) en beeft men evengoed van vreugde of van woede, zoodat ook dit niet altijd als physiek teeken van vrees kan

---

[1]) bij W. Stekel *Nervöse Angstzustände* 1912. S. 21. f. f. volledige opsomming van gegevens aangaande het physieke beeld van den bange.

[2]) Wundt *kl. Schr.* II. 240 In den Ausdrucksbewegungen der Affekte treten uns die drei Grundformen der Gefühle klar gesondert und doch als Bestandteile je eines und desselben Affektes entgegen.

[3]) Wundt *Grundriss*[9] S 105. Tabellen voor de polsveranderingen ook *kl. Schr.* II. S. 221.

[4]) P. de Coulevain *L'Ile inconnu* p. 408 spreekt van „une peur bleue" Bédier *Le Roman de Tristan et Iseut* p. 107 van „noircir de peur".

[5]) Kant *Anthropol. Didaktik* S. 177 acht deze ingewandsstoornissen een teeken van moed en geeft daarvan curieuse voorbeelden. [6]) Mantegazza rekent onder de synonymes mimiques „douleurs du froid et de la peur" l. c. p. 87.

gelden.[1]) Aan alle kanten stuiten wij dus op bezwaren, om uit zuiver physieke gegevens de qualiteit van de gemoedsbeweging vast te stellen; men kan niet zeggen: iemand beeft, dus vreest hij, of iemands hartswerking vertoont bepaalde afwijkingen, dus heeft hij angst, wanneer niet reeds uit andere gegevens de qualiteit van het affekt, in casu van de vrees vaststaat. Waar het niet gelukt een algemeen geldig physiek beeld van de vrees vast te stellen, zal dit voor de bijzondere qualiteiten evenmin mogelijk zijn. De qualiteit der gemoedsbewegingen, waarover deze bespreking gaat, wordt psychisch geconstateerd, en naar aanleiding der psychische onderscheidingen worden verschillende physische teekenen waargenomen, waaraan zich evenwel beter intensiteitsonderscheiden der gevoelens laten waarnemen, dan qualiteitsonderscheiden.

De intensiteitsonderscheiden zijn in het physieke beeld gewoonlijk zeer goed waarneembaar. Zij laten zich evenwel niet tot een enkelvoudige reeks samenvoegen, daartoe zijn de gevoelens van vrees te zeer uiteenloopend. Wel hebben zij een gezamenlijk maximum; wanneer de vrees, de angst, de schrik hun hoogste intensiteit bereiken, is hun uiting dezelfde: zij breken het physiek en doen het leven ophouden.[2]) Evenmin als men het beven als kenmerk van een vreesaffekt van bijzondere qualiteit kan beschouwen, en de storingen in de bloedsomloop kan verbinden aan een anders gequalificeerde bevreesdheid, kan men een bepaalde intensiteit der beving vaststellen voor een bepaalde intensiteit der vrees. Evenals de vreesaandoening psychologisch samenhangt met de geheele permanente en momenteele gemoedsgesteldheid, en voor een goed deel door het aanvanggevoelen bepaald wordt, hangt het physieke beeld van een aandoening samen met de momenteele gesteldheid van het organisme, en met zijn permanente geaardheid.[3]) Wel is het mogelijk bij een zelfde object, uit het physieke beeld een toenemen of afnemen der vreesintensiteit waar te nemen, maar dit geldt van zulk een bijzonder geval. Men kan dit afmeten aan verschillende verschijnselen. Het beven constateert men het eerst in het nauwelijks merkbaar trillen der mondhoeken, de beweging der spier die Duchenne de Boulogne de speciale vrees-spier noemde;[4]) het neemt toe tot aan het bevend ineenzinken van den ter dood veroordeelde, waarvan Mosso vertelt: „il tomba comme une masse et tremblait comme je n'ai jamais vu trembler personne, on eût dit que ses muscles etaient une gelatine molle et flottante."[5])

Ook reeds vóór die beving uiterlijk waarneembaar is, gevoelt men een bevend hart;[6]) zij breidt zich uit, wanneer zij in intensiteit toeneemt, van de gelaatsspieren over de arm- en beenspieren, een mensch wankelt in zijn opgerichte houding, zijn „knieën vlieten heen als water."[7]) Vandaar dat de geknielde houding, die bij het gebed wordt aangenomen, een teeken van vrees zou kunnen zijn. Door een zoo sterke beving komt een besef van onmacht over den bevreesde, die grenst aan de stuipachtige trekking of aan verlamming.[8])

De wijzigingen in den bloedsomloop laten zich gemakkelijker nauwkeurig onderzoeken door daartoe speciaal vervaardigde instrumenten,[9]) en in

---

[1]) Descartes meende, dat de aard van het beven uit vrees of uit blijdschap kon worden onderscheiden in een positieve of negatieve beving. Dat dit onderscheid werkelijk waarneembaar zou zijn is mij niet bekend. *Les passions* art. 118 p. 524.

[2]) Mosso l. c. p. 155 deelt mede, dat de ter dood veroordeelde soms bij het vernemen van zijn vonnis sterft uit vrees voor den dood. Psychologisch onovertrefbaar in *der Idiot* van Dostojewski 3 Aufl. S. 79 f. f. Duitsch van A. Scholz. z. j.

[3]) Hijmans v/d Berg *Over het Gestel.* 1917. blz. 11. „Wat naar de physieke zijde gezien aan het psycho-physisch geheel van den persoon zijn „gestel" heet, kan men naar de psychische zijde zijn „temperament" noemen" (wel te onderscheiden van zijn karakter: E. Hirt *Die Temperamente* 1905. S. 4. A. Fouillée *Témperament et caractère* 1895. pg. X.)

[4]) *Méchanisme de la physionomie humaine* 1862. p. 101 [5]) Mosso l. c. pg. 106. [6]) 1 Sam. XXVIII : 5. [7]) Ezech. VII : 17. [8]) 2 Sam. IV : 1. Jer. XLIX : 24.

[9]) Mosso. l. c. p. 70 en 78–87. A. Lehmann a. a. O. Taf. IV, V. Wundt *Völkerps.* [3]I. S 54 ff.

curven voorstellen. Zij kunnen evenwel alleen worden waargenomen bij kunstmatig teweeggebrachte gemoedsbewegingen.

Een andere maat der vrees-intensiteit is physiek waarneembaar in de koudegevoelens;[1]) de griezel doet de huid korrelig samentrekken; bij grooter intensiteit huivert en rilt men van vrees; ten uiterste „versteent en verstijft" men van angst.[2])

Het meest gevoelige lichaamsdeel voor de vrees van zeer geringe intensiteit is het oog en de oogopslag: de bevreesde „zet groote oogen op", „staring to tear the cases of their eyes".[3]) Niet alleen de spieren om het oog nemen een bepaalde uitdrukking aan, ook de pupillen verwijden zich.[4]) Hoewel de oogen ver geopend zijn, is de blik niet geconcentreerd en het gezicht slecht. Al sluit de bevreesde de oogen niet, spreekt men terecht van een „blinde vrees" bij groote intensiteit van het affekt. De werking der oculomotorische zenuwen (die in verband staan met den facialis en geheel de gezichts-uitdrukking beheerschen) valt bijna geheel buiten de macht van den wil, deze uitdrukkingen laten zich moeilijk ontveinzen. De intensiteit der vrees uit zich ook (behalve in het beven en trillen) in de houding der spieren om den mond; de mond van den bevreesde is open, van den moedige gesloten;[5]) de bevreesde ademt met gapende, verstomde mond.[6]) Door de ademhalingswijzigingen (die met de hartswerking samenhangen), verandert de klank van de stem en wordt heesch, de mond wordt droog; bij grootere intensiteit treedt aphasie in.[7])

Het is noodig bij de uitdrukkingen van vrees te onderscheiden, welke bestendig zijn, en welke plotseling of tijdelijk. Er zijn vreesaandoeningen die een blijvende spierhouding, gelaatsuitdrukking en lichamelijke gesteldheid weergeven, of die telkens weerkeeren, wanneer een andere gemoedsbeweging voorbij is. De uitdrukking van wantrouwen bijvoorbeeld geeft aan den achterdochtige een bepaalde physionomie, die zich allereerst om het reukorgaan concentreert; de trekken om den neus kunnen zich gaan bestendigen, wanneer iemands gemoedsgesteldheid meebrengt, dat hij „telkens meent de lucht van iets te krijgen"[8]); zoo heeft ook de zorg hare bepaalde houding.[9]) Wanneer vreesaffekten een langdurig verloop hebben, bepalen zij den spier-tonus van geheel het lichaam, vooral van het gelaat.[10]) Daar de vrees ook als zeer langdurige aandoening optreedt, is het noodig op deze uitdrukking der affekten, naast de klonische bewegingen de aandacht te vestigen. In hoeverre de uitdrukking de aard van het psychisch proces beïnvloedt, is niet zoo gemakkelijk na te gaan, wel is zeker, dat die invloed bestaat. Men kan zich gedurende het vreesaffekt dwingen tot een zelfbewuste en zekere houding, tot een gewilde brutaliteit: daardoor verzwakt men het affekt[11]); toegeven aan een zorgvolle uitdrukking, aan „gedruktheid", versterkt het besef, niet tegen den strijd des levens opgewassen te zijn. Daar tegenover staat, dat vele affekten, waaronder ook vreesaandoeningen, wanneer zij niet tot uiting komen, maar verdrongen worden, in intensiteit schijnen toe te nemen.[12])

Vergelijkt men de wijze, waarop de spreker zijn vrees uitdrukt, met die waarop de tooneelspeler haar afbeeldt, dan is er tusschen die significatio

---

[1]) Misschien hangt hiermee samen het oprijzen der haren (Darwin *Expr. of em.* [2]cap XII en Job IV : 15). [2]) 1 Sam. XXV : 37. [3]) Shakespeare. *Winters tale* V. 2 W. Campbell. 1866. p. 291. [4]) I. Boudier Bakker. *Het spiegeltje* II. 195 „terwijl hij sprak, merkte hij op hare telkens zich vergrootende pupillen, alsof zij gedurig in schrik iets zag" Darwin l. c. p. 303. [5]) Darwin l. c. p. 298-9. [6]) Shakespeare *King Iohn* IV. 2. „Standing with open mouth swallowing the news". p. 346. [7]) Dan. X : 15. [8]) Mantegazza l. c. p. 165. [9]) Sudermann *Frau Sorge.* 1899. S 14, 290. [10]) Vooral bij abnormale vrees komen deze uitdrukkingen en bewegingen te voorschijn. P. Janet *Obsession et psychasthénie* 1908. I p. 163 suiv.

[11]) menig kind zingt of fluit in de eenzaamheid omdat het bang is; of men is uit angst overmoedig. (curieuze voorbeelden bij Montaigne. *Essais.* ed. Christian 1872. I. p. 31. „de la peur".) [12]) W. Stekel. *Nervöse Angstzustände* [2]1912 S. 6.

en demonstratio een zeker onderscheid;[1]) beide uiten hun gevoelen, en door de uiting ervan wordt besef van dat gevoelen in anderen gewekt; die zijn gevoelen toont (demonstreert), openbaart wat zichtbaars, zijn uitdrukkingsbeweging, uitgaande van het gevoel, beeldt in volle samengesteldheid af de physieke zijde van het affekt. Die zijn gevoelen uitspreekt, gaat van hetzelfde punt uit, maar hij bereikt door woord en gedachte, dat de ander beseft wat in hem omgaat, hij duidt de psychische zijde van het affekt aan. Zuiver en absoluut is dit verschil niet; de spreker beeldt af door zijn intonatie en gelaatstrekken, de tooneelspeler ook door zijn woord; de psychophysische eenheid in den bevreesde keert als psychophysische eenheid terug in hem die de bevreesde begrijpt en met hem mede gevoelt.

De vrees uit zich in het geheel van het organisme in een menigte van samenhangende verschijnselen; of zij vanuit één centrum worden geïnnerveerd, kunnen wij daar laten,[2]) zij hangen samen, maar zijn naar den aard van het individu, van zijn momenteele dispositie en van het affekt zóó verschillend, dat het ons niet mogelijk is een vast beeld der vrees te teekenen. Toch worden de vreesuitdrukkingen verstaan, dit geldt van mensch en dier[3]); maar dit geschiedt alleen in hun psychophysisch verband: alleen doordat en naarmate het affekt wordt doorleefd, wordt het in zijn uitdrukking begrepen.

---

§ 5. *De vrees in de ontwikkelingsstadia van den individu.*

The child is father of the man.
Stanley Hall *Adolescence* II. 71.

Elke vreesaandoening hangt samen met het geheel van het bewustzijn, en met het geheel der momenteel-bereikte levenservaring. Vandaar dat uit den aard der zaak het kind op een andere wijze bevreesd zal zijn, dan de volwassene. Hierin is voor de differentieele psychologie een taak gegeven: zij heeft zich af te vragen, hoe in het algemeen in de verschillende stadia van het leven de aandoeningen zich wijzigen. Voor ons is het van belang dit in hoofdtrekken na te gaan ten opzichte van de vrees.

Bij den mensch treedt de vrees al zeer vroeg op, reeds in de eerste levensweken:[4]) de verschijning van dit affekt wordt varieerend aangegeven, tusschen de een en vier maanden. Men kan over de verschijning van het affekt in het bewustzijn bezwaarlijk spreken, want de uitdrukking en beweging is het eenige gegeven, waaruit de aanwezigheid van vrees kan worden geconcludeerd; de hereditaire aanleg van het individu speelt hierbij een belangrijke rol. Het lang uitblijven der gevoeligheid voor vrees verraadt meestal een algemeene ongevoeligheid van geest:[5]) „je weniger Geist, desto weniger Angst" moge overdreven zijn, de kiem van waarheid ontbreekt er niet aan. Erfelijke voorbeschiktheid tot vrees komt soms op de meest onverwachte wijze te voorschijn. Zij kan aanleiding geven tot abnormale angsten, die geleidelijk erger worden of in bepaalde perioden en omstandigheden plotseling doorbreken, maar ook tot zeer ongemotiveerde bevreesdheden voor eigenaardige objecten, of tot angstigheid in het algemeen. Het schijnt, dat bij het normale kind de vatbaarheid voor vrees, angst en schrik altijd aanwezig is, al treedt zij bij den een eer op als bij den ander:[6]) er zou dus een zekere algemeene aanleg voor vrees bestaan, die men bij

---

1) Cicero *De oratore* III. 13. ed. Ernesti 1774. Vol. I. p. 447. 2) Wundt *Völkerps*, 3I. S 67.
3) *Instinkt und Gewohnheit* C. Lloyd Morgan. übersetzt v. M. Simon 1908. S. 217. A. Fouillé *Tempérament et caractère* 1895. p. 12.
4) Darwin l.l. Chap VI p. 147 sq.
5) Kierkegaard *Der Begriff Angst* S 39. Ribot *Les sentiments* p. 433 „aucune manifestation de la peur chez l'idiot; il ne craint rien". Emerson. *Works* 1902. p. 266 „men with litt le imagination are less fearful".
6) Stekel *Nerv. Angstzustände*[2] S. 367 „alle Menschen leiden an Furcht".

den mensch waarneemt en bij diersoorten, wier gedraging ze den naam van bang gegeven hebben.[1]) Hoe de in het leven opgedane ervaringen en inzichten, en de daarmee samenhangende gemoedsgesteldheid overgaan op het volgende geslacht, is een nog niet beantwoorde vraag; dat er zekere aanleg (ook wat betreft het gemoedsleven) overerft op het kind, is wel hoogst waarschijnlijk, maar hoe de groepen der psychische gegevens samenhangen en voortleven, is nog onopgelost.

In den kindertijd komt er een periode van vatbaarheid voor den pavor nocturnus, de tijd waarin de ouden „Paventia" aanriepen. Daaromtrent maakt J. Ligthart de opmerking over zijn eigen kinderen: „wij zouden op allerlei manieren voorkomen, dat er in die kleine hartjes vrees zou worden gebracht.... op een bepaalden leeftijd kwam de bangheid toch.... niet de domme wegschuilende vrees, maar toch de echte vrees, en dat wel zonder verband met het besef van gevaar."[2]) Die kindervrees heeft Stanley Hall speciaal onderzocht naar hun objecten;[3]) het blijft evenwel de vraag of de hereditaire gegevens niet van veel meer gewicht zijn voor het ontstaan van die vrees, wat de geaardheid betreft, dan de levenservaringen en indrukken. James maakt op een merkwaardig, paedagogisch nog weinig onderzocht verschijnsel opmerkzaam: dat n.l. hereditaire disposities een zekeren ontstaanstijd hebben, gedurende eenige jaren een maximum kans van doorbreken en uitvloeien over het geheele zieleleven, en daarna weer verschrompelen.[4]) Het zou dus mogelijk zijn een frequentie-curve voor den pavor nocturnus op te stellen, waarbij in den door Ligthart aangegeven leeftijd kort na 5 jaar, een hoogtepunt werd bereikt. Een nader onderzoek dienaangaande ligt buiten ons verband; hier is het alleen van belang vast te stellen, dat er een algemeene dispositie voor vrees is, onafhankelijk van uitwendige oorzaken van bijzonderen aard, misschien samenhangend met physieke functies of ontwakende psychische toestanden.

In latere perioden komen parallele verschijnselen voor. Evenals aan het einde van de „première enfance"[5]) (bij jongens 7 bij meisjes 6 à 7 jaar), komt na de adolescentie (bij jongens 15 bij meisjes 13 jaar) in het begin der puberteit een periode, waarin alle affecten (waaronder ook de vrees) opleven.[6]) In die tweede periode hangt die vrees niet samen met de gewaarwordingen, die Stanley Hall in zijn „Study of fears" opspoorde, maar met de wijzigingen van physieken, vooral van sexueelen aard.[7])

In dien tijd, lijdt menig jong leven onder een last van verlegenheid; men weet in de gewoonste dingen niet, hoe men zich houden moet en wordt gekweld door het gevoel zich belachelijk te maken. Men is zich bewust van innerlijke woelingen op sexueel gebied en schaamt zich in het vermoeden te worden doorzien, men is overgevoelig en brutaal en tegelijk vervuld van een zuiver schuldgevoel. Men kan zich niet of moeilijk uiten, gevoelt zich beschroomd en verlaten, en verlangend om door anderen te worden begrepen, beter dan men zichzelf verstaat. Het gemoedsleven van die jaren is een zeer vruchtbare bodem voor religieus leven en vereering.

Vlak voor- en met den tijd, dat het jonge mensch zelfstandig de wereld

---

1) P. J. Waardenburg *Erfelijkheid* blz. 66. „Onder erfelijkheid moeten wij verstaan de aanwezigheid van dezelfde genen in het kiemplasma der opeenvolgende geslachten, onverschillig of deze genen zich op dezelfde wijze openbaren, of dat ze tijdelijk latent zijn. Omtrent het wezen der geren zijn wij nog zeer slecht ingelicht."

2) *Over opvoeding* 1916 [3]II. blz. 251, als voorbeeld diene J. v. d. Waals *Noortje Velt* 1907, blz. 232.

3) Am. Journ. of Psychol. 1897. p. 147—248 *A study of fears*. Ook in *Adolescence* II. p. 215 staat een „catalogue of fears", waar de vrees uit voorhistorische resten wordt verklaard.

4) *Princ. of Psychol.* II p. 398 „many instincts ripen at a certain age and then fade away". Hij spreekt van een „time when the instinct of fear is strong".

5) Naar de perioden-indeeling van Claraparède *Psychologie de l'enfant* [2]1909 p. 65.

6) R Casimir *Zelf aan 't Stuur* blz 147. Carmen Sylva *Mein Penatenwinkel* (autobiographie) 1908, I S. 272 „wie man schwitzen kann vor Angst und Verlegenheit über eine solche Sache, wie, nicht zu wissen, wem man die Hand geben soll und wann.

7) Als voorbeeld diene F. v. Eeden *Van de koele meeren des doods* 1900 blz. 38.

ingaat, in den tijd der moeilijkheden van den volwassene, die zijn positie bereiken wil en zijn veilig ouderlijk huis achter zich in het verleden ziet verdwijnen, is er weer een vrees-frequentie vast te stellen. Naarmate evenwel, het leven der individuen naar hun bijzondere omstandigheden al meer begint te verschillen, wordt het moeilijker tot min of meer algemeene resultaten te komen.[1])

Bij verouderingsverschijnselen treedt er een specifieke vrees op, die wel van algemeenen aard is, doordat de omstandigheden dezelfde worden, maar die allerlei gestalte aanneemt, doordat de opgedane levenservaring en het karakter van de individuen sterk uiteengaan. De seniele vrees openbaart zich ten opzichte van den dood, als een abnormaal worden der levenshouding, waarover wij straks nader spreken. „Les hommes craignent la mort comme les enfants craignent les tenèbres. L'enfant crie et le vieillard soupire."[2]) In deze vrees is het moeilijk algemeene lijnen te vinden. Ongetwijfeld neemt met de cultuur, vooral met een decadente cultuur, een zekere krachtlooze manier van leven toe. Daarvoor is (door een mode-boek van H. Bordeaux,)[3]) de uitdrukking „peur de vivre" een tijdlang gangbaar geweest. Inderdaad is er bij tallooze volwassenen een bijna of geheel onbewuste vrees voor den dood, die ze er toe brengt, òf het leven met zijn ervaringsmogelijkheden niet aan te durven, òf over hun gemoedsrust heen te leven, door een gezochten en gewilden stroom van afwisselende indrukken.[4]) Waar de harde strijd om het bestaan het leven zoolang het duurt tot een telkens ternauwernood behaalde overwinning over den dood maakt, is er van deze latente vrees geen sprake, zij is er concreet en wordt bestreden in den arbeid voor het dagelijksch brood. Wanneer de harde omstandigheden het leven voortdurend vlak voor den (nabijen) dood brengen, (zooals in de laatste oorlogen voor talloozen het geval was), teekent dit psychisch proces zich klaar en scherp af. De vrees treedt met overstelpend geweld in het bewustzijn op tot het oogenblik, dat de daad den geheelen mensch eischt.[5]) Zoo is het over langeren afstand met de latente vrees in bijkans elk volwassen leven: de invloed ervan wordt geneutraliseerd door de levenstaak en het plichtbesef. Maar in perioden van bewuste veroudering, komt de vrees boven en vindt geen tegenwicht in geëischten arbeid, men gevoelt niet meer dat men noodig is op zijn post en nu werkt de vrees, gedurende geheel het leven meestal verborgen gebleven, òp en overstelpt als met golven het gemoedsleven.[6]) Gewoonlijk valt er aan dien psychischen toestand niet veel meer te doen, aangezien gedurende het heele leven de grondslagen gelegd en gebouwd zijn voor het karakter van die jaren. Wat er in den loop des levens voor houding tegenover den dood is aangenomen, bepaalt in normale omstandigheden de gevoelens der verouderingsperiode. Verwante gevoelens van vrees voor veroudering komen voor in de menopauze.

Wat betreft de vraag welke houding valt aan te nemen[7]) in de verschil-

---

1) Voor deze periode zijn de onderzoekingen van Starbuck in zijn *Psychology of Religion* 1911. Chap XIX en XX van belang.

2) F. Bacon Ed. d'Alembert 1797 (L'an V) I. p. 26.

3) *La peur de vivre.* 47e ed. A. Fontemoing Paris. Vooral de uitvoerige voorrede, iets dergelijks in „The fear of the past" in G. K. Chesterton *What is wrong in the world* 1913. p. 24. sq. en W. James. *The will to believe* p. 62 „Be not afraid of life".

4) W. Stekel a. a O. S 366 „Furcht ist die Wille zur Unsterblichkeit".

5) Voorbeelden in G. Bonnet *Overpeinzingen over den dood van een soldaat.* La revue 1. X. 1916. Wetensch. bl. 1916. Dec. blz. 386. v.v. H. Lentier *Le Tube* 1233 (1916) p. 166. „presque tous les soldats connaissent la peur.... dans le danger même, l'étreinte, qui vous cravatait se déserre." F. Magon *Der Tod. Plauderei eines verwundeten Feldgrauen.* Hochland XII vooral S. 723.

6) E. Metchnikoff. *Médicine et Philosophie* La revue de Paris 1910. p. 481. „vieilli et devenu inutile, l'homme sent un insatiable désir de vivre et une invincible crainte de la mort".

7) Claraparède *Psychol. de l'enfant* p. 35 noemt een van de problemen der opvoeding: „comment guérir de la peur".

lende perioden van maximaal-frequentie van den vreesaanval, valt op te merken, dat de kinderen gewoonlijk zelf geneigd zijn hun vrees te genezen: „la peur alimente aussi bien les jeux."[1]) Zij spelen er mede en komen haar telkens te boven, want in het spel is het goedaardig verloop van het affekt verondersteld; zij willen ontdekken, hoe ongevaarlijk het dreigende was, zij passen het rationalistisch geneesmiddel van Bain toe: „the great specific against terror in general is knowledge."[2]) Zoo kan ook het sprookje, evenals het spel, gevoelens wekken, niet bestemd om te blijven nawerken, maar om te worden opgeheven;[3]) maar men verwaarlooze bij het bevreesde kind den factor der herediteit niet: er kan zich een erfelijke vatbaarheid voor vrees vertoonen, die zelf niet kan worden weggenomen, maar tot onverwachte en ongewenschte uitkomsten aanleiding geven kan.[4]) Toch is niet elke oorspronkelijke reaktie geërfd: naast de hereditaire vrees, staat die uit imitatie:[5]) een kind imiteert evenwel niet alles, maar wat zich aan aanleg en eigen ervaring aanpast. Daarom doet men wèl, in elk geval te onderscheiden: het instinctieve (erfelijke), het geïmiteerde en het persoonlijk ervarene.[6]) Dat laatste is voor een deel vorming en als zoodanig object van de opvoedingszorg. Die vorming is zelfontwikkeling (spel of oefening) of opvoeding door anderen; en alleen van dit laatstgenoemde gebied uit is het instinctieve leven bereikbaar. Ook zelfs voor zoover de vrees erfelijk is, is zij een gewichtig element in den groei[7]) — zij is „the great educator in both the animal and the human world." „Those, who fear aright survive" zegt Stanley Hall,[8]) misschien wat te kras, maar toch voor een groot deel juist. Men kan van de vrees zeggen: zij is er; zij wordt overgenomen; zij wordt als iets nieuws ervaren. Behalve deze drie, wordt zij aan het kind nog maar al te dikwijls ontactvol bijgebracht. De vrees, die gedurende de opvoeding door dreiging en bestraffing is aangejaagd, blijft niet zelden nawerken en vormt dan een gevaarlijk substraat voor latere ongewenschte karaktertrekken of abnormaliteiten. Er zijn weinig levens, die daarvan geen lidteekenen of wonden dragen; men heeft zich van de psychische gesteldheid geen rekenschap gegeven, zich niet voorgesteld, waarmee de dreiging zich wel zou kunnen associeeren in de ziel van het kind. De nawerking van het affekt blijkt verderstrekkend dan men vermoedt, omdat men van het aanvangsgevoel geen notie had en het affektverloop niet zag aankomen.

Reeds bij de kindervrees is de casuspositie gewoonlijk vrij ingewikkeld, en het ingrijpen een voorzichtig werk; dit is nog meer het geval met de latere perioden, die om hun algemeene vatbaarheid voor vrees, in aanmerking komen hier te worden genoemd.

De vrees der adolescentie-jaren is een veel gecompliceerder verschijnsel: zij is in die periode van groot belang: terecht noemt Stanley Hall de adolescentie „the age of fears".[9]) Wanneer wij ons rekenschap geven van de beteekenis der sexueele ontwikkeling in deze periode, die immers bij den jongen evengoed als bij het meisje bijna alles beïnvloedt, — hoe veelvormig blijkt daarbij het gevoel van vrees te zijn: n.l. aangaande ongekende en onbegrepen gevoelens: men vermoedt niet gezond, niet normaal, slecht te zijn; men komt tot gedachten, fantasieën, daden, gesprekken en lectuur, die men zondig en verdorven oordeelt.[10]) Het moge overdreven zijn voor alle

---

[1]) Claraparède, l.c. p. 98. [2]) A. Bain l.l. p. 168. [3]) Andersen *Das Märchen meines Lebens.* Dt. Bibl. S. 6 en S. 117, (autobiografie). [4]) K. Groos *Das Seelenleben des Kindes* 1904. S. 41. [5]) Claparaéde, l c. p. 109. [6]) W. James. l.l. II. p. 383 definieert „instinct as the faculty of acting in such a way as to produce certain ends, without foresight of the ends and without previous education in the performance".

[7]) Een schema bij K. Groos. a. a. O. S. 72. [8]) Stanley Hall. l. l. II. p. 370. [9]) l. l. I. p. 116.

[10]) W. Stekel a. a. O. S. 26 ff. „Wie entsteht eine Angstneurose" en O. Pfister, a. a. O. S 100 ff. „Die infantilen Wurzeln der Verdrängung".

abnormale angsten de sexueele gevoelens in de kinderjaren de schuld te geven — er bestaat verband tusschen ziekelijke vrees en sexueele moeilijkheden. [1])

Niet alleen van het sexueele leven, ook van het sociale leven, gaan allerlei vreesgevoelens uit: [2]) (de plaats op school, de daarin besloten liggende struggle for life); in deze jaren rijst de zelfmoord curve. Daarbij, de voor den adolescent zoo kenmerkende vrees voor den dood: „this might almost be called the characteristic phobia of adolescence." [3]) Ook hiervan zal wel juist zijn: „the more pronounced is civilisation, the more critical the epoch of puberty becomes." [4]) Geen wonder, dat de vrees bij den overgang van het veilige kinderleven, tot het moeilijke zelfstandige bestaan van den volwassene, wat betreft de juiste houding en positie, moraal en durf, tot een bestendige bewogenheid wordt, schommelende tusschen overmoed en gevoel van onmacht. [5]) De beteekenis van den opvoeder is voor deze jaren niet kleiner dan in den kindertijd, misschien is de taak moeilijker. Vele gemoedsbewegingen van later jaren, hebben hun oorsprong in dezen tijd, [6]) de phobieën en abnormale angsten, die doorbreken in de zware oogenblikken, waar de volwassene doorheen moet, zijn eigenlijk reeds gezaaid in den adolescentietijd. Wanneer de paedagoog gelijk heeft met de stelling: „sixteen is the age, when children are most influenced by their teacher," dan moet aan het verkeer met adolescenten, de hoogste eisch worden gesteld. [7]) Bij alle vrees van die jaren, moet ook nog het sterk, soms onstuimig, soms dweepachtig, soms stil en verborgen verlangen gevoegd, dat de adolescent heeft om te vereeren: [8]) hij zal voor hem, dien hij vereert, zwijgen of zich aanstellen, bang zijn of overmoedig; deze diep gewortelde neiging verbergt groote mogelijkheden voor de opvoeding. Deze verhouding van leider en jonge man of jonge vrouw, zal bijkans immer min of meer religieus van aard zijn, want evengoed als deze leeftijd vol sexueele problemen is, zoo is zij doortrokken van religieuze mogelijkheden. Op deze verhouding van den leider en „zijne jongeren" komen wij terug. [9])

De vrees is in het geheele jonge en volwassen leven een factor, die niet kan worden gemist: „Aristotle defined education as teaching man to fear aright." [10]) Zij is aanwezig, en het zal bij den omgang met zichzelf en anderen allereerst noodig zijn te weten, in welke qualiteit en intensiteit, en aan welke voorstellingen verbonden. Wil men voorkomen, dat zij in de moeilijkste en zwakste oogenblikken van het leven met kracht optreedt, den wil verlamt en het verstand verblindt, dan is er meer noodig dan een vermijden van uiterlijke omstandigheden, n.l. een zoo nauwkeurig mogelijk kennen van de zielkundige gegevens: zijn die bekend, dan is het aanvangsgevoel van een eventueele vreesaandoening gegeven en daarmede de inzet van het affekt in het gemoedsleven binnen bereik der opvoeding gekomen. [11]) De bijzondere handelwijze van den opvoeder of leidsman, of van den mensch, die met zichzelf verkeert, hangt te veel af van gegevens en doeleinden om hier nader te worden besproken.

---

1) O. Pfister a. a. O. S. 66 zegt van zijn onderzoek: „in allen Beobachtungen nicht organisch bedingter Angst trat bei genauerem Zusehen eine sexuelle Hemmung zuTage."
2) H. G. Cannegieter *De mensch als herkauwer* N. R. Ct. 18. III. 1916. citeert deze insciptie op een gymnasiumbank gevonden: „Nos omnes manet morset examen."
3) Stanley Hall. l. l. I. p. 256. P. D. Chantepie de la Saussaye *Chr. Leven* II. blz. 113.
4) *Crime et Suicide* van *Corré*. 1891. geciteerd bij Stanley Hall. l. l. I. p. 386. Toch heeft James gelijk waar hij zegt: hoe meer civilisatie des te minder vrees-kansen l. l. II. p. 416.
5) „Deze „moeilijkheid", veelal iets van verlegenheid, is allerminst blijk van bescheidenheid, integendeel iets wat meestal gepaard gaat met „Streberei"". Ligthart *Over Opvoeding* I. blz. 111.
6) Stanley Hall l.l. I. p. 291. 7) Bandel. *Het persoonlijkheidsideaal der rijpere jeugd* Het kind XIX. 20, 21. Stanley Hall l.l. p. 405. 8) Oppervlakkig is het oordeel van P. Dubois *Verstand en gevoel* vert. Adriani 1911. blz. 32: „men zou al heel weinig opvoedkundig begrip moeten hebben, als men het gezag als middel van zedelijke opheffing en verbetering ging aanprijzen". 9) Stanley Hall l.l I. p. 318 „No stage of life is so prone to religious perturbations". 10) Stanley Hall l.l. II. p. 434. 11) Al. Bain l.l. p. 449.

Van jongsaf is er dus vrees aanwezig in het individu en in zijn omgeving, vanwaar hij haar overneemt en worden de vreesgevoelens door de omstandigheden van het leven gewekt en versterkt; men vrage zich dus wel af, of zij bovendien nog kunstmatig moet worden aangebracht. Zij is er eerst in de meer eenvoudige kinderlijke vorm, om zoo te zeggen physiek, later meer geestelijk. Daarom moet men de vrees, zooals die er is en zich openbaart, kennen, gebruiken, genezen, maar niet aanjagen: „vreesaanjagende opvoedingsmiddelen", doen het kind zijn redding zoeken in leugen.[1]) Ook de op lateren leeftijd te voorschijn komende vrees heeft, wanneer zij niet samenhangt met, of gevolg is van physieke afwijkingen, vaak een infantiele wortel, want de vrees is een van de eigenschappen van de geheele natuur, als het ware de kleur, waarmee de verbinding der elementen is bedekt.[2]) Daar valt uit deze gegevens af te leiden, dat de vrees er vrijwel algemeen normaal is in het jonge menschenleven, zich in verschillende vormen voordoet in verschillende stadia en tevens dat zij een vruchtbare bodem is voor abnormale zielstoestanden. Er zijn omstandigheden, (het ligt niet op onzen weg ze te onderzoeken of te waardeeren) waarin men de vrees als prikkel kweekt, als opvoedingsmiddel gebruikt, of als ziekte bestrijdt. In het normaal gevoelsleven, moge dus de vrees aanwezig zijn, zij behoort niet het kenmerkende element van den gemoedstoestand te zijn; op zijn levensweg verlangt een mensch te mogen voortgaan en te kunnen voortgaan met vasten, rustigen stap, van zijn kinderlijke schreden door de veelbewogen wereld heen, tot door de poort des doods, „sans peur et sans reproche."[3])

§ 6. *Abnormale vrees.*

Schliesslich findet sich alles in allen, nur in höchst verschiedenen Maszen.
Heymans *Psychol. der Frauen* S. 3.

Aan te geven, waar de grens van normaal en abnormaal is, heeft zijn bezwaren. Zoolang men de verschijnselen zelf nog beheerschen kan, of hoopt het te kunnen, vindt men zich nog gezond.[4]) Het is geen bruikbare onderscheiding om te zeggen: vrees wordt abnormaal, waar zij schade doet:[5]) hoezeer zouden daaromtrent de opvattingen uiteenloopen, b.v. van de ouders, die hun kind in het donker opsluiten, en van den psychiater, die vele jaren later een infantiel trauma constateert. Toch is men het er terstond over eens, dat de vrees op een wijze kan optreden, die ongewoon (abnormaal) of schadelijk (pathologisch) is.[6]) Ook voordat de lijder zich tot den medicus wendt, zal hij zelf strijden tegen gevoelens, die hem te sterk zijn, waarvoor hij zich schaamt, of innerlijk angstig is, omdat hij weet, dat de communis opinio zijn gemoedsleven abnormaal zou noemen.

Die communis opinio is verschillend naar het milieu: een religieuze kring van een bepaald soort, zal de vreesaanvallen van den bekommerde geenszins abnormaal vinden, waar de met dit verschijnsel geheel onbekende dit wèl zou doen. Vandaar dat de abnormale vreesaanvallen in den eenen kring veel meer voorkomen dan in den anderen; derhalve loopen de opvattingen

---

1) J. Ligthart a.w. I. blz. 125. „Het liegen thuis zal pas ophouden, als hij groot en sterk genoeg is om niet bang meer te zijn". Hiermee parallel loopt de onwaarachtigheid in de religie.
2) Ligthart a. w. I blz. 114. 3) P. du Terrail Seigneur de Bayard's spreuk.
4) Van de psyche geldt, wat Heymans van den Bergh *Over het gestel* blz. 8 zegt van het organisme: „aangezien de omgevende wereld altijd op het organisme inwerkt, verkeert dit voortdurend in dynamisch evenwicht. Slechts dan, wanneer de reacties van dien aard zijn, dat zij het individu bewust worden of door anderen kunnen worden waargenomen, spreken wij van ziekte."
5) Ribot *Pyschol. des sentiments*[7] p. 220.
6) Binschwanger *Lehrbuch der Psychiatrie*[3] 1911 S. 44 Im allgemeinen ist die traurige Verstimmung dann als krankhaft zu betrachten, wenn ein grelles Miszverhältnis zwischen den gemütlichen Anstöszen und die Schwere resp. Dauer der gemütlichen Depression besteht.

(vooral aangaande de vrees in religieuze verschijnselen) over wat normaal of abnormaal is ver uiteen, niet alleen in den loop der historie, evengoed onder tijdgenooten.[1]) Vandaar ook dat de eene levensbeschouwing meebrengt onoverwinnelijke angsten te verbergen, de andere diezelfde gevoelens te provoceeren.

De wijze waarop de abnormale vreestoestanden zich voordoen, kan men onderscheiden naar hun physieke of psychische zijde. Wanneer men physiek anaesthetisch of hyperaesthetisch wordt, noemt men een toestand abnormaal; dit brengt gewoonlijk een depressieven of geëxalteerden gemoedstoestand mede. Deze onderscheiding heeft evenwel het bezwaar, dat zij uitwendig is en tenslotte ook geen duidelijke grens trekt: want van den aard der physiologische veranderingen van een normaal gemoedsleven, is te weinig bekend om te kunnen zeggen op welk punt de grens van het normale overschreden wordt.[2]) Psychische toestanden noemen wij abnormaal, als de psychische processen afwijken in hun samenstelling of onderlingen samenhang. Wanneer reproductieve indrukken de kracht hebben van uitwendige zinsindrukken en daarvoor worden gehouden, is dit een afwijking, die wij hallucinatie noemen.[3]) Verbinden zich de gewaarwordingen met reproductieve gegevens en wordt die combinatie gehouden voor gewaarwording zonder meer, dan is dat illusie en ook een abnormaal psychisch proces.[4]) In het vreesaffekt, komt de hallucinatie en de illusie spoedig te voorschijn. Zoodra zij verschijnen, heeft de vrees de grens van het normale overschreden.[5]) Het kan evenwel ook geschieden, dat de psychische processen op zichzelf afwijken; wanneer men ongewoon associeert en ongewoon appercipeert, dan treedt er een zekere abnormaliteit in, waarvan men zich bewust is: men doorleeft de omstandigheden, alsof men droomt of gehypnotiseerd is.

Hoe men die verschijnselen interpreteert,[6]) hangt geheel van de opvattingen van patient en onderzoeker af en dus ook van hun tijd en milieu. Wanneer wij ons met ons onderzoek op een historisch grooten afstand van ons object bevinden, zooals verderop het geval zal zijn, zal deze factor van ingrijpende beteekenis blijken te zijn.

Het zou onjuist zijn, om alle verschijnselen der fantasie abnormaal te noemen, daarmede zou alle vrees, die een bepaald vreesobject heeft en dat object als een voorstelling in het bewustzijn draagt, abnormaal worden, zoodra die voorstelling een overheerschend element in het bewustzijn werd. Wanneer men tot de verbeelding rekent alle voorstellingen, die zich van binnen uit opdoen, zonder gewaarwording te zijn, kan men deze verbeelding[7]) normaal noemen zoolang zij ook als zoodanig wordt beschouwd, en niet voor uitwendig-opgewekt wordt gehouden. In elk vreesaffekt met klare voorstellingen werkt dit verbeeldingselement, het kan aangroeien door associatie met steeds meer voorstellingen — het blijft normaal, ook wanneer deze voorstellingen zich met de gewaarwordingen verbinden; zoodra evenwel de fantasie tot een schijnwerkelijkheid wordt, treedt de abnormale toestand in.[8]) Niettemin is ook zonder die abnormale realiteit van het voorstellingsleven, de krachtige fantasie van den bevreesde soms reeds een

---

1) Zie b.v. *De verschrickelijke historie van F. Spira* voorrede v. Voetsius[8] z. j. onlangs herdrukt. 2) Wundt *Grundriss*[9] S. 333.
3) J. Wijsman *Voorlezingen over Psychiatrie* 1896. blz. 24. „Zijn hallucinatiën waarnemingen zonder zinsindrukken, illusiën zijn indrukken welke onjuist worden waargenomen."
4) K. Groos. *Das Seelenleben des Kindes* S. 163. 5) Een grensgeval wordt psychologisch goed beschreven in Dostojewski *De vernederden*. I. blz. 63. 6) J. Wijsman a. w. blz 37.
7) James *Princ. of Psychol.* II. p. 51. onderscheidt, wat betreft de Imagination drie typen: het motorisch, het visueel en het auditief type.
8) James. l. l. II. p. 72 „the Imagination-process can then pass over into the sensation-process. Een literair en psychologisch mooi voorbeeld is H. H. Ewers. *Die Spinne* in *Das Gespensterbuch*.[10] S. 201 ff.

kwelling voor hem, want ook al nemen de voorstellingen niet de plaats in van de zinsindrukken, toch hebben zij bijwijlen een beteekenis, die denken en doen verlamt, vooral wanneer zij vrees wekken.[1])

Bij dit voorstellingsleven, dat als „fantasie" tot een apart verschijnsel wordt, dient gewezen te worden op den droom; het droomen is maar al te dikwijls door sterke gevoelsbelichting gekleurd, ook door vrees en angst. De droom heeft van oudsher in het godsdienstig leven een plaats gehad, en zal ook bij de gegevens, die wij hebben te onderzoeken ter sprake komen. Het verschil tusschen waken en droomen is vooral gelegen in den aard van het bewustzijn: „nur die wache Seele ist im Stande zwischen bloss subjecsiven Wahrnehmungen und solchen, denen wirklich äussere Ursachen zum Grunde liegen den Unterschied fest zu halten und anzuwenden."[2]) De ziel doorleeft wat in hare voorstellingen wordt uitgebeeld, met een dergelijke gemoedsaandoening als in wakenden toestand het geval zou zijn; alleen de inhoud van het bewustzijn is anders, daarop werken meer onder-bewuste (en voor-bewuste) invloeden.[3]) „Der Traum ist die via regia zur Kenntniss des Unbewussten im Seelenleben."[4]) Nu gaat het ons niet om een de verhouding van het bewuste en onbewuste in den droom,[5]) het is ons genoeg vast te stellen, dat bij het slapen, zelfs al bij het willekeurig afsluiten van den stroom zinsindrukken, het gerichte denken plaats maakt voor een ander denken, dat men autistisch denken, of fantaseeren noemen kan.[6]) De hoofdzaak is de beteekenis van het affekt, vooral van de vrees in den droom; die is schijnbaar een gevolg van de voorstellingen, maar heeft meestal een dieperen grond en werkt er toe mede, dat de droomvoorstellingen opkomen. De oorzaak van het angstaffekt in den droom, zal door analyse van het bijzonder geval dienen te worden opgespoord.[7]) Wel kan men tot deze gevolgtrekking komen, dat het affekt (de angst) zich van het eene voorstellingscomplex verplaatst naar het andere, en dus als vrees voor het verborgene, te voorschijn komt als vrees voor het andere, voorgestelde. Deze „verschuifbaarheid"[8]) van het affekt, komt vooral in het droomleven te voorschijn, aangezien gedurende den droom de bewustzijnsinhoud minder geconcentreerd, meer diffuus is. De analyse van het affekt der vrees in den droom, behoeft overigens niet specifiek te verschillen van de analyse der bevreesdheid in wakenden toestand.[9]) In dien abnormalen toestand nemen de hysterische verschijnselen weer een afzonderlijke plaats in;[10]) daarbij treedt een geheel nieuwe bewustzijnstoestand in, die verschilt van den angstaanval van een phobie-lijder; de hysterie-lijder reproduceert een vroegere gebeurtenis, of de idee ervan, en gaat daar met een nieuw bewustzijnsgeheel in op; doordat er geen bewustzijnsverband met het vroegere leven is, is er ook niet de angst, dat men niet normaal zou zijn.

De wijze waarop de medicus de abnormale vrees (phobie) classificeert, is anders dan de manier, waarop de psycholoog die indeelt. De eerste doet dit gewoonlijk naar het object, de andere naar de wijze waarop die phobie tot

---

1) „Meine Phantasie ist eine Hölle". B. Kellermann *Der Tor.* 81913 S. 308.
2) L. Strümpell *Die Natur und Entstehung der Träume* 1874. S. 51.
3) Psychologisch prachtige voorbeelden in Dostojewski *Schuld und Sühne*. S. 70. ff. en 648. ff.
4) S. Freud. *Die Traumdeutung.* 1911. S. 405. 5) S. Freud. a. a. O. S. 360 ff.
6) A. Stärcke *Psychoanalyse van theoretisch standpunt.* 1912. blz. 13.
7) Freud. a. a. O. S. 118. „Die Angst die wir im Traume empfinden ist nur scheinbar durch den Inhalt des Traumes erklärt". Te eenzijdig verklaart hij den angst S. 264, „die Angst ist ein libidinöser Impuls, der vom Unbewussten ausgeht und vom Vorbewussten gehemmt wird".
8) Starcke a. w. blz. 17. 9) Freud. a. a. O. S. 387. „Die Angst im Traum ist ein Angstproblem, kein Traumproblem".
10) P. Janet *Les névroses* 1910. p. 168. Les hystériques comme les psychasthéniques n'ont perdus, les uns comme les autres, que les plus hauts degrés de l'action; mais les premiers ont perdus l'action consciente et personnelle, tandis que les autres n'ont perdus que l'action volontaire et libre". Ook p. 345.

stand komt: wanneer men evenwel meer vraagt dan een beschrijving van gevallen, ontvangt men zelden antwoord.[1])

Men onderscheidt gewoonlijk de phobiën en de angstbuien, die meer diffuus zijn en niet in onmiddellijk verband staan met het denkleven. Men kan van den angstaanval spreken als van pano- of panto-phobie, en die dus bij de phobiën groepeeren.[2]) Medisch moge dit juist zijn, psychologisch doet men beter de bangheid, die zich met het voorstellingsleven verbindt, te onderscheiden van de angst, die vóór of zonder voorstelling optreedt. Deze treedt behalve in normale, ook veelvuldig in abnormale toestanden op;[3]) daarom zullen wij er straks op terugkomen. Wanneer men de phobiën, naar hun objecten onderscheidt, krijgt men een grenzelooze lijst van namen, zonder tot een vruchtbare kennis van den toestand te geraken.[4])

Bij de phobiën doet zich dikwijls een locaal beperkte of geheele „diminution de la sensibilité"[5]) voor, wanneer de emotie het geheele organische en psychische leven overstelpt. De phobiën zelf, kenmerken zich door denkbeelden en door gevoelens, maar het is raadzaam eerst de gevoelens in hun eigenaardigheid te onderscheiden, omdat ook van de abnormale vrees geldt: „la totalité de la vie psychique est la première."[6])

Als eerste verschijnsel valt op te merken, een zekere verlegenheid, (de „phobie sociale" van P. Janet.)[7]) Het openbaar leven, als lid der maatschappij stelt de hoogste psychische eischen, daar wordt het eerst het defect gevoeld.[8]) Dit is nauwelijks te onderscheiden van een gevoel van onvolkomenheid in optreden, in denkkracht, in gevoelsverloop.[9]) Daardoor ontstaat bij den patient een bestendige onrustigheid ten opzichte van zichzelf, iets wat feitelijk ook reeds vrees is. Toch is het onjuist te veronderstellen, dat phobie-lijders bijzonder emotief zijn. Wanneer men affekten met kort en met langer verloop onderscheidt,[10]) is er in het eerste geval een verhoogde emotionaliteit aanwezig, in het tweede geval niet altijd; — in het laatste geval is een toenemen der gevoeligheid dikwijls een kenmerk der genezing. Bij zulke phobiën met geringe gevoeligheid, spreekt men wel eens van een „stomme vrees", of „doffe angst"; soms keeren zulke zieken, door een zekere extase heen, tot een normaal emotief leven terug, dat dan op een zeer hoog niveau blijft.[11]) Tevoren is er dikwijls een uitgesproken verlangen naar groote teerheid: een van Janet's patienten zegt het schilderachtig, hoe in zijn phobie „son rêve serait d'être une jeune fille phtisique."[12]) Ook zij die in hun phobiën in hooge mate moreel moeilijk voor zichzelf zijn, de scrupuleuzen vertoonen groote vatbaarheid voor sterke religiositeit,[13]) zij wachten op de liefde Gods en hebben niet veel noodig om extatisch te worden.

Wanneer men bij het determineeren der vrees van de objecten uitgaat, blijft men buiten den persoon. Gaat men daarentegen van de gevoelens van den patient uit, dan ziet men hoe deze zijn denkbeelden beheerschen. Als centraal verschijnsel der abnormaal-bevreesde kan gelden: de angst zonder

---

1) „Dèsqu'on dépasse l'énumeration et la discription des peurs morbides pour essayer d'en retracer la genèse, on entre dans un sujet presque intact" Ribot. l. c. p. 225.

2) A. Cramer *Zur Symptomatologie und Therapie der Angst.* S. 1474 noemt dezen angst „primär bedingt" in onderscheid van de secundaire, die wij „vrees" noemen.

3) P. Janet *Obsessions et psychasthénie* 1908. I. p. 220 „une agitation emotionelle diffuse".

4) Ribot l. c. p. 211. „un état vague mais permanent d'anxiété." Wanneer men spreekt van algie bedoelt men daarmede de vrees, die optreedt als een orgaan in functie moet treden (phobie der functies) en die samenhangt met overgevoeligheid.

5) Janet *Obsessions* I. p. 204. 6) Ribot l. c. p. 439. 7) *Les névroses* p. 165.

8) De ontleding in een élément affectif (insecurité), intellectuel (doute) en volontaire (irrésolution) is te theoretisch. Devaux en Logre *Les Anxieux* 1916 p. 11. suiv.

9) Van dit gevoel van onvolkomenheid citeert P. Janet *Les Obsessions* I. p. 307. een zielkundig schone omschrijving van een patient: „Mon coeur n'ose jamais parler sériecusement, je badine toujours avec le moment qui passe et je n'ai que l'émotion retrospective."

10) Janet noemt ze „émotions chocs" en „émotion-sentiments".

11) In bekeerings geschiedenissen bij James. *De verscheidenheden op het gebied van de godsdienstige ervaringen.* Holl. vert. blz. 182. v. v. Hoofdstuk IX en X.

12) Janet. l. c. I. p. 400. 13) Janet. l. c. I. p. 380.

meer, „la plus basse des emotions"; [1]) van daaruit laat zich onderscheiden, hoe die angst gemotiveerd wordt (denkbeeld), hoe de gevoeligheid toeneemt, afneemt of schommelt, en hoe zij handeling en voorstellingen beheerscht. Wanneer men dat centraal gevoel van angst nader ontleedt, [1]) niet physiologisch zooals James en Lange wilden, maar psychologisch (wat althans voor deze studie van meer gewicht is), komt men tot de volgende kenmerken. [2]) De „function du réël", wordt gebrekkig: de plaats, houding en handelwijze in het maatschappelijk verkeer wordt onzeker, de innerlijke vastheid van overtuiging en het nemen van besluiten wordt moeilijker, niet meer zoo klaar en vlug weet men zich te orienteeren en daardoor de realiteit te begrijpen, de innerlijke en uiterlijke eenheid van den actief-levenden persoon, in de wereld om hem heen optredende, begint te ontbreken, men heeft niet meer het besef van het oogenblik, waarin al de lijnen van subjectieve en objectieve gegevens samenkomen, en waarin de wil functioneert.

Dat alles te samen brengt tot een vage angst, die zich met groote onverwachtheid in een geconcentreerde vrees kan openbaren. Toch is dat mankeeren van de „fonction du réël" niet het eenige, zij houdt ook in, dat àl wat anders in normale omstandigheden meer aan den omtrek van het bewustzijn ligt, nu meer belang heeft; [3]) men concentreert zich niet meer in zijn daden (de hoogste functie) maar in denkbeelden, redeneeringen, fantasieën. [4]) De verbeelding begint de realiteit te overwoekeren, terwijl men zich er van bewust is; en juist dàt is hetgeen de angst geeft. Niet alleen de verbeelding, ook de herinnering krijgt te groote plaats, het is alsof de top van het leven, die zich toespitst in het moment van het heden, uitzakt en dit geeft het gevoel van angst, het bewustzijn van abnormaliteit. Deze toestand kan gemeten worden naar de graad, waarin dit realiteitsbesef verdwenen is. Bij genezing keert zij ook langzamerhand terug. Dàn heeft de psychisch-gezonde den volkomen normalen toestand ten opzichte van de angstgevoelens weer bereikt, wanneer hij zich vast gevoelt, wanneer zijn leven zich weer concentreert in de eenheid van houding en daad, welbewust in het midden tusschen alle gegevens, vanuit het verleden samenstroomende in hem en alle voorstellingen, gevoelens en verbeeldingen, die vanuit het oogenblik zich uitspreiden over de toekomst.

De mate van kracht van den psychisch gezonde, valt te meten aan zijn vermogen om talrijke phenomena in zijn bewustzijn te omvatten zonder zweem van de innerlijke duizeligheid, die het eerste symptoom van angst is. Wel brengt de vrees, (ook de meer algemeene angst) tot daden, maar zij dragen een ander karakter dan de daad van den welbewusten, moedigen, wilskrachtigen en gezonden persoon. De daad van den bevreesde mist het samenvattende van de wilshandeling van den gezonden, moedigen mensch, zij concentreert zich niet in zijn doen, er is iets vluchtends in zijn gedraging, hij lost er zich in op en ontbindt de eenheid van zijn functies in zijn handeling. [5])

Omtrent de genezing van deze phobiën zijn enkele conclusiën van hen, die hun werk van het behandelen dezer patienten maken, voor onze studie van belang. Allereerst wijzen wij op de opmerking van P. Janet: „il est rare que la guérison se fasse d'une manière continue et graduelle, presque toujours

---

[1]) P. Janet l. c. I. p. 387 en 496: „au dessous de la colère, de la peur, de l'amour se place une émotion de troubles respiratoires et cardiaques très vagues, n'éveillant dans l'esprit la pensée d'aucune tendance, d'aucune action particulaire. C'est cequ'on appelle l'angoisse, la plus élémentaire des opérations mentales."

[2]) Janet l. c. I. p. 349. [3]) Dostojewski *Schuld und Sühne* S. 116, 348—355.

[4]) „On remarque qu'ils se fixent plus facilement sur les idées que sur des objects, qu'ils suivent assez facilement une pièce de théatre ou un roman, tandis qu'ils regardent difficilement un musée". Janet l. c I. p. 494.

[5]) Janet *Les névroses* p. 133.

ies malades changent brusquement".[1]) Die wijziging in de richting van het normale behoeft niet altijd gelijkmatig plaats te grijpen, zij kan ook het gevolg zijn van innerlijken strijd, van het schommelend beurtelings overwegen van twee tegenstrijdige gevoelens met de daarmee gepaard gaande onaangename ervaring van innerlijke gedeeldheid. Daarom beteekent leiding, voor de behandeling en genezing van de phobie-lijders het meeste. De physische therapie is voor ons doel van geen belang,[2]) de psychische of moreele therapie van zooveel te meer waarde. Bovendien wijzen de psychiaters er op, dat meer dan de helft van hunne patienten jong zijn, en dus de paedagogische invloed nog van groote beteekenis voor een verder leven kan zijn.[3]) Voor de genezing is de levensvereenvoudiging hoofdzaak, — het oefenen op een klein, reëel, nabij bewustzijnsveld. De lijders aan phobiën zijn niet te hypnotiseeren, maar des te beter te leiden. Ook op de groote waarde der religieuse behandeling wijst Janet.[4]) Zij hebben iemand noodig, aan wien zij met vol vertrouwen al hun bekommering kunnen opbiechten, en in wiens gezag zij zich zeker gevoelen. Het is noodig ze te brengen tot een daad en tot een geloof, hoewel het moeilijk is ze zoover te krijgen. Wanneer hun zieke emotie tot een gezonde normale emotie[5]) b.v. smart en het storten van tranen komen kan, is ook dat dikwijls een symptoom der genezing. Maar voor men kan kiezen, moet eerst de diagnose zuiver gesteld worden, waartoe een zorgvuldige psychologische analyse onontbeerlijk is.

Bij deze psychologische analyse komen elementen van groote beteekenis te voorschijn, die heel moeilijk nader onderzocht kunnen worden. Of er corticale afwijkingen zijn en in welke mate, valt reeds zoo bezwaarlijk te constateeren, m.a.w. of men van een nevrose of van een psychose spreken zal. Nog zooveel te moeilijker is na te gaan, wat de beteekenis der herediteit is. Dat er geërfde vatbaarheid aanwezig is, zal wel in de meeste gevallen blijken, maar de samenhang van dien aanleg met andere psychische en physische elementen is meestal volkomen duister.[6])

De vrees komt evenwel in haar abnormalen vorm lang niet alleen als afzonderlijk ziekteverschijnsel voor, dat als phobie kan gekenmerkt worden; zij is ook: „Begleiterscheinung" van de meest uiteenloopende ziekteprocessen. De angst is een, in bijna alle ziekteprocessen voorkomend symptoom, zij treedt op: onbestemd, of als gevolg van gevaar van iets dat innerlijk dreigt al is het onbekend, of als bewuste vrees voor den dood en voor het lijden.[7]) Ook als verschijnsel met physische afwijkingen samenhangende, treedt zij op in vele gevallen tegelijk met het besef, dat men ziek is. „Es ist schwer sich klinisch vom Grade der Angst eine richtige Vorstellung zu machen, denn die eizelnen Menschen sind der Angst gegenüber gerade so verschieden widerstandsfähig, wie dem Schmerz gegenüber.... wir sehen die Angst hervortreten, wenn die körperliche Widerstandsfähigkeit eines Menschen herabgesetzt ist."[8])

Maar niet altijd treedt de angst als „Begleiterscheinung" op: zij is weg te nemen, misschien door verdoovende middelen, maar zekerder door een krachtiger psychisch gestel van den lijder. Wanneer de mogelijkheid bestaat iemands „hart" te versterken (men localiseert deze angst van oudsher en nog altijd in de borst) helpt men hem tegen zijn angst.[9]) Cramer in zijn

---

1) *Les obsessions* 2I. p. 535. 2) Devaux et Logre *Les anxieux* p. 268. „Le remède par excellence, le remède en quelque sorte spécifique de l' anxiété, c'est l'opium".
3) „Plus des trois quarts de nos malades sont jeunes au dessous de trente ans" Janet l. c. I. p. 683. 4) l. c. I. p. 725 suiv. Devaux et Logre l. c. p. 277. „L' anxieux est un douteur et un aboulique, il est avide de foi et de dogme" 5) Devaux et Logre l. c. p. 21.
6) „Het begrip degeneratie is wetenschappelijk nog niet voldoende omlijnd" Waardenburg *Erfelijkheid* blz. 37. 7) Devaux et Logre noemen haar „la méditation de la mort", l. c. p. 3.
8) A. Cramer *Zur Symptomatologie und Therapie der Angst.* S. 1474. 9) Ziehen *Psychiatrie* 21902 „Es liegt auf der Hand, dasz grade die vasomotorische Wirkung der Angst im höchsten Masz geeignet ist die Localisation der Angst in die Herzgegend zu veranlassen". S. 63.

verhandeling over den angst, zegt zelfs: „nur der suggestive Einflusz einer imponierenden Persönlichkeit bringt die Patienten über die Klippe hinweg." [1]) Van medische zijde wordt in dit verband telkens op de beteekenis van sterken „moreelen" invloed gewezen. De geneesheer moet iemand zijn, van wien kracht uitgaat: „un sceptique ferait un mauvais psycho-therapeute." [2])

Wanneer de angst doorwerkt, heeft hij een verlammenden invloed op het denken, brengt tot agitatie of belemmerde handeling en tot daden, waarin de patient zich ontoerekenbaar gedraagt om maar van zijn angst af te komen. [3]) Het onderscheid der verschillende angsten, die bij zielsziekten optreden, ligt meestal in de ziekte zelf, die haar bijzonder affektverloop heeft; [4]) bij paranoia en epileptische aanvallen is de angstaanval uit den aard der zaak anders, dan bij melancholie; het affekt verschilt wel in zijn verloop, maar niet in den aard van het gevoelen.

Over den oorsprong van dien angst als verschijnsel bij verschillende ziekten, is het moeilijk algemeenheden te zeggen, „es richtet sich der für die Angst aufgefundene Grund immer nach der Individualität." [5]) Het verschijnsel alleen uit een physischen oorsprong te willen verklaren, heeft zijn reeds boven besproken bezwaren: het blijft zoover het naspeurbaar is, psychophysisch van aard, omdat het een deel van het levensproces is. In elk bijzonder geval zal men zijn houding er tegenover hebben te bepalen, maar zoowel in den omgang met zichzelf, als met anderen, is het noodig tegen dit affekt, dat de ziekte niet alleen begeleidt, maar onuitsprekelijk verzwaren kan, strijd te voeren. [6]) Hoe dit in bepaalde omstandigheden gedaan is, en gedaan kan worden, zullen wij verderop nader hebben te bespreken.

---

§ 7. *De vrees als collectief psychisch verschijnsel*

Wij zijn elkanders leden.

Ef. IV : 25.

In menig opzicht is een mensch deel van een geheel. Krachtens zijn aanleg is hij verwant aan ouders en voorouders, en wortelt hij in het verleden; hij is lid van een geslacht en draagt daarvan de kenmerken. Krachtens zijn opvoeding is hij deel van een gezin, daardoor is hem gegeven en onthouden wat anderen goedachtten, waarnaar hij zich schikken moest. Door zijn werkkring is hij een onderdeel van de samenleving, en past hij zich in denken en doen aan zijn omgeving aan. Deze sociale samenhang is van zoodanig belang voor den enkelen mensch, dat daardoor van jongsaf geheel de ontwikkeling van zijn psychisch leven wordt beheerscht. Het geheel, waartoe een mensch tijdelijk of gedurende zijn gansche leven behoort, heeft zijn eigen psychische verschijnselen, [7]) men leeft, denkt en handelt gezamenlijk; een tijd, een maatschappelijk geheel, een milieu en een familie hebben hun eigen geest. Niet alleen deze sociale eenheden, ook de tijdelijk-saamgekomen menigten hebben hun eigen psychisch leven; hieromtrent geeft men zich in de zoogenaamde collectieve psychologie rekenschap. [8]) De sociale eenheden (volken, kerken en andere georganiseerde menschengroepen), evenzeer als menigten (samenscholingen en vergaderingen en dergelijke tijdelijke ongeorganiseerde massa's), vertoonen een psychisch beeld, dat wij

---

[1]) a. a. O. S. 1475. [2]) Devaux et Logre l. c. p. 281. [3]) Waarom en waardoor deze tegenstrijdigheden ontstaan is onbekend. Zie Ziehen a. a. O. S. 664. [4]) Binschwanger a. a. O. S. 49. Ziehen a. a. O. S. 145. [5]) Cramer a. a. O. S. 1475. [6]) „Fear nothing but fear" Froude. *Carlyle's life in London* Vol I. p. 59.

[7]) van een dergelijk verschijnsel van vrees geeft Streuvels in zijn *„in Oorlogstijd"*. I blz. 39 en 48 psychologisch goede voorbeelden.

[8]) Het onderzoek naar de wijze, waarop een groep tot een organisch geheel wordt en hoe dit geheel functioneert, is van anderen aard, het is sociologie. Rossi *Psicologia Collectiva*. 1900. p. 213.

niet onopgemerkt mogen voorbengaan. De vraag of men een zelfstandige collectieve ziel of geest zal moeten aannemen, kunnen wij laten rusten,[1]) en ons bepalen tot de verschijnselen, waarbij wij ons op de vrees concentreeren.

Men zal bij elk psychologisch onderzoek op dit gebied, moeten onderscheiden of de individuen historisch of toevallig verbonden zijn, hoezeer zij onderling samenhangen, welke graad van mededeelbaarheid de psychische verschijnselen hebben, en wat de gemiddelde ontvankelijkheid der individuen is. Hoewel de zoogenaamde collectieve psychologie een betrekkelijk jonge wetenschap is,[2]) zou het voor ons niet gewenscht zijn over het onderzoek op dit gebied geheel te zwijgen, daar de emotioneele psychische verschijnselen, waarmede wij te maken hebben, voor een deel in de menschengroep,[3]) te voorschijn treden. Bij dit onderzoek gaat het dus over psychische verschijnselen van collectieven aard, — zij verschillen aanmerkelijk van de individueel-psychologische verschijnselen, en zullen daarom tot resultaten leiden, die zich zoowel van die der algemeene psychologie, als van die der individueele onderscheiden. „De wetten der collectieve psychologie, zijn geheel verschillend van die der individueele," zegt Sighele.[4]) Reeds daarom zijn de collectieve verschijnselen zoo anders, omdat er niet de samenhang met een organisme is, zooals in de individueele psychologie. Ook breidt de ontwikkeling der collectief-psychologische verschijnselen zich uit ver buiten den individueelen levensduur. Hoewel de individueele dragers der verschijnselen voortdurend ondergaan, wordt de continuïteit der collectief-psychologische phenomena niet verbroken. Voor de kennis van de emotioneele verschijnselen is het gewenscht, dat er te voren een onderzoek naar de individueele emotie heeft plaats gehad, opdat men de algemeene kennis der persoonlijke gemoedsbeweging kan aanvullen door het onderzoek naar de gevolgen van de samenhang der individuen in de menschengroep.

Er valt tusschen levende wezens (wij bepalen ons tot de menschen), een nabootsing, en ook een overnemen van de emotie waar te nemen.[5]) Wanneer wij ons ten opzichte van de vrees afvragen hoe deze overname der emotie zich voltrekt, valt dit op te merken: er is een eenvoudige overname, waarbij de emotie als congruent verschijnsel (alleen gewijzigd door den persoonlijken aanleg van het individu) van den een op den ander overgaat als een besmetting. De emotie straalt uit van een zekeren haard of centrum; dit centrum kan een groep of een enkeling zijn, die uitstraling der emotie kan gewild of onwillekeurig zijn: Het eenvoudigste verschijnsel ten opzichte van de vrees is, dat de bevreesde, vrees als emotie uitstraalt, gewild of ongewild; dit centrum van uitstraling kan een leidende persoon zijn, een kring, een secte, al naar de omstandigheden:[6]) wij spreken van den leider ten opzichte van de menigte, ook al is die leider zich van zijn leiding niet bewust, ook al is die leider meer dan één individu.

Er valt evenwel meer op te merken, dan alleen een zuiver zich herhalen van het vreesaffekt. In de praktijk is de overname van de gemoedsbeweging gewoonlijk van meer samengestelden aard. Want maar zelden komt de

---

1) „So wenig die Gemeinschaft ohne die Einzelnen bestehen könnte, so ist sie darum noch nicht eine blosze Addition und Verstärkung der Eigenschaften und Tätigkeiten der Einzelnen. Viel mehr ist es die Verbindung und Wechselwirkung der Individuen, welche die Gemeinschaft als solche himzubringt, und durch die sie auch in dem Einzelnen neue, dem gemeinsamen Leben spezifisch angehörige Leistungen weckt. Dieses Medium der Verbindung und Wechselwirkung is tes, in welchem die Völkerpsychologie ihre Aufgaben vorfindet. Wundt *Völkerpsychologie*[3] 1911. I. S. 20.

2) H. L. A. Visser. *De psyche der menigte.* 1911. blz. XII. „niet dat men thans van een scherp afgebakend begrip eener collectief psychologische wetenschap zou mogen spreken".

3) Niet alleen de momenteel verzamelde massa of menigte, ook de sociaal of historisch samenhoorige individuen duiden wij met dit woord aan.

4) Sighele *De menigte als misdadigster, Een studie over collective psychologie.* blz. 32.

5) G. Tarde *Lois d'imitation* [8]1911. p. 152. suiv. 6) L. Bouwman *Psychische infectie.* (Stemmen des Tijds VIII. blz. 420) spreekt van „massale suggestie".

herhaling zoo voor, als zij theoretisch hier is voorgesteld: het affekt wijzigt zich beduidend, wanneer het collectief optreedt. Die samengesteldheid is gewoonlijk naar twee zijden: wanneer wij nagaan, hoe het affekt over de menschengroep uitstraalt, dan blijkt al dadelijk, dat die groep een zekere praedispositie heeft en wij dus ook bij haar van een collectief aanvangsgevoelen moeten spreken, dat van zeer gecompliceerden aard kan zijn en zijn wortels in historischen en cultureelen, psychischen en materieelen bodem verbergt. Aan de zijde vanwaar het affekt komt, dus bij den leider, is onmiddellijk bij het in-verhouding-treden tot de menschengroep, een affektwijziging merkbaar, deze verbijzondering van het affekt heeft dikwijls reeds van te voren plaats: het gevoelen van den leider wijzigt zich door de bewustheid van de vele toeschouwers en hun aandoening, het wijzigt zich ook reeds door de voorstelling van de menschengroep

Het affekt van den leider en van de menschengroep is ook allerminst congruent. De vrees waarmee degeen, die de vlam ontwaart, „brand" roept in een volle zaal, verschilt van de daaruit ontstane paniek. Dit laatste affekt is wel verwant aan de individueele vrees, maar collectief, en dus anders van aard. Voor een nadere kennis daarvan, zal het noodig zijn te onderzoeken, hoe de psychische samenhang van individuen zijn kan, voor wij kunnen vaststellen, hoe de groep reageert. Er dient evenwel op te worden gewezen, dat er bij de menschengroep ook een negatieve reactie van den leider op het affekt kan voorkomen, waarbij het ééne gevoelen het andere, of het tegengestelde wekt. De moed, de vastberadenheid, de tegenwoordigheid van geest van den „suggestioneur" kan een temmenden of vrees-verwekkenden invloed oefenen op de menigte, die dan reageert met een tegenovergesteld affekt, dat evenwel ook weer collectieve kenmerken draagt, en dus afhankelijk is van de psychische samenhang der menigte.

Voor wij nader ingaan op de gevoelens van de groep, is het noodig zich rekenschap te geven van den aard van haar samenhang. Het collectief affekt treedt te voorschijn in een zeker psychisch organisme, dat men eerst tot op zekere hoogte kennen moet. Die psychische samenhang, die wij collectieve psyche noemen, is niet alleen maar bepaald door de individueele eigenschappen van haar samenstellende deelen.[1]) Dat de collectieve psyche iets anders is, dan de zuivere optelling van eenheden,[2]) weet ieder die zich wel eens met de menigte meegesleept heeft gevoeld in angstige of enthusiaste oogenblikken. Anders dan in een optelsom, heeft Sighele gepoogd deze samenhang wiskundig te formuleeren, haar opbouwende uit de elementen der individueele psychologie;[3]) ook de formuleering, dat de collectieve psyche de grootste gemeene deeler der individueele gegevens is, heeft haar bezwaar. Wat zijn die gegevens, hoeveel individueele mogelijkheden zijn, vóór de collectieve ontroering kwam, als individueele krachten ten eenenmale verborgen geweest?[4]) De omstandigheden waardoor de menigte ontstaat[5]) en hare homogeniteit zijn ook factoren van belang; zij laten zich in geen wiskundige formulen vastleggen.

Hoe volkomener de homogeniteit der samenstellende deelen van de menschengroep is, en hoe meer organisch verband er bestaat, des te meer juistheid schijnt de opvatting te krijgen, dat de collectieve psychologie een individueele in het groot is. De functies van een zoo georganiseerde groep kunnen voor een goed deel in de sociologie worden behandeld, waarbij het

---

[1]) Te gemakkelijk noemt Spencer „society an organism" parallel aan het individueele. *Princ of sociology* 1876, Vol. I p. 465, 59. [2]) Th. M. Roest van Limburg *Ons volkskarakter. Een studie in volkspsychologie* 1917. blz. 27. [3]) „Het is een psychologische wet van onbetwistbare waarheid, dat de intensiteit van een gevoel toeneemt in rechte reden met het aantal personen, welke dat gevoel terzelfder tijd ondergaan." Sighele a. w. blz. 95. [4]) Th. Carlyle *The French revolution* ed. Routledge III p. 142. [5]) Sighele. a. w. blz. 174: „een menigte vormt zich niet zonder rede."

onderzoek meer de organisatie, dan de psychische verschijnselen betreft. Toch gaat ook bij betrekkelijke homogeniteit der deelen, deze opvatting zelfs voor een goed georganiseerde menigte niet op; immers de spreuk „senatores boni viri, senatus autem mala bestia", bleek waarheid te bevatten. Toch was de senaat een betrekkelijk zeer homogene groep; hieraan zouden tallooze voorbeelden uit de historie zijn toe te voegen. Men moet bij het onderzoek van een bepaald geval zich eerst afvragen: hoe is de homogeniteit in de menigte. Nu is de onderlinge afwijking der enkelingen verstandelijk gewoonlijk grooter dan wat het affekt betreft, ook verschilt de wil en de zelfbeheersching meestal meer dan de emotie.

Waar dus de kans op homogene emoties betrekkelijk groot is, dient men toch ook in het oog te houden, dat affekten in de verschillende nationaliteiten, rassen, sexen en leeftijden, zeer uiteenloopen. Er is zonder twijfel een algemeen menschelijk gemiddelde, maar daarvan verschillend een algemeen Joodsch gemiddelde naast een algemeen Hollandsch, dat daarvan afwijkt. Bij het onderzoek naar dit gemiddelde komen de diepere lagen van het gemoedsleven vooral in aanmerking; in het collectief gemoedsleven komen gevoelens tot uiting, die in het individueel gemoedsleven diep beneden den bewustzijns-drempel lagen,[1]) en (sterker dan de normale bewustzijns-sfeer), van hereditaire gegevens doortrokken zijn: soms ontwaakt in de ontroering van de menigte het affekt van den oermensch.[2])

Vervolgens moet men zich rekenschap geven van het organisch verband der groep in elk bepaald geval. Het maakt verschil, of er van een spontaan verband, of van een cultuur-verband gesproken moet worden.[3]) Ook in de momenteel samengestroomde menigte kan zeer plotseling een zekere psychische eenheid ontstaan en een daarmede samenhangende organisatie, waardoor men tot eenheid van doel en handeling komt. De factoren, die samenwerken bij die actie en de daarmede gepaard gaande gevoelens, zijn evenwel minder berekenbaar, en wisselvalliger, dan bij een groep met cultuur-verband. Dan is de organisatie hechter en zijn er uit historische gegevens lijnen te construeeren, die als vaste gegevens kunnen dienen bij de bepaling van de aanvangsgevoelens van een vreesaffekt.

Vooral voor gegevens van religieuzen aard, is zulk een collectief-psychologisch onderzoek van belang. Daarbij zullen krachtige affekten te voorschijn treden, die langzaam werken en zich over vele generaties uitstrekken, maar die niet minder sterk zijn dan de onstuimige uitingen, waarin de gevoelens der spontaan-verbonden menigte uitbarsten als met vulcanisch geweld.[4]) Het verschil dier affekten in beide soorten van groepen is te vergelijken met het bewegen van het zeewater òf door een stormvlaag, òf door een strooming, die op den duur een vaste bedding uitgraaft.

Bij elke groep is het raadzaam te onderscheiden: de algemeene gevoelens en de bijzondere, beter de historische gegevens en de plotseling ontstane. De eerste zullen een grootere spankracht en duurzaamheid bezitten; de laatste putten zichzelf spoediger uit. Naar aanleiding daarvan is het noodig van elk gegeven geval, de spankracht van het collectief bewustzijn na te gaan; op een zeker oogenblik treedt vermoeidheid in en lost de actie en het

---

1) Dit opwerken van individueel-onderbewuste krachten beschrijft Le Bon aldus: „les foules sont toujours inconscientes". *Psychologie des foules* 1899. pg. VII.

2) Carlyle. l. l. I. p. 189. noemt de „mob" „a genuine outburst of nature; issuing from or communicating with the deepest deep of nature". Sighele spreekt van een „anthropologischen factor" en van „een oorspronkelijke neiging van het menschelijk geslacht" a. w. blz. 74. LeBon l. c. p. 16 van „l'âme de la race".

3) Visser a. w. blz. 81. onderscheidt deze menigte met cultuur-verband weer in „natuurlijke en beschavingsgemeenschappen"; hij verstaat onder het eerste volken, onder het tweede ambtelijke- en gezindheidskringen.

4) Rossi. *Psicologia collettiva* 1900. p. 17 onderscheidt menigte en massa; de menigte is de moeder der massa, de massa heeft een beperkte plaats en duur, de menigte een uitgebreiden duur en is geen plaatselijke eenheid.

gevoelen, ja geheel het collectief leven zich op,[1]) en blijft in een min of meer bewuste individueele en collectieve nawerking doorsmeulen. In verband met dit ontbindingsproces kunnen versterkende of verzwakkende motieven worden ingezet vanuit het centrum der leiding, die dit òf instinctief òf berekenend doen zal. Deze nawerking heeft weer verschillende richtingen, waarin zij zich voortplant: bij den leider en bij de groep. Wanneer een gevoelen heeft uitgewerkt, is er een nieuwe praedispositie ontstaan voor een gelijke of anders gestemde ontroering. Ook de nawerking in het individu, heeft een bijzonder karakter: de religieus-ontroerde ondervindt een andere nawerking, wanneer hij de emotie met velen, dan wanneer hij haar alleen doormaakte.

In hoever het raadzaam is parallellen te trekken tusschen de ontwikkeling der collectieve psyche en der individueele, zij in het midden gelaten.[2]) Zooals Stanley Hall de ontwikkeling van de kinderpsyche beschrijft naar de tijdperken der historie, beschrijft Rossi de „anima della folla" als een zich ontwikkelende menschenziel en spreekt van regelmatig constateerbare crises, zelfs van „la crisi della pubertà" van de collectieve ziel;[3]) deze nawerking der beginselen omtrent phylogenese en ontogenese, geeft tot vele fantastische, maar ook tot enkele zeer waardevolle inzichten aanleiding. Ongetwijfeld zijn er kritieke perioden voor een groep met historisch verband te onderkennen en zijn er verouderingsverschijnselen aanwijsbaar, waarop bij ons onderzoek in het vereischt verband nader zal worden teruggekomen.

Het is moeilijk, algemeene onderscheidingen in psychische gebieden te maken in de collectief-psychische gegevens. Le Bon wijst op het overheerschen in de collectieve psyche van dat, wat in den individu onbewust bezit is. Gevoelens, die den enkeling brengen tot onwillekeurige bewegingen, geven hem het besef zoo te moeten doen, het niet te kunnen laten; datzelfde besef is in de menigte; men wordt door collectieve gevoelens als het ware gedwongen tot een gezamenlijke uiting; want gewoonlijk komt de menigte in onberedeneerde handeling van het gevoelen tot de daad. De enorme suggestibiliteit en fantasie-werking der menigte, maakt de daad tot een onwillekeurige; het wilscentrum van de collectieve psyche werkt van uit den leider;[4]) voor den individu „is het niet langer de wil, die de daad teweeg brengt, het is de daad, die het verbeeldingselement en misschien nog meer het physieke element van den wil in beweging zet."

Wat betreft de verhouding van individueele psyche en collectieve, moet men in aanmerking nemen, dat „von Anfang an der Einzelne in weit höherem Masse durch die Gemeinschaft, als diese durch den Einzelnen bestimmt ist".[5]) Soms wordt men zich van die verhouding bewust; evengoed als er een zeer ingrijpende angst voor vereenzaming is,[6]) is er een angst voor het aantal, daar de overweldigende psychische macht der menigte door den enkeling als iets verpletterends wordt ervaren, tot hij zich laat absorbeeren door de collectieve psyche.[7]) Men onderscheide ook in de verhouding van individueele en collectieve psyche de samenhang en invloed van de cultuurgroep, het milieu waar de enkeling met het geheel van zijn psyche is ingebouwd. Die verhouding verschilt aanmerkelijk van de positie, waar de enkeling staat tot de momenteele menigte en van den invloed, dien hij van zulk een groep ondervindt. Wanneer de enkele psyche in een spontane

---

[1]) „Si les foules veulent les choses avec frénésie, elles ne les veulent pas bien longtemps" LeBon l. c. p. 29. [2]) *Adolescence* I. p. 252. *Stud of fears.* p. 158. Ook James *Princ. of psychol.* II. p. 418. [3]) Rossi *L'anima della folla.* 1898. p. 91. [4]) Sighele a. w. blz. 94 citeert Joly *La France criminelle* p. 406. [5]) Wundt *System der Philosophie* S. 721. ff.

[6]) James l. l. II. p. 418 zegt „the great source of terror to enfancy is solitude"; Sighele a. w. blz. 99 spreekt van „den angstwekkenden invloed van het aantal".

[7]) Sighele a. w. blz. 125 citeert van Guy de Maupassant: „in de menigte bekruipt mij dadelijk een wonderlijk gevoel van onbehaaglijkheid; ik strijd tegen een onweerstaanbare, geheimzinnige macht, tegen de ziel der menigte, die in mij poogt binnen te dringen".

menigte wordt betrokken zonder daarin de leiderspositie te hebben, wordt zij met meer of minder snelheid overweldigd. Van wilskracht en aanleg hangt het af, hoelang men weerstand zal kunnen bieden aan den meesleependen invloed; steviger gebouwde karakters g even zich niet zoo spoedig gewonnen. In de menigte worden de jongere (verworven) karakterlagen van den enkeling spoediger geabsorbeerd dan de oudere. Bij alle individuen worden die oudere karakterlagen, de hereditaire gegevens, het moeilijkst betrokken in het collectief geheel van de momenteel ontstane menigte. Van cultuur-groepen is ieder bestendig een onderdeel, daardoor wordt hij (gewoonlijk onbewust) psychisch beheerscht. Deze machten ontbindt de momenteele menigte zelden.

De meest merkwaardige verhouding van individueele en collectieve psyche, is die van leider en groep. Daarbij onderscheide men eerst in welk verband de leider tot de menschen staat, hetzij onmiddellijk, hetzij op een afstand in plaats en tijd;[1]) vervolgens in hoever de leider zich van zijn verhouding bewust is of niet. Die zich er niet van bewust is, suggereert evengoed. De leider doet dit meer met de daad, dan met het woord, meer met het beeld, dan met de abstractie: vooral de uitdrukkingsbewegingen der emotie, het beeld van het sentiment, werkt suggestief. Vandaar dat Le Bon terecht zegt,[2]) dat een idee slechts langzamerhand doordringt in de menigte; voor zoover het sentimenten wekt, heeft het eigenlijk eerst vat op de menschen, „les foules n'ont jamais eu soif de vérités."[3]) Wanneer de leider zich bewust is van zijn verhouding, is het de vraag in hoever hij zelfstandig blijft,[4]) hij draagt geen kracht op de groep over, maar maakt in haar gebonden krachten vrij, waardoor hij zelf wordt aangegrepen en geëmotioneerd tot een zeker maximum. Sighele stelt dit afhankelijk van de hoegrootheid der menigte en brengt deze verhouding in formule.[5]) Maar lang niet alleen van de grootte der menigte hangt het af, wat hij gevoelt.[6]) Met het groeien van zijn sentiment, rijst de kracht van zijn suggestie.

Wanneer de suggestie negatief is, in dier voege, dat het gevoelsleven van den leider andersoortig is, dan van de menigte, gaat er toch een invloed van de menschen op den leider uit. De collectieve psyche vreest hem slaafsch en vereerend: „il faut être Dieu pour la foule, ou en rien être."[7]) Voor deze merkwaardige psychische macht, van den leider, heeft men een woord gestempeld, dat moeilijk definieerbaar is en een gevoel van vrees in zich verbergt van verstrekkende beteekenis: „het prestige". Le Bon onderscheidt hieraan twee soorten,[8]) „le prestige acquis" en „le prestige personnel". Met het eerste bedoelt hij qualiteiten, die in de positie, met het tweede qualiteiten, die in het karakter van den leider gelegen zijn, voorzoover die invloed oefenen op de momenteele of historisch-geworden groep.

De religieuze gevoelens (onder welke de religieuze vrees) zijn voor de collectieve psychologie belangrijk materiaal.[9])

Wij zullen moeten letten op de verhouding van enkeling en cultuur-groep; de enkeling is van jongsaf psychologisch besloten in het cultuur-geheel, waarin hij is opgevoed, en leeft bovendien zijn persoonlijk leven, dat zich langzamerhand en schoksgewijze van zijn zelfstandigheid bewust wordt.

Vervolgens zullen wij hebben te letten op de verhouding van de momenteel-samengekomen menigte en haar centrum, vanwaar uit de leider (of

---

1) LeBon. *L'évolution des peuples* p. 13 merkt terecht op, dat een volk geleid wordt „par les morts, beaucoup plus que par les vivants". 2) LeBon l. c. p. 129. 3) LeBon *Psychologie des foules* p. 98. 4) Spencer *First Principles* p. 194. 5) Sighele. a. w. blz. 96. 6) Cicero l. c. II. 46 p. 384. 7) LeBon l. c. p. 63. 8) LeBon l. c. p. 118.
9) LeBon *L'évolution des peuples* p. 144 „Les croyances religieuses ont toujours constitué l'élément le plus important de la vie des peuples".

groep van leiders) suggestief werkt. In deze richting zullen zich ook zeer uiteenloopende omstandigheden voordoen.

Tenslotte zal er ook sprake zijn van de vorming van een organisme door den leider, die langzamerhand een bestendige collectieve psyche opvoeden en aankweeken kan in een historisch-groeiend geheel van samenhoorige enkelingen. In al deze verhoudingen, spelen de gemoedsaandoeningen, ook de vrees, een belangrijke rol, zoowel van de zijde van den leider, als van de zijde der menigte.

HOOFDSTUK II.

DE VREES EN DE RELIGIE.

§ 1. Religie.

> Schliesslich kommt die Sache darauf hinaus, ob menschliches Leben und Streben nur ein sichbewegen im menschlichen Kreise sei, oder ob sich in unserem Bereich eine neue Welt eröffne; ist letzteres der Fall, so entfällt alle Möglichkeit die Bedürfnisse des unmittelbaren Seelenstandes zum Mass unseres Lebens zu machen.
>
> R. Eucken. *Hauptprobleme Rel. phil. und Rel. psych.* S. 178.

Niet onmiddellijk kunnen wij hier aansluiten bij het vorige. Wat wij van het vreesaffekt konden opmerken, gaf geen aanleiding het verschijnsel der religie als een uit dit affekt onmiddellijk voortvloeiend gevolg te behandelen. Waar wij over religie spreken, gaan wij uit van een op zichzelf staand verschijnsel. Of en in hoever de religie met het vreesaffekt te samenhangt, kunnen wij dan daarna bespreken.

Door een overzicht van de veelheid der religieuze voorstellingen, inzichten, handelwijzen en organisaties komen wij niet tot de kennis van het wezen der religie. Toch geeft die veelheid terstond al een indruk der verbreiding van de religie over uiteenliggende tijden en plaatsen;[1]) bovendien blijkt eruit, dat zij zich openbaart op allerlei levensterrein. Zij kan weliswaar verschrompelen tot enkele werktuigelijk-volbrachte handelingen, tot wat bijgeloof, waarvoor men zich eigenlijk schaamt, of tot een plichtsbesef van welks oorsprong men zich geen rekenschap geeft. Maar zij kan ook den geheelen mensch in beslag nemen en haar invloed doen gelden in alle omstandigheden.

Wanneer wij ons afvragen, wat religie is, richten wij onze aandacht niet op de veelheid van hare verschijningsvormen, maar op dat wat hare openbaring karakteriseert. Wanneer men kan concludeeren: „dat is religie", dan hebben wij het verschijnsel, waarvan wij ons afvragen wat het eigenlijk is. Indien men dit van een handeling zou zeggen, dan toch niet van die handeling alleen, maar mede van de motieven waaruit zij voortkwam. Zou men een inzicht, of een samenstel van inzichten, of een levensbeschouwing religie noemen? Alleen dan, wanneer zij samenhangt met een bewuste en bedoelde manier van leven, waarin de geheele persoon betrokken is.[2]) Van religie kan men niet spreken, of men bedoelt een verschijnsel, dat geheel den persoon karakteriseert en in het centrum van zijn wezen geworteld is.[3]) Zoodra religie iets partieels zou gaan worden, zou zij dien naam in ernst, in waarheid niet meer verdienen. Een krachtige, een zuivere religie is een centraal proces in 's menschen leven, dat bovendien naar zijn aard niet bestemd is om van tijdelijken aard te zijn.

Wanneer men zich de vraag stelt, hoe dit centraal proces te benaderen,

---

[1]) „Die frühere Behauptung, dass Religion bei den primitivsten unter den Völkern gar nicht vorkäme, ist heute völlig überwunden" E. Lehmann *Die Anfänge der Religion. Cultur der Gegenwart* 1906. I. III. S 26.

[2]) R. Eucken *Hauptprobleme der Religionsphil. der Gegewart* 1909. S. 4. „(Religion) ist ein Verhältniss des ganzen unseres Wezens".

[3]) „Een in den haard der ziel doorleefd proces". H. Visscher. *De oorsprong der religie* 1904 blz. 6.

dan worden daarbij twee wegen bewandeld. Òf men blijft toeschouwer en vraagt zich af, wat men opmerkt,[1]) — òf men doorleeft in eigen bewustzijn en met eigen beperkte psychische capaciteit mede wat men onderzoekt.[2]) Alleen op de laatste manier benadert men dit zielsproces op de wijze, waarop het doorleefd wordt; anders vat men alleen de wijze, waarop het tot openbaring of uiting komt.[3]) Niet alleen door ontleding van eigen religiositeit benadert men dit proces, — een dergelijke subjectiviteit zou het gevaar opleveren, dat de religie in onzuiveren, half volgroeiden staat tot voorwerp van onderzoek werd. Religie kent men uit hare hoogste openbaringsvorm;[4]) en niet alleen uit de wijze waarop zij zich vertoont, maar ook uit de wijze waarop zij doorleefd wordt, waartoe men tot op zekere hoogte, door eigen religiositeit in staat is.

Na deze voorafgaande opmerkingen, vragen wij ons af, wat dat proces eigenlijk is, m.a.w. wat *het wezen* van de religie is. Dat, waarvan in de religie de mensch zich bewust wordt, wat hij ervaart, wat hij doorleeft, is een verhouding.[5]) Deze verhouding is niet alleen maar een oogenblikkelijke aanraking: religie in haar kracht en zuiverheid is een verkeer, een levend verband.

De religie, het psychisch proces, waarvan wij zooeven de centrale beteekenis aanwezen, veronderstelt krachtens de gegeven omschrijving drie elementen; het subject, dat een object ontmoet, en hun relatie.

a) Het object, dat de mensch ontmoet, noemen wij God, en vatten in die benoeming samen al wat in de religie als verhouding in verband treedt met den mensch, al degenen met wie de mensch verkeert in de gedaante van tallooze voorstellingen.[6]) Ook daar, waar die voorstellingen nog alles behalve belijnd zijn, waar zij nog maar weinig stabiliteit bezitten, vinden wij in religie een (zij het een nog zeer onvolkomen) verhouding van mensch en God.[7]) Er is Godskennis, al is er geen nauwkeurig Godsbegrip, wanneer er een verkeer wordt doorleefd.[8]) Natuurlijk heeft „kennis" hier geen strikt-intellectueel karakter; er is alleen dit mee bedoeld, dat „voor 's menschen besef de sfeer van het Goddelijke zich ontsluit".[9]) Het kan ook zijn, dat van voorstellingen nauwelijks meer sprake is: wanneer God voor den mensch geworden is tot „das absolut Wahre", op een wijze dat de philosophie de religie schijnt op te heffen;[10]) of wanneer God den mensch geworden is tot een zedelijke wereldorde, waaraan hij zich gebonden gevoelt in onvoorwaardelijk plichtsbesef,[11]) is hierin toch ook religie, een verhouding van mensch en God.

Tegenover God met wien de mensch in relatie staat, gevoelt de mensch zich afhankelijk: God is „de Meerdere". Daarin verschilt deze ervaring van alle andere indrukken en gewaarwordingen, die van de wereld rondom op den mensch inwerken; ook ten opzichte van wat hij in zichzelf doorleeft,

---

[1]) b.v. C. P. Tiele *Inleiding tot de godsdienstwetenschap* 1897. I. blz. 17. „Wat godsdienst is en waaruit zij voortkomt kennen wij alleen uit de godsdienstige verschijnselen".

[2]) b.v. W. Herrmann. *Die Religion:* „wir können die Religion nur erkennen sofern wir selbst an ihr beteiligt sind". *Real. Encycl. für Theol. und Kirche*[3] 1905. XVI. S. 589. en in zijn *Der Verkehr des Christen mit Gott*[5]. 1908. S. 15.

[3]) Zie hoofdstuk I § 1. blz. 7. [4]) H. Visscher a. w. blz. 12.

[5]) Dat Lactantius ook het woord religie zoo verklaart (*Institutiones div.* IV. 28 ed. Dufresnoy 1748. vol I. p. 348. sq.) heeft waarschijnlijk meer psychologische dan etymologische waarde. (Zie Biedermann *Chr. Dogmatik* [2]1884. I. S. 175).

[6]) In de volgende paragrafen maken wij wel onderscheid in de religieuze voorstellingen en kunnen dan profiteeren van de onderscheidingen van Söderblom gemaakt in *das Werden der Religion* en van W. Wundt in zijn *Völkerpsychologie*[2] Bd. IV, V en VI. vooral VI. S. 10—20.

[7]) „In den Religionen sind bestimmte Anschauungen von Gott und Göttern lebendig und mächtig auch ohne streng formulierte und definierte Begriffe". Köstlin *Gott.* in Real. Encl. für prot. Theol.[3] VI. S. 779.

[8]) „Jedes Objekt einer religiösen Funktion ist Gott"; „Gott ist kein wissenschaftlicher, sondern ein religiöser Begriff". E. v. Hartmann *Rel. philosophie*[2] II. S. 4.

[9]) H. Visscher. a. w. blz. 13. [10]) Hegel. *Phil. der Religion.* Ed. Bolland S. 75. in zekeren zin stelt hij geloof en „Vernunft" gelijk S. 37. [11]) Rauwenhoff *Wijsbeg. v. d. Godsd.* I. blz. 279.

is het verkeer met God het verkeer met den Meerdere. Dat geldt in allerlei zin: God is de Machtige, met Wien de mensch als de onmachtige in verband treedt; de Wijze, bij Wien de mensch zijn gebrek aan doorzicht des te dieper gevoelt; de Heilige, naast Wien de mensch zich van zijn uiterlijke onreinheid en innerlijke onheiligheid bewust wordt. God is de meerdere in de verhouding en Hij is dat niet alleen ten opzichte van den mensch, maar ook ten opzichte van 's werelds verband, waarin de mensch staat. God is de absoluut meerdere ten opzichte van wat er gebeurt. Van zichzelf gevoelt de mensch, dat hij ten opzichte van al wat zijn leven vervult, een strijder is, — misschien zal hij de meerdere zijn en zich kunnen handhaven, misschien niet; maar zijn God is de absoluut meerdere, niet alleen ten opzichte van hem afzonderlijk, ook ten opzichte van de hem omringende wereld.

b) De mensch is door de religie in geheel zijn bestaan bepaald. De verhouding tot den Meerdere bestemt de plaats van hem als levend wezen, en van de wereld waar hij mee in bestendig verband staat. Vandaar, dat de religie een centraal verschijnsel in 's menschen leven is en zich niet met een afzonderlijk terrein kan vergenoegen. In het wezen der religie ligt dus voor den mensch besloten dat hij als *de mindere* in verhouding tot God staat; ook dit is in verschillenden zin op te vatten. Hij staat in de religieuze verhouding niet alleen als de minder machtige, wijze of heilige, neen, hij is de afhankelijke van de twee, want de verhouding is meer dan alleen maar een vergelijking van God en mensch; de verhouding is een samenhang, waarin de een van den Ander afhangt. Wanneer religie komt tot de kennis van God als bestaansgrond, krijgt deze afhankelijkheid al dieper zin: zooveel te meer wanneer de verhouding tot God een verkeer wordt met Hem, Die aan alle bestaan Zijn doel stelt. De plaats van den mensch in de religie brengt dus immer dit mede, dat hij als de mindere met God den Meerdere in verband is.

Toch is hiermede over het wezen der religie nog te weinig gezegd, omdat wij met de religie een verhouding te noemen, niet volstaan kunnen met het afzonderlijk beschouwen van God en mensch. Wij moeten, sprekende over het wezen van religie, ook aanduiden, *wat* er dan wordt doorleefd.

c) In religie wordt doorleefd, dat God zich openbaart; of dit nu universeel of bijzonderlijk geschiedt, kunnen wij voorloopig daarlaten.[1]) *Openbaring* geeft aan de religie haar eigenaardig karakter: het is een ontsluiten van het bewustzijn, waarbij andere indrukken ontvangen worden, dan de omgeving gewoonlijk biedt en andere gewaarwordingen, dan die het bewustzijn-van-zichzelf meebrengt; het is het ontvangen van ervaringen, die iets buitengewoons hebben, die een geheimzinnig karakter dragen.[2]) Op de psychologische ontleding van dat geheimzinnige komen wij in de volgende paragraaf terug: hier zij er alleen op gewezen, dat openbaring zich hierdoor van andere ervaringen onderscheidt, dat zij „een hoogere wereld ontsluit",[3]) d.i. iets buitengewoons, iets geheimzinnigs inhoudt, dat men wel ervaart, maar niet beheerscht, waardoor men veeleer beheerscht wordt.

Hiermede verbindt zich het besef van een positie bij den mensch, die door de term „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl" het beste is gekarakteriseerd.[4]) Waar de Meerdere zich aan den mindere openbaart, is de laatste de ondergeschikte. In verband met het karakter der openbaring, is ook deze

---

1) Een tijd lang waren de begrippen religio en revelatio tweelingen. Kähler *Offenbarung* in R. E. für prot. Theol.[3] XIV S 340. Terecht zegt Herrmann „verwirklicht wird die Religion in der Offenbarung Gottes die wir selbst erleben". *Religion*. R. E. [3]XVI S 597. 2) Er is geen bezwaar „das mystische Erlebnis" van Gods nabijheid met Lipsius voor „Offenbarung" te houden, wanneer men de openbaring Gods maar niet daartoe beperkt. *Lehrbuch der ev. prot. Dogmatik* [3]1893 § 124 S. 126. Ook al is de openbaring een „Enthüllung" daarmede is haar mystisch karakter niet weggenomen. (Kähler a. a. O S. 343). 3) H. Visscher. *Inl. op de godsdienstgeschiedenis der natuurvolken* blz. 149. 4) Schleiermacher *Der chr. Glaube* Ed. Förster § 4. I S. 13. Dit spreken van „gevoel" sluit niet uit, dat geheel de mensch met al zijn zielsfuncties in de relatie met God is betrokken.

afhankelijkheid van een bijzonder soort: zooals de openbaring anders is dan de gewone indruk van de omringende wereld ontvangen, zoo is ook de afhankelijkheid anders dan de samenhang met het geheel waar in men leeft; momenteel of permanent wordt men in de religieuze verhouding min of meer boven zijne „Naturbestimmtheit"[1]) uitgetrokken. Bij het ontvangen van een openbaring, in de verhooring van het gebed, in het aannemen van het offer, in alle spreken van God en naderen van den mensch, wordt er door den mensch een afhankelijkheid ervaren, die het leven in zijn geheel als in een nieuw verband invoegt en op een anderen grondslag fundeert.

Vandaar dat tenslotte het wezen der religie met deze twee genoemde elementen niet geheel is geanalyseerd, wanneer wij niet ook nog gewezen hebben op de *spanning*, die in de verhouding van God en mensch gelegen is. Met alleen te wijzen op openbaring en afhankelijkheid, zou men van de religieuze verhouding een te passieve voorstelling geven; daarvoor is de verhouding te levend. De religie bergt in zich een zekere mogelijkheid, die de activiteit, de aandacht en het gevoel gespannen houdt; want niet maar alleen door zichzelf en door de hem omringende wereld is de religieuze mensch bepaald, hij is ook door God bepaald op de wijze, die hem de openbaring kennen doet. God toont zich daarin niet alleen als een factor naast andere, maar als de Meerdere, in Wien ten slotte alle gebeuren, zooals het zich van buitenaf en van binnenuit voordoet, gefundeerd is. In deze spanning, is de mensch in zijn geheel betrokken, vandaar de samengesteldheid van de religieuze verschijnselen. Bovendien behoort tot de religie, een in de verhouding gegeven mogelijkheid, van waar uit de religie leeft, zich ontwikkelt, en tot een verkeer wordt, waarin elke religieuze verhouding haar bijzonder karakter krijgt.

Hoe *ontstaat* deze verhouding? In verband met het vorige en volgende zullen wij die vraag niet onbeantwoord kunnen laten. Al kunnen wij dit probleem niet in al zijn vertakkingen bespreken, voor volgende beschouwingen is het noodig een principieel antwoord op deze vraag te geven, omdat daarvan de beoordeeling van alle religieuze verschijnselen afhangt.

Langs den weg van het historisch onderzoek komt men niet tot kennis der innerlijke factoren, die in de religie samenwerken; langs den weg van het zielkundig onderzoek dringt men verder door, of men evenwel het punt van oorsprong bereikt, waar men uit louter psychische factoren de religie ziet te voorschijn komen,[2]) is nog een open vraag. Niet eens, maar vele malen, heeft men gemeend de factoren der religie allen in den mensch te hebben aangewezen en samengevoegd, zoodat de religieuze verhouding als vanzelf daaruit voortvloeide: dit is evenwel op zoo verschillende wijze geschied, dat een bevredigende oplossing nog niet is verkregen.

Nemen wij voor een oogenblik de mogelijkheid aan, dat religie een ontwikkelingsstadium in het zieleleven des menschen is, waarvan de samenstellende factoren allen volkomen in den mensch zijn aan te wijzen; dan is daarmede de religie als een bloem van haar wortel afgesneden, omdat zij krachtens haar wezen pretendeert uit God te zijn en in het aannemen en doorleven van Zijn openbaring te bestaan.[3]) Dan is zij een psychisch verschijnsel, waarin de mensch bij zichzelf bepaald wordt, geen afhankelijkheid, geen verhouding van Meerdere en mindere.[4]) Evenwel is deze analyse van het verschijnsel der religie nog niet afdoende gegeven.

Hoe komt de mensch aan de notie van God? De gegevens van het dierlijk

---

[1]) Lipsius a. a. O. § 48. S 46.
[2]) J. G. Geelkerken. *De empirische godsdienstpsychologie* 1909. § 12. Beoordeeling.
[3]) H. Maier. *Das emotionale Denken*. S. 500 „Nicht in eine Illusionswirklichkeit wollen uns die religiöse Vorstellungen führen, sondern in die reale". R. Eucken. *Rel. phil. und Rel. psych.* Anhang zu *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart* 1909 S. 178.
[4]) Leuba *A psychological Study of Religion* 1912. p. 10.

bestaan leiden er niet toe, v. Hartmann zegt, dat hun daartoe de „Intelligenz" en wel vooral de „Beobachtungsfähigkeit" ontbreekt.[1]) Het is evenwel opmerkelijk, dat hij verderop wel een religieuze verhouding bij de dieren schijnt te ontdekken, zoodra zij met den mensch hun meerdere in aanraking komen; dan hangt dus hun, op religie gelijkende relatie met den Meerdere niet samen met hun intelligentie, maar met een openbaring van dien Meerdere. Als hij zegt: „dass die im Thiere schlummernde Anlage zur Religion, nur dadurch geweckt werden kann, dass ihm im Menschen die Offenbarung des Geistes entgegentritt";[2]) waarom gaat hij dan niet consequent door met de erkenning dat de, in den mensch sluimerende religieuze aanleg door de openbaring Gods gewekt worden moet? Daartoe komt hij niet. De in den mensch gegeven factoren, moeten voldoende zijn de religieuze relatie voort te brengen. Toch leidt 's menschen groote intellectueele begaafdheid op zichzelf er niet toe, de betrekking tusschen God en mensch te scheppen: „the intellectual factor is the explanation rather, than the thing to be explained."[3]) Daarom wordt nog een ander element toegevoegd. Als laatste factor, die het raadsel oplost, wordt „die schöpfende Phantasie" genoemd, een factor, die, gezien de beteekenis der religie voor de cultuur der geheele menschheid,[4]) volbrengt wat v. Hartmann niet nalaten kan een „staunenswerthes Wunder" te noemen.[5])

Toch is voor velen deze Phantasie de factor bij uitnemendheid; Maier acht het bijna overbodig er nog over te spreken: „dass die religiösen Glaubensgebilde Phantasievorstellungen sind, kann als feststehend gelten."[6]) Zij is niet het eenige, maar wel het eigenlijk verklarende element: „es gestaltet sich unter den Einfluss der religiösen Phantasietendenz, eine Art affektiven Kausalrelationsbegriffs."[7]) Maar wat is dan die „religiöse Phantasietendenz"? Want in dit woord is de moeilijkheid verborgen, en wordt het geheim van het ontstaan der religie doorgesmokkeld. Wundt vermijdt het over fantasie te spreken: „Phantasie ist kein besonderes Vermögen, keine Kraft, die zu den Gesammtheit der anderen seelischen Kräfte hinzutritt."[8]) Fantasie is alleen een zekere vorming, een bouwen van voorstellingen, spontaan of willekeurig, geproduceerd of gereproduceerd, — maar wat geeft aanleiding tot zulk een gebouw van voorstellingen? Dat moet een indruk zijn die geheel de psyche raakt, die sterk emotioneert, (anders kan geen fantasie opleven, die tot voorstellingen en tot „Kausalrelationsbegriffe" leidt),[9]) die praktisch motief wordt, kortom een indruk, die het bestaan omvat. Kan die indruk een creatie der psychische functies zelf zijn? Wundt poogt dit te verklaren, door te spreken van „mythen-bildende Apperception"[10]) — een begrip waar hij dan weer een „höhere Stufe" van onderscheidt, die in staat is den indruk te scheppen, waaraan de verhouding tot God ontspringt — een begrip dat toch niet anders inhoudt dan dit: „een mensch verbeeldt zich God op een wijze, dat hij er in gelooft", een begrip dat dus niet anders dan een formuleering van het raadsel zelf is.[11])

Nu is er een karaktertrek van alle religie, die maar al te dikwijls bij het verklaren vergeten wordt en die toch inhaerent is aan haar wezen, deze: dat het de Geheimzinnige is, die zich openbaart, dat in alle openbaring een

---

[1]) E. v. Hartmann. *Religionsphilosophie* 2I. S. 4. [2]) E. v. Hartmann. a. a. O. I S. 10. [3]) Coe geciteerd bij Geelkerken *De empirische godsdienstpsychologie* 1909. blz. 258. Ook Tiele. *Inl. II* blz. 185 [4]) Visscher. *Inleiding* blz. 31. [5]) v. Hartmann. a. a. O. I. S. 25. [6]) H. Maier. a. a. O. S. 502, een door G. Wobbermin in zijn artikel *Religionspsychologie* geroemd werk (R. E. für prot. Theol.[3] XXIV S. 413). [7]) H. Maier a. a. O. S. 514. [8]) W. Wundt *Völkerpsychologie*[2] III, *Die Kunst* 1908. S. 23. [9]) H. Maier. a. a. O. S. 533 ff. [10]) W. Wundt a. a. O. IV. S. 69. Fr. Schultze *Psychologie der Naturvölker* S. 359 spreekt van *„actieve* apperceptie" door welke functie de mensch (en niet het dier) tot religie komt.

[11]) De in den laatsten tijd in Frankrijk verdedigde meening, dat de religie van socialen oorsprong zou zijn, hangt samen met een opvatting, die geneigd is de samenleving als een (in zekeren zin) goddelijke macht te beschouwen; zij vindt in de gegevens van het religieuse leven zelf geen steun: „noch bij de hooger, noch bij de lager staande volken wordt ook maar eenig symptoon gevonden dat op dien socialen oorsprong wijst". H. Visscher. a. w. blz. 13.

mysterie te voorschijn treedt, dat toch mysterie blijft; daarin schuilt een moeilijkheid bij de verklaring van het ontstaan der religie uit den mensch alleen. De mensch zou dus in zijn religie slechts tegenover zichzelf staan, het object van zijn eigen fantasie zou hem verbazen en het bedenksel van zijn gedachten hem tot raadsel zijn en de creatie van zijn gevoel tot verschrikking! Dat is wel zeer wonderlijk.[1]) Toch kan dat geheimzinnige, dat de openbaring tot een meer dan gewonen indruk maakt, niet ontbreken; want dàt is het wat de ontroering wekt, dàt is het wat het denken prikkelt, dàt is het wat heel den mensch verandert. Is het wonder, dat Wundt zich ten slotte over zijn eigen theorie verbaast: „So erreignet sich hier die gröszte Paradox, die die religiöse Entwickelung kennt: der Mensch hat aus seinen innersten Bedürfnisse heraus, die Götter geschaffen, er selbst aber hat vor allem den Bedürfnissen der Götter zu genügen, damit es ihm wohl ergehe auf Erden."[2])

Daarom is het niet te veel gezegd, dat het ontstaan der religie psychologisch een verborgenheid is en toch is die religie er, dat laat zich niet ontkennen, en zij pretendeert in al haar vormen ten allen tijde uit God te zijn. Evenmin als het naspeurbaar is, hoe de objectieve wereld „an sich" (als zij er is), zich openbaart en er dus niet meer gezegd kan worden, dan dat zij er is krachtens haar indrukken,[3]) evenmin is het naspeurbaar, hoe God zich openbaart en kan er niet meer gezegd worden dan dat Hij zich openbaart; die de openbaring gelooft, kent zijn God door zijn geloof.[4])

Ten opzichte van het probleem, hoe de religie ontstaat, staan deze twee opvattingen tegenover elkander: er bestaat voor den mensch de mogelijkheid, (die zich op tallooze wijzen reeds verwerkelijkt heeft, zoo dat de cultuur van de gevolgen vervuld is), dat in bijzondere oogenblikken van zijn leven, bij voldoende fijngevoeligheid, de indruk van aanraking met een Meerdere wordt ontvangen op een wijze, dat geheel zijn bestaan in al zijn factoren daardoor wordt aangedaan en veranderd. Van daar uit ontwikkelt zich een verband met dien Meerdere op een wijze, dat de werkelijkheid hem al duidelijker als creatie openbaar wordt. Daarnaast de opvatting, dat de mensch zich Goden schept[5]) en dat doet uit theoretische en praktische overwegingen, met diepe bewogenheid des harten, zoodat hij de gestalten van zijn verbeelding gehoorzaamt en aanbidt, ze het dierbaarste offert en zichzelf ten slotte verliest aan zijn eigen maaksel. Misschien is het gemakkelijker deze „gröszte Paradoxie"[6]) te aanvaarden, dan het onuitsprekelijk ernstig feit, dat wij immer en geheel met den levenden God verkeeren, in Wien wij leven, bewegen en zijn[7]) en Die ons Zichzelf voorstelt. Gemakkelijker is het! En toch, behalve de zware ernst ontbreekt aan de „gröszte Paradoxie" ook de volkomen vrede, die bevindt hoe goed het is nabij God te zijn.[8]) Maar pragmatistische overwegingen zullen dit probleem niet oplossen.[9]) Voor hem evenwel, die den indruk der ernstige nabijheid Gods ontving, bestaat hierover geen twijfel meer.[10])

---

[1]) Vandaar dat men deze raadselachtige religieuze fantasie zoekt te scheiden van de artistieke. Wundt a. a. O. IV. S. 67. [2]) Wundt a. a. O. VI. S. 319.

[3]) Th. Ziehen *Psychophysiol. Erkenntnisstheorie* 1898. S. 6. [4]) „De groote onderstelling aller religie is God". H. Visscher. *De oorsprong* blz. 25. [5]) bijv. bij J. G. Frazer. *The golden bough* [2]III. p. 387: „Primitive man creates his Gods in his own image" *(Taboo and the perils of the soul)*. [6]) Toch nadert Wundt een religieuze opvatting der religie in zijn *Völkerpsych.* [2]VI. 509. [7]) Hnd. XVII:28. [8]) Psalm LXXIII:28. [9]) Hoewel toch ook James in zijn *Verscheidenheden* blz. 231, nadert tot de erkenning van een inwerken Gods.

[10]) De door Wundt e. a. gevolgde methode om het verschijnsel der religie psychologisch te ontleden uit haar openbaringsvormen in het leven der volken (a. a. O. VI. 513) kan de methode van James en andere Amerikanen, die voor dit probleem biografische gegevens analyseeren, niet missen; evenmin kan men de religie in het leven van dezen of genen enkeling zich voordoende als een zuiver individueel-psychologisch probleem opvatten: het collectieve element en het individueele werken op elkaar in.

§ 2. *Religie en vrees.*

> Die Furcht ist eine Begleiterscheinung der Störungen welche in dem Verhältniss entstehen können, worin das religiöse Gemüt zu den als göttlich anerkannten Mächte steht.
>
> H. Visscher *Rel. und Soc. Leben* II. S. 247.

De religieuze verhouding omvat den geheelen persoon. Vandaar zal men niet een der factoren van het menschelijk zieleleven als den drager der religie bij uitnemendheid mogen bestempelen.[1]) Zonder twijfel kan een religieuze verhouding overwegend verstandelijk zijn: al openbaart zij zich in een samenstel van inzichten, daarom is zij niet tot zulk een systeem beperkt; evengoed komt het voor, dat de relatie met God hoofdzakelijk ethisch bepaald is, maar daarom niet uitsluitend.

Het verkeer met hoogere Machten raakt den mensch in zijn bestaansvoorwaarden, vandaar dat alle functies van zijn ziel in dit verkeer betrokken zijn, en er dus aan de religie ten allen tijde ook een affektieve zijde zal te ontdekken zijn.

Na een tijd, waarin de aandacht voor deze zijde van de religie gering was, komt met Schleiermacher een nieuwe periode, waarin op de beteekenis van het gevoel weer gelet wordt, ja die beteekenis wel eens wordt overschat. Wanneer Schleiermacher zegt: „Euer Gefühl dies ist eure Frömmigkeit,"[2]) vat hij in dien term wel meer samen dan alleen het de-religieuze-voorstellingen-begeleidend gevoel, maar wil hij juist op het gevoel den sterksten nadruk leggen. Op dezelfde wijze bevat de formuleering: „die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls"[3]) een opvatting der religie als Frömmigkeit, waarin de actieve en intellectueele elementen bijna verdwijnen. Toch zou het gevoel zonder meer, geen dienen en kennen van God te voorschijn hebben kunnen brengen, hoewel het met de kennis en dienst Gods onmiddellijk samenhangt,[4]) in alle religieus verkeer geen oogenblik gemist wordt en het op-God-gericht leven voortdurend mede bepaalt. De oorspronkelijke religieuze indruk wekt niet alleen voorstellingen, ook gevoelens, die als een element in de verhouding tot God blijven bestaan. Wij zullen nu nader hebben te bespreken, wat de aard en het verloop van die gewekte gevoelens is.

Aan het wezen der religie is, omdat de geheele mensch in de religie betrokken is, ook een affektieve zijde. Welk gevoelen kenmerkt het affekt? Bij de beantwoording van deze vraag gaat het er voor ons om, of de vrees het centrale gevoel van het religieus affekt is of niet. En zoo niet, dan (in de tweede plaats), of de vrees ook voorkomt in het religieus affekt, wanneer en op welke wijze.

1. De oude Latijnsche uitspraak: „primus in orbe deos fecit timor",[5]) is nog niet vergeten.[6]) Toch is daarin iets onaannemelijks:[7]) de vrees maakt niets. Bovendien is het, na wat wij over den oorsprong der religie zeiden, niet mogelijk van het maken van God of goden te spreken, omdat God Zichzelf kenbaar maakt aan de menschen. Al wijzen wij de vrees als maker af, daarom kan zij nog wel het centraal gevoelen zijn. Voorzichtiger drukt Hegel zich uit met te zeggen van de religie: „die Furcht ist der Anfang."[8])

---

[1]) Leuba. l. l. p. 126. [2]) Schleiermacher *Reden.* Ed. Meier. S. 70, ook S. 104. [3]) Schleiermacher *Der Chr. glaube.* Ed. Förster 2I. § 3. S. 6. [4]) E. v. Hartmann. a. a. O. II. S. 29. ook G. J. P. J. Bolland *Commentar* 1901. I. S. 21 op Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* „der Glaube kann nicht ohne Gefühl sein, sonst ist er nicht Religion". [5]) James. *Verscheidenheden* blz. 73 stelt naast de vrees vreugde, anderen liefde. [6]) Statius *Theb.* III 661 ed. Barthius 1664. I. p. 183. II. p. 353—355. [7]) Leuba beweert zelfs, dat men vrij algemeen van dit oordeel is. l. l. p. 128. Ook S. S. Colvin. *The psych. necessity of religion.* Am. Journ. of ps. XIII p. 82. A. Fouillé *Tempérament et caractère.* 1897. p. 292. A Strindberg. *Die Entwickelung einer Seele* S. 344. [8]) Hegel. *Vorlesungen über die Phil. der Rel.* ed. Bolland. 1901. S. 188.

Daarmede zou ook nog dit bedoeld kunnen zijn, dat men zich de religieuze verhouding in de sfeer der gevoelens allereerst als vrees bewust werd. Deze opvatting vinden wij o.a. in de psychologische ontleding der religie van Ribot,[1]) die evenwel voor latere religieuze vormen ook nog andere gevoelens als elementen van het religieus affekt aanneemt. Indien de religie in het gevoel allereerst als vrees optreedt, dan is bedoeld, dat men voor Hem vreest, met Wien men in relatie treedt, hoe men zich Hem dan ook voorstelt. Want het geval, dat men vreest voor honger, eenzaamheid, gevaar of dood, en bij zijn God bescherming zoekt, brengt wel vreesgevoelens in de religieuze verhouding, maar op een andere wijze, dan de bovenvermelde citaten bedoelen; de vreesgevoelens zijn er dan al voor men zich van de religieuze verhouding bewust wordt. Het religieuze gevoel is in zulk een geval geen vrees, het is hoop op bescherming, op redding, het is een gevoel van veiligheid, — de vrees kan in het bewustzijn klaar en scherp aanwezig zijn, maar zij is niet centraal, hoe sterk zij wezen moge; ook in het gevoel van veilig te zijn in de beschermende nabijheid Gods moge de vrees nawerken, centraal is zij zeker niet. Over het geval, dat de religie vrees voor den Hoogere, met Wien men in verband staat, medebrengt, daarover gaat het; wanneer dat zoo is, en men allereerst vrees gevoelt tegenover den Meerdere in de verhouding, dan wordt de religie eigenlijk door vrees gekenmerkt: maar het is de vraag of dat mogelijk is. Terecht wijst prof. H. Visscher de onmogelijkheid daarvan aan en komt tot de conclusie dat „das Wesen der Religion selbst die Furcht ausschliesst".[2]) De vrees stoot af, en kan nooit een verhouding tot stand brengen, noch het tot stand komen van een verhouding begeleiden: de wijze waarop het verband met God zich in het gevoel openbaart, moet anders zijn dan als vrees; dan zou er immers geen sprake zijn van „verband".[3]) Ook zij, die veel grooter beteekenis aan de vrees toekennen, gevoelen dit bezwaar wel. Immers in de levens, die een bij uitstek religieus karakter dragen, waarin dus het wezen der religie het klaarst openbaar wordt, heeft de vrees niet alleen geen centrale plaats, maar soms heelemaal geen plaats.[4]) In de gegevens omtrent Jezus' leven, zullen wij het duidelijk genoeg opmerken; trouwens hier en daar in het Nieuwe Testament wordt met zooveel woorden gezegd, dat in de volkomen religieuze verhouding geen vrees is.[5]) Met voorbeelden uit de levens der heiligen van allerlei godsdienstvormen zou dit te illustreeren zijn. Wat dan wèl de centrale gevoelens zijn, die voor de verhouding tot God kenmerkend zijn, kunnen wij hier niet ontleden.[6])

2. Toch dient er op gewezen, dat de vrees tegenover allerlei openbaring van Goddelijke Macht aanwezig is, zij het dan niet centraal, zij het dan niet algemeen, zij het dan niet in de hoogste religieuze openbaringsvormen. In de gevoelens, die bewust worden in de religie, komt in tallooze gevallen vrees voor, soms vrees van groote spanning, soms vrees die als een scherpe smart ervaren wordt. Ook in vaste uitdrukkingen, waarin de religieuze verhouding beschreven wordt, komt de vrees ter sprake. In het Hollandsche „godsvrucht",[7]) evenals in het Duitsche „Gottesfurcht", is van vrees (Furcht) sprake, ook in de Oud-Testamentische term „de vreeze des Heeren"; deze voorbeelden zouden te vermeerderen zijn. Dan schuilt in den eerbied, (Ehrfurcht), die de mensch voor God gevoelt, een element van vrees, dat naar gelang van allerlei omstandigheden meer of minder duidelijk in het bewustzijn spreekt.[8]) Ook zij, die op het gevoel van afhankelijkheid

---

[1]) l. c. p. 312. [2]) H. Visscher. *Religion und sociales Leben.* II S. 244 en elders: „die Religion selbst ist die Furcht nie gewesen" S. 249. [3]) Ook Robertson Smith *Lectures on the Religion of the Semites*[2] p. 55 zegt, dat de religie zich van de oudste tijden af richt tot verwante en bevriende wezens; religie is niet een constructie der vrees. [4]) Leuba l.l. p. 133. [5]) b.v. I Jh. IV: 18. [6]) in allen geval moeten daarbij hoop en liefde meer beteekenen dan vrees. [7]) zie Hoofdstuk I § 2. blz. 9.
[8]) Goethe *Wilhelm Meisters Wanderjahre* Ed. Cotta 1867. X. S 151. ff.

en aanhankelijkheid voor de religieuze verhouding den sterksten nadruk leggen, hebben dit erkend: „von jener heiligen Ehrfurcht nun wil ich euch gern zugeben, dass sie das erste Element der Religion ist,"[1]) zegt Schleiermacher, die vlak te voren de vrees de centrale plaats in de religie ontzegd heeft: „müsst ihr nicht gestehen, dass wenn die Frömmigkeit mit der Furcht gekommen wäre, sie auch mit der Furcht wieder gehen müsste?"[2]) Hierin schuilt een eigenaardige moeilijkheid, die met het zoeken van een woord met zeer gecompliceerden psychologischen inhoud niet opgelost worden kan; het gaat er niet om, dat wij een woord voor het gevoel vinden, waarin het zuiver is uitgedrukt;[3]) maar dat wij de samengesteldheid van hetgeen men in de religie doorleeft, wat betreft het gevoel, ontleden. Daartoe keeren wij terug naar het element van spanning, dat wij in de religieuze verhouding opmerkten.

God en mensch zijn in de religieuze verhouding verbonden, maar daarom zijn zij nog niet één; alleen daar waar de religieuze verhouding volkomen is, dáár is de eenheid.[4]) De mensch heeft zijn eigen levensgebied, zijn belangensfeer, daarin treedt de Goddelijke Machthebber op; en niet met een ondergeschikte beteekenis, — neen, in de positie van den Meerdere, misschien wel als de absolute Machthebber in Wien geheel 's menschen belangensfeer bestaat en besloten is. De mensch heeft zijn eigen wil; daarnaast, daarboven openbaart zich de Goddelijke Wil als de Meerdere. De mogelijkheid van het conflict, de spanning, is in de verhouding zelf gegeven. Daarmede gaat een geheele reeks van gevoelsmogelijkheden gepaard. In elke bijzondere, persoonlijke relatie van God en mensch, heeft het gevoel een bijna onafzienbare samengesteldheid gekregen, doordat de relatie een geheele ontwikkelingsgang in 's menschen leven heeft doorloopen; wanneer wij hier over de verhouding van God en mensch spreken en in het algemeen iets van het gevoelsverloop dier verhouding pogen in te leven, zien wij van het bijzonder geval af en denken ons een beginnende verhouding zonder antecedenten. Zulk een verhouding zweeft nog in de mogelijkheid, dat de verhouding tot God op verschillende wijzen bepaald kan worden; daar is een zekere spanning in het bewustzijn van die mogelijkheid. Iets van dit moment keert telkens in de verhouding tot God terug, Die zich in allerlei omstandigheden, aangeroepen of ongevraagd, als de Meerdere toont, en al of niet als zoodanig aanvaard wordt. Die spanning wordt in het gevoel doorleefd met min of meer angst: zij kan ook overgaan in hoop, als de spanning wordt opgeheven in een vertrouwende zelfovergave; maar het gevoel is zoolang de spanning der mogelijkheid duurt, min of meer angst.[5]) Deze verschilt van de vrees, die een bepaald object heeft; deze angst keert zich nog niet definitief af, en is te vergelijken met den angst in de verhouding der liefde, voor die tot zelfovergave gekomen is.[6]) In de religie is de mensch door zijn God bepaald: hoe hij bepaald is, wat het inhoudt, zweeft nog als mogelijkheid; toch is het vlakbij, want de openbaring is terstond met de religie begonnen. Maar de mensch is ook door zichzelf bepaald, — zal hij zich geven;.... dat ware geloof, vertrouwen, liefde tot God; — zal hij zich terugtrekken, dan is het conflict geboren, de verhouding tot God is er, maar wordt niet aanvaard, en waar het een conflict is tusschen den Machtige en den afhankelijke, is het begeleidend gevoelen bij den mensch „vrees".[7])

Ditzelfde laat zich nog op een andere wijze benaderen, niet van uit het element van spanning, maar van uit het geheimzinnige, dat ook in het wezen der religie gegeven is. In de religieuze verhouding is de mensch wel

---

1) Schleiermacher. *Reden* S. 96. 2) Schleiermacher a. a. O. S. 95. 3) bijv. „Awe expresses the fundamental religious feeling most nearly". Marrett *The treshold of religion* 1909. p. 13. geciteerd bij Leuba l.l. p. 129. 4) b.v. Jh. XVII: 21. 5) S. Kierkegaard. *Der Begriff Angst* vooral § 5. S. 38 ff. 6) Kierkegaard a. a. O. S. 69 f. 7) Kierkegaard. *Die Krankheit zum Tode* übersetzt von H. Gottsched. 1911. S. 11, 12.

in zijn geheel betrokken, maar God openbaart zich nooit geheel; er wordt *iets* van de sfeer der Goddelijke Macht openbaar, maar het is iets; er ontsluit zich een hoogere wereld, en de religieuze verhouding laat een blik toe in die wereld, niet meer: het gaat de ziel als den wagenmenner in Plato's mythe met wat zij aanschouwt, zij ziet nauwelijks iets, toch kent zij van dien tijd af haar God, maar zij kent Hem als mysterie. Daarin is op dezelfde wijze een afgrond van mogelijkheden gegeven, die de ziel ontroert en in dit gevoelen ontbreekt de angst als element niet. Wanneer Goblet d'Alviella zegt: „Qui dit mystère, dit crainte,"[1]) spreekt hij daarmee niet over vrees, want het gevoel knoopt zich niet vast aan een voorstelling of indruk, het zweeft;[2]) in dat geval zou hij „peur" hebben moeten gebruiken.[3]) In dien angst der ontroering, schuilen weer de twee mogelijkheden parallel aan die der zooeven genoemde spanning: zal men zich richten op God met verwondering en aanbidding en zich aan het mysterie van Gods macht toevertrouwen, dan wordt de ontroering geen vrees; zal men zich daarentegen op zichzelf richten, zoodat men het mysterie van de Goddelijke Macht waardeert naar de beteekenis voor eigen belangen en wil exploiteeren in eigen strijd om het bestaan, waarin het een onberekenbare, machtige factor blijft, dan komt de vrees.

Zoo is duidelijk geworden, hoe in de volkomen religieuze verhouding, die verband tusschen God en mensch brengt, door een vertrouwend verkeer van den afhankelijke met den Machtige geen vrees is; maar de mogelijkheid der vrees, als gevoelsreflex van een storing in die verhouding, is bestendig aanwezig; hoewel de kans daarop geringer wordt, naarmate de verhouding op den duur verstevigt. Wordt evenwel de verhouding wel gestoord door een handhaven van zichzelf bij den mensch in de verhouding tot zijn God, door een gebrek aan vertrouwende overgave, door een zich richten op zichzelf in de religieuze verhouding, of door allerlei andere oorzaken en treedt ten gevolge daarvan in het gevoel tegenover den machtigen en geheimzinnigen God de vrees op, dan werkt die dóór in het verkeer, niet alleen zoolang de storing duurt, maar ook daarna, doordat de mogelijkheid van een herhaling dier storing grooter is naarmate zij dieper inwerkte; de nawerking van het vreesaffekt in de ziel blijft bestaan, zij het ook niet altijd in de sfeer van het bewustzijn: er is dan een dispositie tot bewuste vrees.

Met opzet is het woord „storing" gekozen, omdat het verband met God niet verbroken is, en toch niet bestaat op de wijze, die religie naar haar wezen medebrengt. Deze storing wordt ook in het gevoel doorleefd, daar is zij vrees. Deze storing komt voor in verschillenden graad, zij kan van zeer ernstigen aard zijn, en naderen tot de absolute verbreking der verhouding (godverlatenheid),[4]) in dat geval nadert de vrees tot de wanhoop van den verdoemde. Zij kan ook van zeer geringen aard zijn en alleen nog maar bestaan in de nawerking van een vroegere storing, zoodat men zich van een zwakke plek in de verhouding tot God bewust is, in dat geval is de vrees zeer gering en alleen in de herstelde verhouding met God nog aanwezig als de „timor castus"[5]) van hem, die nog niet geheel en met volkomen afzien van zichzelf op zijn God vertrouwt. Tusschen deze twee uitersten strekt zich een onafzienbare reeks van mogelijkheden uit, waarbij in de religieuze verhouding vrees gevoeld wordt. Daar, waar in de religieuze verhouding de mensch in weerwil der religieuze ervaring niet laten kan zichzelf als het gewichtigste der beide, in de religie verbonden partijen te

---

[1]) *l'Idée de Dieu* 1872. p. 71. [2]) Hoofdstuk I § 2. blz. 10. [3]) Hello *L'Homme* [6]1901. p. 101. suiv.
[4]) Voor een analyse van dezen toestand is S. Kierkegaard *Die Krankheit zum Tode* vooral III. S. 26—73 psychologisch bijzonder van belang. Als voorbeeld van een uiterste dier vrees zou kunnen gelden F. Spira (*De verschickelijke historie van F. Spira* ed. Voetsius.
[5]) Op de scholastische onderscheiding in timor castus sive filialis, timor servilis (simpliciter servilis en serviliter servilis) en timor initialis komen wij terug. *Kirchenlexikon* IV. 2137—2142.

beschouwen, daar waar dus de bepaaldheid-door-zichzelf met de bepaaldheid-door-God in conflict komt, en het zelfzuchtige element in de religie blijft, treedt storing in op een wijze, dat in het gevoel vrees ervaren wordt. Naarmate dus religie een egoïsten vorm aanneemt, naar die mate is de vreeservaring sterker. Toch kan een egoïst-opgevat religieus verkeer zich ver uitstrekken over het leven van enkelingen en religieuze gemeenschappen; het kan tot traditie worden en geheel den godsdienstvorm bepalen. Het begeleidend gevoelsleven zal dan sterk door vrees gekenmerkt zijn, soms op een wijze, dat vrijwel geheel het religieus gevoel in vrees bestaat.[1]) Gemeten naar een volkomen-gave religieuze verhouding is dit een ontaarding te noemen. Dan alleen wanneer de religie, naar haar wezen en oorsprong, louter en alleen een soort van zelfbehoud en zelfzucht zou zijn, welke opvatting wij hierboven afwezen, zou de vrees waarlijk het centraal gevoel der religie kunnen zijn; daar waar de religie dit egoïst karakter heeft aangenomen, krijgt ook waarlijk de vrees een overheerschende functie in de religie.

Bovendien wijzen wij in dit verband op een manier, waarop men zich van die storing bewust wordt, namelijk als „zonde". Terecht wijst Kierkegaard op de onbereikbaarheid van wat „zonde" is ook voor de psychologie.[2]) Er is aan „zonde" hetzelfde raadselachtige, dat er aan religie is: dáár is het de verhouding tot den niet nader te demonstreeren God, hier is het de wanverhouding tot Hem. Buiten de religieuze verhouding is er van dit besef geen sprake; in de religieuze verhouding kan het zich uitbreiden over geheel het leven van den persoon, die in zeker (zij het gestoord) verband met God staat en van anderen, die hij in gestoorde verhouding, of zonder verband met God ziet. De storing waarvan men zich bewust wordt als zonde, is anders dan de egoïste storing, die wij zooeven beschreven; hoewel van uit de kennis van „zonde" zich de verhouding van een dergelijke egoïste religie als zonde voordoet. In de hier bedoelde storing is men niet zelfgenoegzaam, er is ook een besef van fouten in de zelfbepaling van den mensch. Vandaar, dat een gecompliceerde gevoelstoestand dit besef van „zonde" begeleidt: volkomen met zijn God is de mensch niet, en toch ook niet volkomen zonder Hem. Zijn verhouding tot God wekt in hem mishagen over zichzelf,[3]) waardoor die verhouding hem als een wanverhouding bewust wordt. In zijn gevoel kan dit als vrees openbaar worden, wanneer hij het besef heeft, dat zijn God hem oordeelt; maar bovendien kan de vrees het oordeel van den mensch over zichzelf begeleiden.[4]) Naarmate dit besef van zonde zich uitbreidt over het geheele levensgedrag van den enkeling en over de samenleving, waarin men geboren is, modificeert zich ook het vreesgevoel tegenover God, met Wien men weet in bestendig verband te staan èn als enkeling èn als deel van het geheel. Indien de kennis van God er toe brengt, dat men ernst ermee maken gaat, dat geheel het bestaan uit Hem uitgaat en zich naar Zijn doel moet richten, dan komt er een kennis van zonde, die het geheele menschenbestaan met zijn zelfgenoegzaamheid en eigenwilligheid, omvat.[5]) Niet alleen van een enkele daad of gezindheid is men zich bewust, maar van een levensmanier, waarin men geboren is, die zich in de religie openbaart als van God vervreemd. Dat besef van erfzonde gaat in het gevoelsleven met eigenaardige uitbreiding der vrees gepaard, die de geheele verhouding tot God kan bepalen, en maken tot een verkeer met den Rechter. Daar, waar de religieuze ver-

---

1) Warneck *Lebenskräfte des Evangeliums*[5] S. 112—121. Ook S. 126. „das animistische Heidentum stellt sich dem Beobachter dar als Selbstsucht in unverhülltester Gestalt."
2) S. Kierkegaard *Der Begriff Angst* S. 11 ff.
3) Schleiermacher *Der christliche Glaube* S. 308 ff. 4) Lütgert. *Die Furcht Gottes*. S. 175. „Motiviert die Furcht sich, so bekommt sie den Charakter des Schuldgefühls".
5) Die kennis van zonde komt als vrees tegenover God te voorschijn, zoodat de vrees in die verhouding een religieus affekt kan worden genoemd en haar zedelijke waarde kan worden toegekend. (b.v. in de anonyme biografie *„The value of fear"* Cambridge 1914).

houding tot God een bestendig zondebesef mede brengt, kan deze verhouding „vreeze Gods" worden genoemd;[1]) over de nadere analyse der ethische verhouding tot God spreken wij ter bestemder plaatse.

De religie brengt naar haar wezen geen gevoel van vrees te weeg, toch treedt dit in de religieuze houding te voorschijn en breidt zich uit, zooals wij aantoonden. In den strijd om het bestaan is de vrees uit den aard der zaak aanwezig, al is men zich er niet van bewust. Geheel het bestaan is in de religie betrokken door de verhouding tot God, Die bestaansgrond is, vandaar dat ook de vrees in de religie betrokken wordt, want in bezorgdheid, ook in de meest gewone bestaanszorg, is een element van vrees.[2]) Nu is het de vraag of deze vrees, die soms de geheele verhouding tot God kan gaan overwoekeren, bestendig aanwezig blijft, dan wel of er in het affektsverloop der religie elementen verschijnen, die tegen die vrees opwegende, haar zouden kunnen neutraliseeren en op den duur ook haar nawerking opheffen. In de volkomen religieuze verhouding is een vertrouwen, dat in het gevoelsleven het verkeer van Schepper en creatuur begeleidt op een wijze, dat de vrees van den strijd om het bestaan in haar geen voedsel meer krijgt, afsterft en ook in haar nawerking wordt overwonnen.[3])

In den strijd tegen al wat slecht is (in dien religieuzen zin van het woord, dat men er mee bedoelt al wat de hoogere Macht verbiedt), komt zij noodwendig te voorschijn in besef van onreinheid en zonde, in schuldgevoel, in berouw. Zij moge daar zedelijk groote waarde hebben: zij komt niet aan haar einde en begeleidt in het religieus verkeer het gevoel van afstand, van scheiding, van oordeel. Toch wordt dit gevoel in de volkomen religieuze verhouding niet meer gevonden; die is zooals wij boven beschreven, een samenhang van den Meerdere en den afhankelijke op een wijze, die geen vrees uit zichzelf medebrengt. Waar zij nog aanwezig is, kan zij alleen dan opgeheven worden, wanneer het verkeer gevoelens wekt, niet alleen anders dan de vrees, maar sterker, zelfs sterk genoeg, om op den duur de nawerking van het vreesaffekt te overwinnen.[4]) In het verkeer zal dus een hereeniging, verlossing, verzoening, moeten worden doorleefd, waarbij het affekt, dat aan het ondervinden der barmhartigheid, genade, of vergeving gepaard gaat, de vrees overwint. Op een nadere aanwijzing van dit affektsverloop, brengen de in het Nieuwe Testament beschreven gegevens ons in het volgende hoofdstuk. In de volgende paragrafen, stellen wij ons voor die religieuze terreinen, waar de vrees zich duidelijk doet gevoelen, nader te bespreken, opdat zich de gegevens van het Nieuwe Testament zouden afteekenen tegen dezen achtergrond van meer algemeene religieuze verschijnselen.

---

§ 3. *De vrees in verband met de voorstellingen van ziel, geest en daemon.*

„Uw ziel zal Hij bewaren."
Psalm CXXI:2.

Voor de religie is het ook van belang, hoe de mensch zichzelf beschouwt.[5]) Eerst langzamerhand schijnt de mensch in zichzelf ikheid en lichamelijkheid

---

[1]) Bijv. Ps. XIX : 10. (J. R. Slotemaker de Bruïne *Gods verborgenheid* blz. 13). In hoever deze vrees Gods alle andere vrees absorbeert zullen wij bij de behandeling van Mt. X: 28 bespreken.
[2]) „Auch die Sorge ist eine Art von Furcht". Lütgert a. a. O. S. 176. [3]) bij de bespreking van Mt. VI : 24—34. komen wij op dit affektsverloop terug.
[4]) Dat zijn vooral geloof, hoop, liefde; Lütgert zegt zelfs „echter Glaube tritt nur in der Form überwundener Furcht auf." a. a. O. S. 177.
[5]) H. Visscher. *Inleiding tot de godsdienstwetenschap* blz. 176. A. Lang *The Making of Religion*. [3]1909 p. 301. „There are two chief sources of religion [1]) the belief in a powerful, moral, eternal, omniscient Father and ludge of men,[2]) the belief in somewhat of man which may survive the grave".

te zijn gaan onderscheiden;[1]) het andere, wat men dan van het lichaam onderscheidt, noemen wij „ziel". Oorspronkelijk beteekent „ziel", „leven",[2]) ook in het Nieuw-Testamentische spraakgebruik is dit nog dikwijls,[3]) (hoewel niet altijd)[4]) het geval. De voorstellingen, die men zich van de ziel maakt, loopen sterk uiteen; zij hangen samen met de omstandigheden, waarin personen of volken zich bevinden.[5]) Is men er evenwel toe gekomen de ziel van het lichaam te onderscheiden, dan wordt zij gewoonlijk het voorwerp van de hoogste zorg; deze zorg breidt zich nog uit, wanneer men de overtuiging heeft gekregen, dat de ziel den dood overleeft; de zielen in hun bestaan na den dood, noemen wij „dooden-geesten". De zeer talrijke gevaren, die de ziel loopt,[6]) en die van een ander soort zijn dan de gevaren voor het lichaam, wekken de zucht tot zelfbehoud, en worden derhalve met min of meer vrees doorleefd; die gevaren kunnen in verband met voorstellingen van verborgen dreigende machten zoo talrijk worden, dat de vrees het affekt geheel en bijkans voortdurend overheerscht.[7])

De zorg voor de ziel wordt samengestelder, wanneer men zich die ziel denkt als een zelfstandigheid, die wèl in het lichaam huist, maar ook naar buiten treden kan;[8]) men stelt soms zich voor, dat dit geschiedt, niet alleen in den dood, maar ook in den droom, of in al wat van den persoon uitgaat, materieel of immaterieel;[9]) daardoor wordt de zorg voor de ziel hoe langer hoe moeilijker. Wanneer die zorg, in welke vorm zij bij natuur- of cultuurvolken ook voorkome, in verband wordt gebracht met de relatie tot een hoogere Macht of hoogere Machten,[10]) dan wijzigt zich daardoor ook het affekt. Overheerschen de gevaren der ziel het voorstellingsleven, dan domineert de vrees het gevoelsleven. Wanneer evenwel een hoogere Macht zich ook om die ziel bekommert, en haar bewaren wil, kan de vrees worden weggenomen, wanneer men zijn ziel in die bescherming toevertrouwen wil of kan.[11])

In de verhouding tot de geesten der afgestorvenen overheerscht bij de achterblijvenden de vrees dikwijls de liefde of aanhankelijkheid.[12]) Niet alleen is men zich er van bewust, dat die geesten machtiger zijn dan de levenden, doordat zij aan geen physiek bestaan gebonden zijn,[13]) ook stelt men ze zich dikwijls jaloersch voor, de doodstrijd heeft hen verbitterd, en het is hun bedoelen de levenden mede te trekken in den dood.[14]) Daarbij komt, dat in het mededoorleven van den dood der nabestaanden de emotionaliteit is versterkt en de voorstelling van eigen levenseinde zich opdringt. Hetzij men dit verkeer met de geesten der afgestorvenen zoekt[15]) of ongezocht ondervindt, een min of meer machtig vreeselement is gewoonlijk in deze verhouding besloten, doordat de voorstelling van den dood met haar dreiging, de zucht tot zelfbehoud wekt. Dit vreesaffekt laat zijn invloed gelden op de apperceptie van gehoors- en gezichtsindrukken en wordt tot een vatbaarheid voor min of meer fantastische waarnemingen,[16]) waardoor de verhouding tot de geesten der afgestorvenen grooter afmetingen gaat aannemen in geheel het psychisch leven. Deze gevoelens wijzigen zich,

---

1) H. Visscher a. w. blz. 125. 2) Kähler *Seele* in Real. Enc. für prot. Theol.[3] XVIII S. 128 Simon *Die Psychologie des Ap. Paulus* 1897 S. 28. Clemen. *Reste der prim. Religion im ältesten Christentum* 1916 S. 30. 3) Mt. X:28. 4) 1 Kor. XV:45. 5) A. Kruyt. *Het animisme* 1906 blz. 66. 6) „Die Allgemeinheit dieser Furcht weist darauf hin, dass sie mit einem Seelenzustande des Menschen zusammen hängt, mit dem jeden Menschen innewohnenden Selbsterhaltungstriebe. H. Visscher. *Religion und sociales Leben* II S. 219. 7) H. Visscher a. a. O. II S. 223. „De vrees voor het verliezen van zielestof maakt alle opvoeden onmogelijk." Kruyt a. w. blz. 75. 8) Wundt *Völkerpsych.* [2]V, S. 78. 9) A. Kruyt a. w. blz. 16. v v. Warneck *Lebenskräfte* [5]S. 119. 10) Wordt deze als persoon gekend, dan spreken wij van „God". 11) Zie Hoofdstuk III § 3. 12) H. Visscher a. a. O. II, S. 222 A. Kruyt a. w. blz. 242. Frazer *The belief in immortality* I p. 152. E. Rohde *Psyche* [2]1898. I S 21. 13) v. d. Leeuw *De onderlinge verhouding der begrippen God, Macht en Ziel* Theol. Tijdschr. 1918 blz. 134. 14) Frazer l.l. I p. 205. 15) N. Adriani *Het animistisch Heidendom* Onze Eeuw 1908. blz. 168. 16) Zie Hoofdstuk I. § 3 blz. 21.

wanneer de relatie met hoogere, Goddelijke Macht van meer belang en beteekenis is, dan de verhouding tot de doodengeesten en wanneer men gevoelt, dat ook zij aan die Macht ondergeschikt zijn, en de bepaling van eigen sterven bij die hoogere Macht berust. Vandaar dat overal daar, waar men zich van een zuivere religieuze relatie bewust wordt, de invloed daarvan zich ook op de vrees in de verhouding tot de geesten der afgestorvenen zal doen gevoelen.

Aan de verhouding tot de geesten der afgestorvenen grenst die tot de daemonen; voor het Nieuwe Testament is deze verhouding in het bijzonder van belang.[1]) In het algemeen onderscheiden de daemonen zich van de bovengenoemde geesten, doordat zij geen voortlevende zielen van menschen zouden zijn;[2]) van goden onderscheiden zij zich doordat zij in een beperkte sfeer optreden en eigenlijk geen personen zijn, waarmede de mensch in relatie treedt; zij zijn nuttige of schadelijke, goede of booze Machten, waarmede de mensch gezocht of ongezocht in verband staat.[3]) Wanneer de mensch zich in zijn belangen bedreigd of geholpen ziet door invloeden, waarvan hij den oorsprong zoekt bij geheimzinnige Machten, dan is daarin zijn verhouding tot de daemonen gegeven.[4]) In het ontdekken van de tegenwoordigheid en werking der daemonen schuilt iets intuïtiefs.[5]) Er is in den mensch een zekere vatbaarheid voor dat geheimzinnige, waarin hij een hoogere Macht ontdekt, waarvan hij zich allerlei voorstelling maakt.[6]) Deze eigenaardigheid van 's menschen aanleg, heeft de menschheid in haar geheel tot draagster gemaakt van een schat van moreele en religieuze ervaringen. Het specifieke van de verhouding tot de sfeer der daemonen is dit, dat de mensch zich tegenover een andersoortige en hoogere Macht gesteld voelt, ook al treedt die daemonische Macht met den mensch in het nauwste verband.[7]) Men onderwerpt zich als mensch niet altijd; wanneer men zich wil handhaven en den strijd aanbindt is de vrees een gevoelsfactor van het begeleidend affekt; dreigt de daemon het te zullen winnen, en gaat hij overheerschen, dan overheerscht de vrees het affekt. Kan en wil de mensch zich evenwel toevertrouwen aan de geheimzinnige Macht, waarmede hij in aanraking is, verwacht hij daarvan redding of zegen, of wijdt hij zichzelf aan haar dienst, dan verdwijnt de vrees en is zij geen element in het affektsverloop dier verhouding. Men kan wèl zeggen, dat de verhouding tot daemonen „immer durch die Association mit den Affekten des Grauens, der Furcht, der Hoffnung"[8]) gekleurd wordt, maar niet, dat de daemonengestalte zonder meer „aus den Affekten der Furcht und des Schreckens geboren"[9]) is. Waar hoogere Macht zich openbaart, is ook de kiem voor de verhouding van den mensch en de daemonen gegeven, maar daarmede is volstrekt niet gezegd, dat die Macht zich alleen als schrikwekkend en boos zou voordoen. Eerst in de nadere ontwikkeling der omstandigheden en der gezindheid bij den mensch differentieert zich het affekt.

Naarmate de daemon beschermgeest is, of dreigende macht, naarmate hij leider is of verleider, naarmate hij „goed" of „boos" is, wordt hij gevreesd of brengt hij juist de vrees tot rust. Ook wordt de eene daemon als hulp tegen den anderen gebruikt, want de mensch tracht zich en de zijnen te beschermen en voert strijd met de hulpmiddelen, die hij heeft. Voor de gevoelens, die de verhouding tot de daemonen begeleiden, hangt het er van af,

---

[1]) Zie Hoofdstuk III. § 4. [2]) Wundt a. a. O. IV. S. 216. [3]) ook al worden soms daemonen in het gebed aangeroepen. (H. Visscher a. w. blz. 176) toch mist de verhouding tot hen den rijkdom van mogelijkheden, die er gelegen is in de relatie met een persoonlijk God (Wundt a. a. O. S. 9). [4]) N. Söderblom *Das Werden des Gottesglaubens* 1916. S. 100. [5]) Wundt a. a. O. IV. S. 459—563. [6]) N. Söderblom a. a. O. S. 99. [7]) N. Söderblom a. a. O. S. 105. [8]) Wundt a. a. O. IV. S. 219. [9]) Wundt a. a. O. IV. S. 553.

of de mensch zich aan hen onderworpen, of door hen opgeheven en machtig gevoelt. Indien de daemon den mensch als met een hoogere Macht bezielt, is er van vrees bij hem geen sprake meer; veeleer gevoelt zijn omgeving vrees voor zulk een gedaemoniseerde. Is evenwel de inwerking van den daemon iets, waaraan de mensch wel zou willen ontkomen, maar hij kan niet, dan stijgt zijn machtelooze angst tot het abnormale. Waar de droomgestalten (zoo dikwijls voorstellingen, waarin vrees tot uiting komt),[1]) voor realiteiten gehouden worden, krijgt de daemonische bezetenheid nog grootere beteekenis; de met-deze-ervaringen-gepaardgaande affekten bevatten uit den aard der zaak abnormaal-hevige vreesgevoelens.

Bij vele volken, is de verhouding tot de geesten der afgestorvenen van dien aard, dat zij niet meer als vroegere medemenschen, maar als hoogere Machten worden beschouwd:[2]) behalve vrees voor den voorouder, die gestreng onder zijn afstammelingen de traditie handhaaft, leeft toch ook een nog sterker „Gefühl der Zusammenhörigkeit",[3]) in deze verhouding. Wanneer zulk een relatie met de begeleidende affekten een zekere bestendigheid en algemeengeldigheid heeft gekregen en tot een cultus is geworden,[4]) worden de gemoedsbewegingen door het collectief karakter van den cultus ten opzichte van het cultusobject vaster en sterker.[5]) Dan komt een gevoel van afhankelijkheid en saamhoorigheid daarin tot uiting en tevens een gevoel van eerbied en vrees (piëteit), waarin de kiemen van een zedelijken band gelegen zijn.

Sterker spreken de vreesgevoelens in de verhouding tot ziektedaemonen; ook in het Nieuwe Testament is men er nog niet ver van af, alle ziekte als daemonische inwerking te beschouwen; en tot in onzen tijd zijn de sporen van zulke inzichten nog gemakkelijk te vinden. De daemonen, die ziekte, epilepsie, krankzinnigheid en dood brengen, worden evenzeer gevreesd, als de zieken, die in hun macht zijn; soms in den oorlog verschijnen zij als helpers tegen den vijand.[6]) Men stelt ze zich voor in gestalten, die misschien met koortsvisioenen samenhangen, enkelvoudig of veelvoudig;[7]) ook de dood krijgt zijn persoonlijke gestalte onder hen[8]) en een verschijningsvorm, die de vreesgevoelens uitdrukt en opwekt.

In de wereld, die den mensch omringt, ontdekt hij nog velerlei openbaring van hoogere Macht of Machten, waarmede hij in persoonlijk verband staat en waarvan hij afhankelijk is. Zoolang de mensch in deze verhoudingen wantrouwig is tegenover een verwarrende veelheid van dreigende en beschermende Machten, is zijn gemoedsleven door een wisselend hopen en vreezen bewogen.[9]) De relatie evenwel met een hoogere Macht, waarin hij ten volle vertrouwt en waaraan hij zich met zijn belangen wil overlaten, zal in het gemoedsleven worden ervaren als een innerlijke zekerheid, die de vrees overwint. Een dergelijke verhouding tot God sluit de verhouding tot allerlei daemonen nog niet uit, maar domineert haar, ook in de sfeer der affekten.

Met de hier genoemde voorstellingsreeksen, hangen bepaalde handelwijzen samen, waarop wij de aandacht vestigen, daar zij voor het affektsver-

---

[1]) Met angst gepaardgaande physieke onregelmatigheden hebben sterken invloed op het droomleven (Zie Hoofdstuk I, § 6. blz. 39.) [2]) E. Lehmann *Die Anfänge der Religion.* Kultur der Gegenwart I. III. S. 17. P. D. Chantepie de la Saussaye *Religionsgeschichte* I. S. 69. Kruyt a. w. blz. 461. Frazer I. I. I. p. 134—287. [3]) H. Visscher a. a. O. II. S. 131. [4]) b.v. in het totemisme, dat wij hier niet nader bespreken. [5]) Wundt a. a. O. IV. S. 309. [6]) bijv. 2 Kon. XX : 35. [7]) bijv. 2 Sam. XXIV : 16; I Kron. XXI : 16; Mk. V : 9. [8]) „de koning der verschrikking" en „de laatste vijand" (I Kor. XV : 26).

[9]) De straks te behandelen gegevens bieden geen aanleiding over de relatie tot de geestelijke Machten van land of landstreek te spreken; in het Oude Testament is hun beteekenis nog wel van belang. Den inwoner beschermen zij, voor vijand en vreemd zijn zij gevaarlijk; is het volksleven krachtig, dan concentreert zich dit in de verhouding tot die Machten; de enkeling voelt zich door dit verband gedragen, als hij het mist komt over hem de angst der religieuze vereenzaming (I Sam. XXVI: 19; I Kon. XX: 23).

loop van belang zijn. Wanneer de mensch zich in staat acht invloed te oefenen op de bovengenoemde geheimzinnige Macht of Machten en hun werking meent te kunnen dwingen naar zijn wil, noemen wij dat „magie". Dergelijke handelingen mogen bij de natuurvolken met religieuze gebruiken zoo nauw samenhangen, dat zij nauwelijks te onderscheiden zijn,[1]) toch is er, wanneer men zich van de religieuze verhouding tot God voldoende bewust is, wel verschil te onderkennen tusschen religie en magie. In de magie heerscht het besef zèlf (zij het met behulp van verboren Machten), naar eigen begeeren iets tot stand te kunnen brengen in die geheimzinnige machtssfeer, waar geesten en daemonen heerschen;[2]) in de religie heeft het besef van afhankelijkheid en geringheid ten opzichte van hoogere Macht in 's menschen ziel de overhand. Vandaar dat bij de magie veeleer zelfgevoel, dan vertrouwen of religieuze vrees het affektsverloop kenmerkt.[3]) Toch is dat te veel gezegd, vooral daar waar de magische handeling als een bestrijden en overheerschen van daemonische machten is bedoeld. In dat geval ervaart de mensch in de gevoelssfeer de spanning tusschen de vrees voor de dreigende Machten en het vertrouwen op eigen magisch vermogen. In die spanning kan de vrees niet het heerschend gevoelen worden, daardoor zou de magische kracht terstond worden verlamd.[4])

Worden bij dergelijke handelingen, magische middelen gebruikt, dan wordt daardoor het samenstel der elementen van het affektsverloop ook ingewikkelder;[5]) het gevoel wordt dan niet alleen bepaald door de bedoeling der magische handeling, maar ook door al de associaties, die de gebruikte middelen oproepen.[6]) De gegevens voor dergelijke praktijken zijn zoowel in ons hedendaagsch bijgeloof te vinden, als bij natuurvolken, wier handelingen op voor ons vrijwel onbegrijpelijke wijze worden gemotiveerd; ook in de sfeer van het Nieuwe Testament ontbreken die gegevens niet. De diepgewortelde vreesgevoelens voor onheil, ziekte en dood[7]) belemmeren ook nu nog verstandelijke overwegingen en zullen telkens weer de menschen er toe brengen magische middelen te gebruiken tegen de dreigende Machten,[8]) zoolang de zuivere religieuze relatie tot een boven dit alles verheven Goddelijke Macht niet sterk genoeg is ook in de gevoelssfeer de vrees te verdrijven door krachtige gevoelens van afhankelijkheid en vertrouwen.

Van psychologisch belang is ook de positie van den magier als zaakwaarnemer van den bevreesde. Voor den bezorgden mensch is hij iemand met hooger vermogen, in wien men zijn vertrouwen stelt, en die dus een bijna religieuze positie heeft, — toch is dit maar tot op zekere hoogte een religieuze positie te noemen, want de verhouding van den magier zelf tot de sfeer der hoogere Machten is niet religieus, veeleer eigenmachtig. Wanneer men naast deze positie die van den priester stelt, komt dit duidelijk uit;[9]) deze is krachtens zijn ambt een deel van den cultus en een schakel tusschen den God, in Wiens dienst hij staat, en den mensch, die zich tot hem keert; de magier staat zelf als machthebbende tegenover daemonische of Goddelijke invloeden. Op den duur is er op vele plaatsen een tegenstelling tusschen cultus en magie ontstaan;[10]) waar een onderscheid tusschen God-

---

1) N. Söderblom. a. a. O. S. 193, 215, 223. Zöckler *Magie* Real. Enc. für prot. Theol.[3] XII S. 57. 2) Voorbeelden van deze „naïeve almacht" bij Frazer. *Psyche's Task* 1909. p. 4—20. Zie ook Kirsopp Lake *The earlier epistles of St. Paul.* 1911. p. 433. 3) „Furcht und Vertrauen kennzeichnen die Religion im Gegensatz zur Magie" N. Söderblom. a. a. O. S. 195. 4) Vandaar dat de magie meer dan techniek is. Frazer. *The golden Bough*[3] I p. 59. 5) Wundt a. a. O. IV S. 276. 6) Söderblom a. a. O. S. 215.

7) H. Visscher. a. w. I. blz. 204. 8) bij de beschieting met verdragend geschut van Parijs in 1918 gebruikte men een manlijk en vrouwelijk beschermbeeld, dat niet gekocht mocht zijn, wilde het als voorbehoedmiddel kracht hebben. Alg. Hand.bl. 3 VI. 1918. blad C.

9) Söderblom *Tiele's Kompendium* S. 50. 10) Robertson Smith (*Rel. of the Sem.*[2] p. 90, 91). wijst er op, dat de magie, al was zij verboden, niet als louter bedrog gold.

delijke en daemonische Machten gemaakt wordt, krijgt de magie een anti-religieus karakter;[1]) daarom behoeft in de magie de religieuze vrees in de gevoelssfeer niet te ontbreken,[2]) maar waar zij aanwezig is, wordt zij door de anti-religieuze eigenwilligheid overheerscht.[3])

De machtige vrees voor ziekte en dood heeft de magie op dit gebied groote beteekenis gegeven. Toch is het werk van den wonderdoenden genezer niet altijd magisch te noemen, het kan ook religieus zijn, voorzoover de genezer zich als werktuig of drager van hooger Machten gedraagt.[4]) De Nieuw-Testamentische gegevens brengen ons nader op de psychologie van deze verhouding tusschen ziekte-daemonen, genezer en lijder terug;[5]) de beteekenis van den religieuzen genezer, optredende in het lijden van hen, die zich als door booze Macht van de nabijheid Gods gescheiden gevoelen, blijft tot op onzen tijd van belang.[6])

Daar waar de magier er op uit is de daemonische machten vrees aan te jagen en te bedwingen, zal hij zich dikwijls van hulp van andere geheimzinnige Machten of van Goddelijken steun willen verzekeren. Wanneer de gemoedsstemming daarbij waarlijk het karakter van innerlijke afhankelijkheid draagt, is deze voorbereiding van den daemonbestrijder voor zijn werk een gebed en dus van religieuzen aard.[7]) Ontbreekt evenwel het religieuze gevoel van afhankelijkheid, dan is er geen sprake van gebed, maar van bezwering: deze gebieden grenzen nauw aan elkaar;[8]) ook in de Nieuw-Testamentische gegevens komt dit onderscheid voor.[9])

In de magie wordt dus de vrees voor de gevaren van de ziel en de angst voor invloeden van geesten en daemonen innerlijk overwonnen, althans overheerscht, maar niet op religieuze wijze: in de vermetelheid en macht van de magische daden schuilt een ander gevoelen, dan de zuiver religieuze, vertrouwelijke afhankelijkheid; beide affekten, dat wat de magische handeling en dat wat de religieuze relatie begeleidt, willen de vrees te boven komen, de een langs den weg der eigenmachtigheid, de andere langs den weg van het geloofsvertrouwen.

---

§ 4. *De vrees in de religieuze moraal.*[10])

> Solange die Angst sich fürchtet, unterhält sie eine geheime Kommunikation mit ihrem Gegenstande.
>
> S. Kierkegaard. *Das Begriff Angst.* S. 103.

De wortels van de moraal dalen af tot in de oudste gegevens der cultuur. Zoowel in verbods- en gebodsbepalingen, als in oude liederen en verhalen spreekt de mensch zijn waardeeringsoordeelen uit,[11]) die, waar zij het verband met hoogere geheimzinnige Macht of Machten betreffen, een religieus karakter dragen. Op het vreeselement dat, reeds in oude gegevens voorkomende, in latere tijden bleef nawerken en tot heden van beteekenis is,

---

[1]) Mt. XII: 12—32; Mk. III: 20—30; Lk. XI: 14—23. [2]) Jak. II: 19. [3]) Söderblom *Das Werden* S. 219. [4]) Ook taalkundig schijnt er op vele plaatsen onderscheid te worden gemaakt tusschen den magiër en den medicijnman. Wundt a. a. O. IV. S. 191. (De Engelsche Koning heet tot voor kort soms geneeskrachtig, omdat hij bij de gratie Gods regeert, zie Frazer. l.l. I. 368, 370. *Psyche's Task* p. 15. [5]) „Als Arzt ist Jesus im Mitte seines Volkes getreten" A. v. Harnack *Die Mission*[2] 1906. I. S 87. [6]) Bijv de psychologisch-gewichtige biographie van *J. C. Blumhardt* (F. Zündel 1887.) S. 117—163. [7]) N. Adriani *Het animistisch heidendom.* O. Eeuw 1918 blz. 168. [8]) „Gebet und Zauber sind kaum zu unterscheiden" Söderblom. a. a. O. S. 221. [9]) Hnd. XIX: 11—19.

[10]) „Moraal nemen wij als levensleer, ethiek als wetenschap van het zedelijke". H. Visscher. *Christelijke Ethiek* blz. 3.

[11]) De gevoelvolle mededeeling en overlevering omtrent belooning en bestraffing, ondergang en uitredding wekt een affektsverloop, dat nawerkt als een element van het gevoelsleven, waarmede men eigen omstandigheden doorleeft; daardoor werkt die mededeeling opvoedend. De vrees voor straf en de hoop op redding worden versterkt, geoefend en in bepaalde banen geleid door verhalen en liederen, waardoor deze gevoelens worden opgewekt (Wundt a. a. O. III S. 108, 348. V. S. 122).

moeten wij hier wijzen, daar dit voor de zielkundige kennis der Nieuw-Testamentische gegevens hieromtrent niet kan gemist worden.

De oudste vorm, waarin religieuze verbods- en gebodsbepalingen voorkomen, zijn de taboegebruiken.[1]) Taboe is een eigenschap, waardoor een object tot iets wordt, waarvoor men zich religieus in acht neemt.[2]) Wanneer taboe niet ook als verbodsbepaling op een object kon worden gelegd, zoodat het onrein werd, zou men het kunnen omschrijven door „heilig". Het sterkstsprekend gevoel in het affektsverloop van het hier bedoelde religieus verschijnsel, is de vrees. Met religieuze vrees houdt men zich aan al wat taboe is, al wordt het leven er in zijn uitingen door belemmerd en soms zelfs zeer bemoeilijkt.[3]) In de taboegebruiken schuilt een religieuze verhouding, men gevoelt zich door een hooger gezag wettelijk gebonden; de kiemen van sociale verplichtingen en van zedelijk leven zijn in dit verschijnsel gegeven.[4]) Door dergelijke voorschriften kan het verkeer met hoogere Macht worden tot een levensverhouding, waartoe de mensch verbonden en verplicht is op een wijze, dat zijn leven door den eisch van gehoorzaamheid sterk wordt. De oudste taboe-gebruiken dragen gewoonlijk het verbodskarakter,[5]) vele oude wetten, ook de decaloog vertoonen in hoofdzaak dat negatieve type.[6])

Het vrees-affekt, dat met het naleven van deze bepalingen samengeknoopt is, ontwikkelt zich in twee richtingen, naarmate het object als heilig, onaantastbaar, verheven beschouwd wordt, of als onrein, besmettelijk, gevaarlijk;[7]) bij het waarde-oordeel kan de minderwaardigheid gelegen zijn in een object of handeling waarvoor de mensch zich hoeden moet, of in den mensch zelf ten opzichte van die Macht, waarmede hij in verwijderd religieus verband staat, (verwijderd, omdat hij zelf de minderwaardige is). Wat in de oudere religieuze gegevens nog onklaar en troebel is, spreekt zich langzamerhand duidelijker uit, naarmate een helderder en zuiverder kennis van God zich baanbreekt. Als b.v. Israël geschaard is rondom zijn heiligdom, houden allerlei verbodsbepalingen den Israëliet terug van het Allerheiligste; overtreding zou zijn dood zijn, toch is hij er mee verbonden, hoewel hij zich er van gescheiden gevoelt door zijn eigen onwaardigheid.[8]) De vrees heeft in zulk een verhouding een zeer belangrijke plaats in het gevoel van den religieuzen persoon: ware er alleen sprake van een zuivere relatie, dan zou er geen questie van vrees kunnen zijn, maar er is een storing: „die Furcht ist eine Begleiterscheinung der Störungen, welche in dem Verhältniss entstehen können, worin das religiöse Gemüt zu den als göttlich erkannten Mächte steht."[9]) Daar waar het besef van persoonlijke minderwaardigheid bestendig is, is die storing (en met haar de vrees) ook bestendig. Bestaat dit nog niet, of niet meer, dan is in de religieuze verhouding van de vrees geen sprake. Zij is evenwel overal aanwezig, waar dit cultisch of zedelijk waarde-oordeel van kracht is. Zij treedt op in verschillende vormen, al naarmate het besef aanwezig is overtredingen te hebben begaan, of te kunnen begaan, zij verbindt zich op die wijze met schuldgevoel of met schroom en angstvalligheid tot reeksen van aandoeningen naar bijzondere omstandigheden getypeerd.

Daarnaast treedt de vrees op voor het verbodene, (hetzij cultisch of

---

[1]) N. Söderblom *Tiele's Kompendium* S. 30 vertaalt het woord als „etwas Gemerktes". Frazer *Taboo and the perils of the soul* pref. VII.

[2]) „The sanction or power at the back of the taboo is not that of the man, who imposes it; rather it is that of the ghost or spirit in whose name or in reliance upon whom the taboo is imposed". Frazer *Immortality* I. p. 390.

[3]) Frazer. *Taboo and the perils of the soul* Chap I. The burden of royalty.

[4]) „Aus dem Tabu wachst eine sociale Moral empor". E. Lehmann a. a. O. S. 19.

[5]) „Tabu ist das was religiös verboten ist". H. Visscher *Religion und Soc. Leben* II S. 507.

[6]) H. Visscher. a. a. O. S. 515.

[7]) „Gleichzeitig wertvoll und gefährlich" Söderblom *Das Werden* S. 95. Robertson Smith. *The Religion of the Semites*[2] p. 155.

[8]) „In keiner Religion hat die Tabuheiligkeit einen so fürchterlichen Ernst". Söderblom a. a. O. S. 311. [9]) H. Visscher. a. a. O. II. S. 247.

ethisch verboden), een vrees, die zuiver als afkeer ervaren wordt, tenzij men zich bewust is ook innerlijk aan dat onreine verwant te zijn, waardoor het verbodene niet alleen gevreesd wordt, maar tegelijk ook zijn affiniteit met elementen van het zieleleven doet gevoelen. Deze vreesgevoelens verbijzonderen zich weer, naarmate het onreine passief is, of een daemonische Macht; in het laatste geval treedt de vrees op in den strijd van den persoon met die Machten, wier „boosheid" hem bedreigt, of misschien wel aankleeft.

In de religieuze sfeer, die door twee voorstellingsreeksen bepaald is, waarvan de een „verheven en heilig", de ander „boos" wordt genoemd, zouden wij dus ook van een tweevoudige vrees kunnen spreken, ééne die zich richt op het gestoord verband met den Heilige, ééne die zich richt op het al- of niet verbroken verband met het onheilige. Zoodra, en zoolang er voor iemand sprake is van zedelijken strijd, heeft het menschelijk gemoedsleven deze eigenaardige gesteldheid, en blijft dat tweevoudig gericht-affekt bestaan en zal ook vrijwel in elk oogenblik der religieuze verhouding naspeurbaar zijn. Ook daar, waar men zich niet van deze vrees bewust is, zal zij toch bij nauwkeurige analyse der elementen van het gemoedsleven allicht te voorschijn komen.[1]) Indien er evenwel een religieuze verhouding zou bestaan buiten het moreel conflict om, die dus zonder eenig besef van het verbodene zich storeloos tot den Hoogere richt en in Hem opgaat, dan zou in dat geval deze dubbele houding van het affekt niet voorkomen en zou er van religieuze vrees geen sprake zijn. In de volkomen relatie met God, waarin geen storing kan optreden en geen oude storing nawerkt, daarin zou geen vrees kunnen bestaan.[2]) Vandaar dat de vrees ook niet de grondslag der religieuze relatie kan worden genoemd. Maar aangezien de verhouding van mensch en God (of hoogere Macht) zich voordoet niet als een storeloos eenzijn, maar als een moeilijk gehandhaafd en telkens gestoord verband, dat toch niet absoluut verbroken is, krijgt het gemoedsleven de samengesteldheid van den zedelijken strijd met zijn dubbelgeorienteerde vrees. Uit het zieleleven van hem, die dezen strijd in de diepte gekend heeft, zal zelfs in het gevoel van vrede die oude en diepe vrees haar nawerking doen gevoelen.[3])

Hoe men er toe gekomen is, vast te stellen wat men eerbiedig vereeren en schroomvallig vermijden moet, is heel dikwijls niet naspeurbaar.[4]) Alleen van socialen aard is dit besef van verplichting niet, ook andere motieven van religieuzen aard brengen het stellen en aanvaarden van verboden en geboden in 's menschen zieleleven tot stand. Er moet ook in het affekt iets zijn, dat op gewichtige oogenblikken de zelfzucht doet wijken en tot handelingen in staat stelt, waaruit een niet van buitenaf opgelegde zelfverloochening spreekt;[5]) het intuïtief besef, dat men soms dingen te laten heeft en dat men het verbod eerbiedigen moet, is psychologisch niet volkomen te verklaren, het is religieus van aard.

De Nieuw-Testamentische gegevens verplaatsen ons in een sfeer (de Joodsche van het begin onzer jaartelling), waarin wat betreft religieuze voorschriften, de traditie heerscht, en wel op een wijze, dat vrijwel alle persoonlijke en maatschappelijke verhoudingen er in betrokken worden.

---

1) Excessen daargelaten toont dit de psychoanalyse; „alle Flucht ist eine Flucht vor dem eigenen Ich, vor dem bösen Gedanken des Innern" Stekel *Nervöse Angstzustände*[2] 1912 S. 35.

2) Hiervan spreken de mystieken op het hoogtepunt van hun ervaringen: bijv. Ruusbroec *Geestelijke Bruiloft* ed. Erens blz. 188. „in het in-lichten Gods ontzinkt de geest aan zichzelf in genietende rust." Vondel *Lucifer* Ed. v. Vloten 1866 II. blz. 85. „De zaligheid bestaat in een gerust genoegen, in 't stemmen met Gods wil".

3) bijv. Augustinus *Conf.* X 37. ed. Knöll p. 232 „multum timeo occulta mea, quae norunt oculi tui, mei autem non".

4) „Rationell lässt sich die Tabufurcht nicht erklaren" Söderblom. a. a. O. S. 202; S. 213 citeert hij Kant: „das Heilige ist seinem Wesen nach ein göttliches Geheimniss".

5) H. Visscher *Inleiding* blz. 9 v.v.

Evenwel berichten deze gegevens van het doorbreken eener nieuwe verhouding tot God,[1]) waarbij nieuwe begrippen van rein en onrein, van heilig en onheilig met al de daarmee gepaard gaande gevoelens optreden. Daarbij worden oudere gevoelens en voorstellingen deels opgenomen, deels verworpen. Bij het individueel ontstaan van zulk een nieuwe verhouding tot God, (welke gezindsheidverandering, wij „bekeering" noemen), wordt ook het gevoelsleven sterk aangegrepen en bepaalt mede den toestand van den nieuwen mensch.[2]) In dit proces krijgt de persoon als het ware een nieuw centrum, waaromheen al zijn inzichten zich op nieuw groepeeren.[3]) Wanneer een onderling nauw samenhangende kring van personen op een dergelijke wijze vernieuwd wordt en er een nieuw religieus milieu ontstaat, treden daardoor in de sfeer der gevoelens ook wijzigingen van belang op; want wat te voren geboden of verboden, rein of onrein, heilig of onheilig was, is dat nu niet meer; terwijl toch de nawerking van oude inzichten en gevoelens niet voorbij is en de inwerking der oude omgeving voortduurt. Ook het oordeel over wat waarde heeft en goed is, over wat uit God en uit den „booze" is, verandert. Hierdoor wordt het gemoedsleven, met alle gevoelens van liefde en vrees, van vrede en schuldgevoel, van gewetensangst en verlossing, veel samengestelder.

Wij moeten hier duidelijk onderscheid maken tusschen de religieuze voorstellingen, en het religieuze gemoedsleven: wanneer traditie en persoonlijke religie een harmonisch geheel vormen, is er behalve een bestendig geheel van religieuze voorstellingen, ook een regelmatig verloopend religieus leven. Komt daarin evenwel een ingrijpende wijziging, zoodat de religieuze verhouding wordt veranderd en vernieuwd, dan treedt er een nieuw voorstellingscomplex op, samengesteld uit oude en nieuwe bestanddeelen en op zichzelf een nieuw geheel. Met het gemoedsleven is het ingewikkelder: de stroom der religieuze gevoelens uit de eerste periode werkt na en maakt ook weer deel uit van het „Gesammtgefühl" waarmede de nieuwe religieuze verhouding wordt doorleefd.[4]) Het zich losmaken uit het oude brengt de gevoelens van angst, waarmede men hetgeen vroeger onaantastbaar en heilig was, varen laat, met kracht naar voren. Toch wordt dit losmaken van oude banden mogelijk door een nieuwe verhouding, waarvan de inwerkende kracht groot genoeg is om dit alles te boven te komen, en de begeleidende gevoelens sterk genoeg om al de andere te kunnen overheerschen. De ontleding van het bijzonder geval, (waarvoor Paulus als een der klassieke voorbeelden kan gelden), zal ons de samenstelling der gevoelens en hun verloop nader in het licht stellen.[5])

In de verhouding tot den Heilige ligt voor den met Hem religieus verbonden mensch een soort bevreesde liefde, hoewel hij vreest, voelt hij zich toch verbonden.[6]) Dit affekt is op den duur motief geworden voor allerlei cultische gebruiken, waardoor men reiniging en heiliging zocht te bereiken of te ontvangen, opdat de vreesgevoelens aan hun einde zouden komen. De drijfveer tot het offer is in dergelijke gevallen het besef van zekere religieuze verlatenheid; de ervaring van een toenemende vervreemding tusschen God en mensch gaat gepaard met hevige vrees, omdat men al meer

[1]) Het Nieuw-Testamentische μετανοεῖν beteekent etymologisch van gezindheid veranderen; „aber in der lebendigen Sprache hat es sehr mannigfache Nuancen der Bedeutung vom einfachen intellectuellen Sich-besser-bedenken über die bewusste Änderung des Willens bis zum Affekt der Reue." Weinel *Biblische Theologie des N. Test.*²1913. S. 179. Zie ook Calvinus *Institutiones* (ed. Schipper 1667.) III, 3, 5, p. 154.

[2]) H. Visscher *Chr. Ethiek* blz. 90; „In het licht der kennisse Gods wordt vrees voor zijn rechtvaardig oordeel geboren." [3]) Nader uiteengezet in een opstel van mijn hand *Karakter en bekeering* Omhoog 1917 blz. 102—120.

[4]) Voor de analyse zie Hoofdstuk I § 3 blz. 23 en G. Vorbrodt *Beiträge zur religiösen Psychologie* 1904 S. 145. [5]) S. Kierkegaard a. a. O. S. 102 f.f. [6]) Bijv. Augustinus l.c. VI, 11. S. 112 „amans beatam vitam timebam illam in sede sua et ab ea fugiens quaerebam eam" en Bengel *Gnomon*² 1759 p. 1180. „Varius hominum status: sine timore et amore; cum timore sine amore; cum timore et amore; sine timore cum amore."

vereenzaamt.[1]) In deze vrees moge een verlangen naar God verborgen zijn en in dat verlangen liefde, — die vrees is ondragelijk en moet door een offer genezen worden. Naarmate deze vrees dieper gevoeld wordt, krijgt het offer meer beteekenis. Bij de opvatting dat de verlatenheid en vervreemding universeel is, zal ook het offer universeele beteekenis moeten hebben.[2])

Uit deze cultische handelingen, worden de innerlijke gevoelens kenbaar, zij zijn uitdrukkingsbewegingen, die langzamerhand tot traditie geworden, niet alleen gevoelens uitspreken, maar ze ook opwekken bij hen, die aan den cultus deelnemen. Met de offerhandelingen gaan gewoonlijk gebeden gepaard, die psychologisch daaraan nauw verwant zijn en die dus ook als kenbron voor de het-offer-dragende affekten kunnen gelden. Door hun collectief karakter hebben de cultische gebruiken voor het affekt van den enkeling suggestieve beteekenis.[3])

Op deze gevoelens van vrees voor, en verbondenheid aan den Heilige, zooals zij zich in de offerhandelingen uitspreken, moeten wij nader ingaan.[4]) Is er een verbod overtreden, dan gevoelt men, dat de religieuze verhouding gedeeltelijk is opgeheven: aan zulk een, in het bewustzijn aanwezig feit, kunnen zich sterke affekten verbinden. In zijn eenvoudigen vorm, kan zulk een overtreding, b.v. een verontreiniging, zoo vanzelf sprekend zijn, dat de vrees van geringe beteekenis is en de reiniging niet veel meer dan een ontsmetting. Naarmate de overtreding evenwel dieper gevoeld wordt, en men beseft den Hoogere niet te hebben gegeven wat Hem toekwam, is men meer bevreesd voor den dreigenden toorn. De straf kan onmiddellijk, òf bij gelegenheid, òf als eindoordeel komen, en hoe men zich dit voorstelt is voor het vreesaffekt van beteekenis: in het eerste geval verloopt dat kort en hevig als een schrik met physieke, soms doodelijke gevolgen;[5]) in de andere gevallen verloopt het langzaam en geeft aanleiding tot een bestendig worden der vrees en dus tot een zekere dispositie. Wordt het eindoordeel bij den physieken dood verwacht, dan groeit het vreesaffekt bij de nadering van den dood sterk aan;[6]) wordt dit oordeel aan het einde der wereld verwacht, dan verbinden zich aan de voorstelling van dat wereldeinde hevige gevoelens van vrees. In de verhouding tot den dood en tot de wereldondergang, versterken de vreesmotieven van levenseinde of wereldeinde en van levensoordeel of wereldoordeel elkaar. Komt men tot de voorstelling, dat de zedelijke strijd van den individu een onderdeel is van een groot proces, namelijk den strijd, waarin de heilige God de booze machten overwint en Zijn doel doorzet, dan komt voor hem, die met zijn God in verband staat, de vrees over het wereldoordeel tot rust in de sterke verwachting der overwinning Gods. Wanneer op deze wijze de enkeling een mikrokosmisch onderdeel wordt van den makrokosmischen strijd Gods, dan maakt de aan Gods zijde getrokken enkeling wel de ontroering van dien strijd door, maar heerscht de vrees voor den Wereldrechter in hem niet meer.

Het is van groot belang voor het verloop van het vreesaffekt tegenover den Goddelijken Rechter, of men zich den toorn Gods al of niet als onverbiddelijk voorstelt; is hij onverbiddelijk, dan komt men niet tot offerhande-

---

1) Zie daartoe de psychologische beschouwing van S. Kierkegaard *Furcht und Zittern.* (übersetzt von Ketels 1909) naar aanleiding van Abrahams offer. Een zielkundig rijk voorbeeld zijn de gegevens over Saul (1 Sam. XXVIII:6). 2) Zie § 5 van dit hoofdstuk. 3) In de angstvalligheid waarmede het ritueel volbracht wordt schuilt ook een element van religieuze vrees (Toutain *Etudes de Mythologie* Paris 1909 p. 148). 4) Is het offer alleen een geschenk, dan kan naast dankbaarheid of begeerte, ook het zelfbehoud motief tot zulk een offer zijn; in dat geval vreest de offeraar, maar zijn gevoel is geen ander, dan het in de vorige paragraaf besprokene. Wordt het offer als maaltijd beschouwd, dan wordt in het offermaal het verband van God en mensch hersteld en de vrees, indien die mocht voorkomen, weggenomen. (Robertson Smith 11. p. 268).

5) Fazer. *Taboo* p. 137. *Psyche's Task* p. 13. 6) Deze dispositie overschrijdt dikwijls de grens van het normale. P. Janet *Les Obsessions* I. p. 441—448.

lingen, de vrees gaat dan over tot de wanhoop;[1]) is de toorn niet onverbiddelijk, dan is het vreesaffekt een element in het proces der hereeniging of verzoening, dat des te ingrijpender is naarmate de overtreder zijn zedelijke onwaardigheid dieper gevoelt. Is het offer alleen bedoeld als reiniging, opdat de overtreder opnieuw de gewenschte en ongestoorde verhouding tot den Heilige bereiken zou, dan zijn de motieven anders, dan wanneer er sprake is van een offer dat schuld moet wegnemen. Komt het bij het offer alleen aan op de volbrachte handeling, dan heeft dit een meer magisch karakter; wordt daarentegen de gemoedsbeweging hoofdzaak, (waarvan de handeling de uitdrukking is), dan is het offer meer symbolisch.[2]) Het onderscheid of de overtreding weggenomen wordt door een magische of door een symbolische handeling, hangt dus af van den psychischen achtergrond.[3]) In het schuldgevoel (waarvan de invloed zeer diep ingrijpt),[4]) is zoowel de eigen strafwaardigheid erkend, als de zekerheid, dat er recht zal worden gedaan; het tweede geeft aanleiding tot vrees, het eerste alleen dan, wanneer het verlangen naar hereeniging sterk genoeg is, om het schuldgevoel voor de verlamming der wanhoop te bewaren. In het offer, dat in dit geval wordt gebracht, (het zoenoffer), wordt de strafwaardigheid aanvaard en is dus een zekere zelfovergave.[5]) Toch wordt bij het volbrengen van het offer de gemoedsvrede eerst bereikt met de zekerheid, dat het offer aangenomen is. Ook al wordt de gemoedsvrede bereikt, toch blijft de nawerking der oude vreesgevoelens als een zekere vatbaarheid voor een op nieuw oplevend schuldbesef: hierop is de voorstelling of een offer tijdelijke of blijvende waarde heeft, van grooten invloed. Maar zelfs indien het offer blijvende waarde heeft, is in het gevoel van eerbied en ontzag voor den heiligen God, met wien men verzoend is, de nawerking der vrees van een diep schuldgevoel gewoonlijk nog te vinden.

Op een religieuze handeling, waarbij de vrees een machtigen factor kan zijn, moet hier nog worden gewezen, namelijk op de gewoonlijk „ascetisch" genoemde handelwijzen (evenwel niet voor zoover zij bedoeld zijn als oefeningen om tot extatische toestanden te komen en de belemmeringen der materieele bestaanswijze te overwinnen). Er zijn ascetische handelingen, die psychologisch beschouwd, na aan het offer verwant zijn, de mensch is dan tegen zich zelf verdeeld, hij is tegelijk offeraar en offerobject, hij wil tot een zuivere religieuze verhouding komen, waarvan hij het gemis gevoelt. Zooals hij is, vreest hij den Heilige, daarom voltrekt hij straffen aan zichzelf, opdat door zijn lijden zijn gewetensangst zou worden weggenomen door een zuiver en ongedeeld verlangen naar verzoening met zijn God.

Ook de boete en de schuldbelijdenis sluiten zich psychologisch aan bij wat wij opmerkten over de gestoorde religieuze verhouding, waardoor de overtreder zich met vrees zijn zonde en Gods toorn bewust wordt. Zooals bij de verontreiniging de cultische daad de onreinheid moet wegnemen, moet ook de zonde voor den Goddelijken Rechter bedekt worden; de daad, waarmede men zijn zonde bedekken zal is de boete, de daaraan gepaard gaande gezindheid is het schuldgevoel. In dit schuldgevoel is het de vrees voor straf, die zich van den Goddelijken Rechter afwendt en het berouw, dat naar verzoening verlangend, zich tot Hem uitstrekt:[6]) deze beide

---

[1]) Robertson Smith beschrijft dit van het latere Israël l.l. p. 258. [2]) N. Adriani *Het animistisch Heidendom*. blz. 171. [3]) Voor historische gegevens valt het dikwijls moeilijk dien vast te stellen. [4]) „Die Angst ist das Manometer des Schuldbewusstseins". Stekel. a. a. O. S. 433. [5]) Is het offer als losgeld voorgesteld, dan treedt het vreesmotief geheel op den achtergrond. [6]) Melanchthon. *Loci*. (e.d. Detzer 1848) II. p. 4. „conversionis partes seu diversos motus discerno: contritionem et fidem." *Die Augsburgische Confession*. (2e Aufl. C. Winter Heidelberg S. 42) „wahre rechte Busze ist Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben glauben an das Evg." Calvinus. *Institutiones*. p. 155. III. 3. 5. „poenitentia est vera ad Deum vitae nostrae conversio a sincero serioque Dei timore profecta."

factoren zijn noodig om de boete volkomen te maken.[1]) Want de boete veronderstelt behalve de daad, ook een gezindheid en daarin twee factoren, die geen van beiden kunnen gemist worden: de een de scheidende, de ander de verbindende. Wanneer er de vrees alleen was, dan zou de religieuze verhouding niet hersteld worden; er moet ook een element in 's menschen zieleleven zijn, waardoor de relatie tusschen God en mensch mogelijk blijft, al is men zich krachtens zijn vrees bewust van de storing.[2])

De schuldbelijdenis richt zich tot God en is daarom alleen al meer dan een uiting van vrees, die op zichzelf tot vluchten zou drijven. Zij veronderstelt meer in God dan de gerechtigheid van den straffenden Rechter: deze alleen zou als vervloeking door den schuldbewuste ervaren worden op een wijze, dat de religieuze verhouding zou afbreken en de vrees als eenige religieus motief in de wanhoop van den verdoemde aan haar einde zou komen.[3]) De schuldbelijdenis moge krachtens het zondebesef stijgen tot de verwachting van het oordeel, zij hoopt toch op de openbaring der genade als op een verlossing van de absolute vrees. Die openbaring der genade moge uit den aard der zaak van Gods zijde komen; maar zij wordt in de schuldbelijdenis verwacht; van daar dat in de sfeer der gevoelens een spanning blijft tusschen de vrees en haar tegengestelde, wie van beiden in het affektsverloop zal overheerschen. Wordt die openbaring der genade Gods ontvangen, dan doet zich daarbij een zeer belangrijke affektswijziging voor, wat betreft de religieuze vrees. Door de vrees stijgt Gods heiligheid naarmate de mensch verzinkt in schuldgevoel over eigen zondigheid (dit proces kan persoonlijk of door een geheele groep, collectief, doorleefd worden). Door de al verder uiteenrekkende religieuze verbinding, stijgt de spanning der vrees. De ontspanning van deze ondragelijk wordende vrees, kan alleen op een psychisch daartoe geschikt oogenblik worden ervaren en treedt dan op als een sterke affektswijziging: in het verkeer met God wordt een ervaring ontvangen, die in weerwil van alle vrees, in het gemoedsleven een allesoverheerschend gevoel van blijdschap, dankbaarheid, liefde werkt.[4]) In deze religieuze ervaring van een genadig God, door sterke affektswijziging begeleid, bekleed de persoon van den „Verlosser" een centrale plaats, waaraan wij een afzonderlijke bespreking moeten wijden, wat betreft zijn beteekenis voor de genezing der religieuze vrees. In hem ontmoeten 's menschen machtelooze verlossingsbehoefte en Gods zich openbarende genade elkander, waardoor zijn positie die is van het gebrachte en aangenomen offerobject, dat tot een de-vrees-uitdrijvende verzoening leidt.

---

§ 5. *De vrees in de verhouding tot religieus-bijzondere personen.*

> No nobler feeling than this of admiration for one higher than himself dwells in the breast of men. Carlyle *On heroes* p. 17.

Niet alle leden van een zelfde religieuze gemeenschap staan tot de hoogere Macht, die zij dienen in gelijke verhouding. Soms is de relatie van een enkele persoon met die Macht zooveel nauwer dan van de anderen, dat ook

---

1) Harnack. *Dogmengeschichte*[3] III. S. 504. f. spreekt van een „gewisse Reue", die ontspringt uit vrees voor straf en als „attritio" in de sacramentsleer wordt ingevoerd. Deze attritio wordt door het sacrament ex opere operato in de contritio, het volkomen berouw, omgezet. Dit berouw bevat twee elementen, de attritio alleen de vrees. „Nach dieser höchst verbreiteten Ansicht kann der Mensch selig werden, der sich vor der Hölle fürchtet, wenn ihm sonst jeder innere Zusammenhang mit der Christlichen Religion fehlt;" wat de schade van deze beschouwing is, mogen de resultaten dezer sacramentsleer aantoonen. Voor zichtiger formuleert het *Tridentinum* de attritio als metus cum spe veniae. Ed. 1865. Ratisbonae p. 69.

2) De biecht is een psychologisch aan de boete verwant religieus verschijnsel; bij haar is de verhouding evenwel samengestelder door het optreden van een tusschenpersoon.

3) S. Kierkegaard *Die Krankheit zum Tode.* Vooral S. 15.

4) bijv. Augustinus l.c. IX, 1. p. 166. Zie W. James *Godsdienstige verscheidenheden* blz. 182 v.v.

ten opzichte van zoo iemand een religieuze verhouding ontstaat, die het verband, dat allen met hun God hebben niet uitsluit, maar tot nadere ontwikkeling brengt. Op enkele hoofdtrekken van deze verhouding tot religieus bijzondere perosnen, die voor ons onderzoek van belang zijn, dient hier te worden gewezen.

Bij vele volken is de relatie tot vorst of stamhoofd van religieuzen aard.[1]) Hoewel vorst en volk in onmiddellijk verband staan, gevoelt in dit geval de vorst zich krachtens zijn ambt bijzonder met hooger sfeer verbonden, soms zelf plaatsvervanger of verschijning der Goddelijke Macht onder de menschen; in hem is de Goddelijke voorvader van het sociaal geheel vertegenwoordigd.[2]) Wat het vreesaffekt betreft, boezemt zoo iemand wel vrees in, maar is zelf krachtens zijn ambt onbewogen in omstandigheden, die hij als mensch vreezen zou.[3]) De onderdaan is door zijn persoon met hooger sfeer verbonden, en zoekt bescherming bij hem.

Aan deze verhouding is die tot den priester na verwant; in velerlei omstandigheden vallen zij zelfs samen. Tot den priester staat de profane mensch of menschengroep ook in een religieuze relatie. De priester is cultisch met de Goddelijke Macht verbonden en deel van een cultisch geheel, zijn heiligheid rust in zijn ambt, men staat er tegenover als tegenover de Goddelijke heiligheid, waarvan hij drager of openbaring is. Vandaar dat de vrees voor den heiligen ambtsdrager dezelfde is als voor den heiligen God, alleen in zoover verschillend, dat de priester mensch is, en ook in vele gevallen als representant van zijn kring optreedt: hij heeft dan een dubbele positie omdat hij God bij de menschen en de menschen bij God vertegenwoordigt. Hij brengt het offer en bewerkt daarmede de verbinding of de verzoening van God en mensch.[4]) Ten opzichte van het vreesaffekt voor den heiligen God, staat hij zoo, dat zijn taak het meebrengt dit affekt te wekken en in zijn offerhandeling ook weer te genezen, dat is zijn middelaarspositie. Wat hemzelf betreft, is hij degene die allermeest ernst maakt met het dreigende van den toorn Gods, toch is het verband en de mogelijkheid der vernieuwing van de verhouding in hem gesteld: zijn cultische gesteldheid drukt vrees uit voor den heiligen God, zonder dat die vrees ooit hoofdmotief zou kunnen zijn, dan zou de priesterlijke bediening niet mogelijk zijn.[5])

Ook zonder ambt neemt de enkeling soms een bijzondere religieuze positie in ten opzichte van zijn milieu; dit hangt dan samen met een eigenaardige begaafdheid, waardoor hij in bijzonder verband met hooger sfeer staat. Waar wij op tweeërlei prestige wezen, is hij een voorbeeld van „persoonlijk prestige".[6]) Daar zoo iemand bij oogenblikken of bestendig in nauwer verband met zijn God staat dan zijn omgeving, wordt hij drager van openbaring of ziener van het verborgene.[7]) Zoodra zijn omgeving zijn religieuze beteekenis erkent en aanvaart, begint zij tegen hem dezelfde gevoelens te koesteren als tegenover den verborgen God, die zich hoe dan ook openbaren gaat. Voor zulk een profeet zelf is de ervaring van Goddelijke nabijheid een reden tot vreezen, zoolang hij zich zijn menschelijkheid nog

---

[1]) A. Kruyt (a. w. blz. 4) wijst er op hoe van het stamhoofd soms wordt aangenomen, dat alleen hij een onsterfelijke ziel heeft.

[2]) „Auch ohne Vermittelung des Genius ward der Gestalt des regierenden Herrschers zum Gegenstand direkter Adoration". Wissowa *Religion und Kultus der Römer* 1902 S. 72.

[3]) Frazer *The golden bough* I. Chap VII.

[4]) „Das Priestertum hat am Opfer sein Rückgrat" Hauck *Priestertum* Real. Enc. für prot. Theol. ³XVI. S. 47.

[5]) Treedt de priester buiten het cultisch verband, dan verdwijnen grootendeels de collectief-psychische elementen in zijn verhouding tot den mensch en rest zijn functie als *zielszorger*. [6]) Hoofdstuk I § 7 blz. 48.

[7]) „Das Eigenartige des prophetischen Redens besteht nach dem alttestamentlichen Bewusstsein im allgemeinen darin, dass eine Uberirdische Macht dem Propheten Jahvehs den Inhalt seiner Rede eingibt". Orelli *Prophetentum des A. T.* Real. Enc. für prot. Theol. ³XVI S. 88.

in haar onwaardigheid of onheiligheid bewust is; maar deze vrees vergaat in de allesoverheerschende ervaring der Goddelijke aanraking.[1]) Letten wij daarentegen op de gevoelens van het milieu, waarin zijn profetische kracht openbaar wordt, dan beteekent daarin de religieuze vrees des te meer, omdat in den profeet zich de nabijheid van zijn God met vreeselijke ernst openbaart en de dreiging van het oordeel, dat hij te verkondigen heeft, met Goddelijk gezag zich gelden laat.[2])

Wanneer iemand in zijn persoon deze religieuze verhoudingen van enkeling en milieu zou vereenigen, zou in hem de volheid der Goddelijke nabijheid veelvuldig worden opgemerkt; zulk een persoon zou aan zijn tijdgenooten den indruk geven van de openbaring Gods geheel vervuld te zijn; ten opzichte van hem zou voor allen, die het vatten, een religieuze verhouding ontstaan, waardoor hun relatie tot hun God veranderd en vernieuwd werd. Door te zijn wat hij krachtens zijn innerlijk wezen is, en door te volbrengen wat hij als zijn bestemming voor zich gereed vindt liggen, zou zoo iemand voor zijn tijdgenooten een openbaring zijn, waarbij het Goddelijke in het menschelijke te voorschijn treedt, een antwoord op de vragen, waarvan men zich door hem bewust wordt, een beschermer in den strijd, waar hij zich met zijn omgeving instort, en een verlosser in de verhouding tot den gevreesden, eeuwigen Rechter. De gegevens van het Nieuwe Testament zullen ons gelegenheid geven om de in zulk een verhouding gelegen affektswisseling (wat betreft de vrees) nader te ontleden.

Wanneer wij letten op de religieuze verhouding van zulk een leider en zijn kring, dan valt daaromtrent het volgende te onderscheiden. Reeds voor het verschijnen van den religieuzen leider is er een religieuze sfeer, die zoowel de verhouding van de toekomstige elementen van zijn kring tot hun God, als de verhouding van den leider tot zijn God voor een goed deel bepaalt, zij het bij leider en kring op verschillende wijze. Gedurende de leiding door zulk een bijzonder persoon vormt er zich door zijn invloed een religieus-geaard geheel, waarin het mysterie van zijn persoonlijk verband met zijn God hoofdfactor is. Tenslotte is er een door hem vernieuwde religieuze relatie in de kring van zijn volgelingen, waarin het door hem teweeggebrachte nawerkt. Van dit alles zijn de belangrijkste momenten voor een psychologisch onderzoek (wanneer men er althans de gegevens voor bezit) na te gaan, wat er in den centralen persoon omgaat, en welke de wijzing is, die door hem in zijn milieu plaats greep.[3])

In de relatie, waarin de leider tot zijn God staat, kan de vrees geen hoofdmotief zijn, want juist de nauwere band met zijn God maakt hem tot wat hij is. Voor zoover hij evenwel als mensch de nooden des levens kent, in den strijd tegen de daemonen gewikkeld is, en van de onverbiddelijke heiligheid van den Goddelijken Rechter doordrongen is, is de vrees als element van het gevoelsleven van groote beteekenis. Want de omstandigheden, waarin hij leeft en zich inwerkt, zijn van dien aard, dat voor den gewonen mensch de vrees bestendig aanwezig zou zijn met zulk een hevig-

---

1) Een psychologisch-rijk voorbeeld is Jes. VI.

2) De profeet heeft „das Bewusstsein, in das Kommende durch Gottes Offenbarung eingeweiht zu sein" Giesebrecht. *Berufsbegabung der Propheten* 1897, S. 79.

3) Voor ons onderzoek zijn de gegevens neergelegd in een groep berichten, waarin zich de religieuze verhouding van leider en kring in al haar samengesteldheid weerspiegelt. Maar deze berichten verschaffen geen onmiddelijke gegevens omtrent wat er in den centralen persoon omging; zij vormden zich onder de nawerking van zijn religieuzen invloed. De religieuze sfeer, waarin leider en kring te voorschijn zijn getreden, is de achtergrond, waarop zich alles afteekent; daarin laten zich allerlei vroegere religieuze invloeden, voorstellingen en ervaringen onderscheiden. Het bericht verdiept zich in het mysterie der religie van den leider en in den invloed op zijn kring, voorzoover de schrijver er zich kan inleven. De religieuze sfeer van het bericht zelf is de door den leider vernieuwde verhouding tot God met de daardoor ontvangen religieuze ervaringen.

heid, dat alle kracht er door zou verlammen; maar hij wordt door zijn God bevestigd in zijn kracht.[1])

In zijn omgeving is die vrees zeer zeker aanwezig, men is bedreigd door de nooden van het bestaan, door vijandige menschen, door doodsgevaar; men is aan overmachtige daemonen onderworpen, men is door eigen overtreding voor den Goddelijken Rechter hopeloos beangst voor den dag van den dood en van het wereldoordeel, maar men treedt toch in verband met hem, die in dezelfde omstandigheden het verband met zijn God behoudt en daardoor zijn menschelijke vrees te boven komt. In zijn persoon en werk wordt de vrees van zijn omgeving opgenomen en tot rust gebracht, wanneer door hem een verbinding met God tot stand komt, die allen omvat. Het zal evenwel niet mogelijk zijn de vrees der menschen weg te nemen, wanneer er geen ongestoord verband tusschen den man Gods en zijn omgeving ontstaat. Komt dat verband evenwel tot stand, dan is daarmede ook de storing tusschen den gevreesden God en den bevreesden mensch opgeheven. Had dit proces niet zulk een centrale beteekenis, men zou niet van „verlossings-godsdienst" spreken en den man in wien dit tot stand gebracht wordt, geen „Verlosser" noemen. In de Nieuw-Testamentische gegevens wortelt het verband tusschen den Godmensch Jezus en zijn God in diens volkomen zelfovergave, en het verband tusschen den Godmensch Jezus en zijn volgelingen in hun volkomen zelfovergave, waarin (zooals bij elk offer waarvan men beseft, dat het aangenomen is) de vrees aan haar einde komt in de tot stand gebrachte verzoening.

---

1) Dit geldt in zijn volheid van Jezus, maar tot op zekere hoogte ook van anderen, van Mozes (Ex. XIV : 10—13), van Siegfried, die geen vrees kent. „All great men and heroes have a soteriological function" (Stanley Hall. *Adolescence* II. p. 355). „Now and always the completeness of his victory over Fear will determine, how much of a man he is". (Carlyle *On Heroes*. Ed. Morley p. 32).

HOOFDSTUK III.

DE NIEUW-TESTAMENTISCHE GEGEVENS OMTRENT VREES EN RELIGIE.

§ 1. Bezorgdheid.

> Hoc toto sermone Christus nimis anxiam victus et vestitus curam, qua se homines excruciant, reprehendit, ac simul curando huic morbo remedium adhibet.
>
> J. Calvinus. *In N. T. Commt.* Ed. Tholuck I. p. 173.

De strijd om het bestaan brengt zorgen mede en in die zorgen gevoelens van vrees voor al wat er komen kan en onvermijdelijk komen moet. Er is nauwelijks een meer algemeen voorbeeld van vrees denkbaar, dan die den strijd om het bestaan begeleidt;[1]) zij moge niet steeds bewust aanwezig zijn, potentieel is zij er vrijwel altijd; zoodra de omstandigheden de slapende vrees wekken, leeft zij op en kan alles gaan overheerschen. Is dit evenwel een gevoel, dat met religie iets te maken heeft? Zal men, de zorg ontledende, behalve het gevoelselement der vrees ook elementen vinden, die aanleiding geven te spreken van een verhouding tot hoogere Machten? Schijnbaar zou men zeggen, dat in de zorg sòms van die verhouding sprake kan zijn, maar dikwijls ook in het geheel niet. Het is een van de opmerkelijke trekken der in de Evangeliën medegedeelde prediking van Jezus, dat daarin de zorg voor het bestaan in haar geheel binnen de religieuze verhouding betrokken wordt op een wijze, dat zeer eenvoudige woorden verstrekkende beteekenis hebben: de verhouding tot God omvat het bestaan, de zorgen des levens omvatten evenzeer het bestaan, derhalve is er verband en komt ook de in die zorgen inhaerente vrees ter sprake, ten opzichte der religieuze verhouding. Men kan van de zorgen des levens eenvoudigweg constateeren, dat zij er zijn en in het gevoelsleven bewust worden als vrees in tallooze schakeeringen; maar men kan ook van de religie, de verhouding tot God, constateeren dat zij er is. Ieder die zich van haar bewust wordt, bemerkt hoe diep daardoor zijn bestaan bepaald wordt, — niet het minst wat betreft de daarmede gepaard gaande gevoelens. Op de beteekenis van de religie voor het gemoedsleven vergeleken met de zorg, wijzen deze gegevens.

Μέριμνα, de zorg, moge niet àfhangen van μέρος, samenhang is er toch wel; het besef van innerlijke gedeeldheid[2]) is in het woord bewaard. Toch is het met de zorg anders als met den twijfel, die eigenlijk δίψυχος maakt.[3]) In de zorg is de persoon gericht op de toekomst, op „den dag van morgen"; daarin is niets gedeelds; ook niet in zijn handelingen door die toekomst bepaald, maar wèl in zijn stemming,[4]) daarin is iets zwevends, „door vrees en hoop, kommer en vreugde geslingerd",[5]) vandaar dat Lk. in dit verband μετεωρίζω gebruikt. In de zorg ligt een bang zijn,[6]) zoodra de voor-

---

[1]) „De vrees voor het brood, de oeroude, gevloekte, die alle mensch-wezen maakt laf en wreed". H. Roland-Holst v. d. Schalk. *'t Feest der Gedachtenis* blz. 97. [2]) Th. Zahn *Matthäus*[2]. I. S. 293 „Das Gemüt spaltend". [3]) Jak. I. 8.

[4]) „Met het bewustzijn reikt de mensch ver over het tegenwoordig oogenblik heen. Juist daardoor wordt hij opmerkzaam op het gevaar. Voor hem, wien de eeuwigheid zich ontdekte, ontsluit zich ook de dag van morgen „het toekomstige". S. Kierkegaard. *Aanmerkt de leliën des velds.* vert. H. H. Barger. blz. 64.

[5]) J. M. S. Baljon. *Gr. Theol. Woordenboek.* II. blz. 284. Th. Zahn. *Lukas.* 1913. S. 501.

[6]) b.v. Matth. XXVIII : 14, waar de omgekochte grafwacht ἀμέριμνος gemaakt wordt.

stelling van „den dag van morgen" moeilijkheden in het uitzicht brengt. De in de zorg gelegen vrees, begeleidt voorstelling en handeling, maar komt daarin niet tot haar einde, omdat „de mogelijkheid" blijft;[1]) men staat niet tegenover een gevaar, dat ontvlucht kan worden, waarbij het vreesaffekt aan zijn eind zou komen en zijn spanning verliezen, — men staat tegenover de bestendig aanwezige toekomst, waardoor de zorg niet aan haar einde komt en een zekere angst blijft. Zoodra de toekomstige moeilijkheden een concrete gestalte aannemen, krijgt die vage angst een object, waardoor zij tot vrees wordt, een vrees waarin zich de nawerking van vroegere ervaringen concentreert. De vrees bestaat dus in haar aanvangsgevoel uit een zekere praedispositie, en wordt in haar verloop bepaald door het tijdelijk verband, waarin zij optreedt.[2]) Wanneer deze vrees niet volkomen tot rust komt, (en om straks aan te geven reden zal dit in den strijd om het bestaan niet het geval zijn), zal zij tot een gemoedsgesteldheid worden, die het karakter van bezorgdheid gaat aannemen. Komt het vreesaffect in de actie met de haar begeleidende gevoelens wèl tot rust, dan zal men niet van bezorgdheid spreken maar van *„voorzorg"*[3]) In het nemen van voorzorgsmaatregelen overweegt het verstandelijk overleg en de activiteit op een wijze, dat het affekt, waarin bij het aanvangsgevoel vrees zal geweest zijn, langzamerhand zijn spanning en emotiviteit verliest en allicht tot een zeker gevoel van behagen komt. In de *bezorgdheid,* overweegt het affekt, het verliest zijn spanning niet en kan tot een langdurige depressie worden.[4])

In Mt. VI : 25 v.v. zegt Jezus: „weest niet bezorgd", en noemt daarbij twee terreinen, het voedsel en de kleeding. Van primitieve omstandigheden af tot in de meest geraffineerde cultuur laten zich deze twee lijnen ontdekken: de zorg voor voedsel en kleeding beweegt het gevoelsleven van alle tijden. De overweging, dat het leven meer dan het voedsel is en het lichaam dan de kleeding, bedoelt niet anders, dan een richten van de aandacht op datgene, wat voorwaarde voor al het andere is, waaraan dan ook feitelijk alle zorg ontspringt, of zij eenvoudig of verfijnd is; namelijk op ψυχή en σῶμα. Zorg is allereerst het leven te behouden en het lichaam te bewaren;[5]) dat het lichaam benadeeld of het leven verloren zou worden, is het object van de meeste vrees.[6]) Naarmate men klaarder bemerken gaat, dat het leven naar den dood heengaat en het lichaam tot ontbinding gedoemd is, groeit de vrees der bezorgdheid. Vandaar dat deze gemoedsgesteldheid vooral in die perioden van het leven voorkomt, waarin de dood zich aan de voorstelling opdringt;[7]) de vrees der bezorgdheid kan in den grond der zaak niet tot rust komen, omdat de onverbiddelijke dood steeds meer realiteit krijgt in de voorstelling.[8]) Hoe meer het bestaan kinderlijk wordt opgenomen, des te vrijer is men nog van deze vrees.

Wanneer wij het *affektsverloop* der bezorgdheid naderbij bezien, blijkt ons dat het aanvangsgevoel van belang is. Zonder samenhang met ervaringen van eigen moeilijkheden of met die van anderen, is er geen bezorgdheid, wèl vrees voor komende mogelijkheden. Is men evenwel bang op een wijze, dat de vrees onmiddellijk aanknoopt aan de nawerking van geleden smart en angst, dan is men eerst recht bezorgd; of men het lijden van anderen medelijdend deelt, of zelf doormaakt, geeft hierbij geen principieel verschil. Voor alle lijden, dat men kent, blijft vrees nawerken, zij het niet

---

1) Zie Hoofdstuk I § 2. blz. 11 en II § 2 blz. 58.

2) Zie I. § 3. blz. 20. 3) φροντίς. Tit. III : 8. 4) Zie I. § 3. blz. 17.

5) ἡλικία is „levensduur", niet lichaamslengte in dit verband. (Mt. VI : 27).

6) „Furcht ist der Wille zur Unsterblichkeit" W. Stekel. *Nervöse Angstzustände* ²1912 S. 366. 7) Zie I. § 5. blz.

8) Hebr. II : 15 zegt dat de menschen „door vreeze des doods gedurende heel het leven in slavernij gehouden" zijn.

bewust, dan als praedispositie. De strijd om het bestaan bereikt haar hoogtepunt tegenover den dood; zoodra een levendig besef in den mensch ontwaakt, wat het is den nederlaag van te sterven te moeten lijden, concentreert zich zijn vrees op dat punt; vandaar dat de zorg zich op de hoofdzaken σῶμα en ψυχή samentrekt. In deze bezorgdheid, die zich in de tallooze bekommeringen van het dagelijksche leven vertakt, schuilt een bestendige vreeze des doods, waarvan de mensch zichzelf genezen wil. Dit vreesaffekt wordt, indien het lang achtereen met groote klaarheid voor het bewustzijn aanwezig is, tot een ondragelijk lijden. Kan men een afstand bereiken, die het besef van veiligheid geeft, dan zou dat genezing brengen, het eigenlijke vreesaffekt zou dan zijn einde vinden. De nawerking ervan zal des te geringer zijn naarmate het volgend affekt meer kracht en duur heeft.

Het affekt, dat als een onafgebroken stroom van gevoelens van de levenservaring deel uitmaakt, zal als vanzelf het karakter van vrees verliezen, wanneer de levenszekerheid en levensmogelijkheid groot is; zulk een gevoel van veiligheid is vooral verbonden aan het *bezit*, daar kan men „het hart op stellen." Zoo zegt de man, wiens land wèl gedragen had, tegen zijn ψυχή; „gij hebt vele goederen, die opgelegd zijn voor vele jaren, neem rust, eet, drink en wees vroolijk". Daarin is de vrees schijnbaar overwonnen en genezen. Schijnbaar — want de bezorgdheid verplaatst zich in de zorg voor de schat, die mot en roest verteert, en waarnaar de dieven graven om die te stelen.[2]) En niet alleen op de schat concentreert zich de nieuwe zorg; Lk. vertelt spottend, dat de rijke die zijn ψυχή gerust gesteld had, dien eigen nacht zijn geruste ψυχή door God zou hooren „afeischen" ten doode.[3]) Op verschillende wijze belicht Jezus' prediking de zorg. Doordat hij doet gevoelen, hoe de veiligheid ten slotte tòch niet bereikt wordt,[4]) blijkt het vruchteloos en hopeloos op deze wijze van de vrees voor booze mogelijkheden verlost te worden.[5])

Maar nog een ander gevoel naast de vrees, wordt in dit verband opgewekt door de overgeleverde prediking; een gevoel, waarvan de algemeene aanwezigheid wordt verondersteld,[6]) dat de vrees, in de zorg bevat, evenwel geheel overvleugelt. Dit gevoel is een element der religieuze verhouding, dat sterk genoeg moet kunnen worden om de vrees totaal te overwinnen.

Het is met de menschen anders dan met dieren en planten, dan met vogels en veldbloemen, beiden hebben „leven" en „lichaam", maar de mensch gevoelt meer zijn zorgen. Nu wordt de mensch in zijn bestaanswijze niet vergeleken met plant en dier, — hij moet ze „aanzien", opdat hij een andere bestaanswijze zou opmerken, een andere voorstelling zou ontvangen, en daarmede gepaard een andere gevoelstoon in hem zou beginnen te klinken. Er gaat dus een suggestieve kracht uit van dat „aanzien" van vogels en

---

1) Ps. LXII:11. 2) Mt. VI:19. 3) Lk. XII:16—21.

4) „Men wil een zekerheid in zichzelf hebben, die geen mensch hebben mag, eene zekerheid, die dan ook op niets anders uitloopt dan op zorg". S. Kierkegaard *Aanmerkt de leliën*. blz. 38.

5) Deze bezorgdheid kan in hare ontwikkeling een anti-sociaal karakter dragen, vooral wanneer zij door „psychische infectie" algemeen wordt. Zij kan ook voortwoekeren als een obsessie, zoodat men zegt „onder de zorgen te zitten", daarbij overschrijdt de vrees de grens van het normale en geeft aanleiding tot tobben, dwanghandelingen en zelfmoord. P. Janet *Les obsessions et la psychasthénie* 1908. 2I. p. 135.

6) „Der fast in unnahbare Ferne entrückte Gott wird den Menschen wieder ganz nahe gebracht" zegt H. J. Holtzmann (*N. T. Theol.* 2I. S. 213) van Jezus' prediking en merkt daarbij op dat deze prediking geen „Naturmechanismus" kent, zooals H. J. Holtzmann en zijn geestverwanten en dus ook geen „Wunderfrage", omdat de eenvoudigste werking der zwaartekracht (het vallen van de haren des hoofds) een wilsdaad Gods is. De relatieve religie, die naast de wilsdaad Gods van een natuurmechanisme spreekt als van iets daarvan onderscheiden, mist het religieus fondament van Jezus' prediking, dat bestaat in de verhouding van Schepper en creatuur, waardoor de religie een allesomvattende relatie wordt.

bloemen; bij de gewaarwording van hun onbezorgde vroolijkheid en rustige heerlijkheid, ontstaan gevoelens van geheel anderen aard dan de vrees voor den strijd om het bestaan. Van oudsher zijn het sterke motieven geweest, die van uit de hem omringende natuur den mensch bewogen hebben, en tot de vorming der religieuze verhouding hebben bijgedragen; die origineele motieven werken ook hier. Aan de natuur wordt de verhouding tot de hoogere Macht ontdekt als een verhouding van creatuur en Maker, op een wijze die sterke gevoelens wekt, niet alleen van afhankelijkheid, ook van eenvoudige vertrouwelijkheid. In vele oude verhalen, ook bij de primitieven, staan de dieren tot de sfeer der hoogere Machten in ongedwongener gemakkelijker verhouding dan de mensch. Waar het hier op aankomt is, dat dit zoo wordt *gevoeld*. Voor den mensch is de relatie tot de Macht, die achter de verborgenheid der dreigende toekomst schuilt, zoo eenvoudig niet. Te aanschouwen hoe de vogels en de bloemen leven, geeft den mensch het verlangen der kinderlijke afhankelijkheid, dat zich tegenover de vrees der bezorgdheid handhaaft. Ditzelfde schemert door in de verhalen van een paradijs zonder bezorgdheid voor leven en lichaam, toen de mensch met plant en dier zich in eenvoudige afhankelijkheid veilig gevoelde.[1]) Vragen en overleggingen beantwoordt de prediking bij Mt. niet, zij wekt alleen het oeroude besef, dat de andere levende wezens eenvoudigweg met hun bestaan rusten in de beschikking van hun Maker, terwijl de mensch vreest voor honger en dood en zich in zijn bestaan bedreigd en vereenzaamd gevoelt; dit besef wordt versterkt, door er op te wijzen, dat de vogel zonder voorraad genoeg heeft, de bloem zonder kleed heerlijker is dan Salomo.[2])

Hieraan wordt toegevoegd, dat de mensch toch meer is,[3]) wat psychologisch van belang is: anders zouden de beide processen, de zorg met haar vreesaffekt en de veiligheid met haar gevoel van rust en welbehagen, eenvoudig naast elkaar staan. Dit besef, toch meer waard te zijn, is niet alleen een oordeel over zichzelf, het is een oordeel ten opzichte van God. Het laat zich ook niet gemakkelijk afleiden: hier wordt het eenvoudig intuïtief gesteld. De mensch is niet meer dan de dieren, omdat hij het gevaar beter ziet; hij is meer, omdat hij voor zijn Maker grooter waarde heeft; hij is hooger maaksel en daarom voorwerp van grooter zorg; dit behoorde hem te brengen tot grooter vertrouwen. De mensch is even als de dieren, creatuur van zijn Maker, maar hij is kostelijker arbeid.[4])

Met zijn wakker gemaakte bezorgdheid, wordt dus de mensch in zijn plaats als hoogste creatuur van den Schepper gesteld: dit besef van afhankelijkheid moge lang niet de kracht bezitten van de vrees in den strijd om het bestaan, het is aanwezig en in de wijze waarop het hier wordt gewekt, is het beslist religieus van aard.

Nu deze twee eenvoudige beteekenisvolle factoren in het gemoedsleven van den mensch gewekt zijn: de vrees voor zichzelf, en het gevoel van afhankelijkheid, breekt Jezus baan voor het schijnbaar zwakker religieuze element om de irreligieuze vrees te bannen, te overwinnen, te genezen. Hij doet dit met de woorden: „uw hemelsche Vader weet, dat gij dit alles behoeft;" ook hier geen redeneering, alleen de eenvoudige en krachtige formuleering, wat „geloof" is. Bij God wordt een liefde voor Zijn werk verondersteld, welke aan ieder, die van Hem afhangt, een gevoel van kinderlijke veiligheid kan bijbrengen. In het οὐράνιος van Mt.[5]) is de machtssfeer

---

[1]) „Security is a state of entire virginity of soul. A. Bain *The emotions and the will* [3]1880 p. 168. [2]) Lk. XII. 24 noemt (misschien naar Ps. CXLVII:9) de raven, die inderdaad twee of drie etmalen door de ouders zonder voedsel gelaten worden. [3]) Mt X:31. [4]) Het oordeel over de bestaanszorg beweegt zich niet in ascetische richting, de schoonheid en de waarde van het natuurlijke worden in deze religieuze opvattingen niet ontkend, in tegenstelling met de Buddhistische of Stoicijnsche beoordeeling van de zorgen des levens.
[5]) Mt. VI:32.

boven het natuurlijke gesteld, een gegeven, dat in alle religie terugkeert; in het ὑμων is het persoonlijk verband vastgelegd, in Πατήρ de religieuze afhankelijkheid in haar hoogsten vorm.[1]) Dit „geloof", is een vertrouwen, waarmede gevoelens gepaard gaan, die vrees en bezorgdheid uitsluiten;[2]) toch blijven de gewaarwordingen en voorstellingen van het leven dezelfde gevoelens opwekken, die de bezorgdheid kenmerkten. Maar in een dergelijke geloofsverhouding tot God, worden de zorgen „afgewenteld". Zooals in het bezit een fictieve veiligheid bereikt werd, wordt hier in den Beschermer een volkomen veiligheid gevonden. Men gevoelt zich als een kind in de ouderlijke zorg opgenomen en draagt eigen gevoelens van vrees over op Een, die opgewassen is tegen de moeilijkheden van het bestaan en ze beheerscht, omdat Hij het bestaan volkomen in Zijn macht heeft. Voor dat „afwentelen" van de zorg[3]) en het overwinnen van de vrees, zijn dus deze drie voorwaarden vereischte: 1) de aanwezigheid van Een, die het leven in Zijn macht heeft, 2) het verband met zulk Een, 3) het vertrouwen op Hem.[4]) In de religieuze verhouding is aan deze voorwaarden voldaan en kan dus de vrees der bezorgdheid aan haar einde komen.[5])

Dit „geloof" heeft alleen de hier bedoelde affectieve geneeskracht ten opzichte van het vreesgevoel, wanneer een mensch niet alleen in relatie met zijn God leeft, maar zich geeft, zich toevertrouwt, zich als creatuur in de macht van zijn Maker stelt, om als een deel van Zijn doen te werken, of tot rust te komen, al naar Hij het beschikt. Dit heeft voor den bezorgde tengevolge, dat hij zijn eigen toekomstvoorstellingen loslaat en zichzelf kan „verliezen":[6]) zulk een volkomen overgave wordt telkens onderbroken door weer oplevende gevoelens van vrees, die ingrijpende levenservaringen en dreigende omstandigheden meebrengen.[7]) Zoolang in het leven de toestand van een schommelende balans bestaat: de zorg met het vreesgevoel tegenover het vertrouwen met het gevoel van veiligheid, is dit nog het „dienen van twee heeren".[8]) Geeft evenwel, het geloofselement voor goed den doorslag, dan kan er gesproken worden (zooals in ander verband geschiedt)[9]) van een gezindheidsverandering, een bekeering. Met deze verandering is de honger nog niet verzadigd, en het leven nog niet verlengd, ook niet de zekerheid gegeven, of de hoop gewekt, dat God wel verzadigen zal, — het affekt is veranderd, en daarmee in verband komen er nieuwe overleggingen en handelingen, kortom een nieuw leven te voorschijn, waarin God naar Zijn beschikking ψυχή en σῶμα behouden zal.[10])

Met dit poneeren van het geloof tegenover de bezorgdheid, is evenwel de psychologische beteekenis van deze teksten niet uitgeput. De kracht van dit woord, rust in het milieu waaruit het stamt, juist voor zoover het een genezing van het vreesaffekt bedoelt. De waarde, van zulk een woord, rust in den persoon, die het uitspreekt.[11]) De kracht, van dit bondige „Uw Vader

---

1) Dit zijn de drie grondelementen van de voorstelling van God: een persoon, in een bovenwereldsche sfeer, met wien men in verband staat: W. Wundt. *Völkerpsychologie* ²IV S. 557. 2) Melanchton *Loci* II. p. 256 ed. Detzer 1828 zegt van „fides" „sciendum est: fiduciam vero in corde et voluntate esse motum, quo acquiescimus in objecto apprehenso". Baljon a. w. II. blz. 594 merkt op dat „in het O. T. betrekkelijk weinig van het geloof wordt gesproken. De verhouding ten opzichte van God wordt vooral genoemd „de vreeze des Heeren", 599. „het N. T. heeft *geloof* als de benaming van de eigenaardige verhouding, waar door men God heeft en houdt".

3) 1 Petr. V:7. 4) Fil. IV:6. 5) J. H. Gerretsen. *De val des menschen* 1909 blz. 19. „Het tegenovergestelde van geloof is niet ongeloof, maar vrees".

6) Mt. X:39, XVI:25; Mk. VIII:35; Lk. IX:24, XVII:33; Jh. XII:25. 7) Mt. VIII:26 waar vrees en kleingeloof synonyma zijn. 8) Mt. VI:24. 9) Mk. I:15.

10) Zooals de *Heidelb. Catech.* in antwoord 125 het formuleert (ed. A. Kuyper blz. 120) „dat wij derhalve ons vertrouwen van alle schepselen aftrekken en op U alleen stellen"; en zooals W. James feitelijk zonder geloof zegt; (*The will to believe* p. 27). „Dupery for-dupery, what proof is there that dupery through hope is so much worse than dupery through fear".

11) K. Weidel. *Jesu Persönlichkeit* ²1913. S. 26. Bovendien hangt de beteekenis van woorden als de bovenstaande samen met het Evangelie, dat als geheel een zekere sfeer schept, die bij elk der Evangeliën een particulier karakter draagt.

weet, dat gij dit alles noodig hebt", ligt mede in het geheel van de beschreven verschijning van dien Jezus, in wien zulk een verhouding tot God is geopenbaard.[1]) In die verschijning ligt geen zorgeloosheid, die aanstekelijk werkenden invloed zou hebben op het gemoedsleven, maar wèl openbaart zich daarin een relatie met God, die vrees onbestaanbaar maakt.[2]) Het affekt van den „leidsman" oefent invloed en is naast zijn inzicht en zijn wilsdaad, een factor van groote beteekenis.[3]) De mededeeling in het Evangelie bedoelt verband te brengen tusschen den centralen persoon Jezus en den lezer, op een wijze, dat ook het affektsverloop invloed ondervindt. De gemoedsrust van hem, die met God in relatie is, spreekt zich uit in zijn woord, toont zich in zijn daad, en deelt zich mede in de „infectie"[4]) van zijn affekt. Tusschen de sfeer, waar het woord vandaan komt en de sfeer, waar het wordt opgenomen, moet een zekere analogie zijn, die het „einfühlen" mogelijk maakt.[5]) Wij wijzen in dit verband, waarbij het over de zorgen des levens gaat, op een mededeeling, die over Jezus zelf handelt, de z.g. eerste verzoeking in de woestijn, waar de duivel Jezus, als hij honger heeft, aanraadt: „indien gij Gods Zoon zijt, zeg, dat deze steenen brooden worden" en Jezus antwoordt te zullen leven „bij alle woord, dat door den mond Gods uitgaat".[6]) Jezus' honger is dus in deze voorstelling een van de motieven om hem te verleiden tot iets, wat niet „uit den mond Gods uitgaat", waardoor zijn verhouding tot God zou worden gestoord. Wij brengen deze plaats met de prediking over de bezorgdheid in verband, om er op te wijzen, dat iemand, wiens lichamelijke nood aanleiding tot een satanische verzoeking is, en die den honger aan den lijve kent, het geloof poneert als een kinderlijk leven uit Gods zorg. Wanneer men het zich maar duidelijk indenkt en inleeft in de sfeer van deze prediking, gevoelt men den suggestieven invloed, die er van een prediking juist in die omlijsting uitgaat.[8]) Zóó wordt het voorgesteld: iemand staat voor bezorgde menschen met leege handen — en toch met kracht; hij wekt in ze op al de vrees van den strijd om het bestaan, een van de sterkste gemoedsbewegingen, om ze met niets anders te verzadigen, dan met het gelooi, dat zich in kinderlijk vertrouwen aan God verliest. Toch is dit woord, vanuit deze sfeer gesproten, in staat geweest de diepste en meest primitieve gevoelens van menschen te overwinnen en om te zetten. Die sfeer omgeeft dien Jezus, in het Evangelie beschreven, een man wiens religie de herioïeke kracht heeft van een volkomen genoegzame verhouding tot God. Niet met redeneeringen, niet met levensregels, maar daarmede verschijnt hij in de harde levensnooden, leeft zelf in de schaduw van het gebrek, straks van den nood, en wordt in woord of daad of gevoelsuiting nooit beheerscht door die vrees, die bezorgd maakt. In een omgeving van menschen, die met vrees het leven zoeken te behouden, komt de suggestieve kracht van zijn leven als een openbaring te voorschijn, dat het anders kàn.

Toch zou het onjuist zijn, op deze wijze de sfeer van het Evangelie tegenover de bevreesde, zichzelf-zoekende wereld te stellen, zonder nog op een anderen factor te wijzen, die ook samenhangt met de verschijning van Jezus. Bij het bovengenoemde komt het uitzicht op het grootsche raadsplan Gods, dat de positie van Zijn volk zal veranderen van lijden in heerlijkheid. Het komend Koninkrijk is voor deze menschen niet alleen maar een mogelijkheid,

---

[1]) J. Weiss. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* ²1900. S. 53 „Geschichtlich erkennbar ist nur das gewaltige, ungestüme, leidenschaftliche und daher oft einseitige religiöse Gefühl, das sich in ihnen (Jezus' woorden) einen gewaltsamen Durchbruch schafft".
[2]) Van „Miszachtung der Arbeit" (waarvan E. v. Hartmann „*Das Christentum*" ²1905. S. 52 en *Rel. phil.* ²I S. 521 spreekt, komt in de Evangeliën niets voor. [3]) Zie Inl. blz. 1 en I § 7 blz. 48. [4]) L. Bouwman *Psychische Infectie* Stemmen des Tijds. VIII. blz. 420. [5]) S. Kierkegaard *Der Begriff Angst* S. 12. „Das Predigen ist die Kunst, ein Gespräch zu führen. Die Zueignung ist aber gerade das Geheimnis des Gesprächs". [6]) Mt. IV : 3, 4; Lk. IV : 3, 4. [7]) Mt. VIII : 20; Lk. IX : 58. [8]) Dostojewski *Les frères Karamasov* I p. 235—249.

het is voorwerp van een gespannen verwachting.[1]) De affectieve zijde hiervan is een zoo sterke hoop, dat vrees en zorg daardoor worden uitgedreven. Het besef, dat de langverbeide bedoeling Gods met zijn volk zich gaat voltrekken, concentreert zich in den persoon van Jezus en spreidt zich van hem uit over zijn milieu. Wij zullen daarop nog telkens moeten terug komen; de eschatologie heeft ook haar zielkundige beteekenis. Hier wijzen wij er alleen op, dat het zoeken en wachten en schouwen van ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ een hoop wekte, die geen vrees over de nooden van het bestaan in het bewustzijn meer toeliet. Psychologisch bezien, zou ook nooit het diepingrijpende, telkens weerkeerende vreesaffekt werkelijk overwonnen kunnen worden, dan door een ander affekt met nog grooter spanning, emotie en duur. Wanneer de levensomstandigheden telkens het oude vreesaffekt weer zouden wekken (en dat is onvermijdelijk voor menschen midden in de nooden des levens), kan er geen „ruste des gemoeds"[2]) komen zonder een machtige, aangrijpende voorstelling, onafhankelijk van deze aardsche nooden, die een geweldig affekt wekt, waarin de vrees verdwijnt. Zonder de persoon van Jezus in het Evangelisch verhaal, laat zich de beteekenis van het geloof, dat de vrees overwint, zielkundig evenmin verstaan als zonder de verwachting van ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

§ 2. *Menschenvrees.*

De siddering voor de menschen legt een strik, maar die op den Heer vertrouwt zal in een hoog vertrek gesteld worden.
Spr. XXIX : 25.

Overziende wat in het Nieuwe Testament gezegd wordt over de vrees in de onderlinge verhoudingen der menschen, blijken de gegevens hieromtrent uitvoeriger en samengestelder dan over de bezorgdheid. Geen wonder: in het Nieuwe Testament spreekt zich een beweging uit, die krachtig ingreep in de samengestelde levensverhoudingen van het Joodsche volk en van de Grieksch-Romeinsche samenleving dier dagen.[3]) Door het nieuwe, wat in die beweging optrad, stonden de dragers ervan soms als vreemden tegenover hun omgeving, die zich maar al te dikwijls vijandig gezind betoonde.[4]) Toch hebben zij dien strijd aangedurfd vol vertrouwen op de bedoeling Gods, door Wien zij zich geleid wisten.[5]) Maar waar zij ondervonden, dat hun omgeving geprikkeld werd door hun getuigenis en handelwijze, en waar de vijandschap tegen hen tot uiting kwam,[6]) heeft uit den aard der zaak de vrees in hun gemoedsleven niet ontbroken en hebben zij, behalve de moeilijkheden van hun verhouding tot de hen omringende wereld, een innerlijken strijd gekend, die zich weerspiegelt in de Nieuw-Testamentische gegevens over de „menschenvrees". Omdat evenwel deze kring zich door haar nauw verband met God sterk gevoelde, heeft zij haar eigen vrees overwinnende, bewust van de kracht van haar geloof, veeleer vrees ingeboezemd aan een omgeving, die zij langzamerhand al meer onder haar macht kreeg.[7])

De gegevens zullen van twee soorten blijken te zijn. Deels zullen de woorden de voorstelling der komende moeilijkheden en gevaren oproepen en daarmede de vrees; die vrees zal dan in het gemoedsleven overwonnen

---

[1]) J. Weiss. *Das Urchristentum* 1914. I. S. 97 spreekt van „die immer lebendige Spannung", en van „die Intensität des religiösen und ethischen Enthusiasmus" in dit verband. Ook in *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* ²1900. S. 60 „Die Religion des Urchristentums hat ihren Schwerpunkt in der messianischen Krise, die noch bevorsteht." Verder A. Schweitzer *Geschichte der Leben- Jesu Forschung* S. 390. f. f. [2]) J. de l' Espine. *Ruste des Gemoets* 1620 blz. 501. v.v. [3]) P. Wernle. *Jesus* ²1916. S. 18—36. [4]) Mt. IX : 16, 17. Mk. II : 21, 22. Lk. V: 36—39. [5]) J. Weiss. *Das Urchristentum*. 1914—1917. I. S. 98—102. [6]) Mt. X : 34, 35. Lk. XII : 51—53. [7]) Hnd. II : 43; V : 24.

moeten worden ten opzichte der voorstelling van den strijd, om in de moeilijke oogenblikken zelf een aanvangsgevoelen te kunnen ervaren, waarin moed en vertrouwen heerschen, niet een, waarin de vrees van vroegere lijdensvoorstellingen doorwerkt. Deels zullen de gegevens gevallen verhalen, waaruit de gevoelens afleesbaar zijn, en die niet alleen de voorstellingen der beschreven gebeurtenissen wekken, maar daarbij een affektsverloop, waarvan ook een opvoedenden invloed moet uitgaan.

In verschillend verband wordt beschreven, hoe Jezus zijn kring de gevaren voorstelt, die komen zullen, waarbij zij aan de menschen getuigenis zullen hebben af te leggen.[1]) De beelden, waarin de toekomstige verhouding van de discipelen tot de omringende wereld wordt geteekend, moesten wel een sterk vreesaffekt wekken: „ik zend U als schapen te midden van wolven."[2]) Onbeschermd, weerloos tegenover begeerig en wreed geweld, worden zij onherroepelijk den ondergang tegemoet gedreven; met bewuste bedoeling wordt de voorstelling van eigen onmacht en felle vijandschap gewekt, een voorstelling, die niet zal nalaten vrees te wekken.

Wat stelt Jezus daar tegenover? Slangenvoorzichtigheid en duivenoprechtheid en behoedzaamheid tegenover de menschen.[3]) Sommige van deze reacties spreken voor den bevreesde vanzelf, maar hoe spoedig ontaarden zij: voorzichtigheid in onoprechtheid, behoedzaamheid in schuwheid. Nu wordt in de beide diersoorten een houding in het gevaar uitgebeeld, die onderling sterk verschilt: de eene zal in gevaar omzichtig zijn, de ander onbevangen, slechts hoogst zelden zal men iemand aantreffen, tegelijk behoedzaam en vrijmoedig.[4]) Vandaar de beteekenis der merkwaardige samenvoeging, die bedoelt te leiden tot een „voorzichtige eenvoudigheid".[5]) Fanatiek enthusiasme ziet het gevaar niet; van de schapen onder de wolven wordt iets anders verwacht; een koele verstandigheid, waarin het affekt niet overheerscht, en een oprechtheid, waarbij men zich niet richt op voorgestelde mogelijkheden, — maar zichzelf is. Een dergelijke gemoedsgesteldheid wordt niet door het vreesaffekt overheerscht; in voorbeelden van menschen die zoo zijn, wordt deze psychische positie duidelijk: in sommige berichten over Jezus' geding,[6]) en in het bericht omtrent Petrus voor den raad,[7]) verschijnt deze onbevreesde oprechtheid, die de beste wijsheid is.

Een andere factor wordt genoemd naar aanleiding van de verantwoording, door de vijandige wereld gevergd: „wees niet bezorgd, hoe of wat gij spreken zult,"[8]) „de Geest uws Vaders is het, die door u spreekt." Een verwante bedoeling, ligt in: „Neemt u dan in uwe harten niet voor te zorgen over uw verdediging, want ik zal u mond en wijsheid geven."[9]) De vrees over die verantwoording voor de menschen wordt hier bestreden met de belofte, dat een zekere bezieling van hooger sfeer plotseling zal doorbreken, zoo als bij een profeet, wiens woord machtig en onafhankelijk is, omdat het niet van hem, maar uit God is.[10]) In plaats van de spanning der vrees, die het woord zou belemmeren, wordt dus ingevoerd de spanning der verwachting van aangegrepen te worden door Goddelijke Macht;[11]) naarmate de voorstelling der werking van den Geest meer kracht en klaarheid heeft, zal het begeleidend affekt ook grooter intensiteit hebben, en de verwachting grooter spanning. In het oude Christendom, zijn deze psychi-

---

[1]) Mt. X : 17. Mk. XIII : 9. Lk. XXI : 12. Jh. XVI : 2. Ook reeds Mt. V : 11. [2]) II Clem. ad Cor. V Ed. Funk p. 71. Lk. X : 3 spreekt nog sterker van „lammeren".

[3]) Mt. X : 16. De tegenstrijdige samenvoeging blijkt uit wat Th. Zahn *Matth.* ²1905 S. 399 citeert uit Midrasch op Hoogl. 2 : 14. „Gott sagt von den Israeliten: gegen mich sind sie aufrichtig wie die Tauben, aber gegen die Völker klug wie die Schlangen." [4]) J. Calvinus *N. T. Commt.* Ed. Tholuck 1833. I p. 243. [5]) H. de Groot. *Aanteekeningen* 1685 I blz. 252. [6]) Jh. XVIII : 19—23; 33—37. [7]) Hnd. IV : 8—13. [8]) Mt. X : 19. [9]) Lk. XXI : 14, 15.

[10]) „Die Propheten hatten ihre Legitimation an ihrer in der Form einer Botschaft des heiligen Geistes vorgetragenen Verkündigung, sofern sich dieselbe als geisteskräftig erwies. A. Harnack *Die Mission* ²1906 I. S. 281. [11]) Zie hoofdstuk II. § 5 blz. 74.

sche factoren van ingrijpende beteekenis geweest.[1]) Op welke Goddelijke Macht zich dit vrijmoedig spreken betrekt, op Christus, of op den Geest, doet in dit verband niet ter zake.[2]) Niet uit den mensch zelf, is de kracht van het woord, maar uit God. Vandaar, dat in zulke omstandigheden de religieuze verbinding van dien aard is, dat de vrees definitief wordt overwonnen, zooals Paulus schrijft, dat, hoewel hij kwam „met zwakheid en met vrees en met sterke beving", zijn woord en prediking waren „in betooning des Geestes en der Kracht".[3]) Daar is ook de reactie met de Goddelijke sfeer van dien aard, dat in den bevenden prediker de vrees zich niet kan vertoonen vanwege den Geest, die met zijn bezieling niet alleen tot actie drijft, maar (omdat de religieuze relatie den geheelen mensch aanraakt) ook het affekt totaal wijzigt en beheerscht.

Hierbij sluit zich aan, de in het oude Christendom zoo belangrijke παρρησία „vrijmoedigheid van spreken".[4]) Vooral Handelingen en de Paulinische brieven, brengen deze „vrijmoedigheid" naar voren, waar de omstandigheden tot vrees aanleiding zouden geven. Hnd. IV. 18 geeft de verschillende psychologische elementen duidelijk aan: „de ongeleerde en eenvoudige" Petrus en Johannes staan tegenover den raad, waarvan de waardigheid breed wordt uitgemeten;[5]) de achtergrond van het verhoor is Jezus' veroordeeling, dus de toestand is dreigend voor de apostelen, die alles ten spijt, „vrijmoedig" zijn. In plaats van een vreesachtig ontwijken, is er een manier van optreden, die „verwondering" baart, en waaruit zij „herkenden, dat zij met Jezus geweest waren." De vrijmoedige woorden van Petrus zijn een daad des Geestes, waarmee hij „vervuld" is. Het affekt, dat als vanzelf een positie als die van de apostelen moet begeleiden, zou vrees zijn; op het kritieke oogenblik overwint evenwel de Geest de vrees. Het verwachten, van deze „openbaring des Geestes", is een psychisch proces, dat op zichzelf al de vrees als gevoelsfactor uit de momenteele levenservaring wegneemt.[6]) Vandaar, dat de gemeente, om die „vrijmoedigheid" bidt, die dan trouwens ook niet alleen aan Petrus, maar aan allen als een gave des Geestes gegeven wordt.[7])

Van Paulus vertelt de berichtgever in Handelingen zevenmaal,[8]) dat hij vrijmoedig sprak in omstandigheden van min of meer dreigenden aard. In Ef. VI 19, 20, wordt met meer uitvoerigheid den aard van die vrijmoedigheid aangeduid: Paulus is een „gezant in ketenen" en vraagt om het ernstig gebed der gemeente, dat hem het woord „op de lippen zou gegeven worden, om vrijmoedig de verborgenheid van het Evangelie bekend te maken." Het dreigende en gevaarlijke van de omstandigheden is den gebondene aan den lijve openbaar gemaakt, toch zal hij vrijmoedig kunnen spreken, wanneer het hem als een gave op de lippen gelegd wordt.[9]) Hier is dus ook de overwinning van de vrees, die het spreken belemmeren en onmogelijk maken zou, een gave; de vrijmoedigheid komt niet uit hem zelf, maar is gevolg van een invloed uit de Goddelijke sfeer, is verhooring van een gebed en resultaat van een receptieve verhouding en verbinding met God. De afgesleten uitdrukking „gave des woords", komt hier nog in haar oorspronkelijke beteekenis te voorschijn als een Goddelijke daad, waardoor de angstige belemmering der getuigenis in een vrijmoedig spreken wordt omgezet. Dit wordt nog verduidelijkt in vers 20: „opdat ik daarin

---

[1]) Harnack a. a. O. S. 172—188. [2]) Lk. XXI : 15 heeft hier „Christus", Mk. XIII : 11 en Mt. X : 20 „de Heilige Geest", hoewel Lk. veel meer de beteekenis van den H. Geest doet uitkomen dan Mk.

[3]) II Kor. II ; 3. [4]) Over de „vrijmoedigheid tegenover God" spreken wij in § 6. [5]) IV : 5, 6. [6]) IV : 29. [7]) IV ; 31. [8]) IX : 27, 29; XIII : 46; XIV : 3; XIX : 8; XXVI : 26; XXVIII : 31.

[9]) Fil. I : 20 spreekt waarschijnlijk alleen van „openlijk" omdat „der Satz lediglich von einem objectiven Geschehen redet" P. Ewald *Philipperbrief* 1917 S. 83. In hetzelfde hoofdstuk spreekt vs. 14 van een „onbevreesd spreken der broeders, die in den Heer vertrouwen gekregen hebben"; daar rust dus ook de vrijmoedigheid in de relatie tot God. (M. Dibelius in *Lietzmann's Handbuch* 1910 III. 2. S. 48).

(n.l. op dat gebied)[1]) vrijmoedigheid van spreken verkrijge, zooals het behoort." Er is dus een spreken, dat een onmiddellijke gave Gods is, een daad des Geestes door middel van menschenwoord; dat is het wat Paulus verlangt en bedoelt met zijn „vrijmoedigheid".

In 2 Tim. I : 7 wordt gesproken over een „geest der vreesachtigheid"; het is in het geheel der voorstellingen van dien tijd niet onmogelijk, dat daarmee de vrees wordt voorgesteld als een daemonische macht.[2]) Immers maar al te spoedig overschrijdt de vrees de grens van het normale in zijn uitingen, ook bij overigens normale menschen;[3]) haar onweerstaanbaarheid en besmettelijkheid gaf dan aanleiding tot deze voorstelling. In omstandigheden, waarin tot menschenvrees zooveel aanleiding was en zij zoo gemakkelijk tot een volkomen verloochening kon leiden, wordt die vrees dan als een „Geest" beschouwd, waar tegenover God Zijn „Geest" stelt; een Geest der kracht, der liefde, der gematigheid; een Goddelijke gave, die met de handoplegging, dus met de bedoeling des Geestes ontvangen was.[4]) Πνεῦμα is een Goddelijke Macht, in de gemeente aanwezig, zij komt niet meer als een antwoord op het gebed: zij smeult als een vonk, die men „aanblaast" (vers 6: ἀναζωπυρέω).[5]) Eerst werd de onmiddellijke kracht des Geestes in het oogenblik der zware verantwoording verwacht en afgebeden, hier moet tegenover den „geest der vreesachtigheid", de gave Gods, die bijna gedoofd is, worden „opgerakeld";[6]) opdat de Πνεῦμα, die God gaf de sterkere zou blijken, die de andere overwint en uitdrijft.

Het in dit verband gebruikte woord δειλία is meer de neiging tot bang zijn, de φόβος is de vrees voor iets, de δειλία is de dispositie.[7]) Wanneer van het vreesaffekt het gevoel blijft nawerken, en niet in bovenomschreven zin genezen is, blijft de δειλία. Tegenover een vijandige omgeving, wordt de vrees niet genezen, doordat de omstandigheden minder gevaarlijk worden, maar door de relatie met God, die haar onbestaanbaar maakt. Hoezeer de oude Christenheid met deze zaak ernst maakte, blijkt wel uit Opb. XXI : 8 waar de δειλοί in de eerste plaats ter helle verwezen worden: zij hebben nooit gevoeld, dat de kracht Gods sterker is dan het dreigen der wereld. „Die daarentegen de δύναμις Θεοῦ kennen, schamen zich niet", schrijft Paulus in den progammatischen zin aan het hoofd van den Romeinenbrief.[8]) De kracht om de vrees te overwinnen is niet in Paulus' eigen karakter aanwezig, zij is uit God, en gewordt hem door zijn relatie met God. Soms heeft hij geen moed; dit schemert door in het bericht over den tocht van den moeden gevangene naar de millioenenstad Rome langs de via Appia.[9]) Zelf schrijft hij over de vrees, die zich van hem kon meester maken, in 1 Kor. II : 3, hoe hij na de (vermoedelijke) teleurstelling van de prediking in Athene, aankwam in Korinthe „met zwakheid[10]) en met vrees en met veel beving." Maar ook hier betoonde de Geest zich sterk in hem.

---

[1]) P. Ewald. *Epheser, Kollosser und Philemon* ²1910 S. 257. [2]) Door de tegenstelling met den „Geest Gods" in dit verband genoemd, komt de voorstelling van dien „geest der vreesachtigheid" als vanzelf naar voren. [3]) Hoofdstuk I § 6 en 7, blz.

[4]) M. Dibelius a a. O. III 2. S. 183 stelt de hier bedoelde vrees in verband met de Rom. VIII : 11 genoemde „vrees tegenover God", die evenwel een ander karakter draagt.

[5]) J. Weiss a. a. O. II. S. 481 wijst op het verschil van „anfachen" in 2 Tim. I : 6, waarbij de Geest „eine persönliche Eigenschaft" is, vergeleken met het gebed om een charisma in het oudere. 1 Kor. XIV : 13.

[6]) Vgl. 1 Thess. V : 19 „blusch den Geest niet uit." [7]) *Thesaurus Graecae linguae* 1851. IX 966. In oudere gegeven is φόβος „vlucht" (IX p. 962.)

[8]) Rom. I : 16. „Allerdings ist es die eigene Erfahrung von dem Wesen und der Wirkung des Ev., welche ihm davor bewahrt, sich desselben zu schämen und ihm dagegen die Parrhesie gibt, die er so manchmal als die rechte Geistesverfassung des ev. Predigers erwähnt. Th Zahn. *Römer* 1910 S. 71.

[9]) Hnd. XXVIII : 15 Paulus ontmoet broeders bij het forum Appii en de Tres Tabernae, dankt God en grijpt moed.

[10]) ἀσθένεια is geen physieke zwakheid: „er war seines Erfolges nicht sicher" Lietzmann a. a. O. III : 1. S. 88.

In Hnd. XXVIII : 9 komt de beschrijving voor, van zulk een onmiddellijke bekrachtiging in den droom, waar de stem Gods hem beveelt: „niet te vreezen, te spreken en niet te zwijgen." Als alles hem tegenloopt, weet Paulus wat het is bezorgd en bevreesd te zijn,[1]) en kan de man, wiens vrijmoedigheid zevenmalen genoemd werd, er „naar het vleesch" niet tegen op: „van buiten strijd, van binnen vrees."[2]) Waarschijnlijk ligt hierin mede het geheim van Paulus' invloed: hij weet wat het is voor de menschen te vreezen en zich klein te gevoelen tegenover de booze, wreede massa, niettemin wordt hij boven dezen angst uitgebracht, het gevoel wordt in hem beheerscht en overwonnen door de levendige, waarachtige relatie met God, op een wijze, dat èn hij zelf èn zijn omgeving die overwinning zien. Hij is niet vanzelf moedig, hij vermag al wat hij doet „door de genade Gods."[3]) Van zijn vrijmoedigheid gaat op de jonge Christen-gemeenten kracht uit, niet door zijn woord alleen, maar door het affekt, dat zijn moeilijke ervaringen begeleidt; hij wordt de leider uit wiens moed de anderen kracht putten, zijn gemoedsleven „infecteert" zijn kring: „de broeders, uit mijn gevangenschap vertrouwen op den Heer puttende, wagen het om met grooten moed nog overvloediger het woord Gods te verkondigen."[4])

Tegenover deze overwinning der vrees, staan bittere woorden der synoptische Evangeliën over de vrees tegenover de andersdenkenden. Die hem niet belijden voor de menschen, erkent Jezus voor zijn Vader niet als de zijnen; die zich voor hem of zijn woorden geschaamd zal hebben onder de menschen, diens zal de Zoon des menschen zich ook schamen.[5]) Toch is het moeilijk trouw te zijn in „dit overspelig en zondig geslacht."

Een voorbeeld van deze vrees, waar zoo dikwijls tegen gewaarschuwd wordt, is Petrus' verloochening. Op enkele trekken, die psychologisch van belang zijn, dient hier te worden gewezen. Lk. XXII : 31—34 brengt de verloochening terug op Satan, die (zoo als in Job)[6]) heeft gevraagd „de discipelen te mogen ziften als de tarwe." Een daemonische macht staat achter Petrus' verloochening, maar ook Jezus „bidt voor hem dat zijn geloof niet te kort schiete." Twee machten werken op hem in: door den eenen invloed komt hij tot een angst voor zijn leven, waarbij hij alles verloochent, wat hem lief is; door den anderen, tot een vertrouwende religieuze verhouding, waarin vrees voor zichzelf niet kan bestaan.[7]) Zelf spreekt Petrus uit, dat hij bereid is met Jezus te sterven, omdat het momenteel affekt een sterke liefde is, en derhalve een gevoel van vrees voor zichzelf niet in zijn bewustzijn kan doordringen.

In het bericht der verloochening, wordt de vrees als gevoelselement al sterker, naarmate de omstandigheden veranderen.[8]) Bij de wegvoering volgt Petrus „van verre", wordt tot de binnenplaats[9]) van het hoogepriesterlijk paleis toegelaten, en wacht in de koude van den nacht bij het vuur. In deze omstandigheden komt het gevoelsverloop van het: „ik ben bereid"

---

1) „Non debemus cogitare in apostolis statum animae semper lautum et perturbationibus plane vacuum." J. A. Bengel *Gnomon*[2]. 1749. p. 694.

2) 2 Kor. VII : 5. Merkwaardig is dat Paulus hier den physieken invloed der vrees blijkt ondervonden te hebben, want zijn „vleesch" vond geen rust.

3) 1 Kor. XV : 10. Deze bekrachtiging wordt ook genoemd in Fil. IV : 13; daar is sprake van een „infusio virium", die niet „magisch", maar toch zeer reëel is opgevat. P. Ewald. *Filipperbrief.* 1917 S. 229.

4) Fil. I : 14. In τολμᾶν is nog een teruggedrongen angst uitgedrukt, die in het volgende ἀφόβως volkomen wordt opgeheven.

5) Mt. X : 33; Mk. VIII : 38; Lk. IX : 26; XII : 9. 6) Job. I : 8—12; II : 3—6.

7) Lk. XXII : 33 „ik ben bereid", is waar, voorzoover Petrus zich van zichzelf bewust is, onjuist, voorzoover de vrees in hem niet overwonnen is.

8) In de Johanneïsche traditie is het Petrus, die het zwaard voor Jezus trekt; daar is door de spanning van het oogenblik en door Jezus' nabijheid Petrus minder dan één der anderen zich van vrees bewust. (XVIII : 10).

9) Waar hij (volgens Jh. XVIII : 16, 17) ten eenenmale vreemd is en nauwelijks wordt toegelaten en zich derhalve niet veilig gevoelen kan.

aan zijn einde: de vreemde omgeving en de smartelijke ervaringen gaan gepaard met gevoelens, waarin onbewust de angst reeds aanwezig is. Met de gewaarwording, dat het dreigend geheel zich tot hem keert, wordt de vrees het allesoverheerschend gevoelen op het oogenblik, dat een dienstmaagd hem bij het licht zag zitten, hem aanstaarde en zeide „ook die man hoorde bij hem." Dan denkt hij alleen aan zichzelf en liegt zich er uit, want er is maar één motief: zich te redden; maar één gevoel: dat gevaar dreigt.[1]) Toch is het andere affekt van „ik ben bereid" niet verloren. Met het geluid van den haan[2]) associeert zich de herinnering aan het gesprek en brengt een sterke schok teweeg in het gevoelsverloop met zijn stijgenden angst. Jezus ziet met het hanengekraai om,[3]) en in dien opgevangen blik is de verhouding tot Hem plotseling weer klaar bewust, zoodat de vrees afbreekt en omslaat in diepe smart.[4]) Al wordt er over Satan niet meer gesproken, toch wordt zijn werking in het sobere verhaal niet ontkend: er is iets wat Petrus in dien nacht overmant, in de gebeurtenissen werken daemonische machten, op het oogenblik, dat hij wordt medegesleurd[5]) ziet Jezus op hem, en raakt met de kracht van zijn wezen den discipel aan. In de sterke beweging van zijn affekt, dat van overmoed overslaat tot trouwelooze bangheid en eindigt in bittere smart, doorleeft hij het „ziften van Satan", en de bewaring van Jezus, „die voor hem gebeden heeft",[6]) en ondervindt hij den invloed van geheimzinnige machten, die hem willen verderven en redden. Blijkens de uitvoerigheid, waarmee elk der Evangeliën deze episode mededeelt, heeft de strijd met den „geest der vreesachtigheid" groote beteekenis gehad voor het oudste Christendom.[7])

Van denzelfden Petrus bericht Hnd. nog de vrees voor Paulus, als hij uit Damascus komt; van den discipelkring durft niemand zich met hem in te laten voor Barnabas hem introduceert.[8]) Op zichzelf is deze houding begrijpelijk,[9]) toch is zij allerminst een bewijs van de werking des Geestes bij de discipelen, zij wordt met een zekere afkeuring medegedeeld. Scherper spreekt Paulus zelf dit oordeel over Petrus uit, als hij vertelt hoe Petrus te Antiochië zich van de heidenen afzonderde, „uit vrees voor degenen, die uit de besnijdenis waren."[10]) In de houding van Petrus, openbaart zich een fout, die een zieke plaats van het gemeenteleven zou kunnen worden: de angst voor Joden-Christenen is niet het gevoelen van een man, die den Geest des Heeren heeft ontvangen; zijn verhouding tot de menschen is van dien aard, dat zij de religieuze verhouding beschadigt; deze fout wordt aan de menschenvrees openbaar.

Een strenger oordeel wordt uitgesproken over karakters, waarin vrees een bestendig-heerschend gevoelen is geworden.[11]) In het karakter van Petrus waren er (naar Lk.) religieuze gevoelens, die het vrees-affekt braken, maar ook anderen worden er beschreven, waar dit niet het geval is.

Bij Herodes de Groote werkt (naar Mt.) de vrees ongebreideld door en uit zich in groote wreedheid. Hij was vooral in zijn latere regeeringsjaren een achterdochtig man.[12]) Door het gerucht der zoekende magiërs geprikkeld, laat hij ze „heimelijk" komen, en vraagt ze „nauwkeurig" uit, en

---

1) De vrees-beweging, dat hij naar de poort ontwijkt vermelden Mt. XXVI : 71 en Mk. XIV : 68. 2) Bij Mk. XIV : 72, tweemaal.
3) Naar Lukas' bericht (XXII:61). 4) A. v. Veldhuizen *Markus* (in Tekst en Uitleg) vertaalt ἐπιβαλών: „hij sloeg over in geween" blz. 131. 5) Ook in Mt. XVI : 30, 31.
6) Lk. XXII : 31, 32. 7) Hermas *Sim.* 9 : XXI : 3. (Ed. Funk S. 229.) A. Hanack *Dogmengesch*[3] III, S. 38. 8) Hnd. IX : 26. 9) Evenals die van Ananias IX : 13. 10) Gal. II : 12.
11) Bij Mt. is Jozef een vreesachtig man (I : 20, II : 22) en wordt telkens door droomverschijningen over die vrees heengebracht (I : 20; II : 13, 19, 22.) Alleen het geheimzinnig verband met de sfeer der hoogere Machten brengt hem door de moeilijkheden heen.
12) „Jede Furcht vor stärkeren Erregungen des nationalen Bewusstseins und insbesondere der Hoffnung auf den Messias pflegte Herodes durch das Blut seiner Untertanen zu dämpfen." Th. Zahn. *Matthäus* [2]1905 S. 94.

beveelt, als hij zijn angst door hun woordbreuk bevestigd ziet, de kleine kinderen van Bethlehem om te brengen. Van Herodes Antipas,[1]) beschrijft Mk. een gecompliceerde gevoelstoestand:[2]) hij vreest Jezus om Johannes, hij vreest Johannes om het oordeel (vs. 20); hij vreest het volk vanwege hun liefde voor Johannes; hij vreest Herodias om haar gunsten en de gasten om zijn eigen figuur (vs. 26).[3]) Merkwaardig is vooral vs. 20: „Herodes vreesde Johannes, wetende dat hij een rechtvaardig en heilig man was en hield hem in waarde", — toch hield hij hem ook gevangen. Achter Johannes staat tegenover Herodes God en er is een verhouding tot Hem, die Herodes zich niet ontveinst; maar achter Herodes staat Herodias, wier macht minstens even reëel is. In Johannes' nabijheid gelooft Herodes, maar met „kleingeloof",[4]) hij is zich bewust van zijn vele afhankelijkheden, die zich in de gevoelssfeer als velerlei vrees openbaren. Zijn vader is type der timor servilis simplex, hij der timor servilis multiplex.[5]) Vandaar dat de innerlijke rust na de daad (vs. 17) uitblijft (vs. 16), omdat voor de eene of voor de andere groep toch de vrees blijft doorwerken, in dit geval voor Jezus, den herrezen Johannes (VI. 14). Bij den vader en bij den zoon is de vrees het motief tot den moord.[6])

Hierbij sluit zich aan, wat van Pilatus medegedeeld wordt in het bericht van Jezus' veroordeeling. Vooral het Johannesevangelie beschrijft deze episode uitvoerig. Bij Mt. komt alleen iets van het gevoelen, waarover ons onderzoek gaat, te voorschijn[7]) in de boodschap van Pilatus' vrouw, die hem raadt: „toch niets te doen te hebben met dien rechtvaardige", omdat zij „in den droom veel geleden had om hem,"[8]) en in Pilatus' symbolische daad, de „handen te wasschen ten aanschouwe van de menschen", opdat hij zijn „onschuld aan het bloed van dezen rechtvaardige" betoonen zou.[9]) Pilatus wordt voorgesteld als een, die van Jezus' onschuld overtuigd en reeds te voren met de zijnen van een zekeren eerbied voor dien Jezus vervuld,[10]) het toch niet aandurft, hem vrij te spreken, ziende „dat er oproer kwam". Er is in hem een vreeselement, dat, iederen keer een logisch gedachtenverloop en een ethische handelwijze belemmerend, overheerscht; ook schemert het vermoeden van een hoogere Macht bij hem door. Zoodra de menschenvrees het centraal gevoelen wordt en de andere psychische functies domineert, wordt een daad volbracht, die blijkens de handenwassching als een misdaad gevoeld en toch gedaan wordt. Bij Jh. wordt de houding van Pilatus nog meer uitgewerkt; daar is de vrees een belangrijk moment, dat ten slotte den doorslag geeft.[11]) „Bei Johannes wird Pilatus fast zum Unterhändler zwischen Jesus und den Juden",[12]) hij neemt ten minste een tusschen-positie in, maar bewaart zijn eigenaardigheid, waarin tegenover de Joden de verachting blijft doorklinken,[13]) en tegenover Jezus een zekere religieuze eerbiedigheid doorschemert.[14]) Bij Johannes geeft Jezus eerst den indruk van onschuld in het antwoord over zijn koninkrijk (XVIII. 26, 37) en door zijn woord over de waarheid, waar Pilatus sceptisch tegenover staat. Daarna wordt deze indruk versterkt door medelijden na de geeseling, als

---

1) C. Thomas *Geschichte des Alten Bundes* 1897 S. 708f. 2) Mk VI. 14 v.v.

3) Mt. XIV : 5 beschrijft, hoe Herodes om de Joden Johannes niet doodt en om Herodias en de gasten hem wel doodt, beide met tegenzin, beide uit vrees, omdat hij zich in zijn openbaar leven van de eene groep afhankelijk gevoelt en in zijn particulier leven van de andere.

4) Daar waar het geloof niet het geheele gevoel beheerschen kan, zoodat er vertrouwen en vrede komt, maar de zorg en de vrees de overhand behouden, is sprake van „kleingeloof" (Mt. VI : 30; VIII : 26, XIV : 31; XVI:8 en op één plaats bij Lk. aan Mk. parallel). Dit geloof, dat nog niet vrij is van de vreeze (des doods) bespreken wij in § 3.

5) Psychisch laat zich dit karakter vergelijken met dat van Achab. (J. A. C. v. Leeuwen. *Mattheus* in T. en U. 1915 blz. 111. 6) Bij Lk. mist Herodes ernst; hij wil Jerus alleen maar zien. IX : 11; XXIII : 8 v.v. 7) Bij Mk. en Lk. is Pilatus alleen als rechter beschreven.

8) XXVII : 19. 9) XXVII : 24. 10) *Zahn* a. a. O. S. 701. Zie ook vs. 18.

11) Jh. XIX : 8. 12) E. v. Dobschütz *Pontius Pilatus* in R. E. für prot. u. Kirche³ XV S. 400.

13) XVIII : 3. 14) Tacitus zegt van Pilatus tijd: „sub Tiberio quies". *Hist.* V. 9, (tomt. I. p. 359 ed. Gronovius 1721).

Jezus met de doornenkroon verschijnt.[1]) Toch komt de eigenlijke religieuze vrees eerst te voorschijn bij het: „hij heeft zichzelf Gods Zoon gemaakt".[2]) In dat woord (zoo stelt Johannes het voor) concentreert zich het geheel van halfbewuste vreesgevoelens ten opzichte van den ernst en waardigheid van Jezus in zijn vroegere antwoorden en houding; op dit oogenblik wordt Pilatus zich van religieuze vrees bewust, omdat hij staat tegenover iemand, die een geheimzinnige hoogere Macht draagt of vertegenwoordigt. De relatie, waarin Pilatus zich onweerstaanbaar ziet betrokken door het oordeel over dezen buitengewonen persoon, dat hij vellen moet, wordt door Jezus bevestigd in: „gij zoudt niets tegen mij vermogen, indien het u niet van boven gegeven ware."[3]) Dit zou voor Pilatus den doorslag gegeven hebben, indien de Joden niet hun zwaarsten invloed hadden doen gelden, waarbij zij zichzelf nationaal verloochenden, door te dreigen met 's keizers ongenade. Dan staat Pilatus op het kritisch moment en is zich bewust van de dubbele relatie tegenover dezen geheimzinnige en tegenover den keizer.[4]) Doordat hij in elk geval zichzelf wil handhaven, wordt de dubbele relatie hem als een dubbel georiënteerde vrees bewust, hij kiest, en begaat als rechter tegen-beter-weten-in onrecht. Uit dit psychologisch-spannend moment ontwikkelen zich de Pilatuslegenden, eenerzijds uitloopende in de overgave ten slotte aan God,[5]) anderzijds in de vertwijfeling en zelfmoord.

In het Johannesevangelie keert de uitdrukking „vreeze der Joden" telkens weer. Het gezag van de leidende Joodsche kringen regelt, wat men behoort te doen en te denken op maatschappelijk en religieus gebied en doet dit met niet minder kracht dan de leidende kringen elders.[6]) De enkeling, vooral naar gelang hij nauwer met het geheel verbonden is, gevoelt die macht sterker, naarmate hij zelfstandiger wordt. In de spanning tusschen den enkeling en het geheel komt het gevoel van vrees tot bewustzijn bij ieder, die weet dat hij afwijkt: het geheel wil zich als geheel handhaven, de enkeling als enkeling; zoolang de enkeling het geheel als meerdere eerbiedigt, wordt hij zich met vrees van zijn eigenaardigheid bewust. Daarom komt Nicodemus bij nacht,[7]) en komt men tot geen „vrijmoedig" spreken over Jezus op het loofhuttenfeest.[8]) Zonder die „vrees der Joden", zou menigeen een belijdenis hebben uitgesproken, die nu wel aanwezig was, maar geen kracht had het sentiment te domineeren. Daarvan is de leidende groep zich bewust, en daarom kweekt zij de vrees aan, zij zal ieder, die afwijkt en zijn eigen weg gaat, minstens hun spot en zijn isolement pijnlijk doen gevoelen; in een vraag als: „heeft een van de overheid in hem geloofd?"[9]) spreekt zich het bewustzijn van de leiders ten opzichte van de schare duidelijk uit. In Jh. IX wordt naast den blinde, bij wien de zelfstandigheid te sterk is, gewezen op zijn ouders,[10]) die de gevaren der zelfstandigheid inzien. Hoewel niet met dezelfde woorden, wordt toch hetzelfde gevoelen aangeduid in XII : 42 van personen, wier positie feitelijk een grooter zelfstandigheid zou doen verwachten. Ook van Nicodemus wordt bericht,[11]) dat hij eerst na Jezus' dood voldoende vrijmoedigheid krijgt zijn sympathie te toonen. Hierin ligt een merkwaardig psychisch proces. De religieuze verhouding van de enkeling, die onder Jezus' invloed komt, geeft een gevoel van vrees tegenover het oude milieu. Tevoren was het veilig te gelooven, wat „de overheid" geloofde,[12]) nu wordt de zelfstandigheid (zoolang zij nog niet vrij geworden is) in de gevoelssfeer als vrees bewust. Er is een spanning tusschen de collec-

---

[1]) XIX : 5. [2]) XIX : 7. [3]) XIX : 11.
[4]) „Nog meer" is niet „nog erger", maar „in nog een anderen zin" bevreesd. Zie Th. Zahn *Johannes* [3]1912. S. 639, die dit evenwel niet psychologisch onderscheidt.
[5]) In de Aethiopische kerken is Pilatus zelfs tot heilige geworden. v. Dobschütz a. a. O. S. 401. [6]) Zie hoofdstuk I § 7. blz. 45.
[7]) Jh. III : 2. [8]) Jh. VII : 11. [9]) Jh. IX : 28, 34. [10]) Jh. IX : 22.
[11]) „Er gehörte zu den Tätern der Wahrheit, die zum Lichte kommen". Zahn a. a. O. S. 670.
[12]) Jh. VII : 48.

tieve en de persoonlijke inzichten, waarvan deze „vreeze der Joden" het begeleidend gevoel is. Naarmate de leiders die vreesachtige zelfstandigheid meer gaan bemerken, maken zij de beteekenis van hun leiding dreigender, de spanning grooter en dus de spannings-coëfficient van het vreesaffekt hooger. Hoe sterker in bepaalde tijdsomstandigheden die spanning is, des te grooter, gelooviger en moediger zijn de tot-vrijheid-doorbrekende karakters. Hoe meer dreiging, hoe meer vrees en hoe minder zelfstandigen, — maar zij, die tot een persoonlijke relatie met God doorbreken, verliezen alle vrees in het gevoel der „vrije heerlijkheid van Gods kinderen." [1])

In sommige synoptische berichten komt achter die leiders weer een macht te voorschijn, die *hen* bevreesd maakt: de macht, die (buiten de religieuze verhouding) voor den leider altijd de „hoogere" is, waar hij met vreeze naar opziet, omdat hij er van afhangt: ὁ ὄχλος, de menigte. [2]) Zij is het voetstuk van den leider, dat niet mag wankelen. Dat Jezus niet eer en niet onmiddellijk gedood is, komt door de „vrees voor de schare"; dit motief werkt in heel het proces door. [3])

Deze gevoelens worden in de Evangeliën min of meer uit religieus oogpunt beoordeeld. In den kring van Jezus en bij hemzelf heerscht een volkomen onafhankelijkheid ten opzichte van de menigte, de toonaangevende kringen en de volksleiders. Geheel de gevoelssfeer van Jezus ten opzichte van zijn omgeving is volkomen vrij van de bovenbeschreven vrees. [4]) Wel heeft hij den druk der menigte gevoeld, wanneer de stemming tegen hem was; in deze richting bracht hij geen vrede, niet anders dan „verdeeldheid", [5]) maar de vrees overheerscht zijn doen en denken evenmin als dat zijner discipelen zoolang Jezus in hun midden is. Bij zijn dood overstelpt de angst voor de wereld geheel hun zieleleven, tot met de gave des Geestes (in Hnd. II) dezelfde verhouding tegenover het milieu als vroeger bij den discipelkring weer intreedt. Vanuit de religieuze relatie wordt èn bij Jezus èn bij zijn kring tegenover deze vrees een ander gevoelen gewekt, dat wanneer het eenmaal de vrees te boven is gekomen, zich tegenover vijandige indrukken handhaaft. De relatie met Jezus als met den drager der Goddelijke nabijheid, wekt vertrouwen genoeg bij de discipelen, die wanneer zij geïsoleerd tegenover de wereld stonden, zouden worden overheerscht door vrees. [6]) Eerst wanneer het persoonlijk verband met God tot stand is gekomen op een wijze, [7]) dat dit verband de beteekenis en bedoeling des levens geheel bepaalt, is de mogelijkheid voor vrees afgesneden. De vrees voor de wereld rondom, in de Evangeliën aangeduid of beschreven, is blijk van een meerdere of mindere gebrekkigheid der religieuze relatie, die in hare volkomenheid den mensch in zijn afhankelijkheid van God vrede geeft.

Bij Paulus wordt nog een gevoelsrelatie tot de omgevende menschenwereld genoemd, die wij niet willen voorbijgaan. Schijnbaar wordt hierbij een anderen koers ingeslagen. Waar dus de religieuze verhouding volgens het bovenstaande een volkomen onbevreesdheid zou meebrengen tegenover alle wereldsche macht, geordend of ongeordend, komt Paulus met zijn woord: [8]) „Geeft ieder wat gij schuldig zijt, belasting aan wie belasting, tol aan wie tol, vrees aan wie vrees, eer aan wie eer te vorderen heeft." Het organisme van het Romeinsche rijk, dat langzamerhand met goddelijke eer

---

[1]) Rom. VIII : 21. [2]) „Het volk in tegenstelling met zijn hoofden" J. M. S. Baljon a. w. l. blz. 480 vgl. het Latijnsche „vulgus".

[3]) Mt. XXI : 46; Mk. XII : 12; Lk. XX : 19 (λαὸς); in Jh. XI : 48 zijn het „de Romeinen", waarmee XIX : 12 Pilatus overwonnen wordt.

[4]) Mt. XXII : 16; Mk. XII : 14; Lk. XX : 21, waar zelfs de tegenstanders het zoo uitspreken.

[5]) J. de Zwaan *Lukas* (T. en U. 1917) blz. 39. Ook Jh. VII : 7 en Lk. XII : 50. v. v

[6]) Jh. XVI : 33. [7]) Zie § 3. [8]) Rom. XIII : 7. In Mt. V : 25 wordt dezelfde eerbiedige vrees voor den rechter verondersteld.

vereerd begon te worden, boezemde ook Paulus diep ontzag in.[1]) De afstand, die dit gevoelen tot het oordeel, dat Opb. over Rome en zijn keizer uitspreekt, is groot;[2]) toch zijn het beide uitingen van één beweging, de samenhang van deze zoo uiteenloopende gevoelens is wel te verstaan. De Joodsche machten zijn eerst vijandig tegen het jonge Christendom opgetreden; de Romeinsche organisatie heeft Paulus en de apostelen het reizen mogelijk en gemakkelijk gemaakt, en ze soms beschermd tegen Joodsche oploopen. Zoodra evenwel de wereldmacht van Rome als vijand optreedt, is het met de vrees uit,[3]) vandaar dat in het eerbiedig ontzag van Paulus wel vrees kan geweest zijn, maar niet op zulk een wijze, dat zij ook maar een oogenblik de religieuze relatie overheerschen zou. Nu moge bij de vrees van Rom. XIII : 7 de vrijheid niet verloren zijn gegaan — er is toch sprake van een vrees, die Paulus bij zich en de zijnen wil handhaven en plaats geven in zijn ziel. Het verband verduidelijkt evenwel de beteekenis dezer vrees: „Wilt gij de overheid niet vreezen, doe het goede," zegt Paulus, en wijst daarmee een weg om vrij te blijven van de dreigende zijde der overheid. Deze is voor hem nog geen orgaan der booze Macht, zooals in Opb. — integendeel: „er is geen macht, dan door God, en als ze bestaan is hun macht door God bepaald."[4]) De wijze, waarop Paulus de wereldsche machten in den brief aan de Romeinen heeft leeren kennen, is dus zoo, dat hij ze ziet als organen van Gods wil;[5]) de wijze waarop die machten te werk gaan naar het inzicht van den schrijver der Openbaring, is van dien aard, dat hij daemonische krachten in ze bezig ziet en Satans drijven in ze ontdekt. De vrees voor de overheid bij Paulus is dus van religieuzen aard, voorzoover die overheid een openbaring van het Goddelijk gezag voor hem is, maar die overheid wordt met dat Goddelijk gezag niet vereenzelvigd. De religieuze vrees tegenover God is het onderwerp van een latere paragraaf.

In I Petr. II : 17, wordt de houding tegenover God van die tegenover den vorst onderscheiden door twee onderling verwante begrippen: de verhouding tegenover God wordt als religieuze vrees gevoeld op een wijze, dat al wat zondig is beseft niet voor den Heilige te kunnen bestaan;[6]) de verhouding tegenover den vorst inspireert geringere afhankelijkheid bij den mensch,[7]) de waardigheid moge bij den wereldschen vorst berusten, het zedelijk oordeel is bij God.

In den tijd van en na den Joodschen oorlog, misschien reeds tijdens Nero, wordt de overheid voor sommigen een daemonische macht; ook de vijandige Joodsche organisatie wordt een „synagoge des satans"[8]) genoemd: het jonge Christendom door de Joden uitgestooten, door de Romeinen dikwijls voor Joodsch gehouden, hield zich tegenover dreigende machten moedig door zijn onmiddellijk verband met God.[9]) Hoe tegenover dat koninkrijk dezer wereld een andere organisatie, door Goddelijke macht gedragen, zich begint te openbaren, bespreken wij in § 4. De gevoelens tegenover de wereldsche machten zijn dan velerlei, vrijmoedigheid, hooghartigheid, soms haat, soms verachting, maar geen „vrees" meer.

---

1) J. de Zwaan *Antieke cultuur om en achter het N. T.* 1916. blz. 10 noemt Rom. XIII „de adelbrief der Chr. overheid". P. Wendland *Die Hell.-Röm. Kultur* 1912 S. 250 zegt van Paulus' „positive Schätzung des Staates", dat zij „vorherrschend geblieben ist" hoewel (S. 251) „man betete für den Kaiser, man betete doch auch um das Ende der Welt" en wijst erop (S. 252) dat ook Opb. in den kanon is opgenomen, zoo fel als zij spreekt.

2) Opb. XVII. 3) Opb. XVIII, vooral vs. 20.

4) Vs. 1. 5) Misschien is hij in dit opzicht meer Romeinsch burger dan Jood geweest; op dit burgerschap legt Hnd. sterk den nadruk.

6) Nader in § 6. 7) „Diese Ehre dem König gegenüber darf nicht dahin ausarten, dass man ihnen an die Stelle Gottes setzt". G. Wohlenberg. *Der erste und zweite Petrusbrief.* 1915. S. 73. 8) Opb. II : 9.

9) Het is een psychologisch probleem op zichzelf, na te gaan hoe de liefde, waarmede Paulus zijn wereld heeft liefgehad (Rom. XIII : 8), datgene wat „uit den booze" is als noodwendig heeft te voorschijn gelokt en de diepere ervaring van het daemonische wereldrijk heeft naar voren gebracht (Mt. XXIII : 37. v.v.). Zie hiervoor S. Kierkegaard. *Wesen und Walten der Liebe.* Deutsch von A. Dorner 1890. I. S. 237. ff.

Ook in de huistafels is sprake van vrees. Evenals in het zooeven besprokene, zag Paulus een Goddelijke ordening achter de huiselijke verhoudingen, en in die ordening besloten het oordeel van het Goddelijk gericht over daden en gezindheid. De formuleering van Kol. III : 22[1]) stelt een enkelvoudige relatie tot God als fundament van den Christelijken wandel vast; die relatie brengt religieuze vrees mede, daaruit vloeit de verhouding tot den „heer naar het vleesch" voort. „Die christliche Furcht des Herrn führt zum Handeln ἐν ἁπλότητι"; „die Furcht vor dem irdischen Herrn führt zur ὀφθαλμοδουλία [2]) In den Efezerbrief[3]) zijn de uitdrukkingen iets sterker, maar verschillen zij niet principieel.[4]) De positie van den heer en van den man worden aanvaard en door Paulus niet beoordeeld, de gevoelens worden op de relatie tot God teruggebracht.[5])

In 1 Petr. vinden wij een anderen gedachtengang: daar wordt geleden en toch gehoorzaamd, en van een goddelijk gezag van den heer niet meer gesproken; in onmiddellijk verband met God dient men met lijdzaamheid den „harden" heer met „alle vrees".[6]) Deze vrees is niet een gevoelselement, dat vanzelf de lijdzaamheid begeleidt, zij is evenmin religieus,[7]) zij is de vrees voor het physiek lijden ,waarover wij in de volgende paragraaf handelen. Van de religieuze vrees der verhouding tot God wordt gesproken in het woord over den indrukwekkenden wandel der waarlijk geheiligde vrouwen, die „zonder woorden in kuischheid en vreeze" hunnen weg gaan.[8]) Daar is de houding van den man ook vijandiger dan Paulus veronderstelde, maar de „moreele vreeze Gods"[9]) der vrouwen is een kracht ter bekeering.

De huiselijke verhouding met de in haar besloten vreesgevoelens voor den vader, die zijn macht oefent en alle onrecht straft, wordt in Hebr. XII : 9 als beeld gebruikt voor de religieuze verhouding. Hoewel de familierelaties vreesgevoelens medebrengen, die naar hedendaagsche idealen in het huiselijk leven misschien niet meer passen, zien wij hoe ze religieus belicht worden en voor een ieder, die in persoonlijke en bewuste relatie tot God getreden is, worden geabsorbeerd in de zedelijke verhouding tot den Heer, die voor den zondigen mensch met vreesgevoelens van religieuzen aard wordt doorleefd.

---

§ 3. *Vreeze des doods.*

De vrees voor den dood is van alle angsten de oudste.

Themistus. (geciteerd bij J. Th. Ubbink. *Het eeuwige leven bij Paulus*. blz. 43).

Het physieke lijden en de dood behooren tot de krachtigste vreesmotieven.[10]) Zoodra de voorstelling van lijden en sterven in den mensch ontwaakt, heerscht een vrees, die niet tot rust komt zoolang die voorstellingen hun

---

1) „Gij slaven, zijt uw wereldsche heeren in alles gehoorzaam met eenvoudigheid, vreezende God".

2) M. Dibelius a. a. O. III. 2 S. 90. 3) V : 33; VI : 5. 4) „das Richtige wird darum sein, das ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις vielmehr der folgenden Mahnung an die Weiber untergeordnet zu denken". P. Ewald *Epheserbrief* 21910 S. 232.

5) Dat het „vreezen" in V : 33, de beteekenis van „respektieren" zou hebben (Ewald a. a. O. S. 243) is een onnoodige „Abschwächung des Begriffs". Een andere, meer eschatologisch georienteerde stemming spreekt uit Jak. V : 8, 9. 6) 1 Petr. II : 18.

7) Deze plaats „kann sich nur auf Furcht vor den Herren beziehen, nicht auf solche vor Gott, auch nicht auf beiderlei Furcht" Wohlenberg *Der erste und zweite Petrusbrief* 1915 S. 74. 8) 1 Petr. III : 2. 9) Zie hoofdstuk II § 4 blz. 66. v.v.

10) „Wat vreezen wij dan den dood". H. Roland Holst v. d. Schalk, *De nieuwe geboort*. blz. 17 en naast dit voorbeeld uit den nieuwen tijd een uit den ouden: „de dood is snel, zeer fel en wreet, ik moet van hier, tsi lief of leet... lijf, herte, nature, 't wort al ontstelt, mijn sinnen bestaen te crenken, mijn hayr dat crimpt, mijn bloet verwelct, als ick ga overdenken". *Het geestelijk lied in de Nederanden voor de Kerkhervorming* J. A. N. Knuttel. 1906. blz. 309.

kracht behouden, eigenlijk niet eer voordat lijden en dood een onmogelijkheid zouden geworden zijn. Vandaar, dat die vrees ook waar zij niet heerscht, als gevoelsdispositie aanwezig is (zij het onbewust) in een leven, dat met lijden in aanraking komt en den onvermijdelijken dood te wachten heeft.[1])

In de z.g. uitzendingsrede bij Mt. (en Lk.)[2]) wekt Jezus deze voorstelling en daarmede het gevoel van vrees. Bij Mt. knoopt zich het drievoudige „vreest niet" aan drie voorstellingsreeksen.[3]) Het eerste aan vervolging en smaad, waarin het den discipel niet anders dan den Meester vergaan zal, (24): zij zullen gehaat, (22) vervolgd (24) en voor bezeten gehouden worden (25). Toch moeten zij niet vreezen, „want er is niets bedekt wat niet ontdekt zal worden." Er wacht dus een machtige openbaring; deze verwachting, ook uitgesproken in vs. 23, moet sterker zijn dan de vrees voor het dreigende lijden. Van die toekomstige openbaring hebben zij reeds de geheime mededeeling ontvangen,[4]) zij zullen haar moedig „in het licht" en „van de daken" verkondigen als de verwachting in hen waarlijk de vrees overheerscht. Hier wordt dus de vrees met het eschatologisch motief bestreden.

Daarop volgt een tweede voorstellingsreeks: de dood kan ook komen,[5]) en wanneer het martelaarschap nadert, zal de vrees maar al te machtig gaan heerschen. Ditmaal bestrijdt Jezus de vrees niet door een heterogeen gevoel, maar door een homogeen: de vreeze des doods zal door de vreeze Gods uitgedreven worden. Inderdaad blijft dus het vreesgevoelen, maar het verandert van karakter door de voorstellingscomplexen, waar mede het gepaard gaat; het krijgt andere afmetingen, wat betreft spanning, emotiviteit en graad van lust of onlust. De vreeze des doods is een affekt, waarbij de voorstelling van lichaamslijden en van afscheid uit het land der levenden betrokken is, de vreeze Gods een affekt, waarbij èn lichaam èn ziel betrokken zijn; de vreeze des doods richt zich op een tijdelijk gebeuren, de vreeze Gods[6]) op het eeuwig oordeel. Naar zijn object is de eene vrees niet religieus, de andere geheel religieus. Het religieus affekt is het sterkere,[7]) want wanneer de mensch zich eenmaal van de verhouding tot zijn God ten volle bewust wordt, omvat deze zoozeer zijn geheelen persoon,[8]) dat het daarmee gepaard gaand affekt, wat het ook zij, overheerscht. De mensch, die zich van den strijd tegen zijn zonde bewust is, gevoelt vrees; het verloop van zijn affekt is althans niet zonder elementen van vrees; in verband met de inspanning om ten volle trouw aan- en vertrouwend tegenover zijn Heer te zijn, is de vrees van de religieuze relatie sterker, dan die voor den smartelijken dood; boven de dreiging van menschen, rijst de dreiging van den Heiligen God in Wiens macht èn tijdelijk èn eeuwig lijden berust.[9])

Mt. gaat verder met het beeld van de musschen, die goedkoope waar zijn, en evenmin buiten Gods aandacht vallen als „de haren des hoofds, die allen geteld zijn". Het gaat niet buiten „den Vader" om, wat de discipel zal moeten lijden. De menschen hebben niet de absolute macht over het lichaam, dat zij vernietigen willen, evenmin hebben de booze machten het vermogen iets weg te nemen uit de alomvattende macht Gods. Hierin komt Jezus tot een strikt monotheïsme, dat door een ernstigen strijd met Satan en wereld niet wordt belemmerd.[10]) Alleen de psychische gegevens van deze verhouding, voor zoover zij het daarin besloten affekt aanduiden, komen hier in aanmerking. Tegenover de angstaanjagende, vijandige overmacht der wereld is er vrees, het komende lijden wordt ook niet ontkend, maar er is een andere relatie met haar sterk affekt, namelijk die van den Vader met Zijn kinderen,

---

[1]) Hebr. IX : 27. [2]) Mt. X : 16—39. Lk. XII : 4—12. [3]) Vs. 26, 28, 31. [4]) A. Schweitzer. a. a. O. S. 396 en 405. W. Wrede. *Das Messiasgeheimniss.* 1901 S. 114. [5]) Mt. X : 28. [6]) Op Satan kan Mt. X : 28 geen betrekking hebben. [7]) Duidelijk in *De historie van F. Spira,* waar de angst komt na de bevrijding van het doodsgevaar. [8]) Hoofdstuk II, § 2. blz. 56.
[9]) J. Buyan *Christenreis* Holl. vert. 1868 blz. 212. E. D. Starbuck *The psychology of religion* 31911. pg. 52—59. J. G. Geelkerken *De empirische godsdienstpsychologie* 1909. blz. 133.
[10]) Over dezen strijd met Satan nader in de volgende paragraaf.

„die vele musschen te boven gaan;"[1]) daarin is geen vrees, maar vertrouwen.[2])

De in dit Mattheusgedeelte gegeven voorstellingen wekken slechts een zwak vreesaffekt, vergeleken bij de *werkelijke* vrees voor den dood en voor het naderend lijden. Toch heeft de door deze pericoop gewekte en overwonnen vrees, haar paedagogische beteekenis. De discipel wordt gewend aan de voorstelling, en oefent zich in de overwinning van het haar begeleidend affekt; hij leert te leven met de eschatologische verwachting en met de heilige, alomvattende macht Gods voor oogen; daardoor krijgt het affekt der „vreeze des doods" geen vat op hem en wordt in oogenblikken van gevaar en smaad[3]) niet tot een gevoelen, waarvan de nawerking het karakter ondermijnt.[4])

Toch brengt het naderen van lijden en sterven de vrees weer met onweerstaanbare kracht naar voren. Wat betreft de gemoedsbeweging van dergelijke omstandigheden, zijn de Evangeliën-berichten over Jezus in Gethsemané van belang. Zelfs in doodsgevaar heeft Jezus tegenover menschen en toestanden groote gemoedsrust en vrijmoedigheid bewaard; zoo vertelt Lk. van Jezus' houding tegenover de Nazarethanen,[5]) Jh. van zijn indruk op de wacht, die bij het gevangennemen achteruitdeinsde.[6]) Toch was de houding van Jezus tegenover den dood, niet *altijd* zoo. Reeds bij de woorden van Petrus over Jezus' lijden, waaruit al „Heftigkeit der Empfindung"[7]) spreekt, antwoordde Jezus met innerlijke bewogenheid „ga achter mij, Satan, mijn ergernis zijt gij"; daarin klinkt reeds het geluid van den strijd in Gethsemané door.[8])

Om reeds van vrees te spreken naar aanleiding van de berichten van den laatsten avondmaaltijd met de discipelen, is geen reden. Wel is er ontroering[9]) en ernst in de aanwijzing van Judas, in de avondmaalsinzetting, en in de aankondiging van Petrus' verloochening, maar geen „vreeze des doods" bij Jezus. Die komt in de synoptische berichten in de eenzaamheid van den nacht buiten op den berg. Mt. en Mk. kondigen dat opkomen van den doodsangst aan met λυπεῖσθαι (Mt.) ἐκθαμβεῖσθαι (Mk.) en ἀδημονεῖν[10]), waarin vooral de verwarring, de innerlijke gedeeldheid en beroering wordt aangeduid. Vandaar dat hierop het gebed moet volgen, omdat daarin de relatie met God tot realiteit wordt op een wijze, dat geheel het gemoedsleven zich aan den Vader oriënteert en aan de innerlijke verwarring een einde komt. De uitdrukkingsbewegingen van die ontroering voor en bij het gebed, worden vooral door Lk. uitvoerig medegedeeld. Jezus knielde neder, nam dus (naar Lukas' voorstelling) niet de gewone biddende houding aan, maar zonk ter aarde (XXII : 11);[11]) zijn gebed was een strijd, een „wringen" (ἀγωνία), nog „te ernstiger" naarmate het aanhield (vs. 44), totdat „zijn zweet werd als bloeddruppels, die op de aarde afliepen." De innerlijke bewogenheid drukt zich uit in het physische ineenzinken, in een verslapping,[12]) waarbij de emotie sterk is maar met geringe spanningsgraad. In deze ontroering is maar één vaste wil, n.l. tot het gebed; (Lk. herhaalt:[13]) „bidt, dat gij niet in verzoeking komt"); in dien wil is de religieuze relatie vastgehouden en daardoor kan de vrees voor den dood niet alles overheerschen en tot vertwijfeling

---

1) Mt. X : 31. 2) Over de opvatting, dat het rijk der booze machten krachteloos is tegenover de in de wereld werkende macht Gods, zie § 4 van dit hoofdstuk.
3) In dit verband kunnen wij reeds hier wijzen op de Beëlzebul-rede (Mt. XII : 22—32), waar Jezus' onbevreesde houding tegenover den smaad de aanleiding wordt tot een woord als vs. 28. 4) Lk. XII : 2—7 wijkt wèl af, maar biedt geen nieuwe gegevens voor ons onderwerp. 5) IV : 20. 6) XVIII 4, 6. Zahn vergelijkt den „imponierenden Eindruck der selbstgewissen Persönlichkeit" met Joh. II : 14 v.v.; VII : 30 en 43—49. *Johannes*[3] S. 618.
7) Zahn *Mattheus* S. 549. 8) „Het woord van dezen discipel is hem een satanische verzoeking" v. Leeuwen *Mattheus* blz. 120.
9) Joh. XIII : 21. 10) Mt. XXVI : 37; Mk. XIV : 33. 11) Mt. XXVI : 39 („hij viel op zijn aangezicht") en Mk. XIV : 35 („hij viel ter aarde") zijn met deze voorstelling verwante uitdrukkingen. 12) Hoofdstuk I § 4. blz. 30. 13) vs. 40 en 46.

leiden;[1]) vanuit dien wil tot bidden komt een affektswijziging te voorschijn. Naarmate de in het gebed vastgehouden religieuze band sterker wordt, wordt het vertrouwen sterker dan de vrees, totdat zij heeft plaats gemaakt voor de krachtige houding bij de gevangenneming.[2])

Nog dient gewezen op de tegenpool van het gebed, de verzoeking:[3]) deze πειρασμός is de relatie met de anti-goddelijke, daemonische macht;[4]) door het verband met deze macht te worden vastgehouden en gebonden, is een reden tot vreezen naast den dreigenden dood en daarom van zoo groote beteekenis, omdat in dien toestand het gebed onmogelijk en de Godverlatenheid en wanhoop zeker is.

Mt. en Mk. voegen hierbij een woord, waarin de ontroering van de vreeze des doods, die in het gebed bestreden wordt, nog op andere wijze wordt omschreven: „de geest is gewillig, het vleesch is zwak."[5]) Daar waar in het gebed de relatie met God het eerst optreedt en levend en krachtig is: in de πνεῦμα is de vreeze des doods spoediger beheerscht, dan in de sfeer waar het physieke lijden zal moeten worden doorgemaakt, in de σάρξ[6])

In hoever de hier beschreven analyse van den gebedsstrijd in Gethsemané in Hebr. V : 7 wordt geformuleerd als een genezing van de „vreeze des doods", hangt van de beteekenis van εὐλάβεια af. De wijze waarop XII : 28 dit woord voorkomt, en XI : 7 εὐλαβηθείς gebruikt wordt, maakt voor V : 7 de beteekenis van „vrees", niet van „vroomheid"[7]) waarschijnlijk.[8]) Dan zou dus ook dáár de in het gebed tot stand gekomen verbinding met God beschouwd worden als een van God uitgaande bekrachtiging, waardoor de vrees werd weggenomen,[9]) en zou de Goddelijke daad: het wegnemen van de „vreeze des doods", de verhooring van het gebed zijn.[10])

Bij de discipelen komt die „vreeze des doods" voor in het verhaal van den storm op het meer van Tiberias bij Mt.[11]) als het elementaire gevoel van zelfbehoud tegenover gevaar. Vóór het stillen van de golven, verwijt Jezus de zijnen: „wat zijt gij bang, kleingeloovigen." Bij Mk. en Lk. geldt de vrees, waarvan gesproken wordt meer Jezus' persoon,[12]) die verbazing en vrees wekt door het bedwingen van den storm.[13]) Bij Mt. is het verwijt dit: zij vreezen, omdat zij geen vast verband met God hebben, „kleingeloovig" zijn. Als zij niet „kleingeloovig" waren zouden zij uit de beteekenis van Jezus' persoon de zekerheid ontvangen, dat zij daar op zee in de golven niet onder kunnen gaan. De vrees openbaart hun gebrekkig inzicht in de beteekenis van het werk Gods, dat in Jezus en zijn kring voortgang heeft. Ten opzichte van het levensgevaar, bleek het vertrouwen op Gods beschikking[14]) secundair,

---

1) S. Kierkegaard *Die Krankheit zum Tode.* Uebersetzt von Gottsched 1911, Erster abschnittt S. 9—72. 2) Mt. XXVI : 41; Mk. XIV : 38; Lk. XXII : 40 en 46. 3) πειρασμός is meer dan „eine individuelle psychologische Versuchung", het is een universeele strijd in de persoonlijke ervaring doorgemaakt, telkens waar iemand beseft tegenover het satansrijk te staan; maar het is toch ook iets anders dan „die gemeinsame eschatologische Drangsal" A. Schweitzer a. a. O. S. 411, 439. 4) Mt. XXVI : 41; Mk. XIV : 38.

5) Th. Simon *Die Psychologie des Ap. Paulus* S. 17. f.

6) Een ander psychologisch element in de Gethsemané-gebedstrijd van Jezus is de twijfel òf het Gods wil was, dat de drinkbeker gedronken werd. Hoewel dit element de vrees versterkt, is de twijfel iets andersoortigs. De psychologische beteekenis van den twijfel in dit verband heb ik aangeduid in „*Geloof, Symbool, Middelaar*" blz. 110.

7) Zooals dikwijls bij Lk. (II : 25; Hnd. II : 5; VIII : 2; XXII : 12).

8) Voor een dergelijk gebruik buiten den Hebr. brief kan tot voorbeeld dienen Sirach XLI : 3 μὴ εὐλαβοῦ κρίμα θανάτου. ed. Tischendorf. II. p. 203.

9) Het argument bij F. Riggenbach. *Hebräer.* 1913. S. 138, dat bij een heiden de religie misschien angst moge bevatten, bij een Jood niet, moge door § 6 over de vrees in de verhouding tot God weerlegd worden.

10) J. Calvinus. *In ep. ad Hebr.* p. 46. ed. Tholuck: exauditum fuisse Christum ex eo, quod timebat, ne scilicet malis obrutus succumberet, vel morte absorberetur". 11) VIII : 26.

12) In Lk. VIII : 25 geldt die vrees zeker Jezus; in Mk. IV : 41 waarschijnlijk ook, ten zij men ἐφοβήθησαν als plusquamperfectum zou moeten vertalen.

13) Hierover nader in § 5 van dit hoofdstuk. 14) Zie § 1 van dit hoofdstuk blz. 79.

niet dat het besef daarvan volkomen ontbrak, maar het was geringer dan de indruk van het gevaar; niet de angst voor de golven, maar de zekerheid van Gods plan, waarin zij betrokken waren, behoorde in hun gevoelsleven te domineeren.

De uitdrukking:[1]) „vreest niet, geloof alleenlijk" van Jezus tot Jaïrus, beschrijft het eigenaardig psychisch conflict van den man, die in sterk vertrouwen op Jezus' macht, hem geroepen heeft en onderweg de doodstijding ontvangt van haar, voor wie hij Jezus' hulp inriep. Jezus eischt, dat het in hem gestelde vertrouwen bij Jaïrus het sterkst zal blijven; Jaïrus mag de doodstijding niet accepteeren, dat is een eisch aan zijn wil gesteld; maar het eigenaardige „vrees niet" houdt meer in. Dat hij Jezus te hulp riep bewijst, dat zijn vreesaffekt voor den dreigenden dood door zijn geloof overheerscht werd. Dit vreesaffekt kon op twee manieren aan zijn einde komen: óf in het volkomen vertrouwen in Jezus' macht, óf in het aanvaarden der doodstijding; het kon over gaan in geloof, óf in wanhopige berusting. De vrees is het affekt, dat de spanning tusschen hopeloosheid en geloof begeleidt; waar nu het geloof door de doodstijding aan zijn einde zou komen, versterkt Jezus het met zijn eigen innerlijke zekerheid, door zijn woord de beteekenis van de doodstijding als door een nieuwen indruk uitwisschende. Waar in dit verband dus van „vrees" sprake is, wordt die gevoeld tegenover den dreigenden dood; de verhouding tot Jezus gaat daarentegen met een sterk vertrouwensgevoel (geloof) gepaard, dat de vrees wegneemt; in Jezus zelf is geen sprake van vreeze des doods, in dengene die met Hem in volkomen religieuze relatie staat, zal de vrees verminderen en verdwijnen.[2])

Een gevoelssfeer, verwant aan die van Mt. VIII : 26, heerscht op het schip, waarmee Paulus naar Rome reist: ook Paulus zelf moet in de veiligheid der religieuze relatie gesterkt worden door een gezicht, wil hij niet door vrees worden overmand.[3]) Is bij Paulus eenmaal de zekerheid, dat God andere plannen met hem heeft, geboren, dan wordt hij het centrum voor dien kring, iemand op wien de anderen steunen. Hij wordt „suggestionneur" van de geheele bemanning,[4]) hij wordt „de man Gods"[5]) voor allen; daarin liggen dezelfde gegevens van den religieus-bijzonderen persoon, waarvan wij spraken, die als drager van Goddelijke Macht, een profetische beteekenis krijgt, waarvan de indruk tegen dien van de dreigende elementen opweegt.

„De vreeze des doods" is voor Paulus een ingrijpend element van het gemoedsleven geweest, maar door zijn religie geheel overwonnen; dit blijkt uit de Korintherbrieven.[6]) De dood is „de laatste vijand" (I Kor. XV : 26) en hem te ontmoeten wekt vrees, maar niet bij Paulus,[7]) tenminste in dit hoofdstuk (vs. 30—32) valt er niets van te ontdekken; — integendeel: „de dood is verslonden tot overwinning." (vs. 54.)[8]) Dat Paulus, „steeds goeden moed" heeft,[9]) en de vreeze des doods overwonnen is, is gevolg van zijn verhouding tot Christus, die hem verschenen was:[10]) de „vreeze des doods"

---

1) Mk. V : 36; Lk. VIII : 50. 2) In Jh. XI : 25, 26 is van een, aan deze verwante, houding tegenover den dood sprake, evenwel op een wijze, dat de vreeze des doods buiten beschouwing blijft.

3) Hnd. XXVII : 20. Toch stelt de schrijver van Hnd. Paulus in de bezieling van zijn prediking als onbevreesd voor den dood voor (Hnd. XIX : 30) en als iemand, die van de zijnen dien moed eischte (XV : 38).

4) Van de suggestibiliteit der op een schip samengevoegde menigte geeft L. Bouman een merkwaardig voorbeeld a. w. blz. 420 en G. Le Bon *Psychologie des foules* 41899 p. 30 suiv. G. Tarde. *Lois d'imitation* 1895, p. 80—96.

5) vs. 25. De barbaren, die niet onder zijn invloed stonden, zien integendeel in de bijtende slang de Godin der wraak, de Δίκη, die den voortvluchtige niet laat leven (XXVIII : 4).

6) 1 Kor. XV (ook in 2 Kor. V : 1—11).

7) Ik kan niet nalaten hierbij aan te halen wat een biograaf van Lodensteyn zegt: „wij weten niet, dat wij ooit zijn aangezigt in eene vrolijker gestalte gevonden hebben, als in zijn dood." *Euthanasia* 1753 W. v. Eenhoorn IV. blz. 103.

8) „De kracht van deze onbevreesdheid blijkt uit Paulus' ernst tegenover den dood." v. Veldhuizen. *Romeinen*, (in Tekst en Uitleg blz. 46). Over den dood als „religieus ethische waarde" (H. Visscher. *Van den eeuwigen vrede tusschen wetenschap en religie* 1920 blz. 18) spreken wij in § 6 van dit hoofdstuk. 9) 2 Kor. V : 6. 10) 1 Kor. XV : 8.

was bij hem verscherpt door ethische motieven;[1]) de zekerheid van het eeuwig verband met God wordt bij hem versterkt door een levendige eschatologische verwachting;[2]) deze motieven komen in § 6 en 7 weer ter sprake.[3])

Het meest omvattend is in dit verband de uitspraak in Hebr. II : 15, waar van Jezus gezegd wordt, dat hij te niet zou doen dengene, die het geweld des doods had, namelijk den duivel, en allen verlossen, „die door de vreeze des doods hun levenlang in slavernij waren." Achter den dood staat de daemonische macht,[4]) waarmede Jezus den strijd aanbindt. Het instrument of de dienaar van Satan, verschrikt en beangstigt den mensch zoo, dat geheel zijn manier van leven[5]) door vrees bepaald wordt. Doordat in den dood het oordeel is, en het oordeel in den zondigen mensch, wat zijn gevoel betreft, als schuld en vrees-voor-straf bewust wordt,[6]) daardoor wortelt de vrees zooveel te dieper. Deze „vreeze des doods", die den mensch levenslang beheerscht, en waardoor de achter die vrees verborgen daemon den mensch, (die steeds zichzelf zoekt te behouden), bestendig in zijn macht heeft, is de zoogenaamde timor servilis: „die Furcht vor dem unausweichlichdrohenden Todesgeschick, begleitet ihre ganze Lebensbetätigung, und giebt sie einer Knechtschaft anheim, welche ihnen die Freiheit der Lebensbewegung und die Freude des Lebensgenusses raubt".[7]) Bovendien belemmert zij den mensch als creatuur Gods in de zuivere relatie met Hem en maakt hem doof voor de tot hem sprekende roeping Gods en onbruikbaar voor alle van Hem uitgaande bedoeling. Vandaar, dat die „vreeze des doods" nadert als een daemonische verleider en verzoeker.[8]) In deze πειρασμός begeeft Jezus zich als in een strijd met de daemonische macht, die hij in en door zijn eigen sterven overwint (vs. 18). In hem is een andere Macht, die den daemon des doods te niet doet en daardoor de stervelingen verlost: in de πειρασμός worden zij nu niet alleen door den vreeselijken daemon bedreigd, maar door den overwinnaar bijgestaan.

---

§ 4. *De vrees voor de daemonen.*

> Wo eine starke Individualität vom Dämon des Schreckens um sich selber betrogen wird und die Seele wirklich erschüttert ist durch die Macht der Finsternis, die sie besitzt, und der sie doch bereits entfliehen will, da musz ein starker heiliger Wille von auszen den gebundenen Willen befreien.
>
> A. Harnack *Die Mission*[2] I. S. 110.

In de verhouding tot de daemonen staat de mensch in verband met geheimzinnige machten, die, al vereert hij ze niet, toch zijn meerderen zijn. De vrees, in deze verhouding doorleefd, verschilt van de in de vorige paragrafen besprokene. Het gevreesde heeft niet meer het onpersoonlijk, zakelijk karakter van de dreigende nooden des levens, van het lijden en den

---

1) In 2 Kor. V : 11, waar de staten vertaling de φόβος τοῦ κυρίου met de „schrik des Heeren" meent te moeten vertalen: „dat is, dit schrickelick ende vreeselick oordeel des Heeren. 2) 1 Thess. IV : 16—18.

3) De voorstelling van een leven na den dood neemt de „vreeze des doods" niet weg. De vrees verbindt zich dan met andere gevoelens en voorstellingen op een wijze zooals wij later zullen bespreken. De hier bedoelde vrees gaat gepaard met het verlangen naar zelfbehoud en komt in zijn elementairen vorm in de Nieuw-Testamentische gegevens telkens voor, waar men zich richt op het sterven en niet op hetgeen daarna geschieden mag. Ook daar waar men volkomen sceptisch zich verhoudt tot een hiernamaals heerscht deze „vreeze des doods". (Ubbink *Het eeuwige leven bij Paulus* blz. 25, v.v.).

4) Ook 1 Kor. XV : 26; Opb. XX : 14 wordt de dood als daemon voorgesteld.

5) Vandaar ζῆν in plaats van βίος.

6) 1 Kor. XV : 56 stelt Paulus den dood voor als den mensch stekende met een angel der zonde. 7) Riggenbach a. a. O. S. 55. 8) „De vrees waarin wij van nature verkeeren is de vruchtbare moeder van alle verzoekingen." D. Chantepie de la Saussaye. *Hebreën* 21874. blz. 80.

dood. Enkele lijnen van de verhouding tot de daemonen stelden wij vast in § 3 van het vorige hoofdstuk; hier vragen wij ons af, hoe de verhouding tot de daemonen in de sfeer van het Nieuwe Testament is. De manier waarop hier over de daemonen gesproken wordt, hangt samen met de opvattingen van het Oude Testament, het Jodendom en het Hellinistisch milieu.[1])

Het schijnt wel alsof in het Oude Testament doorloopend vermeden wordt veel over daemonen te spreken. Het geloof in daemonen is er wel bij de Israëlieten, maar in de heilige schriften neemt al wat de verhouding tot die daemonen betreft, een zeer geringe plaats in.[2]) De oorzaak hiervan zal onder andere wel gezocht moeten worden in het monotheïsme, voor geheel de Israëlitische gedachtenwereld van zoo groote beteekenis. De voorstelling, die men zich van JHVH maakt, moge in verschillende tijden zeer uiteenloopen, de richting naar de strenge Joodsche opvatting van Zijn almacht is ook in oudere voorstellingen te ontdekken. Vandaar, dat andere geheimzinnige geesten wel zoo hier en daar gekend en genoemd worden, maar toch geen plaats van beteekenis krijgen.

De Septuagint spreekt van daemonische machten[3]) ter vertaling van שֵׁדִים, welk woord oorspronkelijk „heer" beteekent;[4]) שָׂעִיר dat „harige" of „bok" beduidt,[5]) wordt in de beteekenis van „afgod" door de Septuagint ook met μάταιος overgezet.[6]) De voorstelling van deze daemonen is, dat zij ruige wezens zijn, wonende in de woestijn bij de wilde dieren.[7]) Als namen van die machten komen voor: Azazel,[8]) en Lilith.[9]) Zij worden met offers gediend,[10]) al wordt die dienst niet openlijk erkend. Zij komen voor in allerlei gestalte, dikwijls als „diersoorten met bovennatuurlijke eigenschappen begaafd",[11]) maar zij hebben niet, zooals JHVH en de goden der omwonende volken, een omlijnde individualiteit. Waar het voor ons vooral om gaat is, dat zij werden gevreesd, en dat de plaats van hun macht en woning werd gemeden,[12]) dat zij woonden in de woestijn, en in normale omstandigheden niet met den mensch in bijzonder verband traden. Zij werden gevreesd als machten buiten den mensch, niet als in den mensch inwonende op een wijze, dat hij van een daemon bezeten is; die daemonische bezetenheid, in het Nieuwe Testament zoo veelvuldig beschreven, komt in het Oude niet voor. Alleen in de ceremonie van den grooten verzoendag treedt JHVH in eenig verband met Azazel, eigenlijk alleen als tegenstelling; misschien is in die plechtigheid een aanknooping van moreele motieven met de voorstelling van de daemonische machten gelegen.

Wel kent het Oude Testament innerlijke toestanden bij den enkelen mensch, die het Nieuwe Testament als daemonische bezetenheid zou kenmerken, maar zij worden dan anders omschreven, en meer met JHVH, dan met de daemonen waarover wij spraken, in verband gebracht.[13]) De Septua-

---

[1]) Uit den aard der zaak kan hier niet anders dan terloops op enkele trekken worden gewezen; meer te bespreken, dan wat zich aan de oppervlakte voordoet, ligt buiten ons bestek, bedoeling en bevoegdheid.

[2]) Een uitzondering hierop vormt Gen. III, een diepe wortel van later verder uitgegroeide religieuze voorstellingen.

[3]) Dt. XXXII : 17. δαιμόνια, Ps. CVI : 37. [4]) De Visser. *De daemonologie van het O. T.* blz. 101. [5]) Jes. XXXIV : 14. [6]) Lev. XVII : 7. [7]) Jes. XIII : 21; XXXIV : 14.

[8]) Wat het woord beteekent is een open vraag; in Lev. XVI : 8 v. v. kan Azazel „die personificirte Unreinheit genannt werden" (Roskoff *Geschichte des Teufels.* I. S. 184.) in Henoch is Azazel een booze daemon (VI. 7.) in de woestijn (X. 4.) (Kautzsch. *Apokr. und Pseudep.* 1900. II. S. 239, 242.)

[9]) Jes. XXXIV : 14, later een vrouwelijke daemon genoemd. Ook Gad en Meni (Jes. XXV : 11.) zijn misschien daemonennamen (W. Baudissin *Feldgeister.* R. E. für prot. theol. VI. S. 6.)

[10]) Lev. XVII : 7; Dt. XXXII : 17; 2 Kron. XI : 25. [11]) Robertson Smith *Religion of the Sem.*[2] p. 130. [12]) „Bakar is beroemd om zijn „ginnen" (daemonen) zooals el Sarte om zijn leeuwen" citeert Robertson Smith. l. l. p. 132.

[13]) W. Baudissin a. a. O. S. 11; een sterker gepersonifieerde opvatting van het daemonische in Saul bij Joh. Weiss. *Dämonische* R. E. für prot. Theol. IV. S. 417.

gint spreekt in dit geval van πνεῦμα, die dan nader als πονηρὸν of πνεῦμα παρὰ κυρίου wordt omschreven. Het breedst beschreven voorbeeld is Saul, over of op wien,[1] een geest Gods kwam, die het Nieuwe Testament zeker een daemon zou hebben genoemd. Gewoonlijk[2] wordt er niet gesproken van een boozen geest van JHVH, toch wordt het zoo voorgesteld, dat de macht, die Saul beheerscht, van JHVH komt. Zij verschrikt den koning als een nachtmerrie, zij is een tijdelijke krankzinnigheid, een vlaag, die „over hem vaardig wordt.[3] Zulk een macht, kan ook over een groep komen, over de bevolking van een stad,[4] over een leger.[5] Zij kan ook een macht ten goede zijn en zich openbaren als bezieling, als kunstenaarsbegaafdheid,[6] als profetie.[7] Het optreden van zulk een geest wordt soms weer gelijk aan dat van een afzonderlijk wezen, dat evenwel geen scherp belijnd persoonlijk karakter draagt; wanneer er van Salmanezer verteld wordt, dat JHVH in hem „een geest geven zal, dat hij een gerucht zal hooren",[8] wordt dat metterdaad „een engel die uitvoer,"[9] zoodat hier רוּחַ aan den eenen kant grenst aan נֶפֶשׁ (πνεῦμα aan ψυχή) en aan den anderen kant aan מַלְאָךְ. Er blijft onderscheid tusschen den mensch en dien geest; een voorstelling waarbij de mensch als omhulsel van dien geest van JHVH wordt beschouwd, komt in het Oude Testament niet voor.[10] Tegenover dergelijke „geesten" gevoelt de mensch eerbied, en als zij hem ten kwade overheerschen, dan vrees; terwijl het kwade over hem komt, is hij bang en neergeslagen; als zij hem ten goede overheerschen, dan gevoelt hij de heerlijkheid van Goddelijke bezieling.[11]

Een derde lijn in het Oude Testament, die ook in het Nieuwe doorloopt, en samenhangt met den strijd met de daemonen daar beschreven, is de verhouding tot den tegenstander, Satan.[12] In Job staat Satan temidden der zonen Gods[13] voor JHVH; hij is daar niet zoozeer tegenstander van JHVH, dat is in het gedachtengeheel van het Israëlitisch monotheïsme ook niet te verwachten, hij is vooral de tegenstander van den mensch; daarbij wordt hij meer dan de bovengenoemde „geesten" als persoon voorgesteld, daar hij uit eigen initiatief handelend optreedt. In Job is hij degene, die twijfelt aan 's menschen oprechtheid, in Zacharia is hij de aanklager,[14] in I Kron. XXI : 1 de tegenstander van het bondsvolk.[15] In deze losse gegevens is één lijn te vinden:[16] Satan is degeen, die leed doet en het gaarne doet, die aanklaagt, die 's menschen innerlijke boosheid opwekt, die het stille spreken van het geweten voor God uitroept, die de booze gedachten in daden weet om te zetten. Dat in het woord „Satan" reeds vroeg ook een ethische beteekenis lag, blijkt uit 2 Sam. XIV : 22. Langzamerhand teekent zich deze gestalte duidelijker af: op den duur kent de Jood een geestelijk wezen, dat zijn aanklager is en de speculant op zijn booze begeerten; JHVH verandert hij niet, maar hij oefent invloed op de menschen als zij zich niet ten zeerste in acht nemen, vandaar dat zij hem vreezen. Hij is een geest, die, hooger in macht dan de mensch, wordt gekend en gevreesd in verband met de zonde en ook, vooral in de latere Joodsche litteratuur in verband mede met den dood.

---

1) Soms אֶל soms עַל. 2) Wèl in 1 Sam. XIX : 9. 3) 1 Sam. XVI : 16, 23. 4) Ri. IX : 23.
5) 2 Kon. XIX : 7. 6) Ex. XXVIII : 3. 7) Nu. XI : 25, 26, 29. 8) 2 Kon. XIX : 7. 9) 2 Kon. XIX : 35. 10) J. Th. de Visser *Daemonologie van het O. T.* blz. 15.
11) Uiteenloopend zijn de gevoelens die „de boden van veel kwaads" (Ps. LXXVIII : 49. zie Valeton *De Psalmen* II. blz. 273) wekken in Ex. XII : 23; Gen. XIX en 2 Sam. XXIV : 16. v. v.; en die b.v. de „Geest" in Ezechiël wekt III. 24. v. v.
12) 1 Kon. XI : 14. Ps. LIX : 6. 13) niet „als een der zonen Gods" zie de Visser a. w. blz. 63. 14) J. J. P. Valeton *De Psalmen* III. 135 noemt Satan in Zach. III „een soort titel van den hemelschen aanklager." „Er will die Heilsgemeinschaft Israëls mit Gott zu nichte machen." E. Stave *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum.* S. 251. 15) De parallele plaats in 1 Sam. XXIV : 1 heeft in plaats van Satan JHVH.
16) Hiermede bedoelen wij geen chronologische orde der genoemde plaatsen op te stellen.

In het Jodendom ontplooien deze religieuze verhoudingen zich verder. Na te gaan of, en in hoever er Parzistische invloeden op het Jodendom inwerkten, ligt niet op ons terrein van onderzoek. Wij wijzen er alleen op, dat zelfs in het zoo streng monotheïstisch Jodendom, dualistische tendenzen doorwerken.[1]) Misschien is het te sterk gezegd, dat „der Dualismus in allen Religionen der Naturvölker vorhanden ist",[2]) toch gevoelde reeds de oude Israëliet zich in zijn innerlijken zedelijken strijd door hoogere Machten beïnvloed,[3]) vandaar dat hij in den loop der tijden zijn „Satan" duidelijk begint te kennen. In de apokriefen en pseudepigrafen van het Oude Testament is het motief van Satan rijd; hij wil den beelddrager Gods niet aanbidden en kan zijn zaligheid niet aanzien, daarom is hij zijn tegenstander.[4]) De strijd van Satan gaat niet direct tegen God,[5]) want tegen over Hem vermag hij niets, aan Zijn machtwoord is hij gebonden;[6]) zijn strijd gaat tegen den mensch, dien hij verleidt[7]) en aanklaagt[8]) en die zonder Gods bijstand niet tegen hem opgewassen is.[9]) Het booze is dat, wat van God afwijkt[10]) en afvalt;[11]) wat zondig is, is nietig, ijdel, dwaas;[12]) zoo heeft ook het werk van Satan geen bestand, het is de ondergang naar lichaam en ziel: „de scharen van Azazel„ wacht „de afgrond der volkomen vervloeking";[13]) het verlies van het paradijs,[14]) de vloek over Noachs tijdgenooten,[15]) de verdorvenheid van Israël onder Manasse,[16]) zijn voorbeelden der resultaten van zijn werk. Zoo zwak gevoelt zich de mensch op zichzelf tegenover hem, dat de voorstelling voorkomt alsof Eva onmiddellijk onder zijn macht zou gekomen zijn, zoodra de engelwacht haar een oogenblik verliet.[17]) Toch ontbreekt de verwachting der verlossing niet.[18])

Van de daemonen wordt alleen in malam partem gesproken; zij hebben 's menschen booze lusten als hun eigen aard,[19]) zij openbaren hun vermogen in ziekte en dood, in rampen en zondige daden en in tooverkracht.[20]) Met hun hoofd te samen vormen zij een „rijk" van booze machten.[21]) waar tegenover de enkele mensch zich onmachtig gevoelt en waarin hij de samenleving bevangen ziet: „die Herrschaft der fremden Nationen, des Römischen Weltreiches hat man in weiten Kreisen mindestens des Palestinensischen Judentums sich als Werk des Teufels angeschaut."[22]) Dit voorstellingsgebied bepaalt bij het Joodsche volk voor een groot deel het religieuze affekt. Daarbij komt de voor het religieus gevoel zoo belangrijke factor, dat de afstand van den zondigen mensch tot den heiligen God zóó groot is en God zóó ver boven deze in-de-macht-van-den-booze-liggende wereld verheven

---

1) „Der Perzische Dualismus ist nicht sosehr kosmischer als vielmehr ethischer Natur". E. Stave. a. a. O. S. 235. 2) Roskoff. a. a. O. I. S. 22. A. Lang (*The making of religion*)[3]. 1909. p. 163. vraagt zich af, of wel ooit de massa God alléén heeft gevreesd en gediend.

3) Gen. III:1. v.v.; in het voorbijgaan merken wij op, hoe in de oudere gegevens op een fundamenteele plaats deze „vijandschap" in het O. T. voorkomt. „ein erster Schritt nach der Richtung des späteren Teufelsglaubens." E. Stave. a. a. O. S. 245. C. Clemen *Die Chr. Lehre von der Sünde*. 1897. I. S, 179.

4) Sap. Sal. II. 24. Kautzsch a. a. O. I. S. 483. 5) Roskoff. a. a. O. I. S. 199. 6) Zach. III:2.

7) Vita Ad. XI—XVII. Kautzsch a. a. O. II S. 513. 8) Hen. XI:7: de machten van Satan verleiden de engelen, verklagen de menschen en bestraffen de verdoemden; Kautzsch a. a. O. II. S. 260. 9) Vita Ad. XVII waar Adam bidt: „Heer, mijn God, in Uwe handen ligt mijn leven; neem dezen tegenstander van mij weg, die mijn ziel zoekt te verderven". Kautzsch. a. a. O. II. S. 514. 10) טָתָאת „der allgemeine Begriff der Abirrung vom rechten Weg." O. Kirn. *Sünde*. S. E. für prot. Theol.[3] XIX. S. 132. 11) פֶּשַׁע en רֶשַׁע ontrouw.

12) אָוֶלֶת b.v in Ps. XXXVIII. 6 en נְבָלָה

13) Hen. LIV. 5. Kautzsch. a. a. O. S. 266. 14) Vita Ad. XXXII, XXXIII. Kautzsch. a. a. O. I. S. 517. 15) Jub X:1—17. Kautzsch. a. a. O. II. S. 57. f. 16) Mart. Jes. II:1—5. Kautzsch. a. a. O. II. S. 124. 17) Apok. Mos. XVII. Kautzsch. a. a. O. II. S. 521. 18) Asc. Mos. X. 1. Kautzsch. a. a. O. II. S. 321. „door een daad Gods" (hierover meer in § 5 van dit hoofdstuk); elders „door het goede te doen"(b.v. in Test. Naftali VIII, Gad III. Kautzsch. a. a. O. II. S. 488, 495.

19) Tob. III:8, 17; VI:14. v. v., Hen. XV:4—12. Kautzsch. a. a. O. I. S. 139. 141; II, S. 246 f.

20) Hen LXV. 5. Kautzsch a. a. O. II. S. 273; W. Bousset *Die Religion des Judentums im N. T. Zeitalter*[2] 1906. S. 390. 21) Hen. LIII:3. Kautzsch. a. a. O. II. S. 266. 22) Bousset a. a. O. S. 291.

is, dat men er bijna aan vertwijfelt met God verbonden te zijn.[1]) De groote beteekenis voor het Palestijnsche Jodendom van daemonen en engelen[2]) komt in de Evangeliën al heel duidelijk uit; daar spreekt niet zoozeer de Joodsche theologie als wel het volksgeloof.

In het Hellenisme der wijde wereld, die de sfeer van het Nieuwe Testament omgeeft, beteekende het daemonengeloof niet minder, al vallen er andere lijnen in te ontdekken. Niet alleen enkele bijgeloovige lieden, geheel de stadsbevolking, waarmede de Paulinische brieven ons in aanraking brengen was aan de voorstelling van daemonen gewend. De Griek was gewoon iets goddelijks in den mensch zijn δαίμων te noemen.[3]) Met den ondergang der officiëele religie verzwakte het geloof aan in-de-atmosfeer-werkende geesten niet. De dienst der oude goden werd langzamerhand door den keizercultus van zijn officiëele plaats verdrongen;[4]) in redeneeringen en allegoriën van philosophen klonk het oude geluid nog door; maar vooral in een samengesteld bijgeloof werkte de oude Romeinsche en Grieksche religieuze voorstellingen na: „die monotheïstische Speculation hat die Götter zu Dämonen degradiert."[5]) Bij dit alles komen de orientalische invloeden, zoodat men van den gewonen wereldburger in de eerste eeuw onzer jaartelling in het algemeen kan zeggen, dat hij zich door daemonen omringd achtte; door groote geesten doordrongen, beïnvloed en soms beheerscht, door kleinere beschermd of belaagd, soms door hun plotselinge inwerking bezield of bezeten. Exorcisme is niet alleen bij de Joden, maar bijkans overal aan de orde; wèl hebben de Joden als exorcisten een bijzonderen naam. Verhalen van duivelbanningen zijn ook buiten de Christelijke overlevering niet zeldzaam.[6]) Wanneer men in wijde kringen allerlei zielsziekten als daemonen-bezetenheid beschouwt, neemt uit den aard der zaak de beteekenis en de waarde van het exorcisme toe.[7]) In de generatie waarmede het oudste Christendom in aanraking komt, is het daemonengeloof iets, dat niet tot de benedenste lagen van het volk zich bepaalt, maar tot in cultuurdragende kringen doorgedrongen is en tot een factor van beteekenis geworden. Geen wonder, want een sterke, gezonde, de-samenleving-doordringende en dragende religieuze verhouding tot God of goden, is er feitelijk niet meer, dus niets houdt dit daemonengeloof terug.

In deze sfeer is de daemon niet altijd een moreel slecht wezen, wel vaak een schadelijke macht. Voor het Christendom wordt de daemonenwereld hoe langer hoe duidelijker een openbaring van Gode-vijandige machten.[8]) In dit verband wijzen wij op de „daemonische wijsheid", waarvan Jacobus spreekt,[9]) die de in al te groote geestelijke vrijheid dolende enkelingen in de war brengt op een wijze, waarvan Harnack zegt „von keiner Überlieferung mehr gezügelt und gehalten, irrt das Individuum unter den zu

---

[1]) Hierover nader in § 6 van dit hoofdstuk. [2]) Hen. VI–XXXVI. Kautzsch. a. a. O. S. 238. f f.
[3]) P. Wendland *Die Hellenistisch-Römische Kultur*[2] 1912. S. 123. 149. Ook in den keizercultus is de Hellenistische voorstelling van den persoonlijken δαίμων een element naast het oud-Italiaansche geloof in den genius. Ook buiten den mensch om spreekt de Griek van δαίμων in onderscheid van θεός, de Goddelijke macht van den Goddelijken persoon onderscheidende. Een voorbeeld van (δαιμόνιον) „daemon" in goeden zin is Socrates in Plato's Apologie 1875. Ed. Schanz. p. 35 en 43; een dergelijk gebruik kenden de Joden niet. W. Bousset. a. a. O. S. 389.
[4]) De keizercultus schijnt in sommige kringen een ernstig bedoelde eeredienst te zijn geweest, de herleving van de oude religie onder Augustus evenwel niet veel meer dan een antiquarische liefhebberij. Wendland a. a. O. S. 151.
[5]) Wendland. a. a. O. S. 215. [6]) Niet alleen Lucianus, (*Philopseudes* 17. Tom. III. p. 44 ed. Leitzius 1743) ook ernstiger stemmen spreken hiervan: Origenes wil Celsus gaarne toegeven, dat de daemon Aesculaap lichamelijke kwalen geneest. (*Contra Celsum* III. 25. Tom. I. p. 481 ed. de la Rue 1740.) [7]) „Die Religion welche die Krankheit zur Reife bringt vermag sie in der Regel auch zu heilen". Harnack *Die Mission*[2] I. S. 109. [8]) Dit geldt vanaf Hnd. tot Augustinus' *de Civitate* b.v. Hnd. XVI : 16 waar πνεῦμα πύθωνος in verwijderd verband met Apollo's orakel staat; en *De civ. dei.* „(dii) intelligentur daemones sicut saepe iam dixi." II. 24. Ed. Par. 1636. V. 164. [9]) Jak. III : 15.

leblose Fragmenten gewordenen, zusammengewürfelten Überlieferungen einer im Untergang begriffenen Welt umher, bald diese, bald jene hervorsuchend, um schliesslich oft, von Furcht und Hoffnung getrieben, am Absurdesten einen trügerischen Halt zu finden, oder an ihm zu erkranken." [1])

Ook de geschriften buiten den kanon van het Nieuwe Testament, getuigen van den strijd van het jonge Christendom met de daemonen. Celsus, even goed als de apostolische vaders, berichten dat de Christenen als daemonenbezweerders zijn opgetreden: zij hebben niet allen in ziekte en boosheid uitingen van het rijk van „den zwarte" en zijne scharen [2]) gezien, maar ook den strijd met dit rijk aangedurfd; op den duur wordt de exorcist ambtsdrager, eerst is hij alleen krachtens zijn verhouding tot Christus en de gemeente een, die den duivel uitbant, want „de Zoon Gods is mensch geworden om de daemonen te vernietigen." [3]) Er moet ook een waarlijk verlossende kracht uitgegaan zijn van die groep menschen, die met vertrouwen op de hun toebedeelde macht, zonder vrees al wat toen daemonische uiting geacht werd, tegentraden. Ongetwijfeld school een gevaar in dat besef van macht, het kon de aanleiding zijn tot pijnlijke tooneelen van onmacht. [4]) Toch schijnen niet enkelen, maar velen deze kracht te hebben betoond: wanneer Tertullianus zegt, „wij verachten de daemonen niet alleen, wij overwinnen ze ook, zooals velen uwer bekend is", dan „musz diese Gabe des Christen also wirklich in weiten Kreisen anerkennt gewesen sein." [5]) Niet met de ontaarding van dit verschijnsel, alleen met deze twee gegevens hebben wij te maken: 1) de Grieksch-Romeinsche wereld, kende de daemonenvrees, en 2) het jonge Christendom bond moedig en met succes den strijd tegen het daemonenrijk aan. De Nieuw-Testamentische sfeer, ontdekt ons voor een deel, den oorsprong en het begin van dien strijd tegen de daemonen en van dit eigenaardig vertrouwen.

De synoptische Evangeliën spreken dikwijls over δαιμονιζόμενοι, evenveel als over zieken. [6]) Soms worden zij afzonderlijk genoemd naast de zieken, soms wordt de daemon met de ziekte in verband gebracht. Wanneer „maanzieken" naast de „bezetenen" genoemd worden, [7]) onderscheidt men daarmede de epileptischen als een bijzondere groep. Een overgangsvorm tusschen de ziektebeschrijvingen en de mededeeling over „bezetenen", vormen de berichten, waarin de ziekte wordt gepersonifieerd. Bij Lk. vinden wij die personificatie in de koorts van Petrus' schoonmoeder, waar Jezus de koorts berispt, die dan van haar uitgaat; en in de genezing van de verkromde vrouw, die „een geest der krankheid" had. [8]) Waar Mt. [9]) spreekt van een stomme of blinde bezetene, spreekt Lk. dan van een stommen daemon; [10]) de geest is de drager der ziekte bij hem. Ook Mk. spreekt van een stommen en doofstommen geest. [11]) In goeden zin, komt δαίμων (of het abstractere δαιμόνιον) [12]) niet voor; het is synoniem met „onreine" of „booze geest", soms wordt de daemon op zulk een wijze met Satan in verband gebracht, dat duidelijk de gelijksoortigheid en ondergeschiktheid van den daemon, ten opzichte van Satan blijkt. [13]) Derhalve is het niet mogelijk, een scherpe grens te trekken tusschen ziekteverschijnsel

---

1) Harnack a. a. O. I. S. 111. 2) Barnabas IV : 10. Ed. Funk S. 12. 3) Justinus *Apol.* II. 6. p. 93. Hagae 1742.
4) Mk IX : 18. Hnd. XIX : 16. 5) Harnack. a. a. O. I. S. 122. citeert Tertullianus *ad Scapulam.* c. 2.
6) Mt. spreekt meer van δαιμονιζόμενοι, Lk. meer van πνεύματα πονηρά. Mk heeft tweemaal (I : 23 en V : 2) ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ. J. Weiss. a. a. O. S. 411.
7) Mt IV : 24. 8) Lk. IV : 38, 39. Stevens *De Leer des N. T.* Holl. vert. 1909. blz. 106. Lk XIII : 11. 9) IX : 32; XII : 22. 10) XI : 14. 11) IX : 17, 25. 12) Volgens Baljon a. w. I. blz. 481. 13) Mth. XII : 22—30; Mk. III : 22—27, Lk. XI : 14—22; XIII : 16.

en zedelijke boosheid, deze gebieden worden in dit verband niet onderscheiden.

Hoewel de daemonen van den een op den ander kunnen overgaan, wordt in de houding, die men tegenover de bezetenen aanneemt, geen angst voor besmetting openbaar.[1]) Ook vreest men den bezetene niet, zoolang hij niet de physiek-sterkere is, dan is hij gevaarlijk om zijn spierkracht en wreedheid;[2]) maar wanneer de bezetene een kind is, gaat men met hem om als met een zieke.[3]) Toch grijpt de ontmoeting met een bezetene het gemoedsleven aan, vooral wanneer men een vlaag bijwoont, want het is een openbaring van het rijk van Satan. De diepste gemoedsbeweging, vinden wij bij den bezetene zelf; wanneer iets over hem gezegd wordt, komt daarin uit, dat hij zich onderworpen en volkomen onmachtig gevoelt tegenover den daemon: hij is het huis, waarin een sterke woont; zichzelf kan hij niet bevrijden.[4]) De bezetene spreekt met twee stemmen, de omstanders onderscheiden ze evengoed als hij zelf, de daemon spreekt èn hij spreekt;[5]) ook de handelingen, die de bezetene doet, kunnen tweeërlei oorsprong hebben.[6]) De daemonen roepen: „ik bid U dat gij mij niet pijnigt",[7]) en toch naderen zij Jezus; hoewel zij hem vreezen, vluchten zij niet. Er is een besef van onmacht tegenover Jezus bij de daemonen, en dus ook bij de bezetenen. Sommigen heeten door één, anderen door zeven, door een legioen daemonen bezeten te zijn;[8]) ook komt de voorstelling voor, dat men eerst aan één, later aan vele geesten onderworpen is, daarin weerspiegelt zich niet alleen het gevoel van onmacht bij den bezetene, evenzeer zijn innerlijke gedeeldheid en verwarring.[9])

Het uitbannen van den daemon gebeurt door allerlei lieden; bij de Joden waren er, die in iemands naam met het woord een duivel uitwierpen,[10]) ook in Jezus' naam geschiedde dit door een enkelen onbekende,[11]) door de twaalf[12]) en door de zeventig;[13]) in het slot van het Markusevangelie, wordt de macht over de daemonen den discipelen toegezegd.[14]) Jezus zelf, wierp ze uit in niemands naam, met een eenvoudig bevel zonder aanraking, volgens één bericht zelfs zonder onmiddellijke tegenwoordigheid.[15]) Soms lokt Jezus' aanwezigheid een uitbarsting van den daemon uit,[16]) in alle gevallen wordt ons de genezing zoo voorgesteld, dat de bezetene na de uitbarsting terstond normaal is en blijft. Het exorceeren in Jezus' naam, beteekent, dat men met het gebruik van zijn naam, zich in zijn plaats stelt.[17]) Vandaar dat de macht, die Jezus oefende, door de zijnen werd „aangedaan", zoodat zij met een besef van superioriteit tegenover den bezetene staan: deze moge zich onmachtig tegenover den daemon gevoelen, zij niet. Dat wat van Jezus is sluit het daemonische uit, het wil en kan heerschen; ten opzichte van heel die zoo gevreesde geheimzinnige wereld der geesten is er niet alleen niet de minste bangheid meer, — er is zelfs een zekere bereidheid om aan te grijpen en uit te drijven. Deze gevoelens orienteeren zich

---

1) Mt. VIII : 32; Mk. V : 13; Lk. VIII : 33. 2) Mt. VIII : 28. Mk. V : 2. 3) Mt. XVII : 15; Mk. IX : 17; Lk. IX : 41.

4) Mt. XII : 29; Lk. XIII : 11. 5) Mk. I : 21 v.v.; Lk. IV : 31 v.v. 6) Al roept de daemon: „wat hebben wij met U te doen?" de bezetene gaat niet weg. Lk. IV : 34; Mk. I : 24.

7) Mt. VIII : 29; Mk. V : 7; Lk. VIII : 28.

8) Hoewel er van een „legioen" sprake is, handhaaft Mk. V ; 31 het enkelvoud, waar Lk. VIII : 31 het meervoud heeft. In Mk. I : 24 en Lk. IV ; 34 spreekt de daemon van zich in het meervoud als van zijn soort terwijl Jezus hem in het enkelvoud antwoordt. Doordat er maar één gedaemoniseerde is, wordt blijkbaar zijn ziekte als eenheid gedacht, al stelt men zich vele daemonen als oorzaak van het lijden voor.

9) Mt. XII : 45; Lk. XI : 26. Een modern voorbeeld van een psychologisch meesterlijk beschreven geval is Dostojweski *Le Double* 1906, vooral vanaf blz. 64.

10) Mt. XII : 27; Lk. XI : 19. 11) Lk. IX : 49. 12) Mt. X : 1. 13) Lk. X : 17. 14) Mk. XVI : 17.

15) Mt. XV : 28; Mk. VII : 30. 16) Mt. XVIII : 18; Mk. IX : 27; Lk. IX : 42

17) „Es ist jedem Zweifel enthoben, dass der Name selbst als Formel gebraucht, als δύναμις als das wirksame Agens gedacht ist" zegt Heitmüller naar aanl. van Hnd. IV: 7. *Im Namen Jesu*. 1903. S. 232. Zie ook S. 154 en S. 155. „der heilige Name ist eine scharfe Waffen im Kampf gegen die gefürchtete Welt der Daemonen und gegen ihren Fürsten."

telkens weer aan Jezus,[1]) zooals de geloovigen zich hem voorstellen, er is een beroep op hem, een gemeenschap met hem, en een bewustzijn van zijn invloed. Het is de vrees-uitdrijvende verhouding tot den religieus-bijzonderen persoon, die de gevoelens van moed en vertrouwen levendig maakt.[2]) Daarom is het voor de kennis van de verhouding tot de daemonen in het Nieuwe Testament noodig, zich ook rekenschap te geven, van de verhouding, waarin Jezus volgens de Evangeliën tegenover hen stond. Hoe Jezus *feitelijk* tegenover deze lijders stond,[3]) ligt buiten ons veld van onderzoek; het is hier de vraag, hoe men zich Jezus voorstelde tegenover lijders, die men door daemonen bezeten noemde. Die voorstelling wekte telkens weer het gevoel van macht in plaats van vrees, een gevoel, dat dieper en krachtiger werd, naarmate die macht ook inderdaad bleek te kunnen worden uitgeoefend.[4])

Jezus' verhouding tot de daemonen draagt in de synoptische Evangeliën een bijzonder karakter. De bezetene komt nu eens voor, als iemand die de synagoge bijwoont,[5]) dan als een, die zoo ontembaar is, dat niemand hem kan naderen en die zijn wreedheid ook tegen zichzelf keert.[6]) Van zijn kant wacht Jezus af, hoe de bezetene hem nadert.[7]) Zij erkennen in hem, een macht boven zich, en onderwerpen zich als vanzelf aan de geheimzinnige majesteit van zijn persoon;[8]) zij vreezen hem zelfs als een vijand, tegen wien zij niet op kunnen en roepen in hun angst zijn Goddelijke waardigheid luide uit. De geesten erkennen een zekere orde: zij beheerschen den mensch, maar zijn aan Jezus onderworpen. Zijn macht is niet het gevolg van een daad of magisch proces, (zooals bij vele volken de heerschappij over de daemonen gezocht en beoefend werd), zij is alleen gelegen in het geheim van zijn persoon.[9]) Jezus zal het legioen van den bezetene te Gerasa bevelen te gaan, waarheen hij wil, en zij zullen moeten gehoorzamen, zij gaan uit den mensch in de zwijnen en met de zwijnen in de zee en zijn daar dan gebannen door zijn wil,[10]) voor een terugkeeren vreest blijkbaar niemand. Toch is die terugkeer niet onmogelijk.[11]) Aan het bij elke genezing voorkomend bevel van Jezus is bij de genezing van het dochtertje der Kananeesche vrouw[12]) iets bijzonders; daar geschiedt de werking op een afstand. In deze berichten keert telkens de gedachte terug, dat òf de lijder zelf (bij monde van zijn daemon), òf een van zijn verwanten, (de vader in Mark. IX, de moeder in Mt. XV : 28,) in een bijzondere, religieuze verhouding tegenover Jezus moet staan, zal de genezing mogelijk zijn.[13]) Dat aanvaarden van de hoogere Macht in Jezus, is bij de daemonen vanzelf aanwezig; als geesten kennen zij blijkbaar de geestelijke beteekenis van Jezus,[14]) waar de daemon dit niet uitspreekt moet de met den lijder verbonden ouder het doen. In Mk. IX : 20 en Lk. IX : 42 is sprake van de genezing van een „be-

---

[1]) Merkwaardig is in dit verband de eerste daemonenuitdrijving van J. C. Blumhardt. F. Zündel. *J. C. Blumhardt.* Ein lebensbild 1887. Der Kampf. S. 117—164. [2]) Zie hoofdstuk II § 8. [3]) Zie daartoe b.v. P. Schwartzkopff. *Der Teufels-und Dämonenglaube Jesu,* S. 312 ff.
[4]) Wij komen hierbij tot een conclusie tegengesteld aan die van K. Weidel *Das Grauen* Zeitschr. für Religionspsychol. VI. S. 101.
[5]) Mk. I : 23; Lk. IV : 33. [6]) Mt. VIII : 28; Mk. V : 2. v.v.; Lk. VIII : 27. [7]) Mk. V : 6; Ex. VIII : 28. [8]) Mk. V : 6; Lk. VIII : 28; IV : 41.
[9]) „Es wird uns wohl kaum jemals gelingen, das eigenthümliche Ahnen und Verhalten der Besessenen zu erklären". A. Schweitzer a. a. O. S. 399 Anders W. Wrede. *Zur Messiaserkenntniss der Dämonen bei Markus* Zeitschr. fur N. T. Theol. 1904 S. 177.
[10]) De daemonen sidderen voor Goddelijke majesteit Jak. I : 14. [11]) Mt. XII : 43—45 Lk. XI : 24—26. [12]) Mk. VII : 30; Mt. XV : 28.
[13]) Zonder πιστεῦσαι wordt Mt. IX : 23 veel onduidelijker en de zin „too artificial, too western", zooals Edersheim *Life and Time of Jesus the Messiah*[13]. 1906 II p. 107 m.i. terecht zegt.
[14]) „Es ist der Verkehr übernatürlicher Wesen mit einem Uebernatürlichen, den Markus schildert"; „es steht im Zusammenhange mit dem Gedanken des Messiasgeheimnisses". W. Wrede. a. a. O. S. 172 en 174; of het derhalve alleen maar „Theorie" is wat de daemonen zeggen, kunnen wij in dit verband laten rusten.

zeten" kind, daar legt de daemon zelf geen getuigenis af, wel wordt dat van den vader geëischt. Die geloofsgetuigenis is voor de genezing noodig, de geheimzinnige macht van Jezus schijnt alleen daar, waar hij wordt erkend te kunnen doorwerken; dit geldt van den persoon of van het milieu.[1]) Een dergelijke erkenning van de in hen wonende macht van Christus hebben de apostelen (volgens de berichten in Hnd.) voor hun krachtsbetoon ook noodig gehad.[2])

De macht over de daemonen heeft Jezus op de zijnen overgedragen;[3]) zij hebben uit hun verhouding tot hem de zekerheid verkregen tegenover de daemonische machten niet meer de minderen, maar de meerderen te zijn. Evenredig aan het vroegere ontzag en de vrees voor de „booze geesten", is de blijdschap waarmede in Lk. X : 17 van het vermogen tegenover de daemonen getuigd wordt: „Heer, ook de duivelen zijn ons onderworpen in Uw naam." Merkwaardig is daarom, het bericht over het bezeten kind, dat zij niet konden genezen;[4]) daar was blijkbaar geen erkenning van de geestelijke meerderheid der discipelen van de zijde van den daemon, noch bij iemand, met het kind in verband staande. Nadat Jezus deze erkenning ontvangen heeft, volgt bij Mk.[5]) de opmerking aan de discipelen, dat dit geslacht alleen door gebed uitgaat; bij Mt., dat hun onmacht gevolg van hun kleingeloof is. Die ὀλιγοπίστια, waarin men zich zijn onmacht bewust wordt, en waarbij de vrees voor de dreigende machten[6]) de relatie met God overstelpt, moet overwonnen worden door het gebed, dat is door verband met de hoogste Macht op een wijze, dat de lagere machten beseffen met een in-den-Almachtige-gerust gemoed, te maken te hebben.[7]) Er moet dus bij den exorcist een innerlijke gemoedsgesteldheid zijn, die „geloof" kan heeten en die door gebed (relatie met God) wordt tot stand gebracht of bevestigd; deze gemoedsgesteldheid is zonder vrees voor eenige dreiging, en zonder besef van zwakheid of minderwaardigheid. De exorcist is afhankelijk van de Goddelijke Macht (hetzij die uit God zelf of uit Jezus Christus uitstroomt) en derhalve van niets anders; de daemonen maken op zoo iemand geen indruk, waarmee eenig gevoel van vrees voor hen, of afhankelijkheid van hen gepaard zou gaan, en verliezen dus hun meerderheidspositie ten opzichte van zulk een mensch, die met de Goddelijke Macht in onmiddellijke relatie staat. Hoe men zich de positie van het daemonenrijk tegenover God voorstelde, kunnen wij eerst na de bespreking van Jezus verhouding tegenover Satan vaststellen.

Hoe nu Jezus tot die superioriteit over de daemonen gekomen is, waardoor in hem en in de met hem verbonden personen, alle vrees voor geesten plaats maakt voor een besef van kracht, komt in de synoptische berichten ter sprake in de zoogenaamde Beëlzebulrede.[8]) De aanklacht is dat Jezus „Beëlzebul heeft" (Mk. IX : 22) en „in (den) Beëlzebul de daemonen uitwerpt," dus dat Jezus drager van een geheimzinnige macht is, superieur aan de geesten in de lijders, die hij geneest, waardoor hij bevelen kan over die geesten, — maar een macht, die gelijksoortig is aan die δαιμόνια.[9]) Dan betoogt Jezus, dat zijn Macht niet homogeen aan die der daemonen is, maar

---

1) Van de moeder voor haar dochter (Mk. VII : 29) en van den vader voor zijn zoon (Mk. IX : 24); daartegenover staat de mededeeling, dat het ongeloof te Nazareth hem belemmert (Mt. XIII : 58.)

2 Hnd. III : 4 v.v; XIV : 9. πίστις τοῦ σωθῆναι. 3) Lk. IX : 1; Mk. III : 15; Mt. X : 1—8; Mk. XVI : 17.

4) Mk. IX : 18; Mt. XVII : 16; Lk. IX : 40. 5) Mk. IX : 29. καὶ νηστείᾳ is invoegsel.

6) Mt XIV : 31; VIII : 26. 7) Dat ook de wind en de golven niet alleen maar worden toegesproken, maar als daemonische machten worden voorgesteld en bestraft is niet onmogelijk. J. Weiss. a. a. O. S. 413. 8) Mt. XII : 22—37; Mk. III : 20—30; Lk. XI : 14—23.

9) In ander verband komt in Jh. (VII : 48—49) het erkennen van een geheimzinnige macht in Jezus voor; dat die er is — daarover is men het eens, maar waar Jezus den duivel in de Joden erkent, erkennen zij niet God, maar den duivel in hem (vs. 44, 52). Ook in Joh. den dooper werd door sommigen een daemon gezien, (Mt. XI : 18.)

heterogeen. Hij spreekt in de overgeleverde verdedigingsrede van den strijd van twee rijken: zijn woord is meer dan alleen een bevel, het is een bestrijding. Algemeen wordt dus verondersteld, dat de daemonen een onderling samenhangend geheel zijn, geconcentreerd in hun „overste". Satan is de sterke en de door hem beheerschte zielen worden uit zijn macht gerukt.[1]) De verhouding tegenover de daemonen trekt zich dus samen in den strijd van Jezus en den sterke.[2]). Jezus erkent deze daden te doen door een in hem werkende hoogere Macht. Tusschen het uitdrijven „door den Geest Gods" van Mt. XII : 28 en „door den vinger Gods" van Lk. XI : 20 behoeft voor het psychologisch inzicht in Jezus' houding, die zonder aanraking eenvoudig met macht beveelt, geen verschil te bestaan.[3]) De voorstelling van Jezus en van Satan als hoofden van twee elkaar tegengestelde en bestrijdende βασιλεῖαι heeft in het Christendom wortel geschoten. Evenals in de daemonen-uitbanning Jezus tegenover Satan staat, zij het dan tegenover een van zijn min-of-meer gepersonifieerde machtsuitingen, zoo staan de daemonen in later tijden niet tegenover de als menschen zwakke discipelen, maar tegenover personen in wien Christus dezelfde macht oefent, die Jezus tegenover de daemonen openbaarde.

Er wordt van Jezus ook een strijd met Satan medegedeeld die niet om de door hem beheerschte menschen gaat, maar tusschen hem en Satan alleen wordt uitgestreden. Dit moest blijkbaar aan de genezing van bezetenen voorafgaan. Het is een strijd waarbij aan Jezus' zijde de Πνεῦμα staat als een Macht Gods.[4]) Weer is de woestijn de plaats waar de daemonische machten bij de wilde dieren huizen,[5]) hoewel het opmerkelijk is, dat de strijd sober en zonder mythische voorstellingen wordt meegedeeld,[6]) daardoor wordt de ethische diepte vergroot: in verschillend opzicht komt de afhankelijkheid van God ter sprake. De drie aangewezen gebieden zijn de voedselnood, de houding tegenover de menigte en de wereldsche macht. In deze drie richtingen handhaaft Jezus zijn onvoorwaardelijke afhankelijkheid van God; wat het eerste betreft, hebben wij in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk aangetoond, hoe spoedig tegenover den honger de vrees de verhouding tot God overheerscht en verdringt, telkens wanneer de zorg voor het brood iemand er toe brengt zijn capaciteit buiten God om voor zichzelf te gebruiken, bereikt volgens deze voorstelling Satan zijn doel, en is de religieuze verhouding voorloopig opgeheven. Het antwoord van Jezus legt de religieuze beteekenis van deze schijnbaar zoo natuurlijke broodzorg bloot: God geeft Zijn hongerig volk manna en het leeft bij wat uit Gods mond uitgaat;[7]) de broodzorg en voedselvoorziening wordt in de religieuze verhouding begrepen en opgenomen, zij staat er niet zelfstandig naast, zij is nog minder het hoofdmotief, zij is er ondergeschikt aan en maakt deel uit van de relatie met God.[8]) In de gevoelssfeer van hem, die zich zoo met zijn God verbonden weet komt de zorg en de daarin besloten vrees voor de nooden des levens niet aan het woord; de religieuze relatie wordt bewaard en in haar de „ruste des gemoeds".[9]) In de verzoeking op de tinne des tempels bewaart Jezus dezelfde

---

1) Mk. III : 27; Mt. XII : 29; Lk. XI : 21.

2) Jezus gebruikt bij Lk. altijd het Oud-Testamentische „Satan", hier alleen met zijn tegenstanders mede „Beëlzebul". Lk. gebruikt overigens „duivel" (behalve wanneer Petrus spreekt voor Joden). Zahn. *Lucas* 1913. S. 459. *Matth.*[2] 1905 S. 453.

3) Andere zieken, ook dooven werden wel met „behandeling" genezen. Zahn. *Lucas* S. 462. 4) De duur en volgorde der verzoekingen doen in dit verband niet ter zake.

5) Jes. XIII : 21. 6) Vergeleken b.v. bij Buddha's drievoudige verzoeking, Oldenberg *Buddha*[4] 1903. S. 135—142. 7) Dt. VIII : 3, 16; Jh. VI : 26.

8) „Wie uit God leeft en van Hem alles verwacht, die wordt niet beschaamd." Tenslotte is in den hoogsten zin des woords „de welstand Gods kinderen aangezegd." H. Visscher. *Stemmen uit de wolk der getuigen.* 1907. III. blz. 56, 57.

9) Er is in deze eerste verzoeking een zekere parallelie met Gen. III : 1—24, waar de mensch wil eten en leven tegen het bevel in, dat uit Gods mond uitging, tengevolge waarvan hij met smart eet van een vervloekt aardrijk, totdat hij sterft. Hier eet de Zoon Gods niet, maar leeft bij alle woord dat door den mond Gods uitgaat, waardoor hij een zuivere verhouding tot God handhaaft en openbaart. (reeds Irenaeus *adv. Haer.* V. 21. p. 218).

gave verhouding tot God als hij voor de vraag gesteld wordt, hoe hij zich aan de in den tempel verzamelde gemeente openbaren zal. Zonder dat de innerlijke gemoedsvrede wordt verstoord, zal Jezus in den tempel optreden, wanneer hij „God niet verzoekt".[1]) Dit woord heeft hier een strikt religieuze beteekenis, zoodra ook maar eenige bekommering over het verschijnen in den tempel de zuivere afhankelijkheid van God zou beschadigd hebben, zou „God verzocht geworden zijn". De verzoeking op den berg stelt Satan voor als machthebber over de rijken der aarde, wat Jezus niet ontkent maar evenmin aanvaart.[2]) Van dit psychologisch gewichtig punt uit wordt de strijd opgenomen met een macht, die het Johannesevangelie „de overste dezer wereld" noemt.[3]) Van een vrees voor Satan en zijn macht is voor hem, wiens verband met God onverbroken is, geen sprake. In Jh. XIV : 30 („de overste dezer wereld komt,") dreigt die Satanische macht weer, maar hoe hij wordt ontvangen, formuleert Jezus in het volgende woord: „hij heeft niets aan mij";[4]) er is een zekere innerlijke onaantastbaarheid voor de macht, die in Judas (XII : 27) en in de omstandigheden zich tegen Jezus keert.[5]) Dat de verhouding van het oudste Christendom tegenover de daemonische machten in de bovenomschreven positie van Jezus een steunpunt vond, waardoor vrees in hen niet kon gaan heerschen, bewijst duidelijk Irenaeus.[6])

De strijd van Jezus en Satan komt ook in de gelijkenissen ter sprake. Wat Jezus werkt, breekt Satan af, hij neemt Jezus' werk weer weg uit de harten der menschen (Mt. XIII : 19). Tegenover die bestrijding staat Jezus machteloos; hij zaait, en alleen waar zijn woord kiemt en gedijt wordt het levenskrachtig tegenover Satan. Volgens Mt. XIII : 25 is er een zaaisel van Satan en van Jezus, zijn er „kinderen" van beide koninkrijken, aan welken toestand eerst „de oogst" een einde zal maken. Aan de innerlijke levenskracht van zijn werk twijfelt Jezus niet;[7]) „de poorten der hel", de uitvallen der Satanische machten zullen het[8]) niet overweldigen. De eenige, die daemonen uitdrijft, is Jezus niet, volgens zijn woord in Mt. XII : 27; maar alleen van zijn eigen strijd betuigt Jezus, dat die een algemeen karakter draagt en van uit zijn verhouding tot God uitgaat. Bij Jezus is dus in de Evangelische traditie geen sprake van vrees, bij de zijnen evenmin, zoo lang zij in hun religieuze relatie zich levend en krachtig met de sfeer Gods verbonden gevoelen: zonder die religieuze gemeenschap is evenwel degeen, die van daemonen gereinigd is, niet veilig[9]) en de discipel onmachtig.[10])

Dat Simon Petrus Satan genoemd wordt, behoort bij ditzelfde voorstellingscomplex; hoewel bij Petrus geen sprake is van bezetenheid, wordt er toch in en achter zijn woord op dat oogenblik een booze macht bespeurd.

---

[1]) Kähler. *Versuchung.* R. Enc. für prot. Theol.[3] XX. S. 584.2 f. [2]) Lk. IV : 6. Dat de verhouding van Jezus en Satan nog niet aan haar einde is, spreekt Lk. in IV : 13 uit.

[3]) In Joh. XII : 31 wordt gesproken van een oordeel over den overste dezer wereld; XIV : 30 heeft hij geen macht meer over Jezus en XVI : 11 wordt namens den Parakleet aangekondigd, dat de overste dezer wereld geoordeeld is. In Jh. XII : 27 is er ontroering tengevolge van een *keuze*, waardoor de „overste dezer wereld" wordt afgewezen en die gedaan wordt in het aangezicht van den dood (vs. 24, 25). Zij heeft het karakter van een Satanische verzoeking en loopt parallel aan het synoptische bericht van den gebedsstrijd in Gethsemane; ten spijt van de vreeze des doods wordt de relatie met den Vader bewaard en de overste dezer wereld afgewezen.

[4]) Zahn. *Johannes*[3]. 1912. S. 572 wijst erop dat hiermede bedoeld is de jongeren de vrees te benemen, als zou Jezus in den strijd, waarin een Satanische macht werkte, noch wel kunnen verliezen. Jh. spreekt (Zahn a. a. O. S. 602) 23 maal van ἄρχων in deze beteekenis.

[5]) Ook in het Jh. evg, behoudt Satan het karakter van een daemon. *Die Teufelsidee in den Evg.* G. Hoenicke S. 210. (*N. T. Studiën G. Heinrici dargebracht.* 1914.)

[6]) „In der Art, wie Jesus die Versuchung durch den Teufel überwunden hat, liegt für Irenäus bereits die Erlösung des Menschengeschlechts vom Teufel." Harnack. *Dogmengeschichte*[3] I. S. 564. Irenaeus. *adv. Haer.* V. 21—26. p. 318—324 ed. Massuet. Par. 1710. Hetzelfde vinden wij in Kol. II : 15. (P. Ewald *Epheser, Kolosser und Phelemon.*[2] 1910. S. 386.

[7]) „Der Hades ist die Behausung, von welcher Beëlsebul seinen Namen hat" Zahn. *Matthäus.* S. 542. Mt. XVI : 18. [8]) n.l. de ἐκκλησία. [9]) Mt. XII : 43; Lk. XI : 24. [10]) Mk. IX : 18; Mt. XVII : 16; Lk. IX : 40.

Sterker spreekt dit uit het Johanneïsch oordeel over Judas.[1]) Hij is een διάβολος, toch wordt hij niet met den boozen geest vereenzelvigd, hij wordt er door beheerscht;[2]) deze διάβολος wordt niet uitgeworpen. Nergens is er een spoor van te vinden, dat Judas dit zou verlangd hebben; op het oogenblik, dat Judas zijn besluit ten uitvoer gaat leggen, voer de Satan in hem.[3]) Hoewel Jezus nergens macht gebruikt tegenover Judas, noch tegenover zijn διάβολος, (omdat er geen verlangen naar is), is er bij Jezus nergens sprake van eenig gevoel van onmacht of vrees tegenover hem. Evenmin evenwel bij Judas, die bij Johannes als een gewillig werktuig van Satan wordt voorgesteld. Omtrent het door Mt. genoemde „berouw" van Judas,[4]) wordt te weinig medegedeeld, om te kunnen nagaan of bedoeld is, dat Satan hem verliet, toen hij als werktuig niet meer noodig was; dat hij uit berouw in zijn onmacht tot wanhoop komt en zich zelf met den dood straft, wordt niet meer als Satans werk voorgesteld.

De voorstelling van het Joodsche volk als „Satans kinderen"[5]) omdat het Jezus niet wil aanvaarden en van de „kinderen des duivels", die zich tegen de „uit God geborenen"[6]) kanten, sluit zich bij deze opvatting van Judas aan. De strijd van Jezus tegen zijn tegenstanders is er eén met het geslacht en het rijk van Satan; daartegenover staat Jezus en de zijnen machtig.

In de brieven komen nog twee lijnen te voorschijn die de verhouding tot de daemonen nog in een ander opzicht afteekenen: allereerst worden de Romeinsch-Grieksche goden als daemonische machten voorgesteld.[7]) Zij worden nauwelijks bestreden, zij en hun dienst worden eenvoudig vermeden, van vrees voor hen is feitelijk geen sprake, of het moest zijn in de twijfelachtige uitleg van 1 Kor. XI : 10, dat het gedekt zijn der vrouwen noodig is om hen voor daemonische lusten te bewaren.[8]) De voorstelling van een strijd tegen de oude goden als tegen daemonische machten, leeft in het oude Christendom voort. In de tweede plaats moeten wij nog wijzen op de verhouding tot daemonische machten in de lucht, waarvan vooral de Efezerbrief spreekt.[9]) In de geloovigen heeft de διάβολος geen plaats, en moet men er op op toezien hem geen ruimte te geven, waartoe voor iemand, die vervuld is van zijn relatie met God,[10]) geen reden is.[11]) Satan heerscht in de atmosfeer en werkt in de menschen, die „kinderen der ongehoorzaamheid zijn".[12]) De houding, die de geloovige tegenover die machten aanneemt in Ef. VI : 10 v.v. beschreven, is een strijd, — een voorstelling die tot heden voortleeft en telkens opnieuw wordt toegepast.[13]) De vijandige macht wordt persoonlijk gedacht, (Ef. VI : 11 spreekt zelfs van een „methode des duivels",) toch is zij ook samengesteld: het volgende vers voegt, om dit te omschrijven, termen van Joodsche en van Grieksche origine samen. De strijd is zwaar genoeg, toch is er van eigenlijke vrees geen sprake; de opsomming der machten moet er toe strekken het religieus verband sterker te maken. De „militia Christi",[14]) die in den grooten strijd met de booze geesten betrokken is,, gevoelt wel al de verschrikking, die deze „machten der duisternis" kunnen wekken, toch heerscht de vrees niet. De gevoelsfactoren, die de

---

1) Joh. VI : 70; die Seelenverfassung des Judas, welche Jo beschreiben will, gleicht derjenigen von Besessenen. Zahn. *Johannes*[3] S. 542. 2) Joh. XIII : 2.
3) Lk. stelt dit reeds bij het nemen van het besluit XXII : 3. K. Smith. *Judas Iskarioth.* R. Enc. für prot. Theol.[3] IX. S. 587, veronderstelt verband tusschen Jh. XIII : 27 en Lk. omdat Jh. alleen hier „Satan" zegt.
4) XXVII : 3. 5) Jh. VIII : 44. 6) 1 Jh. III : 10. 7) Ook reeds in het Oude Testament Dt. XXXII : 17 en in Henoch XIX : 1. Kautzsch a. a. O. II. S. 250. 8) Lietzmann's *Handbuch zum N. T.* III. 1. S. 129.
9) Ook buiten dien brief komt in geheel de Paulinisehe gedachtenwereld deze tegenstelling voor. P. Gardner. *The religious experience of St. Paul*[2] 1913. Cap. VIII. p. 163. Ef. IV : 27. beteekent dit woord „duivel", niet „tegenstander."
10) Ef. I : 23, ook Kol. I : 13 11) „Overste van het luchtrijk" is een Satansnaam. Dibelius. a. a. O. III. 2. S. 102. 12) Ef. II : 2. 13) b.v. het Heilsleger. *Leerstellingen van het L des H,* blz. 48. 14) „Ein Name der halb-technisch geworden ist." Harnack. *Die Mission*[2] I. S. 348.

religieuze relatie begeleiden: vertrouwen, veiligheid, moed e.a., zijn krachtig genoeg om de meest dreigende voorstellingen te weerstaan, waar die voorstellingen toch buiten zulk een religieus verband den mensch met een aan wanhoop grenzenden angst [1]) vervullen zouden. Den enkelen kleinen mensch is deze strijd te zwaar, [2]) tenzij hij „in Christus" is.

Van belang is het ook er hier op te wijzen, hoe Paulus van zichzelf beschrijft, dat hij door een „engel des Satans" aangevallen en geslagen wordt. Hij wordt er niet van bevrijd, ook niet door het gebed; daarom aanvaardt hij het als iets, dat hij noodig heeft „opdat hij zich niet zou verheffen". [3]) Merkwaardig is het, hoe hij toch door dien strijd met Satan wèl geslagen, maar niet overwonnen wordt; hoe dus vanwege de religieuze verhouding, waaruit hij leeft, zijn gemoedsleven de kracht en moed behoudt. Hij wordt schijnbaar belemmerd, feitelijk opgevoed; de omvang van zijn arbeid moge door zijn zwakheid beperkt worden, de geestelijke beteekenis ervan groeit voort, doordat, zij het in zijn zwakheid, „des Heeren kracht" volbracht wordt. Uit dit voorbeeld van Paulus zelf blijkt, hoever de interpretatie van lijden als een Satanswerk strekte en hoe zelfs voor dengene, die zich door Satans vuistslagen verlamd gevoelde, toch de „ruste des gemoeds" niet verbroken werd vanwege den religieuzen band. Dat Paulus zich door dezen Satansengel machteloos of bevreesd tegenover rondom-werkende daemonen gevoelen zou, blijkt nergens. Wel blijkt het moeilijk het Satanswerk zuiver te onderscheiden, waar „Satan zich verandert in een engel des lichts", [4]) toch is ook daar geen vrees voor hem. Misschien valt daar iets van te bespeuren in 1 Tim. III : 7 en 2 Tim. II : 26, waar voor Satans strikken gewaarschuwd wordt; met meer waarschijnlijkheid in 1 Petr. V : 8, waar de duivel dreigt „als een brieschende leeuw", hoewel toch ook daar nog op de mogelijkheid gerekend wordt, hem afdoende te weerstaan. [5])

Ten opzichte van de geestverschijning wordt iets gevoeld van de vrees, die bij de primitieven daarvoor heerscht. Alleen die teksten, waar het bericht ons verplaatsen wil in de gevoelens van personen, die niet onder den invloed van het opstandingsgeloof staan, behooren in dit verband thuis. Daarvoor komt vooral in aanmerking de in de synoptische Evg. beschreven vrees [6]) voor het φάνταϭμα op het water, dat Jezus blijkt te zijn. Omtrent de voorstelling van een „geest" licht ons Lk. XXIV : 37—39 nader in: [7]) daar moeten de discipelen door tasten hun vrees voor den geest verliezen. Dezelfde angst grijpt volgens Mt. XXVIII : 4 de grafwacht aan. De zoo verbreide gedachte, dat de geest van den gestorvene hen, aan wie hij verschijnt, in den dood wil betrekken, wekt met een schok de gevoelens, die het zelfbehoud begeleiden: schrik en vrees; de in die geestverschijning zich openbarende nabijheid van Jezus verdrijft de gevoelens van vrees: in zijn nabijheid is het vertrouwen en de veiligheid sterker dan iets anders.

Samenvattende komen wij tot de gevolgtrekking, dat de in het O. T. gescheiden voorstellingen van daemonen en van Satan in het N. T. verbonden voorkomen, en als Satansrijk worden gedacht. De daemonen staan in het N. T. in nauwer verband met het persoonlijk leven; de bezetene lijdt onder het geweld van den daemon; is hij als bezetene gevaarlijk, dan wordt de booze geest gevreesd door de omgeving. Jezus staat boven de daemonen,

---

1) Ef. II : 12. 2) Ook reeds Jes. LIX : 17 waarin mythische gegevens doorschemeren
3) 1 Kor. XII : 7. 4) 1 Kor. XII : 14, 15. Vita Ad. IX. v. Kautzsch. a. a. O. II. S. 513.
5) 1 Petr. V : 9. 6) Mt. XIV : 26; Mk. VI : 49; (Jh. VI : 19). Clemen. *Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum.* 1916. S. 132 wijst op het verschil van φάντασμα en πνεῦμα; het eerste hangt niet altijd met een gestorven persoon te samen.
7) Duidelijker nog Ign. ad Smyrn. III. 2. Ed. Funk S. 103, waar de discipelen „door Jezus' vleesch en geest overtuigd worden, dat hij geen onlichamelijke daemon is."

waarover hij met macht gebiedt zonder eenige vrees. Dit vermogen legt hij op de zijnen, die evenwel niet altijd bij machte zijn den daemon te doen gehoorzamen. Van magische praktijken is nóch bij Jezus, nóch bij de zijnen sprake, doordat voorstelling der daemonische machten niet op zichzelf, maar altijd in verband met de religieuze relatie tot God voorkomt. Achter deze verhouding staat den veel ernstiger strijd met Satan; Jezus zoekt hem in zijn terrein, in de wildernis op en weerstaat hem persoonlijk: zoolang de relatie van Jezus met God ongestoord is, blijft hij onaantastbaar. Voor de geloovigen is deze strijd nog onvoltooid, en breidt hij zich uit over de geheele breedte van het Christendom. De macht van het in Satan gecentraliseerde rijk der daemonen, openbaart zich in physiek en psychisch lijden, in immoraliteit en irreligiositeit, waardoor de strijd zich al meer richt op den „overste dezer wereld". God staat boven dezen strijd, de werking van Satan schaadt Gods bedoeling niet; die met Hem in gave relatie staat heeft geen gevaar te vreezen. Het Satansrijk is op en onder de wereld, het Godsrijk op en boven de wereld; de spanning van den strijd heeft haar steunpunten in Jezus' overwinning en in de eschatologische verwachtingen, daardoor vreest de geloovige noch Satan, noch de daemonen. De verschijningen der afgestorvenen hebben met de voorstelling van Satan en daemonen geen samenhang; zij worden gevreesd als doodsboden, de gevoelens daaromtrent wijzigen zich met de in het Christendom veranderde verhouding tegenover den dood.

---

§ 5. *De vrees in de verhouding tot Jezus.*

> Indem er lebte, handelte und sprach aus dem Reichtum des Lebens heraus, welches er mit seinem Vater führte, ist er für die Anderen die Offenbarung des Gottes geworden, von dem sie vorher gehört hatten.
>
> A. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3] I. S. 58.

In het affektsverloop, dat het verkeer met den religieus-bijzonderen persoon begeleidt, komen elementen van vrees voor. Ook in de verhouding tot Jezus, zooals de Evangeliën die beschrijven, ontbreekt deze vrees niet. In hem openbaart zich iets wonderlijks; het onverwachte van zijn daden en van zijn spreken brengt de menschen uit zijn omgeving voor geheimzinnige verschijnselen, waardoor men gaat vermoeden, dat een Goddelijke of daemonische Macht in hem woont.[1]) De gevoelens, die men in het verkeer met Jezus doorleeft, zijn van zeer samengestelden aard, zij hangen samen met al wat er aan religieuze gegevens in de menschen verborgen was, niet alleen met het nieuwe, wat in dien Jezus verscheen. De verbazing van den primitieve over den wonderdoener, die met Goddelijke Macht gebiedt, de ontroering, die de profeet krachtens zijn bijzondere begaafdheid weet te wekken, de eerbied voor een man die volkomen vrij van menschenvrees de omstandigheden schijnt te beheerschen, al die gevoelens hebben hun element van vrees. In het bijzonder werd de omgeving van Jezus door zijn verschijning aangegrepen, omdat het religieus en maatschappelijk leven gespannen was van verwachting aangaande Goddelijke dingen, die komen zouden. Waar wij op de meer algemeene elementen van vrees in de verhouding tot den religieus-bijzonderen persoon in het vorige hoofdstuk reeds gewezen hebben,[2]) zal het hier noodig zijn eenigszins de stemming van het milieu, dat de Evangeliën ons teekenen te ontleden, omdat daarin nog

---

[1]) De analyse van den psychologischen inhoud van ἐξουσία en δύναμις in het N. T. ware een studie op zich zelf. Hier zijn plaatsen als Mt. VII : 29; XXI : 23 w. en dergelijke, bedoeld. [2]) Hoofdstuk II. § 5. blz. 72.

elementen gegeven zijn, voor het psychologisch onderzoek van belang, die in bovengenoemde paragraaf niet ter sprake konden komen.[1])

Het Jodendom is minstens evenzeer het volk van den Messias als het volk van de wet. Ook na zijn maatschappelijken ondergang tot in den tegenwoordigen tijd is deze verwachting gebleven.[2]) In deze geestelijke strooming, die geheel het volk doortrekt zou men een nationale „diesseitige" gedachtenkring van een universeele, eschatologische kunnen onderscheiden. Dit laatste gebied met het geheel van gevoelens ten opzichte van toekomst, hiernamaals en eeuwigheid, komt ter sprake in § 7 van dit hoofdstuk. Onafhankelijk van elkaar zijn deze twee gedachtenkringen evenwel niet: een levendig onsterfelijkheidsgeloof oefent zijn invloed op alle religieuze sferen, ook op de Messiasverwachting; deze wordt daardoor „auf ein anderes Niveau, eine mehr transcendente Hohenlage"[3]) gebracht.

In het centrum van de verwachting staat „het koninkrijk Gods",[4]) d.w.z. niet in zoover God nu regeert, maar wat zal worden geopenbaard. Deze bijzondere heerschappij van God zal tevens de heerschappij van Israël zijn;[5]) vooral in de positie van het volk in die nieuwe lang-verwachte omstandigheden verdiept men zich gaarne. Daardoor krijgt in bepaalde maatschappelijke omstandigheden deze verwachting meer spanning, die haar invloed niet alleen op apocalyptische en profetische schrijvers maar op geheele kringen des volks gelden laat.[6]) Hierin ligt opgesloten, dat men naar een strijd uitziet, waarin de omwenteling zich voltrekt. Niet zoozeer God, als Zijne strijdbare engelen zullen deze crisis te voorschijn roepen.[7]) Het is dikwijls moeilijk te bepalen of men zich voorstelt, dat er een wereldoordeel zal plaats hebben of alleen een vernietiging der vijanden van Israël: voor den aard der met deze religieuze inzichten gepaard gaande gevoelens is dit van groot belang; waar geen *oordeel* verwacht wordt is er voor den Israëliet als zoodanig ook geen sprake van vrees.[8]) In deze eschatologische verwachting bekleedt de Messias lang niet altijd een centrale plaats;[9]) in de latere apokryphe geschriften komt zijn gestalte meer naar voren.[10]) Vooral onder het volk van Palestina, dat de wijde wereld niet overzag, had de Messiasverwachting kracht en beteekenis. Toch overwoog in de voorstelling van zijn werk het vrijmaken; het heiligen is iets dat, wanneer het ter sprake komt, voor Israël in zijn geheel als vanzelf spreekt:[11]) de tegenwoordige eeuw is vanwege de slavernij en verstrooiing van Gods volk een Satansrijk; de toekomende eeuw van God en Zijn Gezalfde is in den hemel bereid om ter bestemder tijd af te dalen.[12]) Naarmate in bepaalde kringen en tijden het individu evenwel meer in beteekenis toeneemt, verbindt zich met deze verwachtingen de voorstelling dat „Gott im Himmel Buch führt über die Thaten jedes Einzelnen, wenigstens jedes Israëlieten",[13]) een gedachte, die in de berichten van Johannes' prediking scherp wordt belijnd.[14]) De psychologische beteekenis van deze Messiasverwachting komt uit in de drie eigenschappen, die Philo van zulk een persoon opsomt: σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσία, die bij de menschen teweeg brengen eerbied, schrik en liefde: „sind sie harmonisch in die Seele vereinigt, so erzeugen sie Unter-

---

1) E. Schürer. *Geschichte des Volkes Israël*[3] II. S. 498. ff. 2) H. Cohen. *„Religion und Sittlichkeit."* 1907. S. 66. f. 3) Bousset. a. a. O. S. 199. 4) In de Joodsche literatuur wordt hiermee „stets Königsregiment, niemals Königreich" bedoeld. Dalman. *Worte Jesu.* 1898. S. 77. 5) Bousset. a. a. O. S. 247. 6) Bousset a. a. O. S. 248 citeert Rabbi Samuel uit den Talmud: „er bestaat geen ander verschil tusschen deze wereld en de dagen van den Messias als de onderwerping onder de wereldrijken." 7) Dan. XII : 1. Asc. Mos. X : 1 v. v. Zie Kautzsch. a. a. O. II. S. 327. 8) W. Bousset. a. a. O. S. 255. 9) Jes. XXIV—XXVII; Sirach XXXIII : 1—22. Zie Kautzsch. a. a. O. I. 407—409. Schürer. a. a. O. II. S. 506 en Joël II : 23 wanneer men het leest met de Sept. 10) Psal. Sal. XVII : 21—43; XVIII : 4, 7; Test. Lev. 18. Kautzsch a. a. O. II. S. 146 ff. S. 470. 11) Psal. Sal. XVII : 26—29. Kautzsch. a. a. O. II. S. 146. 12) „Einen Zusammenhang zwisschen beiden gibt es kaum." Schürer. a. a. O. II. S. 503. 13) Schürer. a. a. O. II. S. 501. 14) Lk. III : 7—14. Mt. III : 7—10.

thanen, welche den Herrschern gehorsam sind".[1]) In het voorstellingscomplex komt bovendien bijkans altijd voor, dat de vervulling eerst na een tijd van smart komen kan, en dat de openbaring van zijn aanwezigheid plotseling zal doorbreken.[2])

Ook buiten de Palestijnsch-Joodsche sfeer is er Messiasverwachting.[3]) Voorzoover zij in Joodsche kringen voorkomt is zij verbonden met de ontknooping van geheel het wereldgebeuren en met kosmologische phantasieën over een toekomende eeuw, met nieuwen hemel en nieuwe aarde, waarin het daemonenrijk overwonnen is en een Messias (soms meer als geestelijke macht, soms als concrete persoon gedacht) de wereld regeert.[4]) In de Romeinsche kringen zijn reeds vóór Augustus verwante verschijnselen waar te nemen;[5]) Augustus zelf is als Messias verheerlijkt, en ook na hem hebben verscheidene keizers deze geestelijke strooming voor hun ambt of persoon geëxploiteerd.[6])

In de Evangeliën wordt ons de verhouding tot Jezus telkens zoo geteekend alsof bij het volk, bij de leidslieden, bij de discipelkring of bij een enkel persoon door een betrekkelijk kleine aanleiding het geheele voorstellingscomplex der Messiasverwachting gewekt wordt, dat dan wordt begeleid door een affekt, waarin de gevoelsfactoren van die verwachting verbonden zijn met de stemming van het oogenblik. De affektieve zijde der Messiasverwachting is bijkans over geheel de sfeer waarin het N. T. ons verplaatst een gewichtig element. De Messiasverwachting en de toekomstverwachting waren verscholen in de omgeving waarin Jezus' leven wordt afgeteekend; zij waren ook verborgen in Jezus zelf, zooals hij ons wordt bekend gemaakt. Hoe die verschillende verwachtingen bij Jezus en bij zijn tijdgenooten zich onderling aanpassen en afstooten, weerspiegelt zich niet alleen in het wisselend inzicht maar minstens evenzeer in de spanning en ontspanning der affekten, die wij in het Nieuwe Testament beschreven vinden.[7]) De beteekenis van de vrees in de affekten waarmee de Goddelijke openbaring wordt verwacht, wordt gebracht, wordt verworpen en wordt aangenomen, kan eerst *na* een overzicht der gegevens worden vastgesteld.

Aangezien het hier gaat om de psychologische analyse der gegevens omtrent het vreesaffekt in de verhouding tot Jezus, zooals en voorzoover die wordt beschreven, en niet om de historische beoordeeling dezer gegevens en ook niet om een psychologische reconstructie dier verhouding zelf uit deze gegevens, zullen wij er het eerst de aandacht op moeten vestigen, hoe de vrees als gevoelselement bij meer algemeene religieuze openbaringen wordt genoemd. Wanneer Zacharias met het gebed van geheel zijn leven[8]) voor het reukaltaar vlak bij het allerheiligste nadert en „al de menigte des volks buiten medebidt"[9]) en zijn innerlijke spanning op het hoogste is, ontroert hem niet alleen de Goddelijke openbaring, die voor zijn oogen verschijnt, ook de φόβος valt op hem.[10]) Waar verderop de verschijning aan Maria beschreven wordt, ontbreekt de ontroering niet, maar dat de φόβος op Maria valt, wordt niet gezegd:[11]) hare volkomen bereidwilligheid Gode haar eer toe te vertrouwen, mist de spanning van het biddend ongeloof van den priester, die straks van de Goddelijke openbaring verstommen zal. In het verhaal der verschijning aan de herders bij het wachtvuur wordt de

---

1) E. Schürer. a. a. O. II. S. 516 noemt Philo *de praem. et poenis* § 16. 2) Schürer. a. a. O. II. S. 522. ff. 3) Dit ligt ook in het bericht van Mt. II. 4) „Der jüdische Messiasbegriff war dem Heiden fremd, der Weltheiland war ihnen fasslich." P. Wendland. a. a. O. S. 121. 5) Bousset. a. a. O. S. 258. 6) Harnack. *Reden und Aufsätze.* 1904. I. S. 299. ff. „Als die Zeit erfüllet war." 7) J. Weiss. *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*[2]. 1900. S. 156. W. Wrede. *Das Messiasgeheimniss.* S. 43. en elders A. Schweitzer. a. a. O. S. 222—235. 8) „Only once in a lifetime might anyone enjoy that privilege" en „there were those to whom the bare fact of childlessness rendered separation a religious duty." A. Edersheim *Life and Time of Jesus the Messiah*[13] 1906 I. p. 134, 137. 9) Lk. I : 10. 10) Lk. I : 12. 11) Lk. I : 29.

openbaring ook met de sterkste vrees ontvangen.[1]) Ook in de opstandingsverhalen keert die vrees weer: de vrouwen in het graf ingaande, zien „twee mannen in blinkend kleed",[2]) en worden zeer bevreesd, zoodat zij niet durven opzien. In vele gevallen begint de Goddelijke openbaring met een geruststelling;[3]) de vrees behoort niet bij den inhoud van de openbaring; zij is er bij den mensch.[4]) Vandaar is het opmerkelijk, dat in de verschijning aan Jezus in Gethsemané[5]) van vrees geen sprake is, en evenmin bij het engelgezicht van Petrus in de gevangenis.[6]) Waar dus de religieuze relatie plotseling in volle realiteit wordt doorleefd is de vrees, die daarbij kan te voorschijn treden het kenmerk van een zekere onvolkomenheid in het verband der Goddelijke en menschelijke sfeer; waar de religieuze verhouding bestendig den geheelen levensinhoud draagt, zou zij niet voorkomen.

De vrees, doorleefd in het affekt gepaard gaande aan een openbaring vanuit de Goddelijke sfeer, is psychologisch na verwant aan den angst voor het φάνταομα[7]) en voor den geest van den afgestorvene;[8]) het voorstellingscomplex van het leven na den dood verontrust den op zelfbehoud gerichten mensch, evenals de voorstelling der nabijheid van Goddelijke machten en invloeden, tenzij er een waarlijk harmonisch „leven met God" is; op het oogenblik der openbaring vanuit de Goddelijke sfeer wordt het geheel der religieuze voorstellingen gewekt, en komen de nawerkingen van oude storingen in de verhouding tot God als vrees in de gevoelssfeer tot bewustzijn. Is er sprake van schuldgevoel tegenover den Goddelijken Rechter, dan overheerscht deze vrees bij een openbaring van Goddelijke nabijheid geheel het gevoelsleven.[9])

Wanneer de nabijheid van de Goddelijke Macht zich openbaart in een daad, in een wonder, is de houding van hen, die deze openbaring meebeleven een andere; zij zijn niet op die wijze persoonlijk in de religieuze verhouding betrokken als bij de bovengenoemde verschijningen, tenzij men het wonder aan zichzelf ervaart. Tegenover daemonische machten gevoelt men zich bedreigd en klein; waar men nu die machten plotseling getemd en bedwongen ziet worden, is dus een nog sterkere aanwezig; dit heeft ten gevolge, dat men zich nu eerst recht klein gevoelt en dus òf bevreesd (wanneer men n.l. in geen relatie staat tot dien machige, die de daemonen bedwong) òf vertrouwend (wanneer men wèl tot den religieus-sterke in verband treden en „geloovig" worden wil en kan). Ook de vrees is een erkenning der werking van een groote Goddelijke kracht, zij kan het begin van een verbinding met die kracht beteekenen, maar zij is een blijk ervan, dat de verbinding nog niet volkomen is. Zoo vertelt Mk.[10]) van de vrees der Gadarenen, als zij den genezen bezetene zien zitten bij Jezus „gekleed en wèl bij zijn verstand"; volgens Lk.[11]) breidt dit vreesgevoel zich uit over de geheele streek: daar geldt de vrees de zich in Jezus openbarende Macht, die niet alleen omdat zij materieele schade brengen zou,[12]) maar om zichzelf gevreesd wordt; en die vrees leidt niet tot een relatie met de in Jezus werkende hoogere Macht, zij wordt niet tot geloof. Van belang is hier Lukas' beschrijving van de gevoelens der discipelen na het stillen van den storm:[13]) voor gevaar vreezen zij niet meer, toch gevoelen zij meer dan verwondering over wat gebeurde en is hun gevoelen nog geen innerlijke vastheid van geloof: „bevreesd, verwonderden zij zich": in Jezus is een Macht boven de

---

[1]) Lk. II : 9. [2]) Lk. XXIV : 4. v. [3]) In Mt. XXVIII : 5 geldt die geruststelling Jezus' vrienden, niet de wachters. [4]) Lk. I : 13 en 30; II : 10. [5]) Lk. XXII : 43. [6]) Hnd. XII : 7. v.v. [7]) Mt. XIV : 26; Mk. VI : 49. [8]) Lk. XXIV : 37. Zie § 3 van dit Hoofdstuk. [9]) Zie beneden § 6. [10]) Mk. V : 15. Lk. VIII : 35 waar de Zwaan (tekst en uitleg III. blz. 29) vertaalt „Zij werden er angstig van".
[11]) Lk. VIII : 37. [12]) Dit blijkt uit Mk. V : 16. [13]) Lk. VIII : 25.

natuurkrachten (of misschien beter gezegd [1]) natuurdaemonen) uitgaande, waarmede zij in hun religieuze leven nog geen raad weten.

Vooral bij de doodenopwekkingen, treedt die vrees op: de nabijheid van den dood geeft het gevoel van onmacht en kleinheid, Jezus' daad wekt meer dan verbazing: „God heeft Zijn volk bezocht" [2]) en in de nabijheid Zijner kracht is het vreeselijk, ook al blijkt die nabijheid niet uit een gerichtsdaad, maar uit het bedwingen van den dood. Dit zeer sterk gevoelen bewijst, dat de realiteit van de nabijheid der Goddelijke werking niet een gevoel van veiligheid ten gevolge heeft; [3]) de onder de wet levende Jood kan de Goddelijke nabijheid niet zonder het bewustzijn van de gestoorde verhouding tot God, en niet zonder de nawerking van oude gevoelens tegenover den Heilige onheilig te zijn, doorleven. [4])

Gecompliceerder is de opmerking van Lk. over de genezing van den geraakte, die door het dak neer gelaten werd. Daar is de daad der Goddelijke Macht tweevoudig gericht: „de zonden worden vergeven" [5]) en ten bewijze, dat dit waarlijk geschied is, wordt de genezing bovendien tot stand gebracht. Hier strekt dus de macht van Jezus zich uit over het gebied der gevoelens van vrees voor den heiligen God, die de zonde kent en toerekent; in deze daad ligt veel meer dan het vermogen ziekte-daemonen te beheerschen; Jezus treedt op in het gebied, dat door den Heilige Israëls zelf wordt beheerscht, want schuldgevoel is schuldgevoel-tegenover-God-zelf, en niet tegenover eenige Goddelijke macht buiten Hem hoe hoog ook, en in dat gebied grijpt deze persoon in op een wijze, die met „ontzetting" en „vrees" vervult. [6]) Toch behoort dit vreesgevoelen hier te worden genoemd, en niet in de volgende §, waar wij de vrees tegenover God bespreken, omdat hier juist niet de richtende strengheid de vrees wekt, maar het verbazend vermogen van Jezus om het schuldgevoel weg te nemen.

Een dergelijke vrees komt over „alle ziel", als zij de in Hnd. II [7]) beschreven Pinkstergemeente zien in hun doen en laten: ook daarin huist en werkt een Goddelijke Macht, dat gevoelt de omgeving, die zelf niet aan die kracht deel heeft, zoodat zij de gebeurtenissen met „vrees" als toeschouwer mede doorleeft. In de genezing van den kreupele aan de schoone poort, [8]) is een nieuw bewijs der „kracht", [9]) die in de discipelkring werkt en met ontzetting vervult. Daardoor stijgt de stemming der gemeente al hooger, in het bewustzijn drager van die kracht te zijn: alleen doordat dit collectief ervaren van Goddelijke kracht in de gemeente zulk een hoogte bereikt, kan het bericht van Petrus, die Annanias en Saffira wegstoot, zoodat zij aan den schok bezwijken, hierbij aansluiten; natuurlijk moet op deze gebeurtenis opnieuw volgen, hoe de vrees vaardig werd over velen [10]) en hoe niemand die tot „de anderen" behoorde het waagde zich bij hen te vervoegen. [11]) Vooral in deze laatste episode, is de vrees voor de in-de-gemeente-werkende Goddelijke kracht ook zedelijk georiënteerd. [12])

De vrees in de gevoelssfeer van hen, die met Jezus in aanraking komen, verdient nog nadere beschouwing. De in hem te voorschijn tredende God-

---

1) J. Weiss. a. a. O. S. 414. 2) Lk. VII : 16.
3) Mk. V : 42 (Lk. VIII : 56) maar vooral Lk. VII : 16.
4) „Die Furcht war nicht ein Grauen vor einer unheimlichen dämonischen Macht, sondern die mit freudigem Zittern gemischte Ehrfurcht, die auch den frommen Israeliten ergreift bei der ungewohnten Berührung mit der unsichtbaren Welt." Zahn. *Lucas* S. 308.
5) Lk. V : 20. 6) Lk. V : 26. 7) Hnd. II : 43. 8) Hnd. III : 10. 9) Hnd. IV : 7.
10) Hnd. V : 11 (φόβος μέγας). 11) Hnd. V : 13.
12) In hoofdstuk II § 2 blz. 59 wezen wij op het geheimzinnige in de religie; dit μυστήριον treedt in Jezus' verschijning te voorschijn, volgens verscheidene uitspraken in de Paulinische brieven. De verhouding tot „de verborgenheid" is evenwel steeds van dien aard, dat daarin verwondering en aanbidding, geen vrees spreekt, doordat de band met God er door versterkt wordt (I Tim. III : 16), ware dit niet het geval (b.v. Mt. XXVII : 54), dan zou men zich van τὸ μυστήριον met vrees bewust zijn geworden.

delijke kracht werkt na in het gemoedsleven van zijn tijdgenooten en omgeving, waardoor een zekere dispositie ten opzichte van hem ontstaat, die bij allerlei beschreven gebeurtenissen een factor van beteekenis wordt. Nog versterkt wordt deze praedispositie door het in de inleiding dezer paragraaf historisch toegelichte feit, dat geheel het Palestijnsche Jodendom van die jaren in gespannen verwachting omtrent een komende Goddelijke openbaring leefde. Het bij de Joden scherp-gevoeld besef van een moreelen afstand tusschen God en mensch, gaf aan het naderen tot God en Zijn openbaring, in weerwil der verwachting, toch iets vreeselijks:[1]) Gods heiligheid en verhevenheid maakte den enkeling klein en bang. Wanneer het voorstellingscomplex der Messias-verwachting met de daarmee samenhangende gevoelselementen in de ziel van enkeling of menigte werd losgemaakt en op Jezus werd geconcentreerd, gaf dit aan de verhouding tot hem iets zeer bijzonders.

Een schemer daarvan breekt door in de nog vage verbazing over zijn gezaghebbende manier van spreken, waarin de Goddelijke autoriteit van de oude profeten scheen weer te keeren.[2]) Naar aanleiding van de opzienbarende daden van Jezus, waarbij door hem een Goddelijke kracht blijkt te werken, worden de gevoelens in de verhouding tot hem meer gespannen. Van belang is het woord van Petrus in Lk. V : 8 als uiting van deze stemming. Daar wordt het zoo voorgesteld: de overvloedige vischvangst is een Goddelijk ingrijpen, dat Jezus beschikt en waarin Petrus handelend betrokken wordt; op het oogenblik, dat hij zich rekenschap geeft van wat er geschied is, schrikt hij er van, dat hij aan dit Goddelijk doen deel heeft: „Heer ga uit van mij"; en zijn vrees is gemotiveerd in zijn besef van onwaardigheid,[3]) dat onverdragelijk is in deze nabijheid van het Goddelijke, dat „heilig" is en waarvoor hij als „zondaar" vluchten wil. Uit dit gecompliceerd gevoelen bewaart Jezus het besef bij Petrus, dat hij in relatie met Goddelijke krachten gekomen is, maar wijst hij de vrees af:[4]) de relatie met God, in Jezus' daden ervaren, moet Petrus niet ontvluchten, maar als een nieuwe manier van leven bewaren.

Ten volle komt deze verhouding tot Jezus tot ontplooiing in het bericht van de transfiguratie. In de drie synoptische verhalen treedt de vrees op, maar telkens op een ander oogenblik. Het moment, waarop de beschreven ervaring tot angst wordt, is voor de waardeering van geheel deze episode voor het gemoedsleven der discipelen, zooals de Evangelie-schrijvers zich daar inleven, van belang. Bij Mk.[5]) wordt van een sterke vrees gesproken als zij Jezus' stralende heerlijkheid naast Mozes en Elia aanschouwen, daar is de openbaring der geheimzinnige majesteit van Jezus motief voor de vrees. Bij Lk.[6]) is het afscheid, waarbij de stralende heerlijkheid overschaduwd wordt door de wolk, het oogenblik waarop de vrees doorbreekt. Bij Mt.[7]) is het de stem uit de wolk, Gods uitspraak, waardoor zij ter aarde neerslaan van vrees, een vrees die door Jezus' normale[8]) tegenwoordigheid wordt gebroken en weggenomen. Bij Mk. ligt de sterkste ontroering in de openbaring van het Messiasschap, bij Lk. in het visionair-voorbijgaand karakter van die openbaring, bij Mt. in Gods eigen woord in deze zaak. Daar is, zelfs voor deze drie discipelen, in dit opengaan der Goddelijke sfeer iets vreeselijks, zij zullen deze verhouding tot „den geopenden hemel"[9]) eerst na de Paaschverschijningen van den verrezen Messias kunnen doorleven als iets, dat troost, vrede en kracht geeft.

De spanning van het geheimzinnige in Jezus' persoon is niet alleen gevolg der Messiasverwachting van zijn omgeving, wanneer zij zich met bange verwondering richt op de Goddelijkheid, die door Jezus' daden en woorden

---

[1]) Zie volgende §. [2]) Mk. I : 22; Mt. VII : 28; Lk. IV : 32; Jh. VII : 46.
[3]) Lk. V : 8 wordt door de Zwaan vertaald: „ik ben maar een gewoon mensch" a.w. blz 75
[4]) Lk. V : 10 „vrees niet, van nu aan zult gij menschen vangen". [5]) Mk. IX : 6 ἔκφοβος.
[6]) Lk. IX : 34. [7]) Mt. XVII : 6, 7. [8]) Mt. XVII : 7 „hij raakte ze aan". [9]) Jh. I : 52.

heen schemert, — evenzeer treedt die spanning op als de geheimzinnige Jezus van zijn lijden en dood spreekt.[1]) Vooral Mk. IX : 32 en Lk. IX : 45[2]) beschrijven dit gevoelen als vrees. Het verborgene van Jezus' persoon bevat een ingrijpende openbaring Gods, en bovendien de crisis van vervolging, lijden en sterven: Jezus zelf erkent zijn innerlijke Goddelijkheid en tevens aanvaardt hij zijn lijden[3]) op een wijze, die de zijnen met angstige spanning vervult, omdat het geheel van voorstellingen omtrent wereldoordeel en Messiasschap gewekt wordt. Dat Gods heerlijkheid in Jezus' dood zou doorbreken tot een openbaring van het Messiasschap, vervult hen, die dit alles alleen vermoeden zonder het te begrijpen, met vrees.[4]) In het bericht van Jezus' „opgaan naar Jeruzalem" bij Mk.[5]) komt dat angstig besef van de in Jezus verborgen openbaring, die eerlang zal uitbreken, te voorschijn in de woorden: „zij waren verbaasd en hem volgende waren zij bevreesd". Deze gevoelens komen slechts voor een oogenblik aan hun einde, zij blijven nawerken en treden telkens te voorschijn, zoodra ervaringen of voorstellingen dit affekt wekken, totdat zij ingrijpend en definitief veranderen in de beschreven ervaringen der Paasch- en Pinksterdagen.

Die zelfde gespannen vrees komt te voorschijn in de houding van Pilatus tegenover Jezus, zooals Johannes die beschrijft.[6]) Het is merkwaardig hoe een sceptisch-geteekend karakter toch vatbaar werd geacht voor de mogelijkheid „Gods Zoon" te ontmoeten. Zelfs voor den schijnbaar ongevoeligen Romein is de mogelijkheid van een Goddelijke openbaring, gelijkende op de Messiasverschijning bij de Joden, een vrees-aanjagende gedachte.[7]) Dezelfde voorstellingsreeks komt in ander verband ook voor bij Mt.[8]), waar de wacht bij het kruis na al de schokkende gebeurtenissen tot de gevolgtrekking komt: „waarlijk deze was een Gods-Zoon", — een conclusie, die met sterke gevoelens van vrees heet gepaard te gaan. Bij Pilatus, is in de voorstelling van Jh. deze vrees bovendien gemengd met de beklemming, bewust een onrechtvaardige daad te begaan, bij den centurio is alleen sprake van vrees voor den Gods-Zoon. Er waren algemeen-Hellenistische inzichten omtrent openbaringen uit hooger sfeer, die door Jezus verschijning gewekt, een ontroering werkten, waarin een element van vrees voor de doorbrekende nabijheid Gods te voorschijn trad.[9]) Deze vrees komt buiten den kring van hen, die Jezus' openbaring ten volle doorleven, niet aan haar einde, — de legende is geneigd dit gevoel uit te werken in bekeeringsgeschiedenissen, ook wat betreft den centurio. Dat Jezus zelf deze vrees voor het geheimzinnige in zijn persoon verwacht, spreekt uit de gelijkenissen, waarin hij zijn lijden aankondigt:[10]) dit element verhoogt de spanning in den discipelkring.

De groote ommekeer in deze gevoelens ligt in de toeëigening der opstandingsgebeurtenis. Zooals naderhand voor Paulus de aanvaarding der verschijning van Jezus op den weg naar Damascus, de groote verandering van zijn leven bevat, is het met den geheelen discipelkring door de Paaschverschijningen. De doorbrekende blijdschap over de eigenlijke relatie tot den Goddelijken Messias, overwint de gevoelens van het vroeger verkeer met Jezus, neemt de spanning weg, en maakt de nieuwe verhouding tot een gelukkige. In al de Evangeliën spreekt die omslag der stemming zich uit in

---

1) b.v. Lk. XVIII : 34; Mk. X : 32. W. Wrede. a. a. O. S. 97. 2) W. Wrede. a. a. O. S. 104. „Die Furcht setzt das Fehlen der Erkenntniss voraus." 3) „Nu is het wel duidelijk, dat Jezus zijn lijden en sterven heeft gewild." J. de Zwaan. *Antieke Cultuur om en achter het Nieuwe Testament.* 1916. blz. 140. 4) Jh. XVI : 21 vergelijkt deze stemming met de angsten der barende vrouw. 5) Mk. X : 32. 6) Jh. XIX : 7, 8. 7) „Meer bevreesd" is bedoeld ten opzichte van de Joden: „zu dieser sehr nüchternen Furcht kam jetzt eine abergläubische Furcht." Zahn. *Johannes.* S. 639. 8) Mt. XXVII : 54.
9) G. P. Wetter. *Der Sohn Gottes* 1916 „Der kommende eschatologisch-orientierte Messias der Juden hat Züge von einem gegenwärtigen Heiland (dem hellenistischen Gottessohn) erhalten". S. 144 en „die Hellenisten sehnten sich nach einem Gottessohn". S. 155.
10) Mt. XXI : 37; Mk. XII : 6; Lk. XX : 13.

de samenvoeging van de meest tegenstrijdige gevoelens: „vreeze en groote blijdschap" zegt Mt.;[1]) Mk.[2]) spreekt van „beving en ontzetting", zoodat „vanwege de vrees" de boodschap niet wordt overgebracht; Lk.[3]) zegt dat zij „het van blijdschap niet geloofden, zich verwonderend". Hoewel Jh. over deze vrees niets meer heeft, en zelfs het geruststellende „vrees niet"[4]) bij hem vervangen is door „vrede zij ulieden", spreekt dezelfde spanning en blijde aanbidding bij hem in zijn bericht over Thomas. De vreesgevoelens voor den dood tesamen met de angstige spanning over het geheimzinnig wezen van den gekruisigde zijn weggenomen[5]) en zoodra de Geest hen uitdrijft tot het apostelschap wijkt ook de menschenvrees en angst voor eigen levensgevaar op een wijze, dat de vrees in de Christengemeente geen voedsel meer vindt, vanwege de in-den-Messias-tot-stand-gebrachte religieuze relatie.

Vanaf dit punt is het van belang de in de Hnd. geteekende verhouding tot het Joodsche milieu na te gaan: daarin wekt de Messiasvoorstelling een geheel ander en toch verwant affekt vergeleken met de stemming, die Jezus bij dit milieu (naar de voorstelling, die de Evangeliën er van geven) had doen te voorschijn komen. De kring van Jezus' discipelen heeft door de openbaring van zijn Messiasschap en door de uitstorting van den Geest, moed en kracht gekregen om zich in Jeruzalem te handhaven. In dezelfde mate, waarin hun kracht toenam, werd het volk, waarop Jezus' vijanden ook voor zijn kruisiging niet vertrouwen konden, meer onzeker over die daad. In Hnd. II raakt Petrus de menigte aan op een wijze, dat er wel ontroering gewekt moest worden. Hij spreekt tot de Joodsche feestgangers, en maakt door Joël het eschatologisch voorstellingscomplex bij hen wakker en door David het Messiaansche, terwijl hij hen inmiddels aan het lijden van den Messias schuldig verklaart,[6]) waaromtrent toch al een twijfelachtige stemming zou geheerscht hebben.[7]) Waar nu bij Jezus' dood nauwelijks iemand een woord ter verdediging had durven uitbrengen, overtuigt dit krachtige optreden van Petrus zijn Joodsch gehoor, dat het „in de laatste dagen" was, waardoor een sterke spanning van verwarring en vrees over hen komt. De ontroering van de menigte is van collectieven aard, vandaar dat de gevoelsfactoren voor de enkele leden der menigte een overwegende beteekenis hebben.[8]) De teekenen der bezieling door den Geest, geven aan de gebeurtenis het karakter van een wonder dat men mede beleeft; de spot die een oogenblik te voorschijn komt, wordt door Petrus onmiddellijk opgenomen en overgeleid in de verbazing over het wonder. Lk. beschrijft de climax der gevoelens aldus: „de menigte werd beroerd, zij ontzetten zich en verwonderden zich", „zij ontzetten zich en werden verbijsterd", „zij werden verslagen in het hart."[9]) Met de bewogenheid is ook de psychische samenhang van de menigte gegroeid, zoodat zij tenslotte door Petrus' aanval gewond wordt en zich overgeeft.[10]) De kring van den Messias is de sterkere en imponeert met zijn bezieling de massa, zoodat de verbazing tot ontzag, het ontzag tot een zich-gewonnen-geven leidt.[11]) Dan komt de doop als een ontkomen aan den vloek van het oordeel,[12]) in welke handeling de vreesge-

---

[1]) Mt. XXVIII : 8 [2]) Mk. XVI : 8. [3]) Luk. XXIV : 41. [4]) Mt. XXVIII : 10, Lk. XXIV : 38.

[5]) De in de relatie tot Jezus bij zijn verrijzenis zich openbarende vrees is merkwaardig om hare dimensies (hoofdstuk I § 3); het affekt kenmerkt zich door groote spanning, sterke emotiviteit (die ook nadat de vrees in een nieuw affekt is overgegaan, blijft) maar gering „gevoel van onlust".

[6]) Hnd. II : 17—39. [7]) Lk. XXII : 2, 6. [8]) Zie hoofdstuk I § 7.

[9]) Hnd. II : 6, 7 zegt de schrijver van de menigte συνεχύθη (zij werd dooreengegoten); 12 van de menschen διηπορούντο (zij geraakten in verlegenheid); 37 κατενύγησαν (zij werden gewond). [10]) Hnd. II : 37.

[11]) Zie een zielkundig-bijzondere preek van Fr. Schleiermacher hierover: *Sämml. Werke* 1836. VII S. 437 ff. „wir unterscheiden erstlich die Furcht der Bösen, dann die Furcht der Trägen und endlich die Furcht der Unentschlossenen". [12]) De doop is hier verwant aan Johannes' doop, die ook met het oog op het oordeel wordt voltrokken. (Zie beneden § 6).

voelens tot ontspanning komen. De Messias-gemeente heeft met haar eschatologische extaze Jeruzalem een vrees ingeboezemd, die tegenover Jezus ook bestaan had, maar niet in die mate had overheerscht. In de verdere beschrijving behoudt de Messiaskring haar overwicht op de massa, en jaagt de leidslieden een angst aan,[1]) die, parallel aan de vrees tegenover den geheimzinnigen Jezus, tot uitbarsting komt in het proces van Stefanus.

Ten slotte hebben wij nog op de vrees in een verhouding tot Jezus te wijzen, die in onze bespreking der Nieuw-Testamentische gegevens een schakel is, tusschen de vrees voor den religieus-bijzonderen persoon en de vrees voor den heiligen God, welke laatste ons voorwerp van onderzoek voor de volgende paragraaf is.

Vooral in Jh. en in Opb. wordt over Jezus gesproken als over den rechter, een voorstelling, waarbij het vreesgevoelen een gewichtig element is. In andere Nieuw-Testamentische geschriften ontbreekt die voorstelling niet, hoewel daar niet (zooals bij Jh.) de relatie tot den in-Jezus-aanwezigen rechter, beschreven wordt: hij is in de synoptische Evangeliën de toekomende rechter, bij Jh. de tegenwoordige.[2]) Alleen zij, die Jezus waarlijk kennen,[3]) beseffen dat hij oordeelt,[4]) vandaar dat de verhouding tot hem als rechter afhangt van „geloof".[5]) Doordat zij, die het oordeel van den rechter zouden hebben te vreezen, „blind zijn",[6]) zien zij het oordeel niet, noch den toorn Gods. Over de vrees voor den „toorn Gods", in de Paulinische brieven van zoo groot belang, spreekt Jh. alleen III. 36 op een wijze parallel aan zijn woorden over het oordeel: de ὀργὴ θεοῦ is er en rust over hen, die niet gelooven, maar die toorn is nog niet geopenbaard; de straf wordt nog niet gevoeld. De aanklager, die men allermeest zou moeten vreezen in het gericht is Mozes, op wien men hoopt,[7]) zichzelf bedriegende; vandaar dat ook tegenover den aanklager geen vrees heerscht. De positie van Jezus als rechter wekt geen vreesgevoelens, hoewel hij oordeelt, omdat hij als rechter door hen, die het oordeel treffen zal, niet wordt gekend[8]) en omdat hij degenen, die hem wèl kennen, niet veroordeelt.[9])

De omschrijving der gevoelens tegenover den Messias als rechter, in het toekomend oordeel hangt samen met de geheele stemming, die de voorstelling en verwachting van dat eindoordeel begeleidt en waarvan wij in § 7 spreken. Alleen voorzoover daarbij een bijzondere verhouding tot „den Heer" wordt beschreven behoort dat in dit verband besproken te worden. De vrees van Lk. XXI[10]) geldt het oordeel, maar de verwachting van 1 Thess. geldt „Jezus" en daarbij wordt uitdrukkelijk gezegd, dat hij verlost van den toekomenden toorn;[11]) men wenscht hem te toonen, wat de vruchten van zijn werk zijn, hij is de rechter, die zien en waardeeren zal, wat geschied is;[12]) maar hij wordt verwacht met verlangen, niet met vrees. De „toekomst des Heeren"[13]) heeft twee zijden, — zij verwekt vrees en schrik als een dief in den nacht voor degenen, die „in de duisternis zijn", maar is een wensch en vertroosting voor de „kinderen des lichts". Die „gesteld zijn tot verkrijging der zaligheid" vreezen niet, omdat zij den rechter, hunnen „Heer Jezus Christus", kennen; die „gesteld zijn tot toorn"[14]) vreezen het oordeel, maar niet den Heer, dien zij niet kennen.

In Opb., waar deze dingen in den tegenwoordigen tijd worden beschreven en dus in de beschrijving worden doorleefd, wekt de verschijning van den Zoon des Menschen ook bij de zijnen een ontroering waarin een element van vrees is, al is zij niet dezelfde als de namelooze angst der veroordeelden. De beschrijving dezer ontroering bedoelt in den lezer verwante gevoelens

---

1) Hnd. IV : 13; V : 24, 35 v.v. 2) Jh. V : 27; XII : 31. 3) XIV : 7. 4) VIII : 15, 16.
5) III : 18. G. P. Wetter a. a. O. Cap VIII „der Sohn Gottes als Richter". 6) IX : 39. 7) V : 45.
8) Jh. I : 10 v. 9) Jh. XII : 47; XIV : 9. 10) Lk. XXI : 25—27 ook Mt. XXIV : 30.
11) 1 Thess. I ; 10. 12) 1 Thess. II : 19. 13) 1 Thess. IV : 15, 18; V : 2, 4, 5, 14) 1 Thess. V : 9.

op te wekken. Johannes, die „de broeder" van hen is, tot wie hij zich richt, weet, dat de gevoelens onderling verwant zijn. Als hij den Zoon des Menschen ziet in zijn heerlijkheid, is zelfs bij hem de vrees zoo sterk, dat hij er door verlamd wordt: „ik viel als dood aan zijn voeten";[1] hoewel de Zoon des Menschen bekend is als eerste en laatste, als machthebber van dood en doodenrijk en er tusschen hem en Johannes een onverstoord verband bestond, moet hij toch Johannes aanraken en geruststellen, zoo vreeselijk is de volle openbaring van zijn Goddelijk wezen.[2]

Ook in de gemeente-brieven blijkt, dat de verschijning van den Zoon des Menschen vrees zal aanjagen; want de later begane zonden vallen onder zijn oordeel.[3] Daarvoor zal een vernieuwde bekeering noodig zijn. In Opb. V verschijnt hij in de gestalte van een lam, dat geofferd is[4] en neemt het boek, dat niemand kan openen en lezen, ter hand; daardoor verdwijnt de beklemming bij Johannes, die, toen hij God met het boek zag, „in tranen uitbrak"; al wat in de hemelsche sfeer en op en onder de aarde door dat lam „Gode gekocht" is, spreekt zijn gevoel van dankbaarheid en aanbidding uit.[5] Maar de „toorn des lams"[6] keert zich tegen de wereld, die zich voor hem angstig verbergt; tegenover zijn tegenstanders verschijnt hij als de onweerstaanbare, die door de vrees, welke hij aanjaagt alleen al overwint. Later[7] verschijnt de Zoon des Menschen met de sikkel om te oogsten en de vruchten te werpen „in den grooten wijnpersbak des toorns Gods." Als overwinnaar in den grooten Messiasoorlog wordt hij voorgesteld met „oogen als een vuurvlam", met een kleed in bloed gedrenkt, met een scherp zwaard tegen zijn vijanden gewapend, — zijn geheele gestalte drukt de gevoelens uit, die in de Evg. nog slechts als vermoedens doorschemeren. Daar is de strijd een persoonlijk overwinnen van Satan, hier een voltrekken van het oordeel. Dit loopt tenslotte uit op het merkwaardig vers,[8] dat van voor den oordeelstroon de oude aarde en hemel verdwijnen van vrees, zoodat er „geen plaats voor die is gevonden". In deze majesteit wekt de Zoon des Menschen gevoelens, die men tegenover God gevoelt. Zooals men God vreest in Zijn almachtige heiligheid, vreest men den Messias[9] en dit gevoelen in zijn allersterkste vorm is het grootste lijden, het verderf zelf voor hen, die de vrede van zijn verborgen Goddelijkheid niet hebben verstaan.

---

§ 6. *De Vrees van den zondaar voor zijn God.*

> La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement, est une connaissance et une vue tout extraordinaire, par laquelle l'âme considère les choses et elle même d'une façon toute nouvelle. Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte.
>
> Pascal *Pensées* p. 340.

De vrees in de verhouding tot God is het voornaamste van de onderwerpen, die wij in dit hoofdstuk zullen bespreken. Dat in het algemeen de relatie tot God geen ongestoorde is en er door den mensch tegenover de hoogere Macht een zekere vrees wordt ervaren, bespraken wij reeds in het vorige hoofdstuk. Dit verschijnsel vertoont zich natuurlijk ook in de sfeer, die de N. T. gegevens omringt; voortdurend zullen wij een verband opmerken van

---

1) Opb. I ; 17. 2) Opb. I : 17, 18.
3) Opb. II : 5, 15, 21 ; III : 19. Ook van de na de bekeering en doop begane zonden is een boete en vergeving dus mogelijk, hoewel de dreigende straf van het komend oordeel vrees aanjaagt. Windisch *Taufe und Sünde* S. 313. 4) Opb. V : 6. 5) Opb. V : 1, 4, 6, 9, 13.
6) Op. VI ; 16. „Ueberhaupt befremdet die Erwartung, dass das Lamm zürne in christlichem Munde." (J. Weiss) *Die Offenbarung* S. 64, maar het lam is de Messias en de Messias is de wereldrechter geworden. 7) Opb. XIV ; 14 en XIX : 15.
8) Opb. XX : 11. Ook in de eschatologische rede bij Lk. XXI : 26 wordt gesproken van een „ontzield worden van vrees en verwachting". 9) Opb. XV ; 3, 4 en XIX : 17.

de religie, die in het N. T. zich uitspreekt, met de omgeving, die de vrees tegenover God duidelijk en bewust gevoelt. Vooral in de Paulinische brieven, waarin de persoonlijke gegevens zoo talrijk zijn, zullen wij voor dit onderwerp veel materiaal vinden. Paulus schrijft telkens over zichzelf op een wijze, dat hij zijn eigen gemoedservaringen met het religieuze leven der gemeente in verband brengt. Geheel het N. T.[1]) bedoelt te prediken en invloed te oefenen op de verhouding van God en mensch, waar die verhouding den mensch reden tot vrees geeft, heeft de prediking ook daarvoor beteekenis.

De bedding, waardoor het geheel der N. T. geschriften heengaat is de Joodsch-Hellenistische gedachtenwereld; van de Joodsche en de Hellenistische verhouding tot God zullen wij, voorzoover daarin van vreezen sprake is, in hoofdtrekken rekenschap hebben te geven. Maar niet alleen het milieu ook de persoonlijke gesteldheid bepaalt de ervaringen in de verhouding tot God doorleefd; bij de analyse der bijzondere gegevens zullen wij dat in aanmerking moeten nemen.

Wat de Joodsche gegevens betreft wijzen wij eerst op de vrees tegenover God gevoeld, zooals die tot uiting komt in het O. T. De meeste geschriften daaruit mogen vele eeuwen van het N. T. afstaan, de invloedssfeer van het O. T. omringt toch die van het Nieuwe. Het kan niet in ons bestek worden opgenomen nauwkeurig al de O. T. gegevens na te gaan, wij bepalen ons tot de aanwijzing der vrees in enkele gebieden.

In het profetisme wordt de verhouding tot God met groote bewustheid en bewogenheid doorleefd; waar de profeten beschrijven wat zij tegenover God gevoelen, wordt het vreesgevoel niet gemist.[2]) De nabijheid Gods, die krachtig en duidelijk ervaren wordt, overstelpt den profeet en vervult hem niet alleen met dankbaarheid, maar eerst met schrik en met vrees voor Gods heiligheid. Heeft de goddelijke openbaring eenmaal geheel den profeet overmeesterd, zoodat hij door de ervaring Gods geheel overheerscht wordt, dan is in den profeet de vrees verdwenen, maar breidt zij zich van zijn persoon uit over zijn omgeving, ook al zal zijn woord niet de bijzondere bedoeling hebben die vrees op te wekken. In geheel de Israëlitische en Joodsche sfeer is het profetisch element van oude tijden af van het grootste belang[3]) en ook al zal eeuwen lang het levend profetenwoord zwijgen, zoodra die eigenaardige stem weer wordt gehoord, wordt zij weer in haar goddelijke beteekenis verstaan.[4]) De schrik voor den Heilige,[5]) waarmee de profeet Gods nabijheid ontdekt en die straks op zijn gehoor zal overgaan is een religieus diep geworteld verschijnsel. Dat die schrik voor den Heilige, door de vrees voor ondergeschikte tijdelijke belangen overvleugeld, niettemin aanwezig is en dieper en sterker is dan andere gevoelens, veronderstelt de profetische prediking. Wanneer de Goddelijke wil zich laat merken en den mensch geheel voor zich opeischt, beseft hij èn zijn afhankelijkheid als schepsel èn zijn begeerte aan eigen belang alleen vast te houden: God laat rechten gelden, die hij moeilijk kan erkennen. In de profetische openbaring wordt de mensch zich bewust van zijn relatie met God, maar tevens van zijn zonde, en derhalve van de storingen in die relatie.[6])

---

1) „In der Neutestamentlichen Frömmigkeit spielt die Furcht eine entscheidende Rolle" W. Lütgert *Die Furcht Gottes*. S. 165.

2) „Keine theoretische Erwägungen haben die mosaïsche Polemik gegen das kultische Anerkennen anderer Gottheiten hervorgerufen, sondern nur die mit zitternder Dankbarkeit verbundene Furcht vor dem Gewaltigen; neben Dem nichts im Himmel und auf der Erde. dem Propheten der Furcht oder Rücksicht wirt schien." N. Söderblom *Das Werden des Gottesglaubens* S. 310.

3) „Die wesentlichste Eigenschaft der Jahve Religion war nicht die, dass ihre groszen Männer Semiten, sondern dass sie Propheten waren." N. Söderblom. a. a. O. S. 315.

4) Mt. III : 3; Mk. I : 3; Lk. III : 4; Jh. I : 23. 5) Zie hoofdstuk II § 5 blz. 73. 6) Zie hoofdstuk II § 4.

vrees tegenover God O. T.
Profeten. eerst vrees daarna niet meer
(schrik voor den Heilige)

De schrik voor den Heilige wordt tot vrees voor den Heilige, d.w.z. zij mist dat plotseling doorbreken en wordt een affekt met langer verloop in de door de goddelijke *wet* geregelde religieuze relatie. De autoriteit van de wet hangt samen met de vrees, die men er voor gevoelt,[1]) de oorspronkelijke angst van het oude Israël voor de donderstemmen van Sinaï werkt na in de Joodsche geschiedenis.[2]) In den cultus worden deze gevoelens bestendigd; want niet alleen, dat God de wet gaf, bovendien dat Hij haar bestendig handhaaft, boezemde vrees in. De cultus, die telkens weer Gods heiligheid erkent, zoowel als het leed en lijden, dat als straf wordt geïnterpreteerd, werken samen om de vrees levendig te houden. Naarmate Israël verzwakte en zijn lijden meer als straf begon te gevoelen werd de wet met meer vrees nageleefd en toegepast op al meer omstandigheden des levens,[3]) totdat langzamerhand de vrees tegenover God een karaktertrek werd van het volk.

In de wijsheid-geschriften komt vooral de paedagogische beteekenis van deze vrees naar voren: zij is daar een eerbiedigen van Goddelijke wet en inzetting, die tot een voorzichtig leven voor het oog des Heeren leiden kan. De vrees heeft dan als gemoedsstemming veel van de spanning verloren. In Spreuken is de vrees beginnende wijsheid,[4]) in de Psalmen soms een lust en behagen;[5]) daar is het vreezen bijna gelijk geworden aan het dienen van JHVH;[6]) men richt zich naar Hem in een gemoedsstemming, waarin het besef van Zijn heiligheid en van eigen zondigheid niet verdwenen is,[7]) maar dit besef zich verbindt met de zekerheid van een onverbrekelijk verbond, waardoor het goed en waardevol, zelfs veilig kan heeten „den Heer te vreezen".[8]) De vrees-emotie is in dit sentiment bewaard maar bijna zonder spanning.

Al deze lijnen loopen door in de sfeer van het Nieuwe Testament, vooral in de eerste Evangeliën, die aanknoopen bij het leven van het Palestijnsche volk.

Toch mag een enkel woord over de geschriften, die ons de latere Joodsche sfeer voor en in de periode van het Nieuwe Testament doen kennen, niet ontbreken. De wet wordt een steeds gewichtiger element van het volksleven, en wordt als openbaring een zelfstandige Goddelijke macht, die een tusschenpositie tusschen God en mensch gaat innemen;[9]) de wet is: „nicht seelenlos aber auch nicht in der Weise eines lebenden Wesens aus Seele und Leibe bestehend, sondern eine vernünftige Seele voller klarheit und Deutlichkeit".[10]) De tempel en zijn dienst heeft wel beteekenis,[11]) maar is niet meer het voornaamste element der volksreligie, anders zou het Jodendom door de tempelverwoesting doodelijk getroffen zijn. De cultus is niet het fundament der vroomheid, maar de wetsbetrachting; de ethisch-religieuze ernst van het volk draagt den cultus.[12]) Naast de verhouding tot engelen en daemonen, naast eschatologische verwachtingen, is het dagelijksch verkeer met de wet een voornaam element der Joodsche religie. In deze ethisch-religieuze verhouding, ontbreekt de vrees zelden, want de wil Gods omspant met Zijn wet geheel het leven, en telkens treden er

---

1) A. Balfour. *The foundations of belief.*[10] 1912. p. 15. „No moral code can be effective which does not inspire, in those who are asked to obey it, emotions of reverence."
2) Ex. XX : 20. 3) bijv. I. : 7, VIII : 13. 4) bijv. LXII : 1. 5) bijv. XIX : 10. (L.V. heeft hier „dienst"). 6) bijv. CXI : 9*b*, 10*a*. 7) bijv. XXV : 12. 14.
8) Voorzichtig, maar zuiver uitgedrukt in A. Blink-Kramer. *Verzoening: een psychologisch dogmatische beschouwing.* 1918 blz. 31; „Waar onder het O. V. wel gevoel is van Gods liefde maar toch veel vaker overheerschend de vrees, daar merken we onder het N.V. op, dat nà de verschijning van Christus bij de Apostelen, veel meer nog dan onder het O.V. deze vrees is weggenomen."
9) Asc. Mos. I. 12. (met conjectuur van Clemen). „God heeft de wereld terwille van de wet geschapen". Kautzsch. a. a. O. II. S. 319.
10) Dit citeert W. Bousset a. a. O. S. 89 van Philo *de Decalogo* 9 M. II 185. 11) Sirach L. 5—21. Kautzsch. a. a. O. I S. 468 f.
12) „Der Kult war nicht mehr Fundament und Stütze der Frommigkeit, sondern die Frommigkeit stützte nun ihrerseits den Kult." Bousset a. a. O. S. 134.

storingen op in de gehoorzaamheid aan de Wet; ook al zouden die storingen nog niet de facto aanwezig zijn, dan is reeds de kans, dat zij zullen optreden, voldoende in de relatie tot God een element van vrees te doen optreden.[1])

Door de verhouding tot de wet groeit de voorstelling van een oordeel over de overtredingen, daarbij is sprake van een universeel en van een individueel oordeel: loon en straf verscherpen de vreesgevoelens bij de nadering van dat oordeel. Niet alleen bijzonder heilige of bijzondere duivelsche lieden, — ieder is in dit oordeel betrokken, en niet altijd heerscht de voorstelling, dat zij die „Abraham tot een vader" hebben zeker zijn van hun heil.[2]) De verwachting zoowel als de vrees richt zich niet zoozeer op het heden als op het toekomend einde; men vindt zijn vrede in de zekerheid, dat het eertijds uitverkoren volk ook verlost zal worden, of men verlangt naar persoonlijke verzoening met God. Wanneer Paulus spreekt van de Joodsche zelfgenoegzaamheid wordt daarin een stemming zonder vrees aangeduid;[3]) maar wanneer geheel Judea Johannes naloopt om zich te laten doopen, spreekt daaruit een persoonlijk zondebewustzijn, dat tegenover God zich niet veilig voelt.[4]) Bousset zegt van dezen tijd: „mitten in dieser divergierenden Stimmungen wird nun doch auch schon im Judentum etwas Neues lebendig: die zitternde und zagende Angst, mit welcher der einzelne sich nackt und allein, ohne sich hinter dem Volk und der Partei zu verstecken, vor den Gedanken des ewigen Gerichtes stellt, das hochgespannte Verantwortungsgefühl für die eigne gesamte Lebenshaltung, das sich unter der Wucht des Gedankens einer groszen einmaligen Rechenschaftsablage entwickelt".[5]) Niet alleen de vrees voor het bestaan in den nood der tijden, ook de vrees om voor God in het gericht te komen, beheerscht het volksleven. Er komt daardoor een zeker gebrek aan zelfvertrouwen tegenover God, dat niets anders is dan een vrees voor het oordeel, waaraan eigenlijk niet te ontkomen is. De vereischte gerechtigheid voor God is niet voldoende gewaarborgd in het besef te behooren tot het uitverkoren volk.

Vandaar dat een andere religieus element in de verhouding van God en mensch optreedt: *de boete;*[6]) want de onvermijdelijke vrees voor het oordeel, die alleen nog maar kan toenemen door elke overtreding, zonder te kunnen verminderen, is op zichzelf ondragelijk. In de gebeden om barmhartigheid over een volk, dat bezwijkt onder de straffende hand Gods, komt het ondragelijke van straf zonder hoop op verzoening tot uiting: „O Heere, Almachtige, Gij God Israëls, een ziel van angst vervuld, een bekommerde geest roept tot U! Hoor, o Heere en erbarm U, want wij hebben tegen U gezondigd."[7]) In zulke gebeden strijdt de gewetensangst voor den strengen, heiligen God, met het onuitroeibaar verlangen naar Zijn gemeenschap, en spreekt de vrees en de hoop tegelijk zich uit. Zonder den weg der boete,

---

1) Waar in de synoptische Evangeliën het verband met de wet vervangen wordt door het onmiddellijk verkeer met den levenden God, komt vooral het gebrek aan waarachtigheid in de wetsvervulling der Joden te voorschijn; daardoor wordt het zondebewustzijn gewekt en een vernieuwd vreesgevoelen waargenomen als Jezus de „geveinsden" oordeelt.

2) *Test. Aser. VI* Kautzsch a. a. O. II. S. 496.

3) bijv. Rom. II : 17. v.v. 4) bijv. Mt. III : 5. v.v.;

5) a. a. O. S. 344. 6) Het Nieuw-Testamentische μετάνοια heeft Luther met „boete" vertaald „nicht ganz richtig, da wir bei Busze immer an eine Ersatzleistung denken; aber er hat den Affekt, der in dem Worte liegt, besser gewahrt als die Modernen, die es mit „ändert euren Sinn" übersetzen. Das heiszt das griechische Wort ja freilich nach seiner Etymologie; aber in der lebendigen Sprache hat es sehr mannigfache Nuancen der Bedeutung vom einfachen intellectuellen Sich-besser-bedenken über die bewusste Änderung des Willens bis zum Affekt der Reue. Dieser ist gemeint. Die LXX geben das hebräisches שׁוּב, also die Willensänderung, mit ἐπιστρέφεσθαι wieder, während μετανοεῖν dem Affektwort נָחַם entspricht (H. Weinel *Biblische Theol. des N. T.* ²1913. S. 179. J. Calvinus *Instit.* III. 3, 5. fol. 154.

7) Baruch III. 1. v.v. Kautzsch. a. a. O. I. S. 219.

blijft de wanhoop over, zooals IV Ezra zegt:[1] „door goddeloosheid misvormd is elk die geboren is," en: „daardoor dat wij met bewustzijn ten verderve gaan, lijden wij"; de zevende pijn, erger dan alle vorigen, is, „dat de zielen van schaamte vergaan, van angst zichzelf verteeren en van vrees ineenzinken";[2] voorbede is er niet, en de vloek rust zoo zwaar op de wereld, dat de vrees voor het oordeel in de wanhoop aan haar einde schijnt te komen.[3] De passieve elementen van het volk naderen tot een leven in het besef reeds vervloekt te zijn, en de gerechtigheid toch niet te kunnen bereiken, met een schemer van hoop op een misschien-nog-wel-eens-intredende barmhartigheid Gods;[4] de actieve beginnen met een dingen naar Gods gunst, en naar loon uit de hand van Hem, met Wien men als het ware in handelsrelatie getreden is.

In de oudere geschriften[5] is er sprake van een radicale omkeer in het persoonlijk leven, een overgang van de booze in de goede richting, die een volledig en volkomen afleggen aller zonde inhoudt; zij wordt niet alleen van de generatie van het Joodsche volk in den eindtijd verwacht, zij wordt aan den enkeling als eisch gesteld. In deze „bekeering", ontvangt de enkeling vergeving. Bij deze verandering van gezindheid wordt in de Oud-Testamentische geschriften niet de belofte gevoegd, voortaan Gods wil te doen, wel wordt de leiding van Gods Geest gevraagd: „die demütige Einsicht in die Schwäche der Natur, verbietet es, vor Gott eine Verpflichtung zu übernehmen."[6] De chokma-geschriften spreken van een bestendige verbinding van straf en genade als van een opvoeding of tuchtiging;[7] in de profetische en apocalyptische litteratuur, komt de zondigheid van den mensch, die zich wel van het booze afgewend en Gode toegekeerd heeft, maar opnieuw zondigde, als een probleem te voorschijn: dit zondebewustzijn brengt hem tot „boete-doen"; „in der Empirie ist Busze nur Zerknirschung; aus seinen Sünden kommt der Fromme nicht hinaus."[8] Dat boete-doen bestaat allereerst in schuldbelijdenis en gebed om vergeving. De voorstelling, dat bij de bekeering de booze, als ware hij een daemon, uit den zondaar verdwijnt, komt een enkele maal voor;[9] gewoonlijk blijft de telkens herhaalde boete een begeleidster van den rechtvaardige. Voorbeeld van de gezindheid van den boeteling is het gebed van Manasse:[10] „gij hebt „Buszvergebung" beloofd dengenen die gezondigd hebben, en boete den zondaars verordineerd, opdat zij gered zouden kunnen worden"; van deze boete is vrees voor God, voor Zijn macht en bovenal voor Zijn toorn uit uitgangspunt.[11] Deze mogelijkheid der boete is er volgens sommige uitspraken[12] ook voor de heidenen, „maar hun gezindheid zal nauwelijks ooit veranderen". De rechtvaardigen, die Hem aanroepen in hun zonden, die „bekennen en belijden, en wier aangezicht met schaamte bedekt is,"[13] vergeeft en zegent God. Wat het volk in zijn geheel betreft, — van hen is de groote verzoendag de boete; dan is het de collectieve schuldbelijdenis, gepaard met collectief vreesgevoel voor den rechtvaardigen toorn Gods, die de gemeente tot de cultische handeling brengt. Een hiermee verwante boete en vergeving wordt soms beschreven van het volk in het laatste van „den tegenwoordigen tijd", waardoor het

---

1) VI : 68 en VI : 64 (Kautzsch. a. a. O. II S. 373.). Ook VIII : 35.
2) VII : 87. (Kautsch a. a. O. II. S. 375) ook VII : 105. 3) Toch is er nog een schemer van hoop voor hem die zich geheel in boete verootmoedigt (VIII : 49. Kautzsch. a. a. O. II S. 382).
4) Zelfvertrouwen was er des te minder, naarmate men meende ook de schuld der vaderen te moeten boeten. 5) Bijv. Ezech. XVIII : 21—32. 6) Windisch a. a. O. S. 16.
7) Vooral in Spreuken en Sirach, in het Nieuwe Testament keert deze gedachte weer in Hebr. XII : 5—11. 8) H. Windisch. a. a. O. S. 17.
9) Test. Sim. 3: „twee jaar kwelde ik mijn ziel door vasten in de vreeze des Heeren. Wanneer iemand tot den Heer zijn toevlucht neemt, loopt de booze geest van hem weg." Kautzsch. a. a. O. II. S. 462.
10) Kautzsch. a. a. O. *Apokr.* I. S. 168. 11) t. p. vs. 3, 4, 5.
12) Sap. Sal. XII. 10. Kautzsch. a. a. O. I. S. 496.
13) Sap. Sal. IX. 6, 7. Kautzsch. a. a. O. II. S. 140.

gerechtvaardigd de toekomende eeuw binnengaat.[1]) In de Farizeërkringen worden schuldbelijdenis, berouw en boete langzamerhand tot goede werken op zichzelf, dat wil in psychologisch opzicht zeggen, dat zij hun verband met het oorspronkelijke vreesgevoelen voor Gods toorn verliezen en zich richten op de verwachting van „loon".[2])

Over de vreesgevoelens tegenover God in de Hellenistische sfeer kunnen wij korter zijn, want het element der „vreeze Gods" heeft bij de Joden veel grooter beteekenis. In de verhouding van den mensch tot de Macht, die de wereld regeert en beschikt over leven en dood, bestaat er tusschen Jood er niet-Jood in deze tijden niet zulk een diepgaande onderscheid, als in de verhouding van den mensch tot zijn Goddelijken Rechter: van die verhouding is de Jood zich veel duidelijker bewust, dan zijn heidensche tijdgenoot.[3]) De Nieuw-Testamentische geschriften beschrijven vooral dat, wat er in het Joodsche gemoedsleven omgaat, maar omdat zij zich voor een groot deel richten tot de Hellenistische wereld, moeten wij ons toch hier eenigszins daarvan rekenschap geven. De beteekenis van de Stoa voor de religieus-ethische voorstellingen, moet hier allereerst worden genoemd. Waar de Jood in de religieuze verhouding de tegenstelling van „wijs en dwaas" gewoonlijk ook ethisch bepaalt, beschouwen de Stoïsche geschriften die tegenstelling vooral uit verstandelijk oogpunt. Die opvatting is ook van invloed op het gemoedsleven; de „dwaas" zal zijn oogenblikken van smart en vreeze niet ontgaan, maar „dem stoïschen Sündenbegriff fehlt der Gedanke einer religiösen Verschuldung."[4]) Het woord μετάνοια gebruikt zelfs Philo (die dichterbij het Jodendom staat, dan de meeste van zijn Stoïcijnsche tijdgenooten) voor „wijs worden,"[5]) waarbij van een erkennen en belijden van zonde wèl sprake is, maar op een wijze, dat het verstandelijk inzicht meer beduidt, dan de ervaring van schuldig te zijn tegenover God, zooals wij dat boven beschreven.[6])

In hoever de mysteriën-religies samenhangen met de Nieuw-Testamentische sfeer, is nog een strijdpunt; dat er op den duur punten van aanraking geweest zijn tusschen de Christengemeenten en de mysterie-kringen, is waarschijnlijk.[7]) Ook hebben de Christenen termen gebruikt gelijkluidend aan die der mysteriën;[8]) of evenwel de oorsprong van die termen bij de mysteriën moet gezocht worden en of de theologische inhoud dezelfde, of een verwante is, zijn vragen, die wij hier kunnen laten rusten. Dat er in de gevoelens, aangaande den doop parallellen te vinden zouden zijn bij de inwijdingsceremoniën der mysteriën, is wel waarschijnlijk; voor zoover de religieuze vrees tot uiting komt in dit sacrament, zullen wij daarop terug-

---

1) „O God, reinig Israël op den dag uwer gezegende genade, op den dag der verkiezing als uw gezalfde de heerschappij ontvangt." Psal. Sal. XVIII. 8. Kautzsch. a. a. O. II. S. 148.

2) „Das Leben wird zu einem Rechenexempel, zu einem fortwährenden Ziehen der Bilance, die der Fromme bei Gott hatt." Bousset a. a. O. S. 457.

3) Toch komt ook in dit opzicht de Jood der Diaspora den Griek tegemoet; terecht zegt Reitzenstein: „jede Religion wird in der Propaganda und der Diaspora anders, wird unendlich persönlicher als innerhalb eines geschlossenen Volksthums, in dem die Beteiligung an ihr sebstverständlich ist; und jede wird universeller werden müssen, ja zu dem Versuch gedrängt werden, sich als die Urreligion der Menscheit zu geben." *Die Hellenistische Mysterienreligionen* 1915, S. 6.

4) H. Windisch. a. a. O. S. 57 Weinel. a. a. O. S. 187. 5) H. Windisch. *Die Frömmigheit Philo's*. S. 79.

6) Wanneer Paulus over de conscientie schrijft, (bijv. Rom. II : 15) behoeft dit niet aan de filosofen ontleend te zijn (P. Wendland. a. a. O. S. 357); het is een „ethisch instinkt", dat hij bij de geheele menschheid veronderstelt, en waarvoor hij een Grieksch woord in de Christelijke gedachtenwereld invoert, iets meer omvattend dan ons geweten. (Holtzmann. a. a. O. II. S. 15, 27.)

7) H. Windisch. *Urchristentum und Hermesmystik*. Theol. Tijdschr. 1918. blz. 186—240.

8) Daar de mysterien elk voor zich de eigenlijke oer-religie willen zijn, ligt het in den aard der zaak dat er parallelen te vinden zijn met het zich in de Hellenistische sfeer uitbreidende Christendom, zonder dat derhalve afhankelijkheid onderling behoeft te bestaan. Reitzenstein. a. a. O. S. 15.

komen, zonder ons in de vraag van een historische samenhang dier handelingen met de mysteriëninwijdingen te verdiepen.

In de prediking van Johannes den Dooper, leeft in het Nieuwe Testament het profetisme weer op. Johannes heet „de stem des roependen",[1]) hij wekt niet alleen de voorstelling van Elia, of van „den profeet",[2]) ook de oude religieuze gevoelens ontwaken door zijn persoon en prediking. Hij is boetprediker, d.w.z. zijn woord wekt de vrees voor het komend gericht. Uit den aard van zijn beelden, blijkt die bedoeling, en tevens, dat bij zijn hoorders een zekere vatbaarheid voor die gevoelens aanwezig schijnt te zijn. Met zijn gehoor: „adderengebroedsel" te noemen,[3]) is misschien bedoeld, dat hun boosheid van daemonischen aard is,[4]) een voorstelling, die in Jezus' prediking weerkeert tegenover de Farizeërs.[5]) Toch schrikt het ze niet af, zoo te worden aangesproken. De toekomende toorn, wordt met angst aan ze duidelijk, vandaar hun vlucht naar Johannes om zich te bekeeren; in zijn oordeelsprediking ligt niet de bedoeling een verlosser te zijn. Johannes brengt ze eerst hun schuldigheid in het bewustzijn. Dat gevoel was reeds in breede lagen van het volk aanwezig, het behoefde alleen gewekt en verlevendigd te worden. Daartoe werkten allerlei factoren samen: de profetische gestalte van Johannes, zijn aangrijpende beeldspraak, en (niet het minst) de samengestroomde menigte, waardoor de gevoelsfactoren bij den enkeling des te feller bewogen worden, en des te gemakkelijker zijn ziel overheerschten.[6])

Ook de nationale uitverkorenheid, die zich veilig acht in de overtuiging Abraham tot vader te hebben, breekt hij af.[7]) Hij verlangt „vruchten der bekeering waardig" en beschrijft naar aanleiding van die vruchten het komend oordeel als het omhakken en uitroeien van den onvruchtbaren boom: de bijl ligt gereed. Dit beeld, keert in de prediking van Jezus telkens terug, maar wordt nergens zoo dreigend voorgesteld als hier bij Johannes.[8]) Toch ontbreekt in de prediking van Johannes de uitweg uit de ondragelijke vrees voor het oordeel niet. Op de vraag: „wat zullen wij dan doen?" geeft hij (bij Lk.) een concreet antwoord;[9]) — met zekere emphase wordt die vraag herhaald; drie groepen uiten hun bekommering; de „gerusten", de Farizeërs, behooren daar niet bij; de vrees heerscht alleen daar, waar men gevoelt zondig tegenover de wet Gods te staan. Op dit punt gaat de weg van Johannes met zijn gehoor verder: de vruchten, der bekeering waardig, wijst hij voor allen aan op het terrein van het bezit.[10]) Dit sluit in Lk. aan bij de voorgeschiedenis van Johannes, die zijn wereldsche positie verloochende; de ernst der boetvaardigheid moet tot daden leiden, die Johannes door zijn persoonlijk ascetisme en door zijn woord inspireert.

Van deze gevoelens van vrees voor Gods gericht, en van deze algemeene boetvaardigheid, is de doop een teeken. Hij moge met reinigings-handelingen, die men in andere omstandigheden placht te volbrengen, samenhangen: hij wordt óók voorgesteld als een uiting der gevoelens van Johannes' hoorders; hier is het van belang den doop te beschouwen voorzoover zij uitdrukkingsbeweging is van de vrees „voor den toekomenden toorn". Het is onjuist om psychologisch een scherpe scheiding te willen maken tusschen ritueel onrein, en ethisch onrein;[11]) theoretisch kan men verschil aanwijzen, maar zoodra ook bij gewone levitische wasschingen van gevoelsfactoren sprake is,

---

1) Mt. III : 3; Mk. I : 3; Lk. III : 4; Jh. I : 23. 2) Mt. XI : 14; Lk. I : 17; Jh. I : 21.
3) Mt. III : 7; Lk. III : 7. 4) Jh. VIII : 44. 5) Mt. XII : 34; XXIII : 33. 6) Zie Hoofdstuk I § 7. blz. 47.
7) Mt. III : 9; Lk. III : 10. 8) Mt. VII : 19; XII : 33; Lk. XII : 6—9; Joh. XV : 6.
9) Lk. III : 10, 12, 14, telkens versterkt door οὖν, door διδάσκαλε, door καὶ ἡμεῖς.
10) Om in de soldaten het heidendom, dat ook den toorn Gods ontvlieden wil te zien, (Zahn *Lucas* S. 194.) is misschien wat gezocht.
11) Die Materie des Wassers ist schon im Judentum sowohl mit dem Dogma vom sündlosen Menschen der messianischen Zeit, als auch mit dem genuinen Buszbegriff in Verbindung gebracht worden" Windisch a. a. O. S. 49.

ervaart men de storing in de verhouding tot God op een wijze, die van de ethische storing nauwelijks verschilt;[1]) vandaar dat men bij „den doop der bekeering" ook geen scherpe grens kan trekken tusschen het sacramenteele en het symbolische.[2]) Theoretisch moge dit onderscheid aanwijsbaar zijn, psychologisch is nóg bijkans elke doop een proces van zeer samengestelden aard. De vrees voor het komend oordeel hangt samen met de dubbele mogelijkheid in de voorstelling: òf vloek òf verlossing. Vandaar dat met de vrees voor den toekomenden toorn het verlangen naar verlossing gegeven is.[3]) Deze spanning uit zich in de daad der wassching of onderdompeling, niet alsof die daad alleen een zuivere uiting van de gevoelens zou zijn, zij is minstens evenzeer van buitenaf opgelegd en dat des te meer naarmate de doop veelvoudiger bediend werd. In den eersten zin heeft de doop een symbolisch karakter, in den laatsten zin een sacramenteel. Voor zoover de onderdompeling in het water een uiting der gevoelens is, spreekt de doop, behalve van de vrees voor den toekomenden toorn, en van het verlangen naar uitredding, van een persoonlijk schuldgevoel en van boetvaardigheid, en is zij „doop der bekeering".[4]) Voor zoover echter de doop als een uitweg wordt aangewezen, krijgt zij het sacramenteel karakter van een door God verordende handeling ter „verzegeling".[5]) In dit laatste opzicht is dan de doop een wijding tot iets anders, en kan hij niet op zichzelf bestaan, maar wijst op het Messiasrijk. Voor zoover de doop zich evenwel in die richting heeft ontwikkeld, verwijdert hij zich al verder van het vreesaffekt, en komt dus buiten ons terrein. In het oudste Christendom blijft het karakter van doop der boete (bekeering) bewaard,[6]) maar daarbij komt het noemen van Jezus' naam, het inlijven in de Messiasgemeente en het deel hebben aan den Heiligen Geest.[7]) Bij Paulus heeft de doop een weldoordacht verband met Christus,[8]) zoodat daar van vrees of vreesuitdrukking geen sprake meer is, aangezien in de gemeenschap met Christus de vrees voor den toorn Gods aan haar einde gekomen is. Voorzoover de doop samenhangt met de vrees voor het oordeel, is hij de uiting van een bekeering, die het karakter draagt van den ingang tot een ander leven, dat dan met den Messias in verband wordt gebracht.[9]) Voor een langdurige periode tusschen den doop en het verband met den Messias en zijn rijk, is feitelijk geen plaats. Het is noodig daarop te wijzen, want misschien valt daaruit nog iets te ontdekken van de spanning der gevoelens, waarin Johannes zijn gehoor bracht: de Messias komt en met hem het oordeel; hij zal het graan wannen en het kaf verbranden.[10])

Hierbij sluit zich de voorstelling omtrent Jezus' optreden in de Evangeliën aan. Hij wordt als een profeet beschouwd,[11]) maar de aard van zijn optreden is anders dan van Johannes:[12]) hij eet en drinkt, hij vast niet, zijn verschijning maakt de omgeving blijde. In Johannes' nabijheid, werd de gewetensangst al scherper totdat hij den mensch uitdreef tot bekeering; in Jezus' omgeving wordt een andere tegenwoordigheid Gods openbaar;[13]) de wijze waarop hij de menschen naar ziel en lichaam aanraakt, is genezend, hij is

---

1) Deze onderscheiding zou bijv. bij Jes. VI : 5—8 of Zach. III : 3—5 al moeilijk vallen.
2) Bousset zegt (a. a. O. S. 230) „die jüdische Kirche kennt keine Sakramente", maar (S. 529) dat de wassching der Essenen wel sacramenteel karakter had. Windisch a. a. O. S. 50 wil alleen van „ritueel" spreken. 3) Lk. III : 3. 4) Windisch a. a. O. S. 79.
5) Windisch a. a. O. S. 75 „ sein Taufen war merkwürdig weil es eine Busze besiegelte" Jezus acht Johannes, doop uit den hemel. Mk. XI:30; Mk. XXI:35; Lk. XX:4.
6) Anders W. Heitmüller a. a. O. S. 319, die alle ethische beteekenis aan den Christelijken doop ontzegt en alleen de mystische vereeniging overhoudt, welke meening misschien de voorstelling der mysterie-wijding dichter benadert dan Paulus. (Hier tegenover v. Dobschütz *Sacrament und Symbool* Theol. Stud. und Krit 1905 S. 5.)
7) De doop in Hnd. II. past geheel aan bij de Johanneïsche (P. Feine *Taufe* R. Enc. für. prot. Theol.[3] XIX S. 402). 8) Rom. VI; 1—11. 9) Joh. Weiss *Das Urchistentum* 1917. II S. 495. 10) Lk. III:17. 11) Mt. XIV:2; Mk. VI:14; Lk. XI:7,8; Mt. XVI:14; Mk. VIII:28; Lk. XI:19 ; Jh. VII : 40; IX:17. 12) Mt. IX:19; XI:18, 19. 13) Bijv. Mt. XI:5; Lk. IV : 17—21.

„met innerlijke ontferming bewogen". Toch ontbreekt bij hem de aanraking met des menschen gewetensangst niet: Jezus wekt het besef bij de zijnen met God te maken te hebben: de ernst van die kennis zal sterker zijn dan alle menschenvrees.[1]) Dezelfde aanwijzing van het oordeel Gods keert terug in de gelijkenissen: het oordeel zal individueel en universeel komen: nu gaat de zaaier uit, de komende oogst is „de voleinding der wereld", waarin het onkruid vergaderd en met vuur verbrand wordt;[2]) de onnutte dienstknecht wordt uitgeworpen „in de buitenste duisternis, daar zal weening zijn en knersing der tanden."[3]) Meestal is het de Messias, die in het komend oordeel uitspraak zal doen, en zijn vonnis door zijn dienaren ten uitvoer zal doen leggen;[4]) maar of God, dan wel de Messias het oordeel velt, doet in dit verband niet ter zake, — hier wijzen wij er alleen op, dat evengoed als bij Johannes de aanwijzing van den toekomenden toorn niet ontbreekt, en de kracht en beteekenis dier voorstelling bij geheel het volk wordt verondersteld aanwezig te zijn.[5]) Toch heerscht in de gevoelssfeer van Jezus' verhouding tot den mensch, die gewetensangst kent, een geheel andere stemming dan bij Johannes.

Bij de roeping van Simon en Andreas,[6]) visschende op het meer, spreekt Petrus het uit, dat de nabijheid van Jezus hem, zondig mensch, te machtig is.[7]) Dit wordt door Jezus overwonnen met een eenvoudig „vrees niet", en met de belofte hem voortaan „visscher van menschen" te maken. Jezus bestendigt het verband met den zondigen Petrus, en versterkt het door hem een levenstaak in uitzicht te stellen, daardoor wordt hem de verontrusting over zijn onheiligheid afgenomen.[8]) Op dezelfde wijze wordt Petrus over den gewetensangst ten gevolge van zijn verloochening heen gebracht.[9]) Het besef van zijn zonde zal als vrees voor een onherroepelijke breuk tusschen hem en zijn Heer zich in zijn bewustzijn vastzetten, maar de taak „als gij eens zult bekeerd zijn, versterk uw broeders", brengt reeds vóór de verloochening het genezend element in de ziel van den discipel, die zich straks van zijn zondigheid tot aan de grens der wanhoop bewust zal zijn. Als derde voorbeeld diene Zaccheus.[10]) Omtrent zijn gevoelens spreekt hij niets uit, hij handelt alleen;[11]) toch is in dit verhaal voldoende duidelijk uitgedrukt, dat het genezend element in het gestoord verband tusschen een zondig mensch en zijn God in de verhouding tot Jezus gelegen is, n.l. in den indruk van zijn „zoeken" uitgaande en in de handeling, die van zijn aanwezigheid het gevolg is. Iets meer zegt de moordenaar aan het kruis omtrent zijn gevoelens;[12]) de ander is verbitterd en kent ook in deze omstandigheden geen „vreeze Gods", hij is zich van geen relatie, zij het een oordeelsrelatie, tot God bewust. De boetvaardige daarentegen is er zich wèl van bewust onder Gods oordeel door te gaan. Voor hem is het in zijn schuldbewustzijn voldoende, dat hij zich uitstrekt naar Jezus om in verband met hem te mogen komen; alleen daardoor wordt zijn ziel omtrent het oordeel Gods volkomen van haar vrees genezen en vertroost.[13]) In al deze voorbeelden blijkt, hoe de eenvoudige band met Jezus, in vertrouwen en zelfovergave aanvaard, een genezing der vrees vanwege eigen zonde ten gevolge heeft. Want, daar waar een verbinding tot stand is gekomen met hem, in wien

---

1) Lk. XII:5; Mt. X:28. Van den toorn Gods in den Paulinischen zin spreekt Jezus evenwel nooit. (A. Meyer *Zorn Gottes* Rel. in Geschichte und Gegenwart V: S 22, 33. Pohlenz *Vom Zorne Gottes* 1909. S. 10. In Jh. III:36 wordt over den Dooper gesproken; in Lk. XXI: 23 over den Joodschen oorlog.
2) Mt. XIII:39, 40. 3) Mt. XXV:30. 4) Bijv. Mt. XXV:31, 32. 5) Zie § 7 van dit hoofdstuk.
6) Lk. V: 1—11. 7) H. Windisch. *Das Erlebnis des Sünders in den Evangelien.* Zeitschr. fur Theol. u. Kirche 1917 S. 294.
8) „De schaemte is de rechte koleur van de Bekeeringe". Th. v. d. Groe *Toetssteen der waare en valsche Genade* 1753. I. blz. 199. 9) Lk. XXII: 31, 32, 61, 62. 10) Lk. XIX: 1—10.
11) „Der Sünder bekennt nicht seine Sünden, sondern sein Entschlusz." H. Windisch a. a O. S. 302. 12) Lk. XXIII: 39, 43.
13) De zondevergevingen in Mk. II: 1—12, Lk. VII: 36—50 en Jh. VIII: 1—12 bieden over de vrees voor het oordeel geen nieuwe gezichtspunten.

men de openbaring der hoogere Macht aanschouwt en ontvangt, wordt de vrees onmiddellijk of geleidelijk weggenomen;[1]) immers de met die verbinding gepaard gaande gevoelens zijn geheel andersoortig, dan de vrees en van zoodanige kracht, dat zij de vrees overheerschen en „uitdrijven".

De desbetreffende gelijkenissen, die van den verloren zoon en van den Farizeër en den tollenaar, zijn iets uitvoeriger;[2]) hoewel daar van vrees niet gesproken wordt, blijkt wel de spanning van den persoon, die zich tegelijk met God verbonden en van Hem gescheiden gevoelt; daar poneert Jezus op dezelfde wijze als in de bovengenoemde zondevergevingen de herstelde verhouding tot God, als iets wat den waarlijk boetvaardige onmiddellijk tegentreedt en volkomen vertroost. Geheel anders dan Johannes, wiens boetprediking uitzag op de Messiasopenbaring, treedt hier in de sfeer van Jezus' invloed den mensch, die onder de werking der vrees voor Gods oordeel tot bekeering komt, de vergevende genade Gods onmiddellijk tegemoet;[3]) is de door de zonde teweeggebrachte storing in de verhouding van God en mensch hersteld, dan is daarmede de vrees voor den toorn Gods geheel aan haar einde.

De gegevens uit de Paulinische brieven, vooral uit dien aan de Romeinen, gaan nader op 's menschen verhouding tot den „toorn Gods" in.[4]) Paulus weet hoe diep de mensch tegenover den heiligen God vrees gevoelt; bij zijn volksgenooten en bij zijn heidensch gehoor veronderstelt hij dit gevoelen, en wekt het op door zijn prediking.[5])

De vrees voor den toorn Gods moge in de Joodsche sfeer sterk ontwikkeld geweest zijn, in de heidensche wereld ontbraken de kiemen ervan evenmin. Wel hadden de leidende geesten ontkend,[6]) dat de goden hartstochten hadden, maar in de volksmassa was het besef levendig gebleven, dat de relatie van den Heilige op 's menschen zonde toorn moest zijn:[7]) daar had men zich niet verdiept in theoretische overwegingen, maar de religie ook in dit opzicht als een verhouding van zonde en toorn doorleefd. Het algemeen menschelijke van dit gevoel[8]) heeft Paulus aldus aangewezen: „de heidenen betoonen dat het werk der wet geschreven is in hun harten, hun conscientie medegetuigende".[9]) Dit besef van een verhouding tot een heilig God,[10]) wekt en verlevendigt Paulus door zijn bespreking van den „toorn Gods" bij zijn lezers uit de Joodsche en uit de heidensche sfeer. Voor den Christen heeft die vrees haar einde gevonden in de zekerheid „door Christus behouden te worden van den toorn".[11])

In het begin van Romeinen is het Paulus' bedoeling zijn lezers Gods toorn levendig en duidelijk voor oogen te stellen. Er is een zekere onverschilligheid,[12]) waarbij men zich van dit dreigend gevaar nauwelijks bewust is; er is aan den anderen kant een gebied, waar men zich veilig weet voor dien toorn. Daartusschenin ligt een sfeer waarin het vreesaffekt, langzamerhand of plotseling inzettende, ondragelijk worden kan, en dus de behoefte aan verlossing en behoud al sterker. In die sfeer beweegt zich Paulus

---

[1]) Zie vorig hoofdstuk § 5. blz. 72.
[2]) Lk. XV : 11—32; XVIII : 9—14. Merkwaardig is het vergelijkenderwijs groot getal der gegevens uit Lk, waaruit de Paulinische sfeer kenbaar is. (Holtzmann. a. a. O. II. S. 522). Mt. XVIII : 21—35 geeft geen aanleiding het in de bespreking der vreesgevoelens te betrekken. [3]) Ook Jh. IV : 29.
[4]) Rom. I : 18, III : 31; 2 Thess. I : 6—10. Ook Hnd. XVII : 31. In dit verband past 2 Kor. V : 11 niet, hoewel het dikwijls zoo wordt opgevat. [5]) Sterker Aug. *in ep. Joh.* C. 4. Tom. IX. fol. 263. „Nam si sine timore es non potes justificari." [6]) M. Pohlenz. *Vom Zorne Gottes.* S. 5.
[7]) „Dass der grosze Menge andere Vorstellungen hatte, und dass in ihr der Glaube an die zürnende Gottheit, die besänftigt werden müsse, fortwirkte ist natürlich." M. Pohlenz. a. a. O. S. 7. [8]) „Huius judicii confusum aliquem sensum in Ethnicis fuisse. *Synopsis pur. Theol.* ed. Bavinck. p. 647. [9]) Rom. II : 15.
[10]) Zooals J. Calvinus. (*Instit.* I 3. 1. ed. 1567, fol. 3) spreekt van een zekere kennis Gods waaraan Hij telkens enkele druppels toevoegt. [11]) Rom. V : 9. [12]) Calvinus. l.c. I. 2. 2. fol. 2.

uiteenzetting: er is een tweevoudige openbaring Gods, de ὀργή en de δικαιοσύνη[1]) Die toorn Gods is niet alleen iets toekomstigs, maar iets wat reeds aanwezig is,[2]) hij blijkt uit het feit, dat God de menschen overgeeft aan hun eigen kwaad; driemaal wordt dit herhaald.[3]) Hij is dus niet iets wat alleen geleerd wordt, hij wordt ervaren en derhalve geleerd.[4]) Door dat de toorn Gods ervaren wordt is er vrees,[5]) maar tegelijk ligt daarin het toekomende van de in den toorn besloten straf; vandaar dat er van een toekomenden toorn van een dag des toorns gesproken wordt.[6]) Niet alsof een ingehouden toorn Gods niet ervaren zou kunnen worden,[7]) — juist de ervaring ervan wordt als vrees bewust. Want de verhouding tot God (verbond) is er, zij is niet verbroken, alsof er geen relatie hoegenaamd meer bestaan zou, en Gods toorn zich reeds in zijn vervloeking zou hebben uitgesproken: maar de verhouding tot God is evenmin volkomen: zij is gestoord in de zonde. Ware die storing er niet, er zou geen vrees zijn; in de vrees wordt de toekomende toorn als reeds aanwezig te voren doorleefd. De volkomen openbaring van den toorn is de definitieve scheiding van God en mensch;[8]) deze begint zich te voltrekken, wanneer God den zondigen mensch aan zijn zonde overgeeft. Die dit gaat inzien, moet de dreigende nadering van den toorn des te scherper gevoelen.[9])

Wij merken nu de volgende factoren op in de menschelijke ervaring van den toorn Gods. a) Men kent God, want Hij heeft zich universeel geopenbaard en als den Heilige doen kennen; er is van God den Heilige bij Jood en Heiden συνείδησις[10]) Deze kennis Gods raakt den levenden mensch als geheel aan, d.w.z. is geen bloot-verstandelijk aannemen, maar heeft ook haar affektieve zijde.[11]) b) Er is schuldgevoel, men weet dat men „niet te verontschuldigen" is, daarin wordt de mensch van de storing in de religieuze relatie nog anders dan alleen als vrees bewust.[12]) c) „De overleggingen worden ijdel, het onverstandig hart duister".[13]) Ook hierin ligt, wanneer men zich daarvan bewust wordt, een factor van de ervaring der toorn Gods: de affektieve zijde ervan beweegt zich naar de wanhoop;[14]) dit affekt moge niet door vrees beheerscht zijn, maar hangt met de als eerste factor genoemde vrees samen. De drievoudige overgave aan zichzelf doet den mensch verzinken in leugen en schepselvergoding,[15]) in perversiteit[16]) en in volgroeide verdorvenheid;[17]) hoewel het oordeel Gods hierin begonnen is, is er toch sprake van een wil om het te ontvlieden als ware het iets toekomstigs.[18]) In de affektieve zijde der hier aangewezen ervaringen, komt dit duidelijk aan den dag: er is in den weg van-God-af, vanwege de toenemende samenknooping van zonde, „vrees" voor een volkomen verderf, dat als met onvermijdelijke zekerheid wordt voorgevoeld.[19]) d) Men is individueel verantwoordelijk, God neemt den persoon niet aan.[20]) Naarmate men zich hiervan bewust is, leeft de vrees voor Gods gericht op. De toorn Gods

---

[1]) Rom. I : 17, 18. [2]) Aldus met Zahn. *Römerbrief.* S. 86. tegenover A. Ritschl, bij wien de toorn alleen eschatologisch wordt opgevat. *Rechtf. und Versöhnung*[4] 1900. II. S. 142. H. J. Holtzmann. *Neutest. Theol.* noemt den toorn terecht „ein Verhalten Gottes" ([2] II. S. 138). Feine. (*N.T. Theol.* S. 306) „eine Betätigung Gottes." [3]) Rom. I : 24, 26, 28.
[4]) „Gottes Zorn und Grimm ist, dass das Gewissen fühlet, dass es von Gott verlassen ist". Luther *Werke* ed. Walch. IV. S. 1901. Anders en m.i. onjuist. Ritschl.[2] a. a. O. II. S. 138, 143 f. [5]) Zie hoofdstuk II. § 4. blz. 70. [6]) Rom. II : 5. Kol. III : 6. I Thess. I : 10. Calvinus l.l. III. 4.33. fol. 171. [7]) Zooals A. Ritschl zegt (a. a. O. II. S. 137). „So lange Zorn zurückgehalten wird ist er eben wirklich nicht da" en (S. 146) „Zorn ohne Äuszerung ist nicht Zorn".
[8]) Waarschijnlijk in II Thess. I : 9. (Bengel *Gnomon* [2]1759 p. 910). [9]) Rom. I : 24—28
[10]) „Dergriechische Begriff umfasst zunächst die innere Gedankenwelt... das Bewusstsein." H. J. Holtzmann. a. a. O. II. S. 15. [11]) Rom. I ; 20. [12]) Rom. I : 20b. Zie Hoofdstuk II § 4 blz. 67. [13]) Rom. I : 21.
[14]) S. Kierkegaard *Die Krankheit zum Tode* S. 57 spreekt terecht van „geistlos verzweifelt". Luther zegt: „so ergrimmte ich in meinem wütigen und verwirrten Gewissen" *Selbstbiographie* Chr. welt 1915. S. 900.
[15]) Rom. I : 25. [16]) vs. 26. [17]) vs. 28. [18]) Rom. II : 3.
[19]) Zie de reeks der stemmingen bij Th. Culmann *Die christliche Etik* 1864. S. 382—429. S. Kierkegaard a. a. O. S. 118, „in nichts ist ein Mensch von Gott so verschieden, wie darin, dass is ein Sünder, und zwar „vor Gott" ein Sünder ist". [20]) Rom. II ; 11.

groeit langzamerhand aan door elke ongehoorzaamheid;[1]) hierin spreekt de stem van de oude profeten en van den Dooper. Achter elke daad en gedachte, rijst de achtergrond van het oordeel Gods, zoo dat alle gebeuren des levens zich tegen dien dreigenden hemel afteekent. e) Men heeft Gods wet, is zich bewust van wat God wil en niet wil.[2]) Deze συνείδησις is er bij Jood en Griek en zij getuigt voortdurend omtrent Gods waardeering, van al wat er in het leven is;[3]) zulk een kennis der wet wordt door een affektsverloop begeleid, waarin de vrees het meest op-den-voorgrondtredend element is. f) Ten slotte heeft de Jood nog zijn nationale verantwoordelijkheid;[4]) als volk der wet, uitverkoren, zich bewust in het bijzonder Gods volk te zijn, is de aandacht van den heiligen God voor Zijn volk een des te nauwer band; om een „leermeester der onwetenden"[5]) te zijn is des te grooter verplichting, en wanneer de naam Gods door de gedraging van Zijn volk, onder de heidenen gelasterd wordt,[6]) is hun oordeel des te zwaarder. Paulus wil dat bij geheel het volk Gods de vrees voor den toorn van den Heilige mocht ontwaken en in hen een prikkel worden, die ze uitdreef tot boete en bekeering. Paulus gaat op de lijn van het profetisme verder dan de Dooper met Israël verantwoordelijk te stellen voor de eere Gods onder de heidenen.[7])

Deze factoren, bepalen het gevoelsleven, waarmede de voorstelling van den toorn Gods gepaard gaat. Paulus ziet Jood en Griek blind voortrazen ten verderve, er is geen „vreeze Gods voor hun oogen".[8]) Door zijn boetprediking wil hij ze allen onder de wet, die zij toch kennen en hebben, vangen, opdat hun mond zwijgen zou en de geheele wereld beseffe voor God verdoemelijk te zijn.[9])

De wet heeft in de verhouding van God en mensch nog een bijzondere beteekenis. „Zij werkt toorn"[10]) — waar? Bij God? — neen; de wet maakt bewust van den toorn. Door de kennis en den eisch van de wet komt voor ieder, die haar met ernst ontvangt, de toorn Gods klaarder aan het licht;[11]) vandaar dat de wet in het affekt de vreeze des toorns werkt; door de wet, stijgt de verlossingsnood al hooger.[12]) In Romeinen VII zegt Paulus tot hen „die de wet verstaan":[13]) zooals tuig en teugel de wildheid van het dier opwekt, terwijl het die betoomt, zoo werkt de wet op aandriften der zonden.[14]) Aan de wet wordt men zich de zonde als zonde klaar bewust, daarom is het de wet, die klein voor God maakt en bevreesd voor Zijn oordeel en gevoelig voor Zijn toorn. De innerlijke onmacht tegenover de zonde leidt het affekt van de vrees tot de vertwijfeling.[15]) Zoo ontstaat de hopelooze strijd, waarbij de dood al duidelijker dreigt, en waarbij de innerlijk-verdeelde persoon niet bij machte is zichzelf te verlossen.[16])

Hierbij wordt door Paulus de zonde en de dood nauw verbonden. De dood is de poort van het oordeel; zooals Paulus over den dood spreekt bedoelt hij er meer mede, dan alleen maar het levenseinde, waartegen de zucht tot zelfbehoud strijdt; niet physiologisch, religieus moet dit woord worden verstaan.[17]) Vandaar dat de vrees voor den dood meer is, dan alleen een zijde van den strijd om het bestaan, waarvan de spanning, de emotie en de smart in het affekt bewust worden. De vrees voor den dood is het hoogste punt, de uiterste spanning der vrees voor het oordeel en voor

---

[1]) Rom. II : 5. [2]) Rom. II : 12—16. [3]) Rom. III : 20. [4]) Rom. II : 17. v.v. [5]) Rom. II : 20. [6]) Rom. II : 24.
[7]) Rom. III : 5. [8]) Rom. III : 18 naar Ps. XXXVI : 2. [9]) Rom. III : 19. [10]) Rom. IV : 15.
[11]) 2 Kor. III : 9. „de dienst der veroordeeling" noemt Paulus de verhouding tot God onder het oude verbond. [12]) Vandaar het lezen der wet en het ophangen der wet tegenover den ingang in vele gereformeerde kerken.
[13]) VII : 1. [14]) Rom. VII : 5, 8. [15]) Rom. VII : 13. [16]) Rom. VII : 15—24. Zie hoofdstuk II § 4. blz. 70.
[17]) H. Visscher. *Van den eeuwigen vrede tusschen wetenschap en religie* 1920 blz. 18. „In de wereldorde der religie worden leven en dood niet als physiologische processen gewaardeerd, maar zijn zij religieus-ethische waarden".

den toorn:[1]) de pijn en angst, waarmede de mensch, die zich van zijn verband met God bewust is, den dood tegen gaat, (de prikkel des doods)[2]) is zijn zondebewustzijn, dat zich als vreeze des doods in de sfeer van zijn affekt openbaart. Over den collectieven angst voor het einde van allen in het oordeel over allen, spreken wij in § 7; hier, waar het om het individueel besef van den onvermijdelijken dood gaat, wijzen wij op de volgende door Paulus genoemde factoren, die deze vreeze des doods karakteriseeren. a) Waar bewustzijn van zonde is, is bewustzijn van den dood als gevolg, als „bezoldiging".[3]) b) De „in het vleesch" levende mensch, is niet bij machte zichzelf los te maken uit den keten van gevolgen, waarmee hij zich gebonden gevoelt.[4]) c) De wet geeft de zonde kracht om als een vergiftige angel den mensch te steken, waardoor de mensch zich van de aanvallen van den dood met pijn bewust wordt.[5]) De zekerheid des doods, de onmacht van den mensch en de pijnlijke kennis van Gods heiligen wil maken het dreigend oordeel Gods tot een reeds-vantevoren-ondragelijk lijden. De toorn Gods wordt alleen gekend in de relatie van God en mensch.[6]) Die toornigheid is niet iets wat op zichzelf, (zonder verhouding met den zondigen mensch), als een aan-passie-onderworpen-zijn van God, als een anthropopathisme zou kunnen worden aangenomen of verworpen in een Godsvoorstelling,[7]) — zij is de wijze waarop God gekend wordt door den vanwege-zijn-zonde-bevreesden mensch.[8]) Zonder elkander kunnen die twee zijden der verhouding tusschen God en mensch niet worden gedacht: in het feit, dat de mensch vreest vanwege zijn zonde, openbaart zich God als toornig. De veronderstelling, dat de toorn Gods alleen een projectie van de moreele vrees des menschen zijn zou, maakt de relatie tusschen een heilig God en den zondigen mensch tot een illusie, ten gevolge waarvan 's menschen religieuze verantwoordelijkheid van haar fundament wordt afgestooten.[9]) Met de heiligheid Gods is de toorn Gods gegeven, de daden door dien toorn gemotiveerd, (in allen geval de volle ontplooiing van die daden in het wereldoordeel) zijn toekomstig, de toorn wordt reeds in den tegenwoordigen tijd met vrees gekend.

In de σωτηρία en ζωὴ verdwijnen de vreesgevoelens.[10]) Zooals de toorn tegelijk toekomend en tegenwoordig in het affekt doorleefd wordt, zoo is ook de σωτηρία een zekerheid in het tegenwoordige ten opzichte van het toekomende.[11]) In de verhouding tot God blijft de zekerheid van zijn oordeel, maar er is „δικαιοσύνη θεοῦ" „door het geloof van Jezus Christus",[12]) op een wijze, dat er zekerheid des heils is voor allen die gelooven. Deze zekerheid zoeken de bekommerden, waarvan Paulus te voren sprak.[13])

Hoe voltrekt zich deze scherpe overgang?[14]) Zij komt tot stand in de verhouding tot Jezus Christus. „Die Rechtfertigungslehre betont, dass die

---

[1]) Bunyan. *Christenreis* vert. Adema v. Scheltema 1868. blz. 219. v. [2]) I Kor. XV : 39.
[3]) Rom. VI : 23. [4]) Rom. VIII : 6—8. Zoo zegt Hebr. II : 14 dat „de duivel het geweld des doods heeft". Zie Th. Simon *Die Psychologie des Ap. Paulus* 1897 S. 17. f.
[5]) I Kor. XV : 56. Holtzmann a. a. O. II 58 noemt den dood de schaduw van den toorn Gods.
[6]) En is correlaat aan het zondebewustzijn. (Tegenover A. Ritschl. a. a. O. II. S. 133, 138) Zie Rom. IV : 15.
[7]) Zooals de Stoa die in de Godsvoorstelling wilde verwerpen.
[8]) „In allen ihren Teilen lehrt die Schrift, dass jede Sünde zugleich eine Schuld bedeutet". C. Clemen *Die Chr. Lehre von der Sünde.* I. S. 100.
[9]) Zie hoofdstuk II. § 1 en 4. blz. 55 en 68.
[10]) Waar deze begrippen in de mysteriën optreden, zijn zij met geheel andere negatieven verbonden dan bij Paulus en hebben zij dus een anderen psychologischen inhoud. Reitzenstein a. a. O. S. 59. [11]) Rom. V : 9. [12]) Rom. III : 21, 22.
[13]) Rom. III : 19. „Es handelt sich um die Ueberwindung des *Gefühls* des Gerichts, das uns drückt, um einen Vorgang in unserem Gewissen". J. Gottschick *Propter Christum* Zeitschr. für Theol. und K. 1897. S. 368.
[14]) Vooral sinds W. James' *Verscheidenheden* (blz. 182—246) noemt men hen, die deze overgang doorleefden „nogmaals geborenen" (Jh. III : 3) „De eerste Christenen behoorden waarschijnlijk alle tot de nogmaals geborenen" K. Lake. *Zonde en Doop* Theol. Tijdschr. 1909. blz. 544.

Seligkeit des Christen darauf sich gründe, dass Gott von allen Werken des Menschen, bösen und guten, absehe und nur den Glauben an Seinen Sohn gelten lasse." [1]) „Het heeft God behaagd Zijn Zoon in Paulus te openbaren." [2]) Nu leeft „Christus in hem", [3]) dat is zijn verbinding met God, daarin is het leven. [4]) Voor zoover hij nu in het vleesch leeft, („ein Synonymon für das noch nicht im Himmel sein",) [5]) leeft hij „door het geloof des Zoons van God." [6]) Deze overgang vindt plaats in een crisis, waarbij Paulus door de wet, die hem zijn zonde al scherper bewust maakt, tegenover het oordeel Gods voor zichzelf aan zijn einde komt. [7]) Dit „der zonde sterven", [8]) is mede de zin van den doop. Eerst langzamerhand zal de doop, die bij Paulus de uitdrukking van het afsterven aan de zonde en het ingeplant worden in Christus is, meer het karakter van een sacramenteele handeling krijgen. [9])

In het door Christus met God tot stand gekomen nieuwe leven, valt er bij Paulus tweeërlei houding op te merken. In het eene geval is de vrees voor den toorn Gods geheel tot rust gekomen en leeft Christus in hem: de zekerheid der verzoening is aanwezig. [10]) Daarnaast komt evenwel een andere houding voor; hij leeft nog „in het vleesch", [11]) en „de volheid" is nog iets toekomends, [12]) wel zeker, maar nog niet geheel aanwezig; hij leeft in de „toeleiding" [13]) en dat is een zaak des geloofs, feitelijk nog een strijd niet alleen met de wereld rondom, ook innerlijk. [14]) Men kan terecht van den Christen Paulus zeggen, dat hij zich van zijn door Christus veranderde verhouding tot God bewust is met een „ruhendes" en met een „kämpfendes Bewusstsein". [15]) In het eerste geval, is er geen sprake van vrees meer; Christus, de verheerlijkte, kent geen vrees en die in hem is deelt zijn overwinningsgevoelens en de zalige zekerheid der nabijheid Gods. [16]) In het tweede geval werkt in het vleesch de zonde na [17]) en wordt de strijd in het affekt als vrees ondervonden: [18]) de mogelijkheid van het niet hebben of niet behouden der inwoning van Christus, wordt Paulus zich als vrees bewust. Deze vrees is omgekeerd evenredig aan het geloof, hoe krachtiger het geloof, des te grooter de zekerheid, des te zwakker de vrees. [19])

Deze (later „timor castus" genoemde) vrees, is het bewustzijn „te kunnen verliezen". [20]) Daarin is een zekere zwakheid van geloof in de kracht der genade Gods, in Christus geopenbaard; daarbij ziet Paulus zichzelf en niet Christus. Waar de werking des Geestes van God krachtig is, is de hoop krachtig, [21]) en wordt de vrees uitgedreven. „Het geloof werkt door de liefde", [22]) die in Paulus' hart „door den Geest is uitgestort"; [23]) deze van God uitvloeiende en door Christus zich openbarende en van hem uitstralende liefde, is ook bij Johannes het element, dat de vrees uitdrijft. [24]) Deze gedachte ontbreekt bij Paulus niet, de liefde is de eerstgenoemde vrucht des Geestes voor hen, tegen welke de wet niet is. [25])

In de Nieuw-Testamentische sfeer is de verwachting der uiteindelijke openbaring van Christus zoo sterk, dat het enthusiasme der gemeenten de

---

[1]) H. Windisch *Taufe und Sünde* S. 154. [2]) Gal. I : 15, 16. [3]) Gal. II : 20. [4]) Rom. VI : 11. [5]) Windisch a. a. O. S. 156. [6]) Gal. II : 20. [7]) Gal. II : 19. [8]) Rom. VI : 2; Kol. II : 12, 13. [9]) Wanneer Toxopëus aangaande het sacramenteel karakter van den doop zegt: „wat de Paul. brieflitt. aangaat, het lijdt geen twijfel of daar zijn b.v. doop en avondmaal bedoeld en verstaan als sacramenten, die naar Roomschen trant werken ex opere operato." (*Het Christendom als Mysterie-godsdienst*, Theol. Tijdschr. 1912. blz. 329), is dit te sterk uitgedrukt. (Zie Heitmüller. Theol. Stud. u. Krit. *Sacrament und Symbol im Urchristentum*. 1905. S. 462). [10]) Rom. V : 1; VIII : 1. [11]) Gal. V : 16. 2 Kor. VII : 1. [12]) Ef. IV ; 13. [13]) Rom. VI : 2. [14]) Fil. III : 12, 13. [15]) Windisch a. a. O. S. 157.

[16]) Merkwaardig is in dit verband *Ein unbekannter Luthersprueh*. Chr. Welt 1912. 24 Dec. „Wer sich furcht, der zihe ein Pantzer an. Helpfts so helpfts. Aber wir wissen, das es helpfen mus. Denn er lebt und bleibt lebend, der Scheblimini. Sede a dextris meis. Da steckts." [17]) Rom. VIII : 23. [18]) In dit verband behoort Paulus' Woord 2 Kor. V : 11 „dat hij zich de vrees des Heeren bewust is" en Rom. XI : 20. „wees niet hooggevoelend, maar vrees." [19]) Calvinus. l. l. III 2. 17. fol. 145. Rom. VIII : 38, 39.

[20]) A. W. Hunzinger. *Das Furchtproblem in der Kathol. Lehre*. S. 11: „es ist ganz konsequent, wenn Augustin für die amissio justitiae, die der timor castus befürchtet, zuweilen die amissio gratiae einsetzt." Ook bijv. bij Schortinghuis. *Innighe Christendom*[3] 1742. blz. 319, 322. [21]) Gal. V : 5. [22]) Gal. V : 6. [23]) Rom. V : 5. [24]) 1 Jh. IV : 18. [25]) Gal. V : 22.

vrees nauwelijks doet te voorschijn komen. Men zou de vreesgevoelens naar verschillende perioden kunnen onderscheiden, wanneer dit generaliseeren geen gevaren had, op de volgende wijze: a) bij den Dooper gaat de sterke verwachting van het oordeel met sterke vreesgevoelens gepaard; b) in Jezus' omgeving geeft het volkomen „ruste des gemoeds", wanneer de verhouding tot God door hem bepaald wordt; c) in de kring van hen, die den uit den dood verrezen Messias toebehooren, overwint het geloof (de verwachting van zijn toekomst), door den Geest gewekt, alle vrees voor het oordeel; d) in de zich-in-deze-wereld-organiseerende gemeente wekt de eisch van een heiligen levenswandel bij den Christen nieuwe vrees.[1] Want waar de spanning der hoop verflauwt, verandert ook het geheele affektieve beeld der gemeente: het eindpunt van de verwachting, de komst des Heeren, blijft aan den verren horizont[2] en naarmate de bezieling door den Geest flauwer wordt en de voorstellingen meer formeel, breidt zich de psychische sfeer, waarin de „timor castus" thuis hoort, al meer uit. Zij wordt een normaal element van de Christelijke psyche, dat in sommige tijden en kringen geheel het affektsverloop der Christenen overheerscht.[3] Dit na te gaan voert buiten ons gebied. In het Nieuwe Testament is voor de gedoopten, dat is voor hen, die in de in-Christus-tot-stand-gebrachte verhouding tot God betrokken zijn, de vrees nog niet het opvoedend element bij uitnemendheid.[4]

Op de psychische gesteldheid van den Christen, in zijn strijd niet tegen de machten in de wereld, maar in zichzelf, gaat Paulus nog nader door.[5] De gave des Geestes aan den Christen belemmert hem om te zondigen, maar daarmede is de mogelijkheid van te zondigen niet volkomen afgesneden: er is een tweeheid: „het vleesch begeert tegen den Geest en de Geest tegen het vleesch".[6] Met die beiden is evenwel de psyche niet in haar geheel aangeduid: zij zijn als onderling-tegenstrijdige, bijna als-daemonen-voorgestelde machten aanwezig in de psyche, die als derde zich van zichzelf als „ik" bewust is.[7] Van dien „ik" is de wil en de daad derhalve niet altijd homogeen: de wil strekt zich uit naar den Geest Gods, die is de sterkste, die heeft de zekerheid der overwinning, maar de andere macht is er ook nog.[8] De Goddelijke Macht, die de persoon herschept,[9] maakt hem zeker van de overwinning der zonde, maar neemt den strijd voor dien „ik", die tusschen vleesch en geest instaat en met beiden verbonden is, niet weg.

Die „ik" is zich van Gods inwerking bewust met „vreezen en beven",[10] want het is God, die in hem werkt; hierin oriënteert de vrees van den in den strijd gewikkelden, maar door den Geest aangeraakten mensch zich naar Gods zijde;[11] want ook tegenover God wandelt de verloste gedurende den tijd van zijn inwoning in het vleesch nog in vrees; hij is wel een getuige,

---

[1]) Reeds Augustinus „bezeichnet die Furcht vor den ewigen Strafen als Pflicht." Hunzinger. a. a. O. S. 24. Op gereformeerden bodem is de beteekenis van de vrees ook ontwikkeld bijv. door W. Ameres *5 boeken van de Conscientie*. 1896. III. 3. blz. 101 v.v. en 184 v.v. [2]) bijv. Hebr. IV : 1; X : 26—31.

[3]) „Die Furchtlehre repräsentiert im kathol. Glaubenssystem ein integrierendes Element" Hunzinger. a. a. O. S. 3. Daarentegen schrijft Calvijn. (I. 1. III. 24.7 fol. 259) „Paulus non simplicem securitatem Christianis dissuadet".

[4]) Augustinus *Serm.* tom. X. fol. 136 „timor paedagogus". [5]) Kirsopp Lake. *The earlier ep. of St. Paul.* p. 402. [6]) Gal. V : 17. „Ueberall im ältesten Christentum schwebte die Stimmung der Erlösung zwischen Besitz und Hoffnung." H. v. Soden. *Μυστηριον und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderte der Kirche.* Zeitschr. für N. T. Wissensch. 1911. S. 195.

[7]) Rom. VII : 14b—23; Gal. V : 17. S. P. Hayes citeert in *An historical study of the Edwardian revivals* (Am. Journ. of psych. XIII) 1902. p. 555 een versje, dat dezen toestand eigenaardig formuleert: „you can and you can't, you shall and you sha'n't, you will and you won't, you'll be damned if you don't."

[8]) Rom. VI : 12—14. „Der Botschaft von der Gnade gesellt sich die Bekehrungsforderung bei". Windisch. a. a. O. S. 176. [9]) I Kor. XV : 45. [10]) Fil II : 12.

[11]) „Dewijl er verscheydene vreeze Gods is, soo is de eene gebrekkelyk en de andere goed." W. Amezes. a. w. blz. 104.

maar met voorzichtigheid.[1]) In I Petrus wordt het gevaar nog voorgesteld als „de brieschende leeuw", die zoekt wien hij zou kunnen verslinden;[2]) in Hebreën wordt de vrees van Israël voor den Heilige van Sinaï zelfs geringer geacht, dan wat men moet gevoelen als men „zich afkeert van Dien, Die van de hemelen is"; hier is dus de vrees voor God, Die een verterend vuur is, ook voor den Christen een gevoelsfactor van groote beteekenis in zijn „dienen van God μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους".[3]) Toch kan ook de Christen zoo door de werking Gods worden overstelpt en overheerscht, dat het louter kracht, blijdschap en zekerheid is, wat in het affekt wordt ervaren. Zoodra men „door den Geest geleid wordt", en dus de Geest zijn intrede doet, is de heerschappij van de wet en dus in het affekt de heerschappij van de vrees voor den toorn Gods voorbij, — niet de nawerking.

Zoolang Paulus in zich de tegenstelling van Geest en vleesch (met zijn παθήματα en ἐπιθυμίαι) gevoelt, is er sprake van vrees, want er is strijd en dus gevaar; zoodra hij zich evenwel rekenschap geeft van de tegenstelling „rechtvaardiging" en „zonde", dan ziet en doorleeft hij alles vanuit de beslissing van het oordeel Gods, dan is er „geen verdoemenis meer voor degenen, die in Christus Jezus zijn"[4]) en dus geen vrees.

De bekeering veronderstelt in het affekt een sterke vrees voor het oordeel,[5]) maar zij bevat ook het in-relatie-treden tot den Messias;[6]) dit verband met Christus bevat een verhouding tot God,[7]) Die zich in hem openbaart, — en anders openbaart dan in het gevreesde oordeel; vandaar dat het deze-verhouding-begeleidende affekt, niet meer door vrees gekenmerkt wordt.[8]) De zichzelf-in-den-dood-gevende Christus, stelt zich Gode ten offer en maakt zichzelf tot iets, wat den toorn Gods stilt.[9]) Deze beide gedachtenreeksen werken te samen: de eene, dat Christus zich ten offer stelt en maakt tot een gave voor den toornenden God[10]) en de andere dat de mensch, in de bekeering aan zichzelf verstervende, zich aan Christus verliezen kan in en door wien de nieuwe relatie met God tot stand gebracht wordt.[11]) Bij de eerste gedachtenreeks moge het vreesaffekt in de offervoorstelling aan haar einde komen,[12]) de tweede gedachtenreeks wordt eigenlijk eerst door het veiligheidsgevoel der vergeving begeleid.[13]) De beide voorstellingsreeksen mogen verschillende historische wortels en aanknoopingspunten hebben, voor de Paulinische overgang van de vrees voor den toorn Gods tot „den vrede boven het verstand",[14]) kunnen zij geen van beiden gemist worden.[15])

In de Johanneïsche geschriften is het oordeel iets, wat reeds in de verschijning van den vleeschgeworden Logos gegeven is, hoewel nog verborgen.[16]) De „blinden" merken de nabijheid van het oordeel niet op[17]) en vreezen het dus ook niet, maar zij, die den Christus kennen, hebben in hem een andere buiten het oordeel liggende relatie met God, die ze vrede geeft.[18])

---

1) 1 Petr. I : 17; III : 15; dit laatste: „getuigen van de hoop met vreeze" is een paradox, waarin de eigenaardige beteekenis van het vreesgevoelen uitkomt: hoewel de hoop het heerschende gevoelen is, is ook de vrees een gevoelsfactor, samengaande met de voorstelling misschien te zullen „verachteren in de genade" (Hebr. XII : 15).

2) 1 Petr. V : 8. 3) Hebr. XII : 18—29. In vs. 28 wordt δέος gebruikt. Ten opzichte van φόβος „maakt het spraakgebruik geen verschil" (Baljon *Woordenboek* II. blz. 1016); de *Thes. Linguae. Graecae* geeft het verschil aan als tusschen metus en timor (Ed. 1851. IX. p. 966.), zoodat δέος en timor meer naar het onbestemde „angstig" wijzen.

4) Rom. VIII : 1. 5) Rom. II : 2—4. 6) Gal. III : 27; 1 Petr. III : 21. 7) Rom. III : 19—25. 8) Rom. VIII : 15, 16, waar „de geest der dienstbaarheid, die weer tot vrees brengt" gesteld wordt tegenover „den Geest der aanneming tot kinderen." 9) Gal. III : 13. Het avondmaal wordt nergens in het N. T. ter vergeving van zonden aangewezen (Kirsopp Lake. *Zonde en Doop.* Theol. Tijdschr. 1909. blz. 552). 10) Kol. I : 20; Ef. II : 13—17. 11) Gal. III : 26. 12) Rom. VIII : 33, 34. 13) 2 Kor. V : 17, 18. 14) Fil. IV : 7; 1 Tim. I : 2; 2 Tim. I : 2; Tit. I : 4. 15) Zie hoofdstuk II, § 4 en 5 blz. 66 v.v. 16) Jh. III : 16—19; XII : 31, 32. 17) Jh. IX : 39—41. 18) Jh. XIV : 27; XVII : 20—23.

In den eersten brief komt deze gemeenschap met den Vader, en met Zijn zoon Jezus Christus en met elkander vooral naar hare praktische zijde tot uiting:[1]) zij brengt een bewaren van Jezus Christus' geboden mede,[2]) anders zou het een leugen worden van die gemeenschap te spreken. In die gemeenschap is er reiniging van alle zonden en dus geen vrees vanwege den toorn Gods meer mogelijk: in dengene die lief heeft is „geen ergernis".[3]) Wel is het zaak om „in hem te blijven", opdat men niet „van hem beschaamd gemaakt worde in zijn parousie".[4]) Maar Johannes „zal zijn hart verzekeren voor hem",[5]) en zich sterk maken in de gemeenschap met den Vader en den Zoon, opdat al zou zijn hart hem veroordeelen en bevreesd maken, er geen storing kome in de verhouding van God en Zijn kind, want „God is meerder dan zijn hart".[6]) Dit is een voorbeeld van het vasthouden der in Christus volkomen gemaakte relatie met God, waarvan het affekt vrede moet zijn tegen de beschuldigende gewetensstem in, die (krachtens de wets-verhouding tot God) het vreesgevoelen doet opleven. Zondigt de Christen dan niet meer? Ja, — maar de gemeenschap met den Zoon moet zoo sterk en levendig zijn, dat de zondige begeerte wordt onderdrukt. Actief is er dus allereerst een zich richten op- en vereenigd worden met- en leven uit den Christus; passief een uit die gemeenschap voortvloeiende heiliging.[7]) „Die liefheeft, is uit God geboren," „God is liefde"[8]) en deze liefde geeft „vrijmoedigheid in den dag des oordeels".[9]) Zelfs tegenover het oordeel, waarvan de voorstelling reëel genoeg is en de nabijheid zeker, is er geen vrees,[10]) er is vrede, er is vrijmoedigheid,[11]) voor hem die de liefde Gods (geopenbaard in de zending Zijns Zoons)[12]) kent en gelooft.[13]) Ten overvloede wordt nadrukkelijk de vrees, eens en vooral, in al hare gestalten, overal waar zij pijn doet, afgewezen, omdat hij, in wien de zich openbarende liefde Gods inwerkt en doorwerkt geen pijn heeft.[14]) In de volle gemeenschap Gods, in Christus tot stand gebracht, is de liefde volmaakt:[15]) want God werkt zonder vrees, — wien zou Hij vreezen? Den dood? De menschen? Den duivel? Geen van die, maar evenmin het allervreeselijkste, Zijn eigen Goddelijk oordeel; God werkt zonder vrees ook in de Zijnen, in welke Hij Zijn liefde openbaart.[16])

---

§ 7. *De vrees ten opzichte der laatste dingen.*

> De eschatologische gedachte blijft aan de innerlijke vroomheid niet vreemd. Zij is niet louter zinnelijke verwachting of Schreckensapparat.
>
> Ch. de la Saussaye. *Chr. Leven.* I. blz. 251.

De verwachting van het einde der wereld heeft op het affektsbeloop een grooten invloed;[17]) wanneer die verwachting versterkt wordt door de overtuiging dat dit einde nabij is, wordt de spanning van het affekt daardoor grooter. De Nieuw-Testamentische gegevens maken het noodig, dat wij er eerst op letten, hoe in het Joodsche milieu deze verwachting een bijzondere

---

1) 1 Jh. I : 3. 2) 1 Jh. II : 4. 3) 1 Jh. II : 10. 4) 1 Jh. II : 28. Het zwaartepunt ligt bij Jh. niet meer in de eschatologie. Windisch. a. a. O. S. 266. 5) 1 Jh. II : 18. 6) 1 Jh. III : 19, 20. 7) H. Windisch. a. a. O. S. 265. Deze gemoedstoestand ontleedt b.v. Udemans in zijn *De Leeder Jacobs* 1580 in den zevenden trap „van de geestelijke vreugt door Jezus Christus." 8) 1 Jh. IV : 7, 8. 9) 1 Jh. IV : 17. 10) 1 Jh. II : 17, 18. 11) 1 Jh. IV : 17. 12) 1 Jh. IV : 14. 13) 1 Jh. IV : 15. 14) 1 Jh. IV : 18.

15) „Timor medicamentum, charitas sanitas" Augustinus *in ep. Joh.* C Hap. : IV. Tom. IX, fol. 263. Om dit te harmonieeren met Ps. XIX : 10: „Timor Domini castus, permanens in seculum seculi" komt hij tot de bekende, meer dogmatische dan psychologische scheiding voor de dogmengeschiedenis van zooveel gewicht.

16) Luther. *Die 95 Thesen* No. 14—17. Ed. Gerlach. I. S. 29, 30 en S, 131—133.

17) De wijze waarop men de overtuiging uitspreekt in „de laatste tijden" te leven noemen wij eschatologie; een beschrijving van het wereldeinde noemen wij een apocalyps.

beteekenis en kracht heeft: „Befolgung des Gesetzes und Erwartung des Gerichtes ist die Summa der spätjüdischen Frömmigkeit." [1]) Spoedig na de ballingschapsperiode, toen het Joodsche volk geen nationale beteekenis meer had, maar des te krachtiger aspiraties, treedt de gedachte aan een Goddelijke ontknooping en ontraadseling van het wereldgebeuren, die van oudsher in het volk geleefd had, meer op den voorgrond. Het volk Gods heeft de plaats niet, waartoe het bestemd is. In den nood neemt de spanning van de verwachting, waarmede het naderend einde tegemoet gezien wordt, toe; de verstrooide Joden mogen uit den aard der zaak meer individualistische opvattingen gehad hebben, de Palestijnsche groepen zien een katastrophaal Goddelijk ingrijpen tegemoet met een spanning, die haar hoogtepunt bereikt in den grooten Joodschen oorlog; die nationale verwachtingen verbinden zich met de meer algemeene voorstellingen van een wereldgericht; [2]) dit wereldgericht is het einde dat God aan deze bestaansperiode maakt, tevens het oordeel over goed en boos, dat naar veler voorstelling niet alleen volken, ook individuën betreffen zal. God zal wel Zijn volk de plaats geven, die Hij er voor bestemd heeft, maar in het volk den individu naar Zijn zedelijken maatstaf kiezen en oordeelen. Derhalve verbindt de verwachting der „laatste dingen" zich met het besef der zedelijke verantwoordelijkheid. In hoever de verhouding tegenover Satan en zijn rijk het gevoelsleven bepaalt en in hoever de verhouding tot den wereldrichter op het affekt inwerkt, bespraken wij reeds in de vorige paragrafen. Hier rest ons na te gaan, hoe de vreesgevoelens bij de voorstelling van wereldeinde en wereldgericht verloopen. Door de prediking van den Dooper en van Jezus schijnen de voorstellingen van hemel en hel, van het huis des Vaders [3]) en den toorn Gods, een tot dusver ongekende ernst en diepte te hebben verkregen, tenminste de in de Nieuw-Testamentische geschriften tot uiting komende spanning en ontroering, bereikt een groote hoogte. De oorzaak daarvan ligt vooral daarin, dat velen zich bewust worden van Jezus' Messiaansche beteekenis: in hem is het wereldeinde nabij, de Messias is de rechter, in hem nadert de groote daad Gods, die de wereldrijken aan hun einde brengen zal. [4]) De kring van den Dooper beseft, dat het Messiasrijk voor de deur staat; in Jezus is het Messiasschap verborgen aanwezig, in zijn Paaschverschijning openbaart het zich aan de zijnen, in de Pinksterbezieling grijpt het ze aan. [5]) Eerst langzamerhand splitst zich de voorstelling van een Messiasrijk gescheiden van het eigenlijk wereldeinde. [6])

In de synoptische Evangeliën is het belangrijkste complex van voorstellingen betreffende „de dingen die geschieden zullen", de z.g. apokalyptische rede. [7]) De instorting van „de oude bedeeling", voor zoover die in den tempel belichaamd was, wekt een sterke ontroering, die bij Mattheus aanleiding geeft tot de vragen: wanneer dat zou zijn, welke het teeken van Jezus' toekomst zijn zou en van de voleinding der wereld. [8]) Ook bij Markus en Lukas [9]) vraagt men naar het „wanneer" en naar het „teeken". Hoewel de verwachting gespannen is, is hier geen sprake van vrees. Dit wordt anders in de volgende uiteenzetting; zij begint telkens met een waarschuwing voor verleiding [10]) en eindigt ook in al de synoptische Evangeliën met een vermaning tot waakzaamheid. [11]) Er is dus een dubbel gevaar: de verleiding

[1]) W. Bousset. a. a O. S. 233. [2]) 4 Ezra VII : 26—44. De voorstelling van een wereldeinde past wel in de Helleensche sfeer, die van een wereldoordeel niet. W. Bousset. a. a. O. S. 313. Ook oudere gegevens (bijv. Ezech. XXXIX) wijzen reeds in deze richting.
[3]) Of „Paradijs" Lk. XXIII : 43.
[4]) „Der Glaube an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende und Weltgericht hat seine eigentliche Kraft und Wucht im Judentum noch nicht entfaltet". W. Bousset. a. a. O. S. 285.
[5]) Joël. II : 28 v.v. in Hnd. II : 16 v.v. [6]) Ook in Opb. XX : 4 v.v. Zie J. Weiss. *Die Offenbarung des Joh.* 1904 S. 101. [7]) Mt. XXIV ; XXV ; Mk. XIII ; Lk. XXI. [8]) Mt XXIV ; 3. [9]) Mk. XIII : 4 ; Lk. XXI : 7. [10]) Mt. XXIV : 4 ; Mk XIII : 5 ; Lk. XXI ; 8. [11]) Bij Mk. (XIII : 37) met het plechtige ; „wat ik U zeg, zij ik allen : waakt". (Mt. XXIV : 42, XXV : 13 ; Lk. XXI : 36).

spreekt over de dreigende mogelijkheid afgetrokken te worden, het „waakt" spreekt over de dreigende nabijheid van het oordeel, dat onvoorziens komt. Waar er een dubbel gevaar is, is er een dubbele vrees voor de verleiding en voor het oordeel, d.w.z. voor de in beide werkende Machten. In den grooten definitieven strijd tusschen het Rijk Gods, met den Messias verschijnende, en de zich daartegen keerende daemonische machten, staat de mensch en gevoelt, dat hij er in betrokken is; niet alleen de evangelisten, ook de andere schrijvers der Nieuw-Testamentische geschriften zijn zich daarvan klaar bewust.[1]) De ernst van den naderenden strijd en de dreiging dier Machten, vergroot de spanning der verwachting; in die verwachting is vrees van dezelfde hooge spanning en met dezelfde sterke bewogenheid, omdat men de inwerking van beide Machten gevoelt: de daemonische macht wil verleiden, de Goddelijke Rechter zal oordeelen en het gaat om het individueel heil of vonnis, vandaar dat het sentiment (als het door zelfbehoud en niet door geloofsverzekerdheid is gemotiveerd) vrees moet bevatten. Deze vrees zal op twee wijzen uit het affektsverloop kunnen verdwijnen n.l. door zekerheid omtrent de Christus-vijandige geesten,[2]) opdat men zich voor hen in acht zou kunnen nemen, en door bevestiging van eigen trouw en volharding. Die beide vrees-genezende elementen wil Jezus in de apokalypsen der synoptische Evangeliën bijbrengen.

In het eerste deel, over de „Messiaansche weeën", worden de discipelen voorbereid op de verschrikking van den oorlog en zijn gevolgen: met die voorstelling verbindt zich reeds de vrees er voor, die evenwel de verschrikking bij het doorleven vermindert, want voor hen, die Jezus' woord gelooven, is de verschijning der verschrikking tevens een teeken van zijn naderende komst, dus een troost. Door de voorspelling van het vreeselijke, komt bij het doorleven van dat vreeselijke, de krachtige verwachting der naderende troost als een factor, waarvan de invloed zich op het gevoelsleven laat gelden; vandaar het „wordt niet verschrikt".[3]) Op dezelfde wijze wekt de verkondiging-vooraf van de vervolging[4]) een vervroegde vrees, die aan deze voorstellingen en straks aan de ervaringen onvermijdelijk verbonden is, maar die bovendien tengevolge heeft, dat in de moeilijke oogenblikken de geloofsverzekerdheid omtrent de komende heerlijkheid juist door die ervaringen wordt versterkt; die geloofsverzekerdheid drijft in de gevoelssfeer de vrees uit. De vrijmoedigheid, die als een gave des Geestes komen zal, „de volharding der heiligen", en hun „lijdzaamheid",[5]) openbaren, dat ook in de gevoelssfeer de relatie met God en met Jezus, den verwachten Messias, sterk en ongestoord blijft en door geen vrees voor lijden en dood bewogen wordt.

Dat dit „het einde" nog niet was, maar slechts het „begin der smarten",[6]) wordt in alle drie de apokalypsen uitgesproken. Er volgt een beschrijving der teekenen van de komst. Welke verschillen er mogen zijn, kunnen wij daarlaten: overal wordt aangeraden „te ontvlieden op de bergen",[7]) waarbij geen tijd tot dralen gegeven wordt. Bij Lk. concentreert zich de voorstelling op Jeruzalems beleg en ondergang, waarbij de „toorn over dit volk" komt want het „zijn dagen der vergelding":[8]) de volle verschrikking rust dus op het Jodendom,[9]) niet op de daarin levende groep der geloovigen,

---

[1]) Bijv. 2 Tess. II : 3—8; Ef. VI : 11, 12. Ook in de beroemde berijming van Ps. XLV door Luther: der alt böse Feind, met Ernst ers jetzt meint... mit unser Macht ist nichts gethan, wir sind gar bald verloren; es streit für uns der rechte Mann... und wenn die Welt voll Teufel wär und wollt uns gar verschlingen, so fürchten wie uns nicht so schr..." *Werke* XXIV S. 141 e.d. Ch. Gerlach 1846. [2]) 1 Kor. XII : 10; 2 Kor. XI : 14; 1 Jh. IV : 1.
[3]) Mt. XXIV : 6; Mk. XIII : 7; Lk. XXI : 9, waar met verschillende woorden gewaarschuwd wordt, zich niet te laten medesleepen in den angst. [4]) Mk. XIII : 11, 12; Lk. XXI : 12—15.
[5]) Zie § 2 van dit hoofdstuk blz. 84 en Mk. XIII : 11, 13; Mt. XXIV : 13.
[6]) Mt. XXIV : 8; Mk. XIII : 8. [8]) Misschien een herinnering aan Lots vlucht uit Sodom.
[8]) Lk. XXI : 22, 23. [9]) 1 Thess. II ; 16 „de toorn is over hen tot het uiterste gekomen" d.w.z. nog niet de straf, waarin de toorn zich openbaart.

die voor zoover zij zouden moeten medelijden, in dit alles de bevestiging van het door Jezus aangeduide teeken zouden zien tot hun vertroosting en tot versterking van hun hoop. Bij Mt. en Mk., vinden wij de voorstelling, dat die vlucht voor den geheimzinnigen „gruwel der verwoesting", ook voor de geloovigen vreeselijk zal zijn, zoo zelfs, dat om der uitverkorenen wil die dagen verkort worden:[1]) daarin werken de beide motieven: de vrees voor het dreigend lijden en de daarin doorbrekende openbaring der Messiaansche heerlijkheid. Ook waar de band des geloofs, die Jezus en de zijnen verbindt, zou dreigen te breken,[2]) zullen de uitverkorenen niet vreezen, aangezien die breuk niet mogelijk is: tegenover den angst te worden verleid, die de geheele persoon dreigt te overstelpen, blijft de in Gods keuze gefundeerde zekerheid. Het laatste woord van Jezus ter versterking in deze zware dagen, is zijn voorzegging van dit alles. De gedachtenis van Gods onwrikbaren wil tot hun heil en de herinnering aan Jezus, die vóór deze angstige tijden ze reeds overzag als begin van zijn verschijning in heerlijkheid, — die beide voorstellingen mogen gevoelsfactoren oproepen, sterk genoeg om allen angst te neutraliseeren in de zekerheid der gemeenschap met God en den Messias.

Ten slotte geschiedt de eigenlijke komst van den Zoon des Menschen met kosmische verschijnselen, die (zegt Lk.) „over de volken benauwdheid in radeloosheid" brengen.[3]) Deze paniek bevat in zich een vrees, waaraan de menschen bezwijken, maar ook een verwachting: de hooge spanning van den angst van enkelingen en volken, die onder het oordeel door moeten gaan, zal doodelijk zijn, maar met dezelfde uiterste spanning zullen door de anderen de hemelsche dingen verwacht worden.[4]) In een korte, schoone opwekking verbindt bij Lk., Jezus aan het verschijnen van die uiterste verschrikking, de hoop der komende heerlijkheid: „zie omhoog, — heft uwe hoofden opwaarts, — uw verlossing is nabij";[5]) — ook in deze bewegingen wordt niet de vrees, maar de verwachting uitgedrukt, waarvan de spanning in het herhaalde „nabij" doorklinkt.[6])

Alle drie de synoptische apokalypsen eindigen met een vermaning tot waakzaamheid; daarin zijn de volgende psychische momenten. Allereerst[7]) moet de spanning der verwachting bij de geloovigen duurzaam gemaakt worden. Tegenover de zorgeloosheid der wereld, die zijn zal zooals ten tijde van Noach en ten tijde van Lot in Sodom, moet hij, die den Messias verwacht, de oogen openhouden en het geheele hart gericht hebben op de komst van den Zoon des Menschen; hij moet zich niet bezwaren met wereldsche weelde, waar hij aan hangen blijft als de vrouw van Lot,[8]) of met zorgen, waardoor hij de dingen Gods niet meer ziet.[9]) In dit laatste ligt het tweede moment: de dreigende inwerking der wereld met hare „begeerlijkheid" moet de vrees van in zonde te vallen en van den Zoon des Menschen te vervreemden levendig houden.

In de wederkomstgelijkenissen van Mt. XXV treden deze voorstellingen der gevaren van de wachtende volgelingen meer uitgewerkt te voorschijn. Niet alleen waakzaamheid, ook bereid-zijn is eisch. Het verhaal van de maagden,[10]) (die insliepen en hun lampen gingen uit en sommigen hadden geen olie), omschrijft met zielkundige fijnheid wat de eigenlijke bereidheid is, en wijst op een gevaar, dat zoo gemakkelijk de zielen in beslag neemt en uitloopt op het: „ik ken u niet" van het oordeel. De spanning der verwachting verslapt, maar de verwachting zelf verdwijnt niet, wanneer zij maar,

---

1) Mt. XXIV : 15, 16, 22; Mk. XIII : 14 en 20. 2) Mt. XXIV : 24; Mk. XIII : 22.
3) Lk. XXI : 25.
4) De spanning van hoop en vrees ten opzichte van Jezus' wederkomst kan een gewichtige crisis worden b.v. *Het leven van F. R. Havergal* door M. Havergal 1900, blz. 42.
5) Lk. XXI : 28. 6) Lk. XXI : 28, 30, 31; Mt. XXIV : 32, 33; Mk. XIII : 28, 29. 7) Bij Mt. in dit verband, bij Lk. elders (XVII : 26 v.v.). 8) Lk. XVII : 32. Mt. XXIV : 45—51. Lk. XII : 42—46.
9) Lk. XXI : 34—36. Zie § 1 van dit hoofdstuk blz. 76 v.v. 10) Mt. XXV : 1—13.

plotseling gewekt, kan opvlammen en uitstralen, gevoed uit de welbewaarde olie, waarmede men zich eerst vol verheuging tot de bruiloft volledig toebereidde. Het is dus iets noodzakelijks, dat van de eerste blijdschap, waarmede men den bruidegom tegemoet wil, op den duur onderbewust een sterke nawerking blijft sluimeren, die op het moment van den werkelijken oproep in staat stelt mede te gaan. De angst der onbezorgden vlak voor het onverbiddelijk oordeel, wordt hier in het middelpunt gezet: de dreigende mogelijkheid toch nog, hoewel men den bruidegom wachtte, te worden afgewezen, is een vreesmotief, dat dienen moet om zich te voren wel te verzekeren van een goed bewaarden „schat des harten", die op het oogenblik dat hij komt, ter beschikking is.

Dit zelfde dreigende motief van het oordeel (over hem, die toch ook een gave van zijn heer ontving), schuilt in de gelijkenis van de talenten.[1]) Allen weten, dat het oogenblik van afrekenen komt, de een vreest het, de anderen niet: zij doen met wat hun heer hen gaf, wat zij kunnen. Die vreest, komt tot niets en valt ten slotte toch in het oordeel; die zijn gaven neemt en werkt, is waarlijk bereid. Voor hem, wiens leven door de gaven van zijn heer vervuld is, bestaat geen vrees, de waarschuwing geldt den bevreesde, omdat hij niet leeft met wat zijn heer hem gaf.

Misschien het schoonste wat het Nieuwe Testament over het oordeel bevat, is het einde van Mt. XXV,[2]) aan welke voorstelling de ernst en het dreigende niet ontbreekt. De Joodsche loon-gedachte wordt in deze voorstelling geheel doorgevoerd en tevens weggenomen, want die het loon verdiend hebben, hebben het niet geweten. Evenzoo hebben de „vervloekten" alleen in hun levensomstandigheden de kansen niet gezien, noch gebruikt. Het vreesmotief, hiervan uitgaande, heeft blijvenden invloed geoefend en bereidheid gewerkt door de merkwaardig onbelijnde wijze, waarop in het oordeel uitspraak wordt gedaan. Het oordeel gaat over individueele woorden, daden en verhoudingen.[3]) Alleen zij die affiniteit gehad hebben tot den in deze wereld verborgen Christus en gevoeligheid voor de stille roeping, waarmede hij hen in de levensomstandigheden aansprak, beërven het Koninkrijk. De in „den minsten broeder" verborgen Heer, wordt vóór den oordeelsdag niet ontdekt; volgens dit schijnbaar zoo vage oordeel, schuilt het gevaar voor den eeuwigen vloek hierin, dat men den Wereldrechter negeerde door den vernederden naaste te veronachtzamen.[4])

Waar van „het gehenna" gesproken wordt,[5]) werkt in deze voorstelling de herinnering na van het moloch-offer en de daarop volgende verontreiniging;[6]) het is een land der Godverlatenheid, een gebied, waar de wormen het doode lichaam verteeren, waar de pijn der verbranding[7]) geleden wordt en de gevloekten van verbittering de tanden knarsen.[8]) Behalve van dit gehenna, spreekt Jezus in andere berichten van „de duisternis daarbuiten",[9]) van „geween en tandenknarsen". Al deze voorstellingen moeten, wanneer zij maar levendig genoeg waren, vrees hebben gewekt, een vrees, die door de verschillende voorstellingscomplexen verschillend moet zijn gemotiveerd: door de pijn,[10]) door de wroeging, door de Godverlatenheid. Daaraan zullen de veroordeelden overgelaten worden, wanneer de Messias

---

1) Mt. XXV : 14—30; Lk. XIX : 12—27.
2) Mt. XXV : 31—46. 3) Wanneer hier het oordeel beschreven is van hen, die niet tot de gemeente behooren (wat Zahn. *Matth.*[2] S 675 veronderstelt) verandert hierdoor onze analyse niet. 4) Psychologisch gaat S. Kierkegaard verder op deze gedachte in (in zijn *Einübung im Christenthum* bijv. S. 54 „sich ganz buchstäblich mit dem Elendesten gleich zu stellen (und nur dies ist göttliches Mitleid), ist den Menschen „zu viel". Uebersetzung Göttsched 1912). 5) Omschreven in Mt. XI : 48; Mt. XXIII : 33 spreekt van het gericht van het gehenna. 6) 2 Kon. XXIII : 10; Jer. VII : 31, 32. 7) Het brandende gehenna in Mt. V : 22; XXVIII : 9. 8) Mt. VIII : 12; XXII : 13; XXV : 30. Alleen van weenen en tandengekners wordt gesproken in Mt. XIII : 43; XXIV : 51; Lk. XIII : 28
9) Dit behoeft geen superlativus te zijn (Zahn. a. a. O. S. 339) 10) Mt. XXV : 41; XVIII : 8.

ten slotte verschijnt en zijn trouwe volgelingen zal kennen en verzamelen.[1]) Reeds te voren richt Jezus met zijn profetisch woord,[2]) hij vonnist de steden van Gallilea[3]) en Jeruzalem,[4]) en kondigt den enkelen persoon aan, dat hij ten volle rekenschap zal hebben te geven.[5])

In deze gegevens gebruikt Jezus het voorstellingsmateriaal, dat bij zijn gehoor aanwezig was, maar werkt het geheele complex van voorstellingen omtrent oordeel en wereldeinde, omtrent het opengaan van den hemel en de komst van den Messias, naar drie richtingen uit. Allereerst, wijst hij er op, hoe alles zeer „nabij" is, waardoor in het affektsverloop de spanning der gevoelens sterk wordt vergroot. Vervolgens, dat het oordeel van zedelijken aard is en gaat over „zonde" in den door de Evangeliën zoo verfijnde opvatting daarvan, waardoor het affekt samengestelder wordt, en niet zoozeer de emotie, als wel de emotiviteit toeneemt. Ten slotte, dat het oordeel persoonlijk is en zonder aanzien van positie of nationaliteit, waardoor het zelfbehoud in het oordeel des te minder gewaarborgd en de vrees derhalve des te sterker wordt. Dit zou de verwachting der toekomende dingen tot een lijden gemaakt hebben, indien niet ook nog de relatie tot Jezus en het verband met hem als een nieuwe factor viel aan te merken; daarin is een zekerheid en veiligheid, die de sterkste vrees voor het oordeel overwint. Door deze verhouding tot Jezus, ontstaat reeds in den tijd, dien de Evangeliën ons beschrijven, een scheidingslijn, waardoor ten opzichte van het toekomend oordeel tevoren gegevens worden vastgelegd. Vandaar dat in dit verband de gevoelens zich niet zoozeer oriënteeren aan voorstellingen van de toekomstige dingen, als aan Jezus' persoon.[6]) Ook de vrees voor den dood als levenseinde en als de poort van het oordeel, wordt geheel beheerscht door de persoonlijke relatie tot Jezus. In den eersten brief, ziet Johannes den antichrist zelfs reeds als een in de wereld aanwezige macht, waardoor het „de laatste ure" moet zijn,[7]) zonder dat hij daarom de spanning en angst der bovenbesprokene gegevens gevoelt, vanwege de in Christus' gemeenschap ervaren rust[8]) des „eeuwigen levens".

Daar waar de Nieuw-Testamentische gegevens ons in omstandigheden verplaatsen buiten het onmiddellijk verband met Jezus, zullen wij voor een deel dezelfde, voor een deel andere elementen aantreffen ten opzichte van de toekomstvoorstellingen. „Paulus vertritt auf diesem Punkte einfach das enthusiaste Urchristentum".[9]) Men ziet de komst des Heeren in kort perspectief; men verwacht, dat hij uit de hemelsche verborgenheid[10]) plotseling[11]) zal te voorschijn treden „met vlammend vuur",[12]) door engelen omgeven, die hem met hun wekroep en bazuingeluid vergezellen en den tegenstand overwinnen.[13]) Maar zoowel voor Paulus, als voor de gemeenten waaraan hij schrijft, is de geestelijke band met Christus zóó nauw, dat zijn komst door hen gehoopt, niet gevreesd wordt;[14]) de zekerheid van het heil is niet alleen een sterke troost in het lijden, het is een waakzaam verwachten zonder dat daarbij van vrees sprake is. Deze tegenstelling van gemoedsstemming tusschen den met Christus verbonden mensch en den mensch buiten hem, komt scherp uit in Hnd. XXIV en XXVI,[15]) waar Paulus zijn rechter

---

1) Mt. X : 32, 33; XVI : 27; Mk. VIII : 38; Lk. IX : 26; XII : 8, 9. 2) Mt. XII : 38—41; Lk. XI : 29 v v. 3) Mt. XI : 21—24; Lk. X : 13—15. 4) Mt XXIII : 37, 38; Lk. XIII : 34, 35; XIX : 41—44. 5) Mt. XVIII : 23—35; XXV : 14—30; Lk. XVI : 1—8; XIX : 11—27.
6) Vooral in Jh. XI : 25—27; 1 Jh. III : 14. 7) 1 Jh. IV : 2; II : 18. 8) 1 Jh. II : 17, 24.
9) H. J. Holtzmann. a. a. O. II. S. 210. 10) 1 Kor. I : 7. Kol. III : 4. 11) 1 Thess. V : 2.
12) 2 Thess. I : 8. 13) 1 Thess. IV : 16; 2 Thess. II : 8. 1 Kor. XV : 52.
14) Over den uitroep Maran-atha (I Kor. XVI : 22) schrijft v. Veldhuizen *(Korinthiers.* Tekst en Uitleg blz. 118) „de juichtoon en de bede van hen, die hem liefhebben, een angstkreet in de ooren van hen die roepen: vervloekt is Jesus" en J. Th. Ubbink *Het eeuwige leven bij Paulus* blz. 149) „van de angstige spanning, waarin het Jodendom den grooten dag vaak tegemoet zag, bij Paulus geen spoor."
15) Hnd. XXIV : 25; XXVI : 29.

vrees aanjaagt en zich in innerlijke gelukzaligheid boven hem verheft. Vanuit de verschijningen van den verrezen Christus, ontspringt een zekerheid omtrent zijn toekomst en vanuit de gave des Geestes ontwikkelt zich een enthusiasme, waarbij de waarschuwende vermaning tot waakzaamheid, zooals wij die in de Evangeliën vinden, nauwelijks gehoord wordt.[1]) Eerst als de gemeenten moeten leeren wachten, komen de gevaren daarvan ter sprake.[2]) In Paulus' brieven valt een onderscheid op te merken tusschen een tijd, waarin hij in dit leven de komst des Heeren verwachtte[3]) en een tijd waarin hij zijn dood eerder aanstaande achtte.[4]) Maar geen dezer verwachtingen wordt door een andere gemoedsstemming begeleid, dan die van hoop, — nergens die van vrees; de hoop kan een gespannen, blijde uitzien naar den Heer zijn, maar ook een zuchten,[5]) — een angst voor „den dag des Heeren" is zij nooit: „wij hebben altijd goeden moed" schrijft hij.[6])

Er blijft een zekere spanning voor de geloovigen tusschen de rechtvaardiging die er is, en die er in het oordeel zijn zal; deze spanning is geen inconsequentie,[7]) zij is een doorleven van den tijd tusschen de μετάνοια en de verheerlijking, tusschen de openbaring van Christus, die men ontvangen heeft, en die men ontvangen zal.[8]) Deze spanning bergt een zekere vreeze, een zekere bekommering in zich, die wordt weggenomen door een zich richten op God en op Christus, dus door het geloof: „Hij zal u bevestigen tot het einde toe";[9]) „God is getrouw, door Welken gij geroepen zijt";[10]) „Hij Die in u begonnen heeft, zal voleindigen".[11]) Dat geloof moet alleen in God en in Christus rusten, en hangt er niet van af of men zich al of niet van schuld bewust is;[12]) alleen het geloof zal de vrees en den twijfel bedwingen, niet de overtuiging van gerechtigheid of ongerechtigheid. In het eerste ontvangen der zekerheid ligt de overwinning der vrees voor den toorn Gods, maar tot op het volkomen ontvangen moet men waakzaam zijn en volharden; met de daarin gelegen vrees strijdt het geloof. De realiteit van dien strijd is de bekommering, waarin de vrees ten opzichte der laatste dingen een gevoelsfactor is. In de strijdende gemeente en in den strijdenden Christen vertoont zich een psychisch gebied, waarop zoowel deze aeon inwerkt, als de toekomende en waar zij geen van beide ten volle van kracht zijn: in de gevoelssfeer werkt de vrees voor den toorn Gods na en is toch ook de zekerheid des heils reeds aanwezig.[13])

De menigte van hen, die geloofden, was één hart en één ziel.
Hnd. IV : 32.

Een afzonderlijke plaats neemt de apocalyps van Johannes in, althans in psychologisch opzicht. Het is een boek, dat in zijn opvatting van de verhouding tusschen God en mensch een buitengewone positie inneemt, doordat het die verhouding niet zoozeer individueel, maar veelmeer collectief ziet. Alleen voor zoover Johannes als enkeling in zijn visioenen leeft en op-

---

1) 1 Thess. V : 2 v.v.; 1 Petr. IV : 7.
2) Hebr. IV : 1—11; IX : 23—39, en in Opb. II en III Langzamerhand komt er een gewijzigde opvatting van de inwerking van Christus; men komt tot „eine weitere und letzte Konsequenz, die Umwandlung der ganzen Schöpfung aus einer materiëllen in eine pneumatische." H. J. Holtzmann. a. a. O. II. S. 219.
3) 1 Thess. IV : 16, 17. 4) Fil. I : 23. 5) Rom. VIII : 23; 2 Kor. V : 4. 6) 2 Kor. V : 8.
7) b.v. E. v. Hartmann. „Man kan sich keine gröszere Inconsequenz denken und jeder Vermittelungsversuch ist hier verlorene Mühe." (*Das Christenthum des Neuen Testaments* 1905. S. 241. 8) Rom. VI : 8. 1 Kor. I : 8, 9. 9) 1 Kor. I : 8. 10) 1 Kor. I : 9. 11) Fil. I ; 6; 1 Thess. V : 24. 12) 1 Kor. IV ; 4.
13) Ten opzichte van de zondevergeving en den doop is dit probleem voor de geheele oud-Christelijke literatuur behandeld in H. Windisch. *Taufe uud Sünde.*

treedt sluiten zich de gegevens van dit boek bij het vorige aan. Maar ook in de individueele verhouding van Johannes tot de gebeurtenissen van het wereldeinde is nog dit bijzondere, dat hij de gebeurtenissen beschrijft, als doorleefde hij, wat in andere Nieuw-Testamentische geschriften wordt verwacht: wat daar toekomstig is, is hier tegenwoordig. Het wereldeinde, de eindstrijd van den Messias, het oordeel en de nieuwe aeon stroomen aan hem voorbij in gezichten, die vol van gegevens van allerlei herkomst mogen zijn, — zij worden medegedeeld als doorleefde de schrijver zelf het einde aller dingen. Slechts in de eerste en laatste zinnen spreekt Johannes namens zich en zijn tijdgenooten, die in deze dingen leven, zijn verwachting en hoop uit: „de tijd is nabij;" „ja kom Heere Jezus!"; [1]) in deze verwachting is evenwel geen element van vrees voor de komende wereldcatastrophe te ontdekken.

Wèl is er voor Johannes persoonlijk, in de ontroering waarmede hij zijn visioenen doorleeft en beschrijft, een element van (individueele) vrees. Als hij in de eenzaamheid van zijn ballingschap „in den geest" is [2]) en de stoot der bazuin „achter zich" hoort en omziende den Zoon des Menschen meent te herkennen, [3]) valt hij als dood aan zijn voeten, totdat de Zoon des Menschen de hand op hem legt en de vrees van hem doet wijken. [4]) De Goddelijke heerlijkheid verbijstert hem als mensch in zijn nietige zondigheid, tot de genadige aanraking van den verheerlijkte de verbinding tot stand brengt, waarin de vrees verdwijnt. En dat niet alleen: door de aanraking van den Zoon des Menschen, die doet gevoelen dat Johannes de zijne is, wordt hij betrokken in de heerlijkheid, die zich vertoont. In die aanraking wordt zijn geloof, dat deze Jezus Christus alle gebeuren, begin en einde, leven en dood omspant, tot ervaring; vandaar dat de schrik, die met vrees voor zijn zelfbehoud gepaard gaat, wel moet verdwijnen, omdat hij zich behouden gevoelt.

Het oordeel zelf, zooals het achter „de deur des hemels" nog verborgen is, wordt hem openbaar zonder dat de vrees op het eerste zien van den Zoon des Menschen daarbij weerkeert: [5]) dezelfde teekenen van den Sinaï, dezelfde troon van Jesaja's visioen, maar niet meer de angst van Israël, of het „wee mij" van den profeet. [6]) Alleen als niemand het boek mag openen grijpt de smart Johannes aan — ook nu geen vrees, wel leed. Uit de opening van dit boek zullen de toekomende dingen openbaar worden: de spanning waarmede dit wordt verwacht, bevat bij den door den Zoon des Menschen aangeraakten Johannes, geen vrees. [7])

In de verhouding van Jezus Christus tot de gemeenten komen de gegevens voor een collectief-psychologische beschouwing [8]) te voorschijn: elke gemeente heeft zijn engel, elke gemeente is één lamp. [9]) De gemeente is telkens een geheel, dat als eenheid in zijn werkingen en aard wordt getypeerd; de gemeente wordt in haar engel aangesproken en dat geestelijk wezen wordt als een psychische eenheid bezien en beoordeeld. Dat wat de enkelingen overkomt (het martelaarschap) [10]) en wat de enkelingen leeren, [11]) gaat de psychische eenheid der gemeente aan; de engel waarin zij vertegenwoordigd is, is een levend wezen, waarvan de individuën de psychische leden zijn. [12]) Spreekt hij van bekeering, dan is het bekeering van het geheel. [13])

Die collectieve psyche der gemeente heeft ook haar affektieve zijde. De

---

1) I : 3; XXII : 17, 20. 2) I : 10.
3) I : 13. 4) I : 17. 5) IV : 5. 6) Ex. XX : 18—20; Jes. VI : 5. 7) V : 4.
8) Dat ook in het Oude Testament gegevens voor een dergelijke opvatting zijn aan te wijzen, kunnen wij hier laten rusten.
9) I : 20. 10) II : 10. 11) II : 15. 12) Zijn er doode leden, zoo dreigt de eenheid te versterven (III : 12); zijn er, die tot eerbied komen dan onderwerpen zij zich aan dat eene geestelijke wezen (III : 9). 13) II : 5, 16, 21, 22; III : 3, 19.

manier waarop Jezus Christus zich met die „engelen" in verbinding stelt, wekt vreesgevoelens voor zijn dreigenden toorn.[1]) Slechts eenmaal wordt de vrees voor het martelaarschap genoemd en afgewezen, evenwel ook als een collectief verschijnsel, dat de engel der gemeente aangaat. De strijd met Satan is er wel,[2]) maar de verhouding tot den Zoon des Menschen domineert niet alleen in de voorstelling maar evenzeer in de gevoelssfeer; de vrees voor zijn oordeel zal alleen in de collectieve bekeering aan haar eind komen.[3]) Hoe de bekeering geschiedt, en welke beteekenis daarin het vreesaffekt heeft, beschrijft Johannes niet, maar de voorstelling is verwant aan de hierboven geciteerde beschrijving uit Hnd., waar de Jeruzalemsche kring van den eersten tijd na Pinksteren „één hart en één ziel" heet te zijn. Die eenheid (voorgesteld in den engel) wordt door elke gebeurtenis, hetzij die de verhouding tot Jezus Christus stoort of niet, beïnvloed. Op den engel oefent ook de brief van Johannes en de voorstelling van Jezus Christus aan de gemeente invloed; wanneer die geest der gemeente sterk genoeg is om „de leer der Nicolaïeten" te boven te komen,[4]) om zoo bezield te werken als in zijn eerste liefde,[5]) om te waken dat er niets versterft[6]) en ijverig te zijn,[7]) dan bekeert zich de gemeente; het begeleidend affekt van deze voorstelling en van een eventueele bekeering, zal een aangroeiende liefde tot Jezus Christus zijn, naar wien de eenheid der gemeente gezamenlijk uitgaat. Waar de voorstelling in den brief de mogelijkheid van vervreemding en oordeel bijbrengt zal in het affekt vrees aanwezig zijn, maar niet als heerschend gevoelen: de geheele verhouding rust in het reeds bestaande verband tusschen den „engel der gemeente" en Jezus Christus, welk verband door zijn aanspraak wordt versterkt. Van een vlucht voor het oordeel, die te vergelijken zou zijn met de individueele vrees voor den toorn Gods, is bij „den engel der gemeente" geen sprake: in de vernieuwing der verbinding tusschen de collectieve psyche der gemeente en Jezus Christus treedt de vrees nauwelijks als nevengevoelen op.[8])

Dergelijke collectief-psychologische gegevens treffen wij aan in de hoofdstukken volgende op de gemeentebrieven met hunne raadsel-achtige beschrijvingen. Geen menschen maar machten worden beschreven: de vrouw die den zoon baart,[9]) de vrouw, die de groote stad is,[10]) het beest uit de zee[11]) en het beest uit de aarde;[12]) zij worden als collectief-psychische eenheden voorgesteld of als daemonen; de volkerenchaos is de watermassa, waaruit de machten voortkomen en waarop zij zetelen;[13]) zoo is de gemeente de bruid, die getooid zal worden voor de bruiloft des Lams,[14]) zij is dat ook als geestelijke eenheid.

Wij bepalen ons evenwel tot het vreesaffekt en wijzen op het gevoel, dat de menschheid aangrijpt bij de opening van het zesde zegel[15]) en dat zich als een paniek uitbreidt over allen (die in dit opzicht niet als organisch geheel, maar als massa worden beschreven). Als dit zegel geopend en de hemel als een boekrol toegerold wordt, verbergen zich vorsten en slaven in de aarde als dieren in doodsangst[16]) voor Hem, Die op den troon zit,[17]) en voor den toorn des Lams. In deze laatste paradox is aan de tweezijdigheid van den Messias uitdrukking gegeven: hij is de toornende rechter voor de wereld en het lam dat geslacht werd voor de zijnen. Dit zich zoeken te

---

1) II : 5. Het zwaard gebruikt de rechter evenwel alleen tegen zijn tegenstanders (II : 16, 23; III : 10). 2) II : 9, 13, 24; III : 9. 3) III : 20. 4) II : 15, 16. 5) II : 4, 5.
6) III : 2, 3. 7) III : 19.
8) De engel der gemeente is niet een leider; hij is de gemeente als organisme in geheel haar collectief leven. 9) XII : 5. 10) XVII : 18. 11) XIII : 1. 12) XIII : 11. 13) XVII : 15.
14) XIX : 7; XXI : 9; XXII : 17.
15) VI : 12—17; dit oogenblik wordt „de groote dag des toorns" genoemd, waarop „ein ferneres Leben der Menschengeschlechter auf dieser Erde nicht mehr möglich is" (F. Düsterdieck *Die Off. Joh.* S. 276). 16) Ook Lk. XXIII : 30.
17) Het vermijden te spreken van God, een Joodsche en in den grond der zaak taboeachtige trek, verhoogt den indruk van den vreeselijken Rechter. (IV : 9, 10; V : 1, 7, 13; VI : 16; VII : 10, 15 enz.

verbergen als in zijn eigen graf en deze vlucht in den dood, klinkt door in het geheele geschrift. Wanneer ook de dood geen schuilplaats meer biedt voor den doorbrekenden toorn van den wereldrechter, bereikt de vrees haar volgend stadium,[1]) want nog hooger dan in het roepen tot de rotsen: „valt op ons", stijgt het gevoel der geoordeelde wereld.

Met grootsche schoonheid wordt daar tegenover de stilte beschreven waarin de „dienstknechten Gods" verzegeld worden; zooals de schrijver voor Gods troon de vlakke zee van kristal gezien heeft,[2]) bemerkt hij nu de stilte op aarde. De winden zijn aan de hoeken der aarde ingehouden, geen boom beweegt, de zee rimpelt zich niet, geen blad wordt beschadigd;[3]) de ongemeten menigte der verzegelden wordt door „Hem die op den troon zit", overschaduwd, het Lam leidt ze tot de levende waterfonteinen', „God zal alle tranen van hunne oogen afwisschen."[4])

Na de stilte zet de wereldkatastrofe zich voort; hetzelfde altaarvuur, dat „de gebeden der heiligen" opdrijft voor God, wordt uitgestort over de aarde in een reeks van rampen.[5]) Het daemonenheir begint op te komen, de niet-verzegelden worden niet gedood, maar hun pijn is ondragelijker dan te sterven. De angst en de pijn stijgen hooger dan toen zij riepen „bergen bedekt ons": „zij zullen begeeren te sterven, maar de dood zal van hen vlieden."[6]) Van het oosten komt nog een leger;[7]) maar hoe hoog de angst stijgt — zij bekeeren zich niet,[8]) zij blijven buiten verband met God, Die hen oordeelt, gebonden als zij zijn in daemonenaanbidding en zonde.[9]) [10])

Aan het begin der visioenen over den strijd van Messias en Satan, wordt het danklied in den hemel over Christus, tegenover den verbitterden toorn der volken gesteld.[11]) De strijd wordt dan op de aarde overgebracht, waardoor de hemel juicht, dat „de verklager onzer broederen" is nedergeworpen.[12]) Op de aarde geeft Satan zijn vasallen, de „beesten" zijn kracht, zijn troon, en groote macht;[13]) steeds groote getal aanbidt het „beest", tot bijkans allen met zijn zegel verzegeld zijn.[14]) Tegenover die aangebeden wereldsche macht, waarachter Satan staat, concentreert zich de kring van het Lam en van hen die „onberispelijk zijn".[15]) Tot hen worden toegevoegd allen van de aarde, die God vreezen en aanbidden;[16]) hun tegenstanders zullen „den wijn des toorns Gods" drinken; want de Messias nadert tot den oogst en zal „den grooten wijnpersbak des toorns der gramschap des almachtigen Gods treden".[17]) In deze twee sferen van aanbidders gaat de wereld uiteen. Bij het aanbinden van den strijd, komt aan de zijde der macht van Satan het vreesmotief niet voor, wèl aan de zijde van hen, die God aanbidden: die daar zingen het lied van Mozes en van het Lam, kennen den rechtvaardigen God, — „wie zou Hem niet vreezen?"[18]) Daaruit spreekt de houding, die wij in de vorige paragraaf aanwezen en die blijft, zoolang bij den mensch in weerwil van zijn verbond met God het besef van zijn eigen zondigheid bij „de openbaring van het oordeel" weer opleeft. Toch verstoort deze „vreeze des Heeren" de hemelsche blijdschap niet. Van vrees voor Satan en zijn machten is bij de volgelingen van het Lam geen

---

1) IX : 6. 2) IV : 6. 3) VII : 1, 3. 4) VII 15, 17. 5) VIII : 7—13. 6) IX : 6. 7) IX : 14. 8) Zelfs hier is de vrees geen motief voor de bekeering, zij is op zijn hoogst een „Begleiterscheinung" der religieuze ervaringen tijdens het bekeeringsproces. (Zie blz. 67).
9) IX : 19, 20. 10) Aan X en XI gaan wij voorbij: den schrijver wordt een profetische taak gegeven, en voor Jerusalem, door de verrijzenis van twee profeten bevreesd geworden, schijnt een uitweg te komen, omdat zij in hun vrees den God des hemels heerlijkheid geven. (XI : 13).
11) XI : 17, 18. 12) XII : 9, 10. 13) XIII : 2. 14) XIII : 15, 16. 15) XIV : 5. 16) XIV : 6, 7.
17) XIV : 10; XIX : 15. Θύμος wordt alleen in Opb. van God gebruikt, wat betreft het N. T. (XIV : 19; XV : 1, 7; XVI : 1); het is niet als ὀργὴ de verontwaardiging, maar de uiting daarvan.
18) XV : 3, 4. De uitdrukking „wie zou U niet vreezen" bepaalt mede het Oud-Testamentisch karakter van dit „gezang van Mozes".

sprake,[1]) wèl gruwen zij van „de vrouw, de groote stad die het koningschap heeft over de koningen der aarde".[2])

De visioenen van den strijd voor en na het duizendjarig rijk,[3]) geven geen nieuwe gezichtspunten; wel de beschrijving van het einde: „hemel en aarde vlieden weg van voor den troon, voor die werd geen plaats gevonden."[4]) God alleen blijft over met de dooden, klein en groot[5]) en in die enkele verhouding van God en der menschen zielen wordt de scheiding definitief voltrokken: „wie niet in het boek des levens gevonden werd", „hun deel is in den tweeden dood";[6]) omtrent hen bericht Johannes niets meer. Die „het nieuwe Jeruzalem" bewonen, zullen met God zijn en met het Lam,[7]) zij zullen in Hun goddelijk licht leven,[8]) zonde zal er niet meer zijn,[9]) over al het geleden leed zal God zelf hen troosten.[10]) In de vrede van dit visioen der vervulde verwachting, is de laatste rimpeling der vrees uit de zielen der zaligen volkomen weggenomen.

---

1) XVII : 14. J. Weiss. *Die Offenb. des Joh.* 1904. S. 9.
2) XVII : 18. 3) XIX : 21; XX : 10. 4) XX : 11. 5) XX : 11—15. 6) XX : 15; XXI : 8.
7) XXI : 3, 22. 8) XXI : 23. 9) XXI : 27. 10) XXI : 4.

VERBETERINGEN.

Blz. 3 regel 3 lees: mikrologisch untersuchen und vergleichen.
Blz. 10 regel 13 lees: ingeboezemd.
Blz. 10 regel 15; blz. 11 regel 13, 14, 16 lees: den schrik.
Blz. 12 regel 5; blz. 14 regel 6; blz. 26 regel 11; blz. 40 regel 8, 31; blz. 41 regel 3, 16, 23 lees: den angst.
Blz. 12 regel 47 lees: weet wat het is.
Blz. 23 regel 47 lees: Bestrebungen.
Blz. 24 regel 41 lees: literaire.
Blz. 45 regel 55 lees: reden.
Blz. 87 regel 49 lees: Mt. XIV : 30, 31.
Blz. 126 regel 50 lees: Mk. XI : 30; Mt. XXI : 25.
Blz. 135 regel 44 noot [2]) lees: 1 Jh. II : 4.
Blz. 139 regel 53 noot [5]) lees: Mk. IX : 48.

g5949

STELLINGEN.

1. In de vrees is het gevreesde lijden reeds begonnen.

2. In de volkomen religieuze verhouding komt alle vrees aan haar einde.

3. Het opwekken van vrees zonder meer is in opvoeding en prediking af te keuren.

4. De opvatting van Augustinus (*in epist.* I *Joh.* Tract. 9 de cap. 4. Tom. 9 fol. 263 ed. Par. 1635) als zou in 1 Joh. IV : 18 alleen de „timor servilis", niet de „timor castus" zijn bedoeld, is af te wijzen.

5. In 2 Kor. V : 11 noemt Paulus de φόβος τοῦ κυρίου motief tot prediken, geen onderwerp van prediking.

6. De vertaling der Statenoverzetters van Hebr. V : 7 „verhoord zijnde uit de vreeze" kan worden gehandhaafd.

7. De voorstelling, dat Jezus in zijn lijden „als weergalooze koopman den prijs van lijden en strijden kennend", „de kwaden van wil weet te benutten", miskent de opvatting van Jezus' persoon in de vier kanonieke Evangeliën (Dr. J. van Ginneken S.J. *Wij gaan terug voor 1517.* Hervormingnummer der R.K. Studiën[2] 1917 blz. 199).

8. Daemonen onderscheiden zich van dooden-geesten, doordat zij geen voortlevende zielen van menschen zijn, van goden, doordat zij in een beperkte sfeer optreden en niet strikt persoonlijk worden voorgesteld.

9. De veronderstelling, dat de daemonenvoorstelling „aus den Affekten der Furcht und des Schreckens geboren ist" is onaannemelijk (W. Wundt *Völkerpsychologie.*[2] Bd. IV. S. 553).

10. De gevoelens van vrees en hoop begeleiden beide het offer om een overtreding gebracht.

11. Gebed en offer zijn psychologisch-verwante religieuze verschijnselen.

12. Het is voor de kennis van het verschijnsel der religie niet bevorderlijk van de kennis Gods als van een Godsbegrip te spreken.

13. De stellingen „timor nascitur ex amore" en „amor est timoris causa" zijn psychologisch onjuist (Thomas Aq. *Summae* prim. sec. qu. 43 art. 1 concl. ed. Col. agr. 1604 fol. 73).

14. De wensch het offer van Christus steeds te herhalen hangt samen met de vrees voor de aangroeiende straf van zondige daden en leidt tot een verhouding van God en mensch, die bestaat in ruil van genade en goede werken; de wensch te worden betrokken in het door Christus' zelfovergave tot stand gebrachte nieuwe verbond van God en mensch, hangt samen met het besef der ondragelijke storing in de verhouding van God en het menschelijk geslacht, en leidt tot een verhouding van God en mensch als van Vader en kind.

15. De aanwijzing, die § 16 van hoofdstuk I der Dordtsche leerregels aan de bekommerden geeft is juist en voldoende.

16. Augustinus onderscheidt in zijn bekeeringsproces twee phasen: één waarbij hij tot kennis Gods komt en één waarbij hij „den Heer Jezus Christus aandoet"; zonder de tweede gaf de eerste hem geen vrede. (*Confessiones* VII. 10, 17; VIII. 12. Tom. I fol. 56, 57, 63 ed. Par. 1635).

17. Doordat in het Oude Testament JHVH vooral als de Heilige wordt gekend, heeft de vrees een centrale plaats in het daar tot uiting komende religieus affekt.

18. De Leidsche vertaling van het Oude Testament miskent de religieuze beteekenis van Gen. III : 1—24, wanneer zij als de strekking van dit gedeelte „de afkeuring van het streven naar beschaving" aanwijst. (1899 blz. 27).

19. Het maakt voor de religieuze voorstelling geen verschil om in 1 Sam. XIX : 9 (met J. Th. de Visser *De daemonologie van het Oude Testament* blz. 23 v.v.) in overeenstemming met 1 Sam. XVI : 14 מֵאֵת voor יהוה in te voegen, of dit door אֱלֹהִים te vervangen.

20. Psychologie moet van de wetenschappelijke voorbereiding tot zielszorg en godsdienstonderwijs een hoofdfactor zijn.

21. Coëducatie is in en na de puberteitsjaren tot aan de periode der volwassenheid uit paedagogisch oogpunt ongewenscht.

22. Evenredige vertegenwoordiging van partijen in een kerkgenootschap komt aan de religie van enkeling en gemeenschap niet ten goede.