

yh. 2

HET GELOOF AAN GOD.

EEN GESCHIEDKUNDIG-WIJSGEERIGE STUDIE

VAN

DR. OTTO PFLEIDERER.

UIT HET DUITSCH VERTAALD

DOOR

DR. W. C. VAN MANEN.

TIEL. — D. MBS. — 1881.

Y. oct.
1213

J. Phil. Theos
8° 1213

HET GELOOF AAN GOD.



HET GELOOF AAN GOD.

EEN GESCHIEDKUNDIG-WIJSGEERIGE STUDIE

VAN

Dr. OTTO PFLEIDERER.

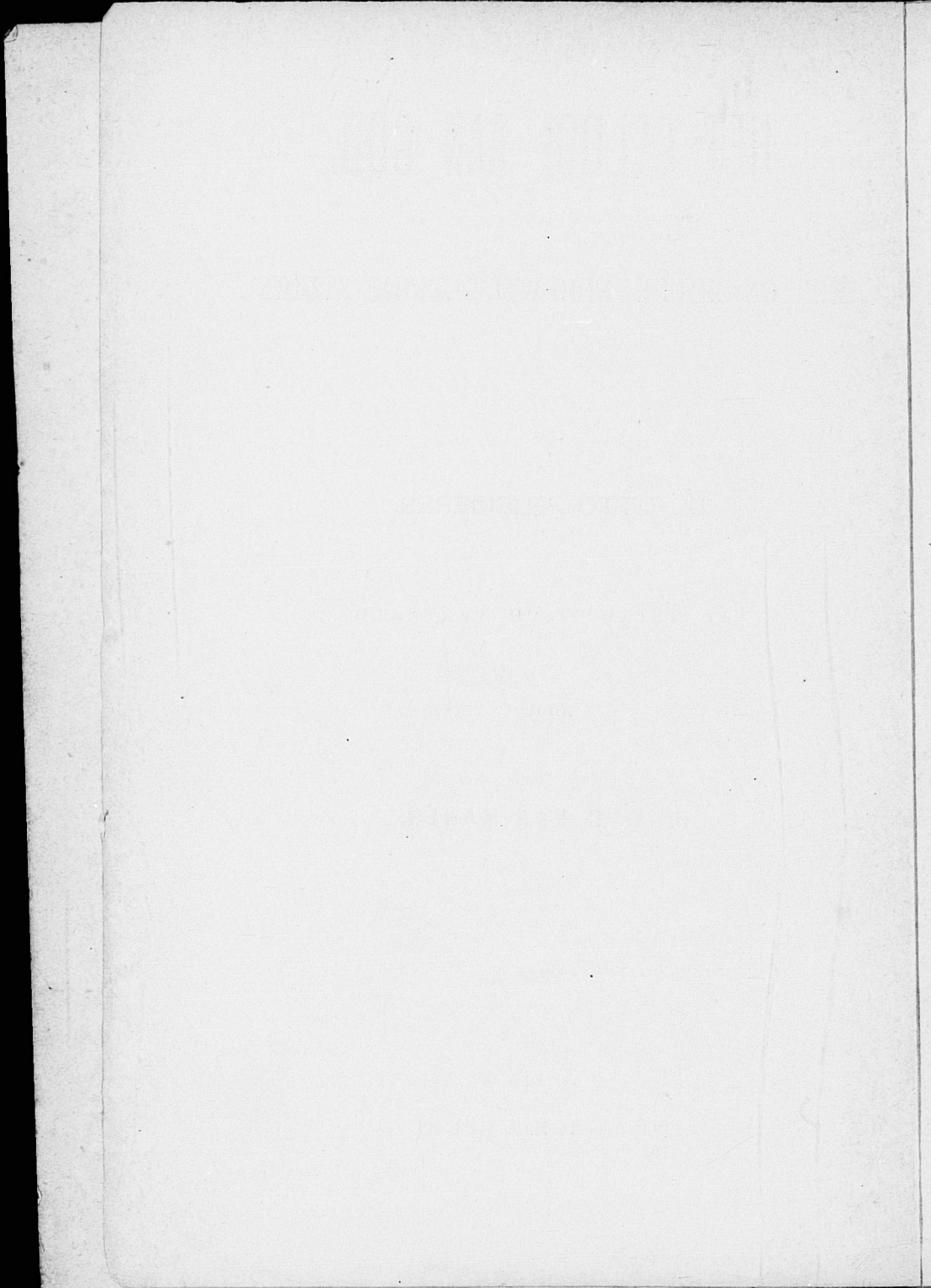
UIT HET DUITSCH VERTAALD

DOOR

Dr. W. C. VAN MANEN.



TIEL. — D. MWS. — 1881.



PFLEIDERER'S RELIGIONSPHILOSOPHIE AUF GESCHICHTLICHER GRUNDLAGE is in ons vaderland wel gewaardeerd, maar ver van algemeen bekend geworden.

Het is niet gebleken — ook niet na de aanprijzende beoordeeling van het voortreffelijke werk in het THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT door de hoogleeraren KUENEN en TIELE — dat anderen dan enkele beoefenaars der godsdienstwetenschap onder ons zich hebben gehaast, hun voordeel te doen met deze rijpe vrucht van het geschiedkundig-wijsgeerig-kritisch onderzoek naar één der belangrijkste verschijnselen in het leven der menschen.

Toch verdient het boek in ruimeren kring te worden gekend en met aandacht gelezen. Dat geldt met name van het hoofdstuk, zeker niet het minst gewichtige, zoo niet het belangrijkste, waarin de schrijver, op veelszins uitnemende wijze, HET GELOOF AAN GOD naar zijn geschiedkundige ontwikkeling heeft geschetst en beoordeeld. Daarom heb ik gemeend geen overbodig werk te verrichten met een vertolking van de

aan dit onderwerp gewijde bladzijden. Vrees voor de bespiegeling, hier gehuldigd, mocht daarvan niet afhouden. Vooreerst toch heeft elke bespiegeling een zeker recht van bestaan, indien haar waarde maar niet wordt overschat. Ten andere is PFLEIDERER'S bespiegeling met reden geroemd als „bedachtzaam” en, mogen wij er bijvoegen: bescheidener dan het meerendeel harer zusters. En eindelijk is het niet noodig zich onvoorwaardelijk te plaatsen op het wijsgeerig standpunt van den Berlijnschen hoogleeraar, noch in te stemmen met elke bijzondere meening door hem geuit, om zich als een dankbaar leerling onder zijn gehoor flink aangegrepen, opgewekt en verlicht te gevoelen.

ZIERIKZEE, Nov. '80.

W. C. v. M.

Het geloof aan God komt tot ons, gelijk tot de meeste menschen, door overlevering. Maar om overgeleverd te kunnen worden, moet het reeds bestaan. Hoe hebben wij nu den oorsprong van zijn bestaan te verklaren? Op welke wijze kwam het in den beginne tot den mensch? Hoezeer deze vraag, waarmede elke wijsgeerige behandeling van de godsdienst rekening moet houden, geen geringe bezwaren oplevert, kunnen wij reeds afleiden uit de verscheidenheid der proeven van beantwoording, die zij van oudsher tot heden telkens bij vernieuwing heeft gevonden. Toetsen wij ten minste de voornaamste van deze!

Aan het godsdienstig bewustzijn doet zich natuurlijk in de eerste plaats het antwoord voor: de menschen hebben het geloof aan God te danken aan *openbaring van Gods zijde*. Goed verstaan, is dit antwoord ongetwijfeld juist. Wij komen er in de volgende bladzijden op terug, dat het bewustzijn omtrent God van den eindigen geest in beginsel niet anders te verklaren is dan door aan te nemen, dat de oneindige geest zich daarin openbaart. Men kan zich echter deze openbaring denken als een inwendige of als een uiterlijke, als een natuurlijke en middellijke of als een bovennatuurlijke en onmiddellijke. In het eerste geval gaat men uit van de onderstelling, dat de mensch in het algemeen tot bewustzijn van God kan komen; maar dat ontslaat ons nog niet van de be-

antwoording der vraag : op welken geschiedkundigen bodem en op welke zielkundige bijomstandigheden het feitelijk optreden van het bewustzijn omtrent God in den mensch rust ? Juist dit moet nu worden onderzocht. Daarentegen zou de vraag geheel beantwoord zijn , indien wij de openbaring van God wilden houden voor een uiterlijke en onmiddellijke mededeeling om den mensch te onderrichten. Doch tegen deze schijnbaar eenvoudigste oplossing verheffen zich aanstonds de grootste bezwaren. Hoe zullen wij , bij die onderstelling , het feit verklaren , dat het geloof aan God bij verschillende volken zoo verschillend is ? en dat het bij de meeste , ja goed gezien , in alle godsdienstige kringen , minder zuiver en minder overeenkomstig de waarheid is , naarmate wij verder in hun verleden teruggaan ? Moest dan niet een geloof , dat zijn ontstaan dankt aan een rechtstreeksch goddelijk onderwijs , bij allen hetzelfde en volkomen zuiver en waar zijn ? Hier geeft nu gewoonlijk een tweede onderstelling de schijnbare oplossing van het bezwaar. Zeker , zegt men , heeft God zich in den beginne geheel naar waarheid aan de eerste menschen geopenbaard en bezaten dezen dientengevolge in hun gemeenschappelijke oorspronkelijke godsdienst een volmaakt geloof aan God ; maar later zijn de menschen door de zonde van deze hoogte afgevallen , hebben zij zich van hun zuiver geloof afgewend en gekeerd naar valsche goden ; zoo ontstonden de verscheidenheid en de onzuiverheid van het geloof aan God in den geschiedkundigen tijd. Doch wanneer God eens door een oorspronkelijke openbaring het ware geloof aan de menschheid kon mededeelen , zou hij dan niet even gemakkelijk en nog gemakkelijker daarvoor hebben kunnen zorgen , dat deze kostbare kennis niet zoo spoedig weder der jeugdige menschheid ontging ? Zou het in overeenstemming zijn geweest met zijn opvoedkundige wijsheid , den onervaren zuigeling onmiddellijk na het eerste onderricht aan zichzelf

over te laten, om hem eerst na lang, lang dwalen, door een nieuwe openbaring terecht te brengen? Vervullen reeds deze bedenkingen ons met een rechtmatig wantrouwen tegen de genoemde onderstelling, er komt nog bij, dat de geheele voorstelling aangaande een leerrijke mededeeling van godskennis aan de eerste menschen de grootste zwaarigheden oplevert. Om hier nog geheel te zwijgen van de sterk menschvormige wijze, waarop men zich daarbij God als onderwijzer denkt, mogen wij toch in ieder geval niet vergeten, dat elk, ook het volmaaktste onderwijs slechts dan vrucht kan dragen, wanneer er leerlingen met de noodige vatbaarheid om te leeren, of vermogens om te begrijpen, tegenover staan. Hoe kunnen nu echter de eerste menschen, met hun nog geheel onontwikkelde geestkracht, in staat zijn geweest, de diepe gedachten van den éénen oneindigen God en reinen geest te vatten? Elk leeren toch is een in zich opnemen van nieuwe voorstellingen door middel van de reeds verkregen voorstellingen en het daarbij geoefende vermogen om te begrijpen. Het opnemen van hooger en meer algemeene denkbeelden onderstelt derhalve een niet geringe hoeveelheid voorstellingen. Wat bij de opvoeding onzer kinderen in enkele jaren geschiedt, omdat zij van het verleden, dat voor hen gedacht heeft, hebben geërfd, dat moest voor de jeugdige menschheid nog veroverd worden door een beschavingsproces van eeuwen, ja van duizenden jaren. Een volledige mededeeling van kennis omtrent God door een oorspronkelijke openbaring moet derhalve reeds — daargelaten alle theologische gronden — worden afgewezen op grond van het zielkundig onvermogen der eerste menschen om een dergelijk onderwijs aanstonds te vatten.

Maar moet men zich dan die oorspronkelijke openbaring voorstellen in den strengen, bovennatuurlijken vorm van een uiterlijke mededeeling eener leer? Kunnen wij haar niet

denken als een natuurlijke openbaring, waarmede 's menschen geest van den beginne af toegerust, die hem ingeplant was, als een „*aangeboren begrip?*” Deze rationalistische wijziging van de vorige theorie beveelt zich ongetwijfeld aan door een schijn van groote natuurlijkheid, doch goed bezien, drukken haar dezelfde bezwaren van zielkundigen en geschiedkundigen aard. In het algemeen is den mensch geen enkel bepaald, ontwikkeld bewustzijn „aangeboren”, allermint de hoogste begrippen van den geest, die veeleer de meest samengestelde vruchten zijn van het lange proces, waarin de wordende geest zich verheft tot een eigen redelijk bestaan, door in zich op te nemen wat buiten hem als wereldrede wordt gevonden. Slechts de aanleg, de bloote mogelijkheid en de innerlijke drang tot deze ontwikkeling van zijn redelijke vermogens liggen van den aanvang af in 's menschen natuur. Maar hoe die aanleg in den enkelen mensch verwezenlijkt wordt, is nog volstrekt niet verklaard door een verwijzing naar de aangeboren algemeene mogelijkheid. Denkt men echter bij de „aangeboren begrippen” niet aan dien algemeenen aanleg, maar — gelijk gewoonlijk en mede in overeenstemming met den oorspronkelijken zin der gedachte — aan een volledige kennis, die den mensch van stonde aan werd meegegeven, dan is het geschiedkundige feit, dat het bewustzijn omtrent God bij vele volken bijna geheel verdwenen schijnt, een onoplosbaar raadsel, nog minder verklaarbaar dan bij de voorgaande theorie. Want dat het nageslacht de diepere kennis hunner vaders, aan dezen slechts door uitwendige openbaring en aan hen derhalve slechts door overlevering medegedeeld, wederom kon verliezen, zou voor het minst niet zielkundig ondenkbaar zijn; maar volstrekt ondenkbaar zou het zijn, dat men zich geheel zou hebben afgekeerd van een begrip, dat als aangeboren en eigen aan de soort waartoe men behoort, door elk

geslacht en door elken persoon nieuw en onbesmet werd medegebracht in de wereld.

Laat men echter van deze theorie den nog half boven-natuurlijken trek van het „aangeborene of oorspronkelijke” vallen, dan blijft slechts het algemeene over: het denkbeeld God heeft zijn oorsprong in den mensch. Daarmede is aan het oppervlakkig redeneerend verstand een ruime gelegenheid geschonken voor allerlei invallen, hoe het bij het ontstaan van dat denkbeeld menschelijk, ja slechts al te menschelijk en natuurlijk zal zijn toegegaan. Men kan het aan opzet of aan toeval, in het eerste geval aan een goed of aan een boos opzet, in het andere aan een gelukkig of aan een ongelukkig toeval toeschrijven. Het naturalistische pragmatisme placht van oudsher, van de dagen der Grieksche sophisten af, bij voorkeur te denken aan opzet, *willekeurige ontdekking en invoering* door wetgevers, machthebbenden en priesters, die het geloof aan goden zeer geschikt achtten tot bevestiging van hun gezag, tot verhooging van hun majesteit, tot verscherping van hun tucht en van hun strafwetten. Het blijft daarbij een voor de hoofdzak onbeduidend verschil, of zij dit deden ten algemeene nutte, dan wel alleen uit zelfzucht. Men ging bij deze theorie van de hoogst oppervlakkige onderstelling uit, dat de verscheidenheid in het geloof slechts uit willekeurige instellingen kon verklaard worden, omdat alles wat zijn grond heeft in de natuur, ook bij allen gelijk moet zijn. Alsof niet juist uit de oneindige verscheidenheid van 's menschen aanleg ook een uiteenlooperende ontwikkeling der menschheid in ieder opzicht, dus mede ten aanzien van het godsdienstig bewustzijn, met noodzakelijkheid voortvloeide! Men meende verder nog een bevestiging van de genoemde onderstelling te vinden in de waargenomen feiten, dat de bestaande godsdienst overal met het staatkundig leven nauw samenhangt, terwijl zij deels ten goede de regeering

steunt, deels ten kwade zich als middel en werktuig voegt naar de zelfzuchtige wenschen van overheerschers. Men verwarde deze bijkomende omstandigheden, die zich zeer zeker hier en daar in bestaande godsdiensten voordoen, met de werkzame oorzaak, en maakte daaruit de gevolgtrekking, dat de staatkundige werking, waartoe de godsdienst zich in de praktijk liet gebruiken, ook reeds van het begin af in haar bedoeling zou hebben gelegen; — een misverstand, waardoor zelfs een Aristoteles zich liet misleiden. Men had daarbij slechts deze kleinigheid over het hoofd gezien, welk een verbazend onderscheid er bestaat tusschen het gebruik maken van een reeds voorhanden geloof en de oorspronkelijke ontwikkeling van dat geloof. Dat een uitvinding van enkelen bij alle volken geloof vinden en zich, niettegenstaande zij volkomen ongegrond was, door alle tijden heen kon stand houden, schijnt ons tegenwoordig een onderstelling, die met alle zielkunde den spot drijft en van valsch vernuft getuigt.

Van hetzelfde gehalte is de even eens reeds bij de ouden aangetroffen theorie, die het geloof aan goden laat ontstaan uit *misverstand* en *toevallige dwalingen*. Euemerus dacht daarbij aan een vriendelijke dwaling van het gemoed: de goden, meende hij, waren oorspronkelijk slechts menschen geweest, groote helden en weldoeners van het menschelijk geslacht, aan wie het dankbare nakroost een hooge vereering wijdde. Bij latere geslachten echter raakte de natuurlijke oorsprong van deze vereering in vergetelheid. De dankbare lofverheffingen der heldensagen werden verkeerd begrepen, alsof zij over geheel bovennatuurlijke daden handelden, en zoo werden de aldus geëerden ten slotte voor bovenmensche-lijke wezens, voor goden gehouden.

Wij begrijpen, wel is waar, het ontstaan van deze theorie in een tijd, toen het tot menschen maken van goden door de ontwikkeling der mythologie reeds zijn uiterste grens

had bereikt, en toen de opkomende twijfel toch nog ver verwijderd was van een inderdaad geschiedkundige verklaring van de mythen, waarvan men zich pas zocht los te maken. Maar dat is ook het eenige belangwekkende, dat zij ons aanbiedt. Het nieuwere wetenschappelijk onderzoek betreffende de mythen heeft geleerd, dat juist integendeel, hoe hooger op wij de mythen nagaan, des te meer het menschenlijke op den achtergrond en het oorspronkelijk natuurlijk scheppen en worstelen der bezielde natuur op den voorgrond treedt. De goden zijn zoo weinig opgegroeid uit oorspronkelijke menschen, dat veeleer omgekeerd de meeste halfgoden en half-menschenlijke tusschenwezens, de heroën, niets anders zijn dan tot den rang van menschen afgedaalde nakomelingen van de oude aristocratische goden, de plebeïsch geworden zijtakken van het heerschende geslacht der Olympiërs, wier oorsprong waarlijk niet aardsch, maar hemelsch is.

Overigens is de theorie van Euemerus nog kortelings bij vernieuwing voorgedragen in den meer algemeenen vorm, dat het geloof aan goden een gevolg zou zijn van de vereering van voorvaderen. Daarvan is slechts dit juist, dat de vereering van voorvaderen kan hebben bijgedragen tot een engere begrenzing van de oorspronkelijk mythische natuurgoden, gelijk ook dikwijls de oude natuurgod, die aan een bepaalde plaats werd vereerd, tot den beschermheld van het land en het volk werd verheven en alzoo vereenzelvigd met den oudsten stamvader. Overigens heeft het geloof aan goden zoo weinig gemeen met de vereering van voorvaderen, dat de kloof tusschen beide juist des te grooter wordt naarmate wij verder teruggaan.

Onder de naturalistische theoriën was van oudsher het meest verbreid en wordt nog heden het veelvuldigst voorgedragen de door *Lucretius* tot aanzien gebrachte: de vrees

heeft de goden geschapen, daar de onwetende mensch, uit onbekendheid met de natuurlijke oorzaken van het kwaad, dat hem dreigde, daarvoor bovennatuurlijke bewerkers aan-
nam. Maar wat men van den beginne af hoofdzakelijk tegenover de goden gevoelde was niet siddering en vrees, die veeleer gekoesterd werden tegenover anti-goddelijke, natuurkrachten, demonen en dergelijken, maar integendeel hoopvol vertrouwen, dankbare liefde, eerbiedige piëteit. Hoe had men hen anders kunnen begroeten als redders, aanroepen als bondgenooten, binnenhalen als huisgenooten? Hoe zou het anders mogelijk zijn, dat juist overal het hoogste godenpaar de lichtgevende hemel en de bloeiende, vruchtbare aarde is? Zij zullen toch eerder ieder ander gevoel dan siddering en vrees verwekken. Hoe zullen wij het verder, met de theorie van Lucretius verklaren, dat de goden, naarmate de mensch door beschaving tegenover de natuur machtiger werd, zich tot haar vrijen gebied verhief, niet terugtreden, zooals men overeenkomstig de genoemde onderstelling mocht verwachten, neen juist integendeel den mensch op menschenlijke wijze nader komen, zoodat zij tegelijk met 's menschen hoogere bedoelingen klimmen en de idealen worden van zijn edelste droomen en van zijn hoogste streven? Reeds tegenover dit eenvoudige geschiedkundige feit zinkt de theorie van Lucretius in het niet, nog afgezien daarvan, dat zij op volstrekt eenzijdige en willekeurige zielkundige waarneming rust.

Ontneemt men aan de besproken theorie den ziekelijken drang der vrees, dan blijft als grond voor het ontstaan van het geloof aan goden de verstandelijke dwaling over betreffende een onjuist zoeken naar verband. Hoe dor en kommerlijk nu ook deze wortel voor den statigen boom van 's menschen geloof aan goden moge zijn: toch, of wellicht juist daarom, heeft hij zich aan nieuwere onderzoekers aan-

bevolen. Beoefenaars der volkenkunde en der zielkunde ¹⁾ schijnen met deze theorie bijzonder ingenomen, volgens welke 's menschen zucht om te verklaren in zijn steeds verder gaand, ofschoon ook tevens steeds sterk dwalend zoeken naar gronden voor alle bijzondere levensverschijnselen, den geheelen trap van het geloof aan goden, van steen en boomtak af, door planten en dieren heen, tot aan de maan, de zon en ten slotte zelfs den hemel heeft doorloopen, om eerst daarna dit geheele gebied van zinnelijke wezens of „fetissen” te verlaten en den grooten stap naar het oneindige, den geest te wagen. Hoe eenvoudig en redelijk deze theorie moge schijnen, zij is toch geheel verkeerd, willekeurig, in strijd met de ervaring en niet zielkundig. Dit volgt reeds uit hetgeen wij mogen opmerken over het werk der verbeelding bij het vormen van mythen. De voorwerpen, die in de natuur worden waargenomen, doen zich aan de kindelijke verbeelding nooit als zuiver zinnelijke dingen voor, maar altijd als bezielde wezens, die derhalve een geest van welken aard ook in zich hebben. De voorstelling van zelfstandige, onlichamelijke en naar goedvinden zich belichamende geesten is overoud en ontstaan door dat men vormen uit den droom voor werkelijkheid hield. Het onderscheid tusschen zinnelijk en geestelijk was derhalve oudtijds in het algemeen niet zoo scherp begrensd als bij ons; het eene vloeyde veeleer onmiddellijk in het andere over; destijds was nog de geheele natuur vol van den geest, maar ook de geest nog geheel gelijk aan de natuur. Reeds daarom is de bovengenoemde theorie van een trapsgewijzen voortgang enkel door fetissen, waarbij de geest eerst ten slotte optreedt, in den grond onjuist. Bovendien toont de geschiedenis der mythologie, bijgestaan door het nieuwere taalonderzoek, duidelijk aan, dat

¹⁾ Tot hen behooren Peschel, Fritz Schultze, Lecky, Tylor, Herbert Spencer, Hellwald en anderen.

het van den aanvang af, en wel in den beginne nog meer uitsluitend dan later, *hemelsche* wezens waren, die de verbeelding bezig hielden en op het gemoed den indruk van het verhevene maakten. Wat daarentegen de aardsche dingen betreft, die men onder den naam van fetissen voor de goden van onderscheiden godsdiensten heeft gehouden, een nader onderzoek wijst aan, dat deze dingen niet zoozeer de goden zelf van de bedoelde godsdiensten zijn, maar veeleer de zinnelijke middelen, voertuigen en geleiders van goddelijke krachten, zoodat zij tot de gewijde voorwerpen van vereering behooren, gelijk zij in alle godsdiensten voorkomen. De voornaamste fout der genoemde theorie ligt echter in de onjuiste zielkundige verklaring van het geloof aan goden: het zal ontstaan zijn uit de verstandelijke begeerte om voor elk verschijnsel een oorzaak te zoeken, en nader bepaald uit de steeds dwalende toepassing van het causaliteitsbegrip op willekeurig aangenomen oorzaken. Derhalve zou de godsdienst ten slotte de vrucht zijn van een dwaling der rede! Waar hebben toch deze „exakte” onderzoekers hun oogen? De godsdienst van den beginne af louter een zaak van het verstandelijk, ofschoon ten slotte dwalend nadenken? Er zou geen sprake zijn van het gemoed en van zijn praktische nooden en eischen? Geen spoor van de verbeelding en van de dichterlijke beelden, waarmede zij, ten bate van het gemoed, alle verstandelijk nadenken ver vooruitsnelt? In onze geheele wetenschap is geen theorie minder juist dan deze, — behalve misschien die van het willekeurige uitvinden van het geloof aan goden.

Daar is slechts een greintje waarheid in de theorie van het zoeken naar verband en daaraan laat zich de juiste oplossing van het vraagstuk vastknoopen; zij wijst n.l. op een drang, een wezenlijke behoefte van den menschelijken geest. Men behoeft nu slechts eenvoudig te overwegen: waaraan

heeft de mensch meer behoefte en wat vindt in de godsdienst een meer onmiddellijke en bepaalde bevrediging: de theoretische behoefte aan kennis van de werkelijkheid, of de praktische behoefte aan zelfbehoud tegenover de werkelijkheid? Ieder vindt vanzelf het antwoord op deze vraag. Daarmede zijn wij geleid op een nieuwen weg ter oplossing van de vraag naar het ontstaan van het geloof aan goden, een weg waarop wij als eenigen voorganger onder hen, die de godsdienst wijsgeerig behandelden, niemand anders hebben dan Feuerbach. ¹⁾ In zijn hoogst belangrijk, ofschoon, naar het schijnt, weinig bekend boek over den „Oorsprong der goden”, ontwikkelt hij vooreerst de stelling, dat de voorstelling van een god oorspronkelijk inhield: den geöbjectiveerden ²⁾ wensch des menschen om bevrijd te worden van wat ontbreekt en beperkt. „Met den wensch om aan het gebrek te ontkomen is ook de voorstelling van een god gegeven, zooals tegelijk met het onaangename gevoel van armoede de voorstelling is gegeven van de zaligheid van den rijkdom. De voornaamste grond van het geloof aan een god is de onbewuste wensch, zelf een god te zijn. Daar echter 's menschen wezen en zijn, gelijk het werkelijk en overeenkomstig de ervaring is, met dien wensch niet strookt, wordt dat, wat hij zelf wenscht te zijn, iets dat slechts in de verbeelding bestaat, een ideaal, een aangenomen wezen, — een wezen, dat niet-mensch is, doch slechts omdat de ervaring den mensch tegen zijn wil tot het smartelijk bewustzijn heeft gebracht, dat hij zelf niet-god is. Kon de mensch doen wat hij wil, hij zou nooit aan een god gelooven, om de eenvoudige reden, dat hij dan zelf God zou zijn en het werkelijke zijn geen voorwerp van gelooven is. De mensch gevoelt zich evenwel slechts beperkt in zijn kunnen, maar onbeperkt in zijn wenschen en voorstellen of inbeelden, derhalve: niet-god in het kunnen, niet-

¹⁾ En Zeller sedert kort. ²⁾ D. i. tot een voorwerp geworden.

mensch in het wenschen. God is dientengevolge oorspronkelijk niets anders dan de niet-mensch in den mensch, losgemaakt van hetgeen zich tegenover hem plaatst, geen ander wezen, slechts de andere helft die den mensch ontbreekt, slechts de aanvulling van zijn gebrekkig wezen, van zijn in strijd met zijn wenschen beperkt vermogen; hij is dat volkomen wat de mensch slechts gebrekkig is, en dat in werkelijkheid wat de mensch slechts wenschen kan te zijn."

Maar die subjectieve behoefte van het gemoed aan voorziening in hetgeen hem ontbreekt, is toch ook volgens Feuerbach slechts een der beide wortelen van het geloof aan God, waarbij zich van objectieven kant een geheel andere voegt. De goden, zoo betoogt hij later, zijn toch niet enkel „gewenschte wezens”, zij zijn tegelijkertijd ook „natuurwezens”; de wensch heeft zijn ontstaan in den mensch, maar het voorwerp waarop het wenschen zich richt, het werkelijke dat aan het subjectief ideale beantwoordt, komt voort uit de uitwendige natuur, uit de zinnen; daar ’s menschen wenschen oorspronkelijk noch ledig, noch denkbeeldig zijn, is men ook zeker van hun vervulling. Zoo komt Zeus als een persoonlijk wezen, dat overeenstemt met den mensch en beantwoordt aan zijn wenschen, niet voort uit de uitwendige natuur, maar uit den mensch. Doch zijn eigenlijk wezen, zijn element, waarvan men hem niet scheiden kan, zijn eigenaardige werkring, kortom zijn zaak is een zaak van natuurbeschouwing; hij is als de verhevenste god, als de hoogste vervulling van ’s menschen idealen of eischen, uit den hemel, wat voor de zinnen of voor het oog het hoogste is, „in ’s menschen brein gevaren.” Voor ’s menschen voorstelling van de goden worden echter die beide, de persoon en de zaak, zoo innig verbonden, ja zij zijn zoozeer één, dat de godheid zelf voor de zaak staan („Zeus regent”) en de zaak onmiddellijk als persoon handelen kan („de zon is de held die loopt en strijdt, sterft

en weder opstaat", zij gelijkt niet alleen den zoodanige, enz.)

Deze theorie van Feuerbach over den tweevoudigen wortel van het geloof aan God, den subjectieven en den objectieven, het bij zichzelf gevoelde en het in de wereld waargenomene, stemt overeen met hetgeen men bij een nauwkeurige ontleding van het godsdienstig bewustzijn vindt als de beide factoren, waaruit het bewustzijn omtrent God bestaat. Wij kunnen ons daarom zonder bezwaar aansluiten bij deze theorie van Feuerbach omtrent het ontstaan van het geloof aan God en dat te eerder daar het bij verder voortgezette ontwikkeling van de hier uitgesproken beginselen, niet moeilijk is, het eenzijdige subjectivisme en anthropologisme van Feuerbach te ontgaan. Hierin toch ligt het zwaartepunt van deze theorie, gelijk wij haar nu aanvaarden: dat het hogere, volstrekt vrije bestaan, gelijk het gemoed dit als het volmaakte, ter aanvulling van wat den mensch ontbreekt, *verlangt* en *eischt*, hem als *objectieve werkelijkheid*, als macht in de wereld openbaar en kenbaar wordt door hetgeen de wereld zelf laat zien; dat aan zijn *streven* om de grenzen van het door de zinnen waargenomene te overschrijden, dat innerlijk getuigenis des geestes, te gemoet komt een daar buiten *zijn*, een heerschen van den geest in de wereld, waarneembaar door den sluier der zinnelijke verschijnselen heen; dat aan het *zoeken* naar een bovenzinnelijke macht, d. i. een die vrij is en bevrijdt van 's menschen gebondenheid, beantwoordt het *vinden* van een zoodanige onder de vormen van het beeld, dat hij bezit betreffende de wereld; *dit zoeken en vinden van een macht des geestes in de wereld, die zoowel verwant is aan den mensch als sterker dan hij, en juist daarom ter aanvulling aan hem verbonden*; — dit is de oorsprong van het geloof aan God; en ligt in dezen zijnen oorsprong niet reeds tevens het kenmerk zijner waarheid opgesloten? Men zegge niet, dat ik hier idealiseer en in

den aanvang te hooge denkbeelden leg; ik leg niets in, maar breng slechts tot een algemeen begrip terug, wat juist de meest concrete en eenvoudigste ondervinding mij doet kennen als de natuurlijke toestand van het bewustzijn der eerste menschen.

Verplaatsen wij ons eens in den gemoedstoestand van onzen Arischen stamvader. In den huiveringwekkenden nacht, omringd door onzichtbare gevaren, is hij zich bewust geworden van zijn hulpeloosheid en van zijn zwakheid; verlangend heeft hij uitgezien naar bevrijding van dezen druk door een sterkere macht; daar rijst het morgenrood, de zon gaat op, haar stralen verdringen te gelijk met het duister den angst in hem, zijn ziel wordt licht en vrij: en dankbaar begroet hij in het vriendelijke licht de reddende goden. De indruk, dien het door de zinnen waargenomen verschijnsel op zijn hulpbehoevend gemoed maakt, prikkelt onmiddellijk zijn verbeelding om daarin de gewenschte goedgevoelende macht te erkennen, waarmede hij in een gemoedelijke betrekking treden, op wier hulp hij nu ook voortaan in gelijke omstandigheden kan vertrouwen, kortom: die voor hem een „godheid” is. Dan wel, hij siddert onder het woeden van een onweer, het schijnt hem toe, dat die vijandige machten den hemel willen verscheuren en de aarde verwoesten; daar wordt de hemel weer helder en heerlijk straalt het lichtgevende blauw van tusschen de gedeelde en vluchtende wolken: daar erkent hij de zegepraal van de lichtgevende kampioenen des hemels, van een Indra, van een Apollo, van een Pallas, over de machten der duisternis, die hun, gelijk den menschen, vijandig zijn en vol vertrouwen verbindt hij zijn lotgevallen in den strijd met de natuur en met de menschenwereld aan die machtige bondgenooten des hemels. Hij ziet allermint in het licht, in de zon, het uitsluitend zinnelijk verschijnsel, dat het is voor ons verstand; evenmin

knoopt hij daaraan vervolgens het denkbeeld vast van een daarvan afgescheiden geestelijk wezen, zoodat het zinnelijk waargenomen licht voor hem slechts een „zinnebeeld” van het laatstgenoemde zou zijn; neen, *onmiddellijk* met den zinnelijken indruk en door dezen ontvangt hij den indruk van een macht, die hem van nature verwant en welwillend, die zijn bondgenoot is tegenover de gedrochten der duisternis. Hoe komt het nu, dat slechts hij tegelijk met dien zinnelijken dezen geestelijken indruk ontvangt en niet het dier, dat toch dezelfde zon met dezelfde zinnelijke werktuigen waarneemt? Dat is kennelijk een gevolg hiervan, dat de mensch van stonde aan achter de zinnelijke verschijnselen geest, een hem verwant en met hem in betrekking staand wezen vindt, daar hij zelf niet enkel een zinnelijk wezen, maar ook geest is. Het is zijn redelijke aanleg, die wel niet als denkend verstand, maar als gissende verbeelding in de wereld geest van haar geest aantreft. Reeds hier is het waar, dat de geest zich aan den geest openbaart. Dat is het ook, wat Paulus bedoelde, toen hij, Rom. 1: 20, het bewustzijn der heidenen omtrent God hieruit verklaarde, dat het onzichtbare wezen Gods, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid door het geestesoog worden waargenomen in de werken (de geschapen wereld). Men versta dit goed! Slechts „het onzichtbare wezen, de eeuwige kracht en goddelijkheid”, d.i. het geestelijke in God, wat betreft het bovenzinnelijke en de onbelemmerde (almachtige) vrijheid, maar nog niet wat het *zedelijke* aangaat, wordt aan dit oorspronkelijk bewustzijn omtrent God uit de zinnelijke wereld kenbaar. Men ziet dit dikwerf over het hoofd, terwijl men zedelijke drangredenen, werkingen van het geweten, vermoedens betreffende de zedelijke wereldorde en dergelijke legt in den oorsprong van het geloof aan God, waar van deze dingen nog geen spoor kan worden gevonden. Door

dit overdrijven, dat in tegenspraak is met de geschiedenis, biedt men den naturalisten een welkom middel aan, waardoor hun geringschatting, hun loochenen van iets geestelijks in het oorspronkelijk geloof aan God, een schijn van recht erlangt.

Dit ontstaan van het geloof aan God uit behoeften van het gemoed aan den eenen kant en uit de indrukken van zekere waarnemingen in de natuur op gemoed en verbeelding aan de andere zijde, verklaart ook zeer eenvoudig een eigenaardig verschijnsel der oorspronkelijke godsdienst, inzonderheid der Arische. Ik bedoel het bekende feit, dat in gebeden zeer dikwerf de godheid, waaraan men juist nu denkt, wordt voorgesteld als de eenige of althans hoogste, boven allen heerschende god en heer der wereld. Bij het ontstaan der goden uit theoretisch nadenken over de verschijnselen der wereld, zou dit zoo in het ooglopend, zichzelf wederprekend verheffen nu van den eenen, straks van den anderen god niet mogelijk zijn; het laat zich echter gemakkelijk daaruit verklaren, dat op het bedoelde oogenblik juist dat wezen, welks aanraking het nu voornamelijk heeft verlangd of ervaren, voor het gemoed het volstrekt goddelijke is. Het is het oogenblik, waarop telkens, als het ware, de godheid in het geloof wordt geboren! ¹⁾ Vandaar dat het geloof op dien stond ook slechts den god kent, van wien het juist nu vervuld is, en alle anderen daarbij tijdelijk verdwijnen. Men mag daarin zien een soort praktisch monotheïsme of „kathenotheïsme”, gelijk Max Müller het noemt, dat wel is waar nog zeer ver af is van werkelijk theoretisch monotheïsme, maar daaraan

¹⁾ Feuerbach, *De oorsprong der goden*, bl. 84: „Deze oogenblikken in 's menschen leven, waarin hij de bestaande goden aanroept, niet uit gewoonte, maar omdat eenige uiterlijke of inwendige behoefte, smart, het hart, besef van hulpbehoefendheid hem dringt, deze buitengewone oogenblikken zijn het ook, die oorspronkelijk de goden in het aanzijn hebben geroepen.”

toch in zekeren zin grenst. Want zoodra men er over nadenkt, dat voor het geloof in zijn hoogste praktische oogenblikken telkens slechts *een* der vele goden *zijn* ware, hoogste *god* is geweest, dan ligt de gevolgtrekking voor de hand, dat deze onderscheiden goden derhalve allen te zamen slechts verschillende namen en verschijningsvormen van een en hetzelfde goddelijk wezen zijn; een gedachte die reeds vroeg in woorden als de volgende werd uitgesproken: „Men noemt hen Indra, Mitra, Varoena, Agni (storm, zon, hemel, vuur); hetgeen de Eene is, noemt men op verschillende wijzen”; en: „Wijze dichters maken den Hoogheerlijke, ofschoon hij één is, door woorden veelvoudig.”¹ Wanneer dan dit nadenken over de eenheid van het goddelijke in de vele goden, wier bestaan men had aangenomen, zich oplost in het wijsgeerige denkbeeld van de eenheid van het eene Wezen in alle verschijnselen der wereld, dan ontstaat dat pantheïsme, dat b.v. bij de Ariërs in Indië en in Griekenland de reactie vormde tegen het veelgodendom van de godsdienst des volks en den prikkel tot verdere ontwikkeling der godsdienst. Doch daarover eerst later.

Het geloof aan God heeft in de eerste plaats, gelijk dit ook niet anders mogelijk was, den vorm aangenomen van *polytheïsme* (veelgodendom). De indruk toch van goddelijke mededeelingen werd, gelijk wij zoo even zagen, slechts verbonden aan bepaalde waarnemingen in de natuur, die een bijzonder levendigen indruk maakten; zij betreffen echter altoos op zichzelf staande verschijnselen. Een „waarneming van het heelal”, waarover Schleiermacher in zijn „Reden” spreekt, bestaat streng genomen niet, daar het geheel der wereld slechts een voorwerp van het denken, derhalve een begrip is, en nooit een voorwerp voor de altoos beperkte

¹ Max Müller, *Essays* I: 25.

waarneming. Toch komt, onder alles wat men met de zinnen waarneemt, één ding dit begrip zoo nabij, dat het voor het oorspronkelijk godsdienstig bewustzijn kon gelden als een zinnelijke voorstelling daarvan: de waarneming van den hemel, die de aarde onder zijn gewelf schijnt te omvatten. Vandaar dan ook dat in de meeste godsdiensten onder de verschillende natuurgoden de *hemel* bovenaan staat. Het schijnt dat hij, als het hoogste onder al wat zichtbaar is, als het breede, schitterende gewelf, dat alle andere dingen omvat, waarnaar al het aardsche opziet, waarvan alles leven en welvaart verwacht, een gelijke plaats in de wereld inneemt, als in het gezellige leven de huisvader en de vorst des volks. Vandaar dat „hemel”, met de bijvoeging „vader”, dikwijls als één woord: „hemelvader”, in verschillende godsdiensten de omschrijving is van den hoogsten god. De Oud-Arische *Dyaus-pitar*, de Grieksche *Zeus patêr*, de Romeinsche *Jupiter*, de oud-Germaansche *Zio* of *Tiu*, gelijk de Germaansche goden van den bewegelijken hemel: *Thor* en aller vader *Wodan*, de Finsche *Jumala ukko*, der Hunnen *Tangli*, de Mongoolsche *Tengri*, de Chineesche *Tien*, de Noord-Amerikaansche „Groote geest” die als een reus onder de vogels over de wateren zweeft, de Polynesische *Taaroa*, de hemelsche geest met oogen aan de zon en wapenen aan den bliksem ontleend, de negergod *Nyongmo* met zijn sluier van wolken en met zijn mantel van sterren, enz. — zij allen toonen, hoe gansch natuurlijk ’s menschen gevoel in de verhevenste dingen der zichtbare wereld de verschijning vond van het hoogste wezen, het oudste beeld van alle menschelijke verhevenheid, het voorwerp der innigste pieteit. Intusschen maakt de hemel met zijn verschillende verschijningsvormen verschillende indrukken op ’s menschen gemoed, al naarmate hij zich vertoont als het schitterende blauw des daags, het met sterren bezaaide gewelf van den nacht, of de

stormachtige onweers- en regenlucht. Men geeft aan dat uiteenlopend voorkomen van den hemel bijzondere namen, waaruit vervolgens, overeenkomstig de gewone omzetting van zaken in personen, bijzondere goden ontstaan, waaronder met name de god van het onweer in onderscheiden godsdiensten de grootste beteekenis kreeg. Zoo verdrong bij de Indiërs de god van den storm en van het onweer, Indra, zoowel den ouden Dyaus-pitar als Varoena (den nachtelijken hemel); bij de Germanen trad Zio op den achtergrond eerst voor Thor den god des donders, en daarna beiden voor Wodan of Odhin, den god van den storm; bij de Grieken kwamen de goden van het onweer Apollo (hij toch behoort ook oorspronkelijk tot dezen) en Pallas Athene den god des hemels Zeus ten minste zeer nabij, zij vormden als het ware met hem een enkele zedelijke persoon, evenals zij later mede als goden der geestelijke verlichting, der zedelijke reinheid en der humaniteit het dichtst bij Zeus, den leider der zedelijke wereldorde, werden geplaatst. Ook de Litthausche Perkun en de Finsche Jumala waren goden van het onweer.

Het dichtst bij den hemel staat de *zon*; in vele godsdiensten neemt zij zelfs de eerste plaats in. Het is een behartigenswaardige opmerking van Tylor, den geschiedschrijver der beschaving, dat volken die zich op den landbouw toelagden, meer aanleiding hadden tot vereering van de zon, daar zij voor hun dagwerk en zijn vruchten meer onmiddellijk van de zon afhankelijk zijn dan herders, jagers en visschers. Bij de Turaniërs was de zon een hooge godheid, doch geheel ondergeschikt aan den god des hemels. Evenzoo stond zij bij de oudste Ariërs ver bij den hemel achter. De Perzische Mithra kreeg later zijn overheerschende beteekenis als zonnegod. Evenzoo schijnt het, dat Apollo eerst van bestrijder van het onweer leidsman van de zon geworden is. In ieder geval is de Germaansche zonnegod Balder kennelijk

van lateren oorsprong. Ja het schijnt zelfs dat de oude Duitschers de (vrouwelijke) zon hebben achtergesteld bij de (mannelijke) maan. Van veel grooter beteekenis was zonnediens bij de overoude, beschaafde, gezeten bevolking van Egypte, Voor-Azië, Midden- en Zuid-Amerika. Zoowel de Oud-Egyptische Ra, de schepper en beheerscher der wereld, als ook de jongere Osiris, de rechter der wereld, zijn zonnegoden. Evenzoo de West-Semitische godheden Baäl, Merkurth, Sardon, Herakles, wier mythen, evenals die van Osiris, den wisselenden zonnestand gedurende een geheel jaar beschrijven. Het is bekend, dat de godsdiensten der Mexicanen en der Peruanen zich geheel bewegen om de dienst der zon, waarmede de staatsinstellingen ten nauwkeurigsten waren verbonden. Zij beschouwden de Peruaansche heerschers (de dynastie van Inka) als rechtstreeksche nakomelingen en vertegenwoordigers van de zon, den adel als het geslacht der zon.

De godin der *maan* vormt gewoonlijk met den zonnegod een zuster- of een echtpaar. Zoo staat Istar of Astarte aan de zijde van Baäl en Selene of Artemis naast Helios en Phoebus. Dat de maan de zon naloopt, zonder haar ooit te halen, levert de stof voor de talrijke mythen betreffende de omzwervingen van Io, van Helena, van Isis, of van de ongelukkige liefde van Phaedra voor Hippolytus (= Phoebus). Van de laatste bestaat in een zinrijke fabel een treffend tegenhanger. Opmerkelijk is het, dat de dienst der maan in de warme binnenlanden van Afrika even sterk op den voorgrond, als die der zon op den achtergrond treedt, wordt getwijfeld omdat daar de koele, door de maan verlichte nacht meer welkom is dan de brandende zon.

Naast zon en maan werden ook afzonderlijke geesten van *sterren* als hoogere godheden vereerd (*alle sterren werden* bovendien gehouden voor halfgoddelijke tussenwezens); z

bij de Assyrisch-Babylonische Semieten de planeten Jupiter, Venus en Saturnus (Bel, Beltis, Adar). Overigens kunnen wij nog als goden van den hemel noemen: het *morgenrood* (de Unkas der Indiërs, de Eos der Grieken), de *regenboog* (de bodin der godin Iris), de *wolken* als water uitstortende meisjes (wat de oorspronkelijke beteekenis van de Muzen is), de *winden* (de Indische Rudra, de Grieksche Boreas en anderen; de wilde jachtstoet van Wodan).

Op de goden van den hemel, die overal den eersten rang innemen, volgen als tweede klasse die van de aarde, waaronder de *aarde* zelf natuurlijk de eerste is. Zij vormt meestal als goddelijke moeder met den hemel als vader het hoogste paar. Naast Dyaus-pitar zien wij in de gebeden Prithivi, de breede aarde, als moeder aangeropen. Naast Uranus staat Gaea, naast Zeus Demeter en Hera, beiden met het oog op verschillende eigenschappen, benamingen van de moeder-aarde. De Latijnen hebben hun Ops of Terra mater; de Germanen hun Hertha of Nerthun; de Finnen hun Ukla, enz. Na de aarde, de vruchtbare moeder, worden de elementen *water* en *vuur*, door hun levendigheid zoowel als door de in hen wonende, weldoende of schadelijke macht, goddelijke vereering deelachtig. Ook scheen het, dat beide in zekeren zin moesten optreden als middelaars tusschen den hemel en de aarde; het scheen alsof het water beneden aan het water aan den hemel beantwoordde en alsof de regen van daar als een bode der goden neerdaalde. Evenzoo kwam het vuur beneden van het vuur boven, van den bliksem, en steeg in vlammen weer op als middelaars en priesters bij het aan de godheid gebrachte offer. Het vuur (Agni) vervult inzonderheid bij het gebed, in deze hoedanigheid van middelaar tusschen goden en menschen, een gewichtige rol. In Griekenland is het, als het vuur van de smidse (Hephaestus) en van den huiselijken haard en van het altaar (Hestia)

een hooggeplaatste godheid onder de beschaafden geworden evenals de goden van het licht en van het onweer, Phoebus, Apollo en Pallas, goden werden van het geestelijk licht, van het verrukt zijn van zinnen, van de profetie en van poëzie, van de wijsheid, de kunst en de wetenschap. De Perzische godsdienst is het vuur de aanschouwelijke beelding van den reinen god Ahoera en als zoodanig een voorwerp van vereering. Het water is in zijn meest indrukwekkenden vorm als *zee* bij kustbewoners een groote godheid (Nereus, Poseidon); maar ook als *stroom* en *bron* vervult het een niet onaanzienlijk rol in plaatselijke eerediensten. Als *regen* behoort het ten deele bij den god des hemels (Jupiter pluvius) en is het voor een ander deel een bezit van de goden (Hermes). — Evenals bronnen, worden ook wel afzonderlijke boomen in de plaatselijke eerediensten hogere wezens (Dryaden) vereerd, maar zij behooren niet tot de eigenlijke goden. De heilige bosschen zijn plaatsen waar de hooge goden wonen en zich openbaren, maar niet zelf goden. — Wat eindelijk de vereering van *dieren* en *steen*en aangaat, een meer nauwkeurig onderzoek heeft geleerd dat zij zoo weinig aan de goden van den hemel plachten toe te gaan, gelijk de fetis-theorie ¹ meende, dat deze aardsche dingen veeleer pas beteekenis krijgen, door haar betrekking tot hemelsche wezens, waarmede zij, door de een of andere oorspronkelijke samenkoppeling van begrippen, werden verbonden. Zoo lag aan de vereering van steenen de meesten grondslag, dat de heilige steenen (gewoonlijk meteorieten) uit den hemel gevallen woonsteden (bewaarplaatsen, verblijven) van een hogere kracht, derhalve toovermiddelen

¹ Pfleiderer is van oordeel dat deze theorie, voor zoo ver het nog mogelijk is, na hetgeen hij zelf „Zur Frage nach dem Anfang der Religion“ geschreven in de Jahrb. f. prot. Theol. 1875, I, geheel verslagen is door H. v. S. in zijn bekroonde prijsverhandeling over *Die Anlage des Menschen zu Religion*.

zouden zijn. De heilige dieren zijn ten deele slechts gewijd aan één god als diens eigendom of symbool (de stieren van Apollo, de pauw van Hera, de adelaar van Zeus, de uil van Pallas); ten deele wordt ook wel aangenomen, dat de godheid zich tijdelijk in een bepaald dier belichaamt, waarbij echter het wezen der godheid zich niet oplost in het beeld van het dier. Den Egyptischen dierendienst mag men, naar de mededeelingen der jongst ontsloten bronnen, ook niet zoo grof zinnelijk opvatten, als men naar luid van de oppervlakkige schetsen der Grieken mocht meenen. De Egyptische Apis is slechts voortdurend dezelfde verschijningsvorm van den hemelschen god, gelijk de stier-Zeus dit tijdelijk is in de mythe van Europa. Noch hier, noch daar lost de godheid zich op in het dier.

Zooveel over de voornaamste vormen van het geloof aan goden in de polytheistische natuurgodsdienst. Het ligt buiten ons plan, hier langer stil te staan bij de rijke en samengestelde bijzonderheden van de geschiedenis der sagen. Wij willen ons nu veeleer wijden aan het onderzoek naar het religieuze karakter van dit geloof aan goden, gelijk wij het met name kunnen leeren kennen uit de Grieksche godsdienst. Het *hoofdkenmerk* van het goddelijke bestaat in de bovenzinnelijke macht, die ten minste betrekkelijk vrij is van de beperktheid der stoffelijke dingen, ten opzichte van ruimte en tijd. Betrekkelijk vrij, nl. vergeleken met het gebonden zijn van den mensch door de beperkingen der natuur, waar binnen hij als eindig en zinnelijk wezen in de wereld wordt vastgehouden. Een volkomen bovenzinnelijk bestaan, in den zin van het volstrekt onlichamelijke, ligt geenszins in de voorstelling der natuurgoden; hoe zouden zij anders zicht- en tastbaar kunnen worden voorgesteld? De Homerische goden hebben allen een echt lichaam; het onderscheidt zich slechts van het menschelijke door grooter afmetingen en voortreffelijker eigen-

schappen. De goden hebben ook eten en drinken noodig; zij worden overweldigd door den slaap en door vermoeidheid; de geslachtsdrift woedt hevig in hen; zij kunnen door wonden van menschen gewond, door een zwaren val voor hun leven lam en kreupel worden; zij zijn bang voor kloppartijen. Niettegenstaande dit alles ontkomen zij ongedeerd aan alle gevaren en ongemakken: zij zijn onsterfelijk; en al schijnt het, dat dit voorrecht geen onmiddellijk gevolg is van de natuur der goden, maar veeleer van hun voedingsmiddelen, nektar en ambrosia, waarvan het gebruik ook aan sterfelijken de onsterfelijkheid kan schenken, dit middel om de onsterfelijkheid deelachtig te worden staat toch steeds den goden ten dienste. Hun zaligheid bestaat over het algemeen niet zoozeer in een vrij zijn van alle behoeften, waardoor ook het genot zou zijn buiten gesloten, als wel in de gemakkelijheid waarmede zij al hun behoeften bevredigen en alle nooden te boven kunnen komen. Daarom heeten zij „gemakkelijk levenden”. Zij zijn de idealen van een bestaan dat nooit door kommer, beperking of gebrek wordt onderdrukt, wat van 's menschen bestaan niet geldt, maar gelden moest. — Insgelijks zijn de goden slechts in betrekkelijk zin verheven boven de grenzen der ruimte; zij zijn nimmer alomtegenwoordig, zij moeten gaan van plaats tot plaats, waar zij niet zijn, kunnen zij ook niet werken; vandaar ook de dingen achter hun rug vaak verkeerd gaan. Doch zij verplaatsen zich met een snelheid, waardoor de ruimte voor hen geen hinderpaal schijnt te zijn en hun zinnen reiken zoover, dat zij van uit hun hooge woonsteden in den hemel alles kunnen zien en hooren wat op aarde voorvalt. De mythische voorstelling omtrent een grooten afstand wordt daardoor toch weder voor het onmiddellijk godsdienstig bewustzijn verbeterd; de vrome weet immers, dat de goden hem hooren, ja dat zij „alles weten” (Odyssea IV : 37).

en dat zij hem ieder oogenblik hun nabijheid kunnen doen ondervinden. De goden bezitten ook geen onmiddellijke kennis van de toekomst. Niet slechts de lagere goden moeten trachten, de plannen van Zeus te leeren kennen, maar ook deze moet zelf in beslissende gevallen de schaal van het noodlot raadplegen, evenals Wodan het orakel van de Mimirbron. Doch dat hangt samen met de beperktheid der goddelijke macht.

De goden zijn namelijk ook niet in strengen zin almachtig. Hun macht is slechts vergelijkenderwijs, tegenover die der menschen, onbeperkt. Zij volbrengen met name het zwaarste zonder merkbare krachtsinspanning, zooals Zeus, in de bekende schoone plaats, door eenvoudig met het hoofd te knikken, den Olympus schudt. De werking van hun wapenen, van hun schieten, is onwederstaanbaar, ontzettend geweldig. Inzonderheid verstaan zij de kunst om van gedaante te veranderen. Gelijk zij zelf ten behoeve van hun werkzaamheden op aarde naar goetvinden verschillende gedaanten aannemen, kunnen zij ook het voorkomen der menschen naar welgevallen in de gedaante van een anderen mensch, of ook van een dier, van een boom, van een steen, gelijk omgekeerd doode voorwerpen in levende wezens veranderen. De mythologie is overal vol van dergelijke wonderen. Intusschen geldt de stelling dat „de goden alles vermogen” (Odyssea XX: 306) voor het Grieksche bewustzijn alleen onder streng voorbehoud. Niet slechts wordt de wil der afzonderlijke goden dikwijls door dien der anderen op gevoelige wijze gedwarsboomd, het onbuigzame noodlot werpt bovendien gemeenlijk een geweldigen dam op voor den wil der goden. „De goden vermogen niets tegen hetgeen noodzakelijk is”; deze uitspraak vormt een harde tegenstelling met de zooeven genoemde. Eeuwen hebben gearbeid aan de samensmelting dier beide stellingen, maar de oplossing voert buiten den

kring van het polytheïsme. Niet alleen de mensch, en goden die den menschen gelijken, moeten goedschiks en kwaadschiks het noodlot vervullen. Zeus raadpleegt de schaal van het noodlot over den dood van Hektor en het lot van Hektor op den Hades wijst, verlaat Phoebus hem en Hektor klaagt: „Voorheen beschermde mij Zeus mijn vértreffende zoon, nu echter treft mij het noodlot (Moirā). Bij het optreden van wat noodzakelijk is, treedt zich de goden terug. Ja zij moeten zelfs diep bedroefd het hoofd buigen voor het machtige gebod, terwijl zij hunne bevelingen niet kunnen redden van den dood, gelijk Zeus. Het verscheiden van Sarpedon klaagt: „Wee mij, wie beveelt het noodlot dat de dierbaarste mensch mij worden nomen!” — Vanwaar deze beperktheid der goden? Wat teekent dit noodlot? Zou daarachter het vermoeden schuilen van één persoonlijken God, die boven de vele goden staat en heeft het reeds op die wijs trachten te verklaren, doch grond. Het noodlot staat veeleer lijnrecht tegenover de persoonlijken, vrijen wil, want het is niets anders dan noodwendigheid, die werkelijk ligt in de natuur der dingen zelf, de wet van den oorzakelijken samenhang in de wereld die den loop der dingen beheerscht, het feit dat de werkelijkheid aan wetten is gebonden en dat zich als een onoverkomelijke dam plaatst tegenover elken afgetrokken vrijen wil om te bestaan, of tegenover de subjectieve idealen en wilsinschen van het vrije willen. De tegenstelling van de goden en het noodlot drukt alzoo het duidelijkst uit dat de eerste zelf nog slechts in het afgetrokken vrijen wil de noodwendigheid van het zijn buiten zich, in plaats van zich heeft; dat hij nog als de eindige wil van een afzonderlijk wezen feitelijk staat tegenover de algemeene oorzaken der dingen, de op zichzelf geldende wet, de werkelijkheid der wereld, in plaats van met haar één te zijn.

dit aan beide zijden aangetroffen van elkander en tegenover elkander bestaan, beantwoordt nu echter ook aan het afgetrokken, d. w. z. willekeurig vrij zijn van den wil der goden de eveneens afgetrokken, d. w. z. blinde, onredelijke en doellooze noodwendigheid van het noodlot. Hoe meer daarentegen, bij verdere ontwikkeling van het godsdienstig en wijsgeerig bewustzijn bij Griekenlands dichters en denkers, de wil van Zeus niet langer een beperkte en zinnelijk gekleurde, op zichzelf staande wil bleef; hoe meer hij één werd met de rede van het heelal (den in de wereld werkenden logos) en met het goede, des te minder stelde het noodlot hem grenzen; het werd één met zijn wil. Tevens bleef het zijnerzijds niet langer de afgetrokken, onredelijke noodwendigheid; het werd een redelijke, aan wet en doel gebonden wereldorde. In zoover is juist het geloof aan het noodlot van groote beteekenis voor de ontwikkeling van het godsdienstig bewustzijn en leerrijk voor den beoefenaar der godsdienst.

Ook het zedelijk karakter van deze goden lijdt onder volkomen gelijke tegenstellingen, die binnen den kring der natuurgodsdienst niet worden opgelost. Het ligt in den aard der zaak, dat het zedelijk bewustzijn, eenmaal ontwaakt, werd verbonden met het geloof aan goden en dat de machten, die in de natuurlijke wereld heerschten, juist daardoor ook werden belast met de zedelijke leiding van het leven der menschen. Inzonderheid is Zeus de hoogste god, voor het Grieksche bewustzijn tevens de hoogste rechter der wereld, die waakt voor het recht en het onrecht wreekt; Dike (de gerechtigheid) is zijn dochter, de godinnen der wraak, de Erinnijen, zijn zijn werktuigen. De Grieken hebben dikwerf als hun overtuiging uitgesproken, dat de goden het goede liefhebben en het kwaad straffen. Laertes erkent de tegenwoordigheid der goden in het oordeel over de vrijers;

en met het oog op de misdaad van Klytemnestra roep koor: „Waar blijven de bliksems van Zeus en Hebe? Alles ziet, dat zij zoo iets aanschouwen en onopgemerkt. Wanneer de straf niet aanstonds op het misdrijf volgt, men zich toch overtuigd, dat zij niet zal uitblijven. De treurspeldichters (b.v. Aeschylus in zijn Eumeniden) zijn uit van de gedachten, dat schuld en straf als erfelijkheid volgende geslachten overgaan. Intusschen heeft de bron der goden, die als rechtvaardige rechters één schijnbaar het zedelijk goede, in menig opzicht haar grenzen overschreden. Een deel is dat een gevolg van de heldensagen en raakt 't godsdienstig bewustzijn niet zoo onmiddellijk, als krachtens de oude vereenzelviging van mythologie en godsdienst geneigd is te meenen; ik bedoel de menschelijke belijfheden, die in de epische godengeschiedenissen voorkomen: hun echtbreken en overige liefdesavonturen, onderling twisten, hun zucht om te intrigeeren, hun keerig bedriegen en misleiden van menschen, — tekenen die voor een deel hun grond hebben in de natuurlijke teekening der goden, gelijk dit kennelijk het geval is in de liefdesgeschiedenissen der Olympiërs, en voor een ander deel slechts dienst moeten doen voor het pragmatisme van den epischen verteller. Doch al brengen wij deze verschillende omstandigheden in rekening, dan blijft het toch ontworpen, waar, dat een zuiver bewustzijn van goddelijke heil niet wassen kon op een dergelijken natuurlijke bodem. Bij een dergelijke dichterlijk vrije behandeling van heldersagen, of dat men, indien het bij enkelen gelukte, echtbreken moest met dien natuurlijke grondslag der godsdienst en mitsdien met deze zelf.

Maar nog veel erger dan door de verontreiniging van het geloof aan goden door mythische trekken, wordt de bron der goden voor het godsdienstig bewustzijn beperkt door

wangunst, hun persoonlijke ijverzucht, die zij niet slechts jegens elkander koesteren, maar ook met het oog op voorrechten, geluk en grootheid, door menschen genoten, en die hun toorn opwekken, hen prikkelen tot kwaaddoen en tot vervolging van de benijden. De epische sagenkring, b.v. van Hera, vertoont niet alleen allerwege dezen trek; ook in de wereldbeschouwing en in het geschiedkundig pragmatisme van den vromen Herodotus speelt de „nijdige godheid” een voorname rol; zelfs de diepzinnige Aeschylus was daarvan niet vrij; hij toch laat kennelijk zijn Prometheus lijden onder de ijverzucht van Zeus. Om deze eigenaardige schaduwzijde van het godsdienstig bewustzijn der Grieken te begrijpen, moeten wij rekening houden met het meer algemeene begrip, dat gewoonlijk bij Herodotus en elders afwisselt met de meer bijzondere wangunst der goden: het begrip der *Nemesis*. Dit begrip was bij de Grieken veel rekbaarder en bonter getint dan in ons hedendaagsch, christelijk spraakgebruik. Over het algemeen is „Nemesis” de effenende macht van het noodlot, die het evenwicht herstelt voor al wat de grenzen van het gewone heeft overschreden. Bestaat dat overschrijden in een schuldig, overmoedig streven en durven, of een zich verheffen op buitengewoon en daarbij onverdiend geluk, dan verschijnt Nemesis, die vernedert wat hoog is, als de rechtvaardige vergelding, als de heerschappij eener zedelijke wereldorde. Maar Nemesis verstoort ook het geluk, dat niet samenhangt met zedelijke schuld, alleen omdat het sterk sprekend geluk is: „Gelijk de bliksem slaat in hooge boomen, zoo houdt de godheid er van al wat hoog is te verlagen, want zij duldt niet, dat een ander groot is buiten haar.” (Herodotus VII: 10, 5.) Men merkte in het aan afwisseling rijke menschenleven op, hoe elke dag wat anders brengt, geen geluk standvastig is, op elk klimmen een dalen volgt, en de mensch alom bloot staat aan onberekenbaar

veel toeval, dat hem te gevoeliger treft naarmate stand gelukkiger was. Deze waarneming zoekt een ring in de wangunst der goden, die geprikkeld zijn 's menschen geluk. De noodzakelijke loop der wer-
 zijn grond heeft in den aard der dingen, de feiten, waarop in den natuurlijken loop der dingen effening van het verschil en de afwisseling tussen en ongeluk rusten, hetzelfde derhalve, wat wij van den kennen als de blinde macht van het noodlot tegenover de macht van den vrijen wil der goden het, wat nu hier wel uit den wil der goden wordt doch niet enkel uit hun rede of deugd, maar even hun zelfzuchtige beperktheid en boosheid. Wij derhalve hier zoowel als daar hetzelfde onvermogen werkelijkheid met haar pijnlijke toevalligheden ervaring ons deze leert kennen, te rijmen met goedheid en de goedheid van een wil, die de wereld Vandaar dat zij nu eens in het geheel niet wordt uit een regeerenden wil, maar uit een blind noodlot het toeval in den keten der afzonderlijke oorzaken weer uit een wil, die leidt maar op zichzelf staande in overeenstemming is met een redelijke en goedge het geheel, maar zijn sterke macht zelfzuchtig tegen zichzelf en tegen anderen. De Griek kan slechts hopen dat hij durft beschouwen als een straf voor zedeloos met name voor overmoed, met een goeden wil rijmen; en in dat geval is zijn Nemesis één met wereldorde, met de gerechtigheid, die heerscht in reldbestuur. In elk ander ongeluk, inzonderheid als een plotselinge ommekeer volgt op geluk, is het werk van het niet-goddelijke noodlot, of van den afgunstigen wil der goden; het een, zoowel als is een gaping in het geloof aan de zedelijke

waarbij het onmogelijk wordt, de godsdienstige behoeften volkomen te bevredigen. — *Dit* punt is de meest bedenkelijke, zwakke zijde van de natuurgodsdienst, oneindig meer dan de talrijkheid der goden, die zich al licht liet rijmen met een monarchale spits, gelijk een engelen- en heilighenschaar van monotheistische godsdiensten bewijst. In het rechte licht gezien, is dit zwakke punt ten slotte juist het algemeene dualisme tusschen werkelijkheid en voorstelling, noodwendigheid en vrijheid, natuur en geest, waardoor de Grieksche, in het algemeen de oude wereldbeschouwing te gronde ging, omdat zij het niet kon opheffen.

Laten wij echter daarbij twee dingen niet vergeten! Vooreerst, dat ook het Hebreeuwsche bewustzijn zich aan dat vraagstuk, het moeilijkste raadsel voor 's menschen geest, op even smartvolle wijze, slechts langs een anderen weg heeft moeten doodwerken. En dan vooral dit, dat onder de edelste geesten van Griekenland de opmerkelijkste pogingen tot oplossing van het raadsel aangewend, en de kostelijkste denkbeelden om dat zwakke punt te overwinnen en den tweespalt te verzoenen, zijn voorbereid, zonder welke de geschiedenis van het christelijk geloof aan God onbegrijpelijk zou zijn.

De eerste besliste aanval op het polytheistische volksge-
loof ging in de tweede helft der 6^e eeuw v. C. uit van *Xenophanes van Elea*. Aan zijn beoordeeling van de menschvormige goden lag de overtuiging ten grondslag, dat tot het begrip godheid vóór alle dingen behoort: absoluutheid, volmaakt of oneindig zijn. Aangezien het hoogste slechts enkelvoudig zijn kan, kunnen er niet vele goden zijn. Daar het volmaakte onveranderlijk moet zijn, kan God noch geworden, noch vergankelijk, noch veranderlijk zijn. Ook heeft hij niet de gedaante van een mensch; veeleer kent ieder hem de zijne als de vermoedelijk meest volmaakte toe;

gelijk dan ook paarden en ossen , als zij schilderen konden, ongetwijfeld de goden zouden voorstellen als paarden en ossen. Menschelijke zwakheden , hartstochten en dwaasheden , zooals Homerus en Hesiodus den goden toedichten , zijn dezen evenzeer onwaardig. De godheid gelijkt zoomin geestelijk als lichamelijk op den sterveling ; zij is geheel oog, geheel oor , geheel gedachte en beheerscht alles zonder moeite door haar denken. Maar dit ééne , eeuwige , goddelijke Wezen , dat Xenophanes plaatst tegenover de vele goden van het volk , wordt volgens hem door de wereld ook niet begrensd of aangevuld ; het is veeleer één met het heelal. Wij ontmoeten hier en elders de pantheistische wereldbeschouwing geregeld als de meest onmiddellijke , wijsgeerige tegenhanger van de polytheistische natuurgodsdienst , en dit laat zich ook zeer goed begrijpen. Van den eenen kant werd het wijsgeerig denken , eenmaal ontwaakt , door de tegenstelling van de talrijkheid der goden , des te beslister gedrongen naar de volledige eenheid , die ook geen plaats meer laat voor het uit elkander houden van God en wereld. Aan den anderen kant beantwoordt het denkbeeld van een God , die niet uitwendig tegenover de wereld staat , maar in haar woont als het enkelvoudige wezen van alle verschijnselen , het meest en het natuurlijkst aan de voornaamste voorstelling der natuurgodsdienst , volgens welke het goddelijke in de verschijnselen der wereld woont en deze het leven der goden zelf vormen. Denkt men zich nu echter deze goddelijke eenheid , gelijk reeds Xenophanes en meer nog zijn leerlingen Parmenides en Zeno deden , als iets dat strak en eenvoudig , altoos aan zichzelf gelijk en met het oog op iedere afwisseling onveranderlijk bestaat , dan wordt inderdaad met de veelheid der goden de veelheid der wezens in de wereld en derhalve de werkelijkheid der wereld zelf verklaard tot schijn zonder wezen en tot een bedriegelijk beeld, —

een eenzijdigheid van het afgetrokken denken, waartegen zich de wijsbegeerte der Grieken evenzeer als hun levendige zin voor de natuur verzette.

Heraclitus van Ephese, de grootere tijdgenoot der Eleatische school, (5e eeuw), heeft in dit gebrek voorzien op een wijze, die aan zijn wijsbegeerte een blijvende beteekenis schonk voor de leer omtrent God voor alle volgende tijden. Ook voor hem is de godheid de enkelvoudige kracht, die in de wereld woont en wezenlijk één met haar is, maar zij is niet het eenvoudige, rustende zijn, maar veeleer de oneindige beweging van het worden; haar bestaan bestaat slechts in de gestadige verandering, het overgaan van het een in het ander, gelijk het vuur of de warmte zich omzet in allerlei krachten en deze wederom in gene. Daar nu alle worden steeds in het midden staat tusschen het tegenover elkander geplaatste, zoo bestaat de wereld door tegenstelling, door uit elkander gaan, „strijd is vader en heer aller dingen”. Daarmede komt *Heraclitus* op de diepzinnige gedachten, dat het enkelvoudige oorspronkelijke wezen zich van zich onderscheidt en te gelijk steeds met zich medegaat, dat de harmonie der wereld juist rust op die spanning van tegenstellingen, gelijk die van den boog of de lier. Deze dubbele beweging, dit uit elkander gaan van de eenheid in de tegenstelling en het teruggaan van de tegenstelling in de eenheid, of „de weg naar beneden en de weg naar boven,” gelijk *Heraclitus* het noemt, heeft niet in den tijd na elkander, maar te gelijker tijd plaats, zoodat derhalve steeds evengoed de verscheidenheid in de eenheid aanwezig is, als de eenheid in de verscheidenheid blijft bestaan. *Heraclitus* noemt deze eenheid, die zich langs den weg van tegenstellingen met zichzelf verzoent, „de onzichtbare harmonie, die beter is dan de zichtbare”, „de allesbeheerschende goddelijke wet”, „de alles doordringende rede”, „het alles re-

geerende denken," waarvan ook 's menschen denken als het ware een uitvloeisel is; eindelijk gebruikt hij daarvoor ook kortweg den naam God of Zeus. Hier is door het denken, dat dieper doordrong, zoowel het blinde noodlot als de afgunst der goden overwonnen, terwijl men zich de wereldregeerende rede zoo diepzinnig, zoo krachtig en als het ware elastisch denkt, dat zij ook het schijnbaar tegenstrijdige, als van ondergeschikte beteekenis, in haar hoogere harmonie invoegt. Want ook het ongelijksoortige wordt voor deze goddelijke rede gelijksoortig; wat den menschen kwaad toeschijnt, is voor haar goed en dragelijk; God, die vereenigt, heeft alle verscheidenheid en alle tegenstellingen in de onzichtbare harmonie „verborgen en onderdrukt" („opgeheven", zouden wij met Hegel zeggen). Daarom komt voor den mensch alles hierop neer, zich in deze goddelijke wereldorde te schikken; zijn tevredenheid is zijn geluk, en daarin ligt meer waarachtig heil, dan wanneer hem alles naar wensch ging; want „het gemoed des menschen is zijn — goede of booze — demon." Zelfs de tegenstelling van leven en dood wordt, van dit standpunt gezien, slechts betrekkelijk: de in elkander overgaande oogenblikken in de hoogere eenheid van het geheel. Ook onze zielen leggen den dubbelen weg van den wereldlogos naar beneden en naar boven mede af; „ons leven is de dood der goden; ons sterven is hun leven." Dit zijn te nauwernood meer Grieksche denkbeelden, doch des te zekerder zijn het de kiemen der toekomstige wereldbeschouwing, die na eeuwen het erfdeel der oude wereld zal betreden.

Hetzelfde geloof, zoo vol vertrouwen, aan de redelijkheid en de goedheid der goddelijke wereldregeering, dat bij Heraclitus op metaphysisch denken rustte, hing bij *Socrates* samen met zijn praktisch-teleologische wereldbeschouwing. Gelijk hij de waarde der menschelijke handelingen naar haa

doelmatigheid beoordeelde, zoo hield hij zich overtuigd, dat alles in de wereld en in de lotgevallen van ons leven met de beste bedoelingen, met de hoogste wijsheid en naar een afgerond plan geregeld is en dat de wereld derhalve het werk is van een alwijs en algoed wezen, welks verstand het onze zoover overtreft als de omvang der wereld, waarin het woont, dien van ons lichaam; welks oog alles ziet; welks zorg over alles, het kleine zoowel als het groote, gaat; en dat alles ons ten beste doet gedijen, weshalve wij ons zonder aarzelen aan zijn leiding behooren over te geven. In dit geloof aan de eenheid van doel en orde in de wereld lag een *praktisch monotheïsme* opgesloten, dat wel is waar de theoretische voorstelling van vele goden niet buiten sloot, maar haar voor het godsdienstig bewustzijn onschadelijk, ja tot een onverschillige zaak maakte. De edelsten van Socrates' tijdgenooten stonden op hetzelfde standpunt; boven allen de vrome dichter *Sophokles*, wiens werken doortrokken zijn van het geloof aan de onverbreekelijke gerechtigheid en wijsheid der goddelijke voorzienigheid, waaraan wij ons gehoorzaam en vol vertrouwen moeten overgeven, steeds gedachtig aan de ons gestelde grens, die niemand ongestraft overschrijdt. De denker *Anaxagoras* kon insgelijks de wereld slechts begrijpen als het werk van een hoogste verstand, dat regelend optreedt. Daarentegen gingen anderen hun tijdgenooten wel meer onmiddellijk en beslister voor in het bestrijden en ondermijnen van het volksgeloof, maar zij bleven staan bij ontkenning en twijfel, terwijl zij, met de volksgoden, het geheele geloof aan goden prijsgaven en een vrucht noemden van willekeurige vinding.

Tegenover dit oppervlakkige rationalisme der sophisten trad de idealistische wijsbegeerte, die uit de school van Socrates was voortgekomen, op dezelfde wijze op, als in den nieuweren tijd de bespiegelende wijsbegeerte tegenover de

rationalistische „verlichting” („Aufklärung”). Socrates had als voorwerp van het echte weten de juiste begrippen aangewezen, doch deze hoofdzakelijk gevonden in de juiste begrippen over doelmatigheid en de waarheid derhalve inderdaad vereenzelvigd met het waarachtig goede, met hetgeen praktisch redelijk schijnt. *Plato* trok deze gedachtenreeks in dier voege door, dat hij een objectief metaphysische beteekenis gaf aan hetgeen Socrates nog slechts subjectief had verklaard van begrippen en bedoelingen van menschen. Voor hem zijn de begrippen niet slechts het alleen ware voorwerp van het weten, zij zijn ook de eenige objectieve waarheid of het zuivere wezen der dingen, de oorspronkelijke beelden of ideeën, waaraan het zijn alleen waarlijk en oorspronkelijk toekomt en waarvan de bestaande dingen slechts de gebrekkige afbeeldingen zijn, de verschijnselen waaraan het niet-zijn kleeft. De hoogste idee echter, die de laatste grond is van alle waarheid, subjectieve zoowel als objectieve, van het weten zoowel als van het zijn, is tevens één met het hoogste doel of het volstrekt goede. En deze hoogste idee is tevens de idee van de godheid. Daarmede was eerst de grootste stap gedaan: om het laatste zijn, den grond der wereld, met het laatste moeten, het doel der wereld, of het absolute der metaphysica met het absolute der moraal samen te smelten in het godsbegrip. Hoe ver het er ook van af moge zijn, dat *Plato* alle bezwaren, aan deze voorname synthese verbonden, zou hebben opgelost of ook maar opgemerkt; zij was niettemin onmiddellijk van groote beteekenis voor de zuivering van het geloof aan God. Met de idee van het goede was de regel gevonden, waaraan men alle uitspraken over God zou kunnen toetsen. Vóór alle dingen werd, met behulp van dezen maatstaf, als onwaar gebrandmerkt de voorstelling van de wangunst der godheid, die het volk zoozeer eigen en zoo diep geworteld was in het

godsdienstig bewustzijn der oudheid. „Hij (nl. God) was goed (bij de schepping); in Hem, die goed is, woont echter nooit wangunst, om wiens wil dan ook;” „want de wangunst staat buiten het goddelijk koor”. God is onveranderlijk volmaakt; machtig om te doen al wat op zichzelf mogelijk is, zoo wijs, dat Hij alles op de doelmatigste wijze inricht, zoo alwetend dat niets Hem ontgaat, zoo rechtvaardig dat Hij alle goed en alle kwaad vergeldt, zoo goed dat Hij voor allen op de beste wijze zorgt. Zijn voorzienigheid gaat over het groote en over het kleine, inzonderheid met betrekking tot de menschen, die zijn zorgvuldig beschermd eigendom zijn. Hem dien God liefheeft — en dat is de rechtvaardige — zal al wat de goden hem doen overkomen, ten beste strekken. Nooit zal hij, die beproeft in deugd aan God gelijk te worden, door het hem gelijke wezen worden verlaten. Slechts hij kan leven in gemeenschap met God, die den afdruk zijner goedheid in zich heeft; de Volmaakte laat zich nooit door gebeden of offers tot zwijgen brengen of omkooopen. Het ligt voor de hand, hoe ver een dergelijk geloof aan God de volksgodsdienst achter zich laat. Het praktisch monotheïsme van een Socrates is hier, door een bepaalde samenkoppeling met de wijsgeerige idee van het hoogste zijn en van den grond der wereld, ten slotte ook theoretisch geworden. Het bezwaar om de persoonlijke voorstelling van God met het wezen der hoogste, d. i. der meest algemeene idee te verbinden, heeft Plato daarbij niet opzettelijk doordacht. Voor de vele volksgoden had Plato echter wel een zekere analogie in zijn zichtbare en geworden goden, de voor hoogere geesten gehouden hemellichamen; doch overigens spreekt hij over hen zoo, dat men duidelijk bespeurt: hij houdt deze slechts voor mythische beelden. Men moest echter wel, volgens Plato, het mythische volksgeloof vóór alle dingen zuiveren van hetgeen de godheid onwaardig is, maar het overigens voor de massa laten

bestaan, want men moet de menschen eerst met fabelen en daarna pas met waarheid opvoeden; men moet de waarheid onder den dekmantel van schoone verbeeldingen brengen tot hen, die nog niet rijp zijn voor een wetenschappelijke overtuiging. Aristoteles ging hierin nog verder, daar hij „al het overige”, buiten het geloof aan het bestaan van God en aan de goddelijkheid der hemellichamen, „mythische toevoegsels” noemde, die men van den aanvang af had verlicht „om de menigte te winnen, in het belang der wetgeving en van het algemeen welzijn”, en waaromtrent de wetenschappelijk gevormden eenvoudig onverschillig zijn, zonder zelfs ooit aan een zuivering te denken.

Ook in de stellige beschrijving van de gods-idee ging *Aristoteles* nog een schrede verder in de richting van Plato's idealisme. Maar hij liet ook, door zijn grootere consequentie, te duidelijker uitkomen wat beiden ontbrak. De uiteenzetting zijner metaphysica over den goddelijken geest, zegt Zeller, „is het eerste wetenschappelijke pleidooi voor het theïsme, in zoover hier voor het eerst het bestaan van een zelfbewust denken in God niet slechts aan de godsdienstige voorstelling ontleend, maar met recht wordt afgeleid uit de beginselen van een wijsgeerig stelsel”. Dat de wereld voortdurend in beweging is — zoo redeneert Aristoteles — doet een eerste beweegkracht onderstellen, die zelf zonder beweging, smart en verandering, derhalve onlichamelijk, enkel kracht of vorm moet zijn. Nu is echter slechts het zuivere denken volkomen, aan geen stof gebonden werkzaamheid, die haar doel alleen in zich zelf heeft. Bijgevolg is God, als de absolute kracht of het oorspronkelijke en wel gevestigde leven, het volmaakte denken. Volmaakt kan het echter slechts zijn, wanneer het het hoogste, derhalve God zelf, tot inhoud heeft. Dientengevolge moet men God, volgens Aristoteles, omschrijven als het denken van

het denken; en dit denken, dat in zichzelf zijn rustpunt vindt en één is met zijn inhoud, vormt de zaligheid van God, die juist bestaat in het genot van het eeuwig zichzelf gelijk blijven en van den eenvoud zijner werkzaamheid. Maar hoe kan dit zuivere denken, dat zich eenvoudig als eenheid in zichzelf opsluit, op de wereld werken, de oorzaak van beweging en van alle leven in de wereld zijn? Het oefent, volgens Aristoteles, zonder zichzelf te bewegen, als een oorzaak met een bedoeling, aantrekkingskracht op de wereld en brengt daardoor haar buitenste kringvormige beweging voort. Het laat zich zeker moeilijk inzien, hoe van een zuiver geestelijke oorzaak, het denken, zulk een kennelijk werktuigelijke, in de ruimte optredende werking kan uitgaan? en ook, hoe deze stoot van buiten, die eenvoudig een kringvormige beweging voortbrengt, geheel het samengestelde leven der wereld kan verklaren? Zooveel is in ieder geval duidelijk, dat Aristoteles God in een geheel uiterlijke, dualistische betrekking tot de wereld heeft geplaatst; zijn god is wel zuiver geestelijk, maar tevens een volkomen abstractie; hij staat niet veel anders dan de goden van Epicurus, aan de andere zijde van de wereld, verzonken in eenzelvige beschouwing van zichzelf, een voorwerp ja van onze bewondering uit de verte, van ons peinzend beschouwen en van ons weten, maar niet van onze godsdienstige ervaring. Hiermede hangt kennelijk samen, dat aan de wijsbegeerte van Aristoteles de warme godsdienstige bezieling ontbreekt, die in Plato's wijsbegeerte wordt aangetroffen, omdat zij uitgaande van de praktijk, de ethische zijde van het wezen der godheid op den voorgrond had geplaatst. Voor de theoretische afronding van haar stelsel had zij het absoluut werkzame subject, vanwaar de eerste beweging uitging, noodig; maar even onvermijdelijk bleef deze god op deïstischen afstand buiten de wereld en buiten 's menschen gemoed.

Inderdaad komt hierin slechts duidelijk de fout aan het licht, die reeds in het beginsel van geheel deze idealistische wijsbegeerte schuilt en ook, hoewel minder tastbaar, kleeft aan Plato's godsidee: het afgetrokken dualisme tusschen idee en werkelijkheid, het algemeene en het bijzondere, den geest en de wereld der zinnen. Het is bekend, dat dit dualisme heerscht in de geheele wijsbegeerte van Plato, in haar theoretische, zoowel als in haar praktische deelen. De kroon van het stelsel, de godsidee bewijst duidelijk, dat het ook bij Aristoteles niet ontbreekt. En juist dit nu doet, negatief en positief, deze wijsbegeerte een zoo belangrijke plaats innemen in de ontwikkeling van het bewustzijn omtrent God. Zij heeft positief deze ontwikkeling inderdaad daardoor bevorderd, dat zij voor het eerst verstaanbaar en helder heeft uitgesproken, dat God enkel geest is. Zij heeft een einde gemaakt aan de onzuivere vermenging van het geestelijke en het zinnelijke, die gewoonlijk in alle godsdiensten en tijden niet alleen de volksvoorstellingen omtrent God aankleeft, maar ook nog aan de vóór-Socratische wijsbegeerte eigen was. Ook het pantheïsme van de Eleatische school en van Heraclitus had, naast zijn geestelijke, een stoffelijke zijde, waardoor het als hylozoïsme optrad. Daartegenover was noodig een scherpe onderscheiding tusschen het geestelijke en het stoffelijke, zooals die een grondtrek was van het idealisme der Socratische school. Aan dien grooten dienst der geschiedenis bewezen, was echter, gelijk zich gemakkelijk laat begrijpen, het bezwaar verbonden, dat de scherpe onderscheiding een dualistische scheiding werd, waardoor de eenheid van de beide zijden in het wezen verloren ging. Wat de godsidee aan den kant van het geestelijke had gewonnen, moest zij wederom boeten met een verlies aan den kant van het oneindige, van het werelddoordringende absolute, van de alomtegenwoordigheid Gods; naarmate zij zuiverder, geeste-

lijker was geworden, was zij tevens meer afgetrokken, naar de andere zijde der wereld verplaatst, deïstisch, uiterlijk geworden en juist dientengevolge op een andere wijze beperkt. Daar het werelddoordringende oneindige in de godsidee evenzeer hooge beteekenis heeft als het geestelijke, laat zich hieruit zeer goed begrijpen, dat het Grieksche denken, in zijn derde periode, na Aristoteles, een verzoening van beide zijden beproefde. Men zocht haar op twee wegen. Vooreerst door van het dualistische idealisme terug te keeren naar het vóór-Socratische monisme, dat het geestelijke en het zinnelijke als wezenlijk één verbonden had; doch nu maakte men toch, scherper dan Heraclitus had gedaan, onderscheid tusschen de beide zijden binnen het ééne wezen. Later zocht men vervolgens de wereld der verschijnselen door een trapsgewijze uitstrooming van krachten („dynamische emanatie”) af te leiden uit den buiten de wereld gelegen geestelijken grond aller dingen.

De *Stoïcynsche school* sloeg den eerst genoemden weg in. Zij sloot zich, wat haar metaphysica betreft, onmiddellijk bij Heraclitus aan, zonder toch geheel te verloochenen wat de daar tusschen liggende idealistische wijsbegeerte had gewonnen. Het stelsel der Stoïcynen, is pantheïsme, in zoover men daaronder verstaat, dat God en de wereld niet twee wezens, maar één en hetzelfde zijn; doch daarom zijn beiden nog niet geheel hetzelfde: God is veeleer het algemeene wezen, van de zijde zijner eenheid beschouwd, als grond en wet van het veelvuldig worden en bestaan; de wereld is hetzelfde maar beschouwd van de zijde der ontplooiden veelheid, als de gewrochte en bepaalde verschijning van genen. Evenzoo is de godheid, of de ééne oorspronkelijke kracht, niet stoffelijk onderscheiden van de oorspronkelijke stof, die ook de Stoïcynen, met Heraclitus, als vuur (warmte), lucht, ether aanduiden. Maar in dit eene wezen

onderscheidden zij toch veel scherper dan hij de stoffelijke zijde, het leidende substraat, en de werkzame kracht, die tevens de leidende wet, de rede of de voorzienigheid in de ontwikkeling der wereld is. De godheid in engeren zin, als hetgeen in alles heerscht, is derhalve, volgens de Stoïcynen, de door alles zich heenwerkende logos of redelijke wereld, scheppende geest, wiens eigen gevormd lichaam de stoffelijke wereld is. Hij is zoowel de kiem, waaruit al wat leeft zich ontwikkelt, als het doel, waarnaar zich alles richt en waarnaar al het bijzondere weder terugkeert. De Stoïcynen hebben ook de dubbele beweging van den logos bij Heraclitus, den weg naar beneden en den weg naar boven, of de uitgaande en de terugkeerende beweging, aan hun wereldgeest ontzegd, en wel op deze wijs, dat zij, in onderscheiding van Heraclitus, daaruit afleidden een periodieke afwisseling van het ontstaan der wereld door de eenheid los te laten en van een vernietiging der wereld door haar wederom in de eenheid op te nemen door middel van verbranding. In dien cirkelgang van worden en vergaan, waaraan geen einde komt, zien de Stoïcijnen ook, evenals Heraclitus, alle bijzondere deelen van wat in het geheel onveranderlijk noodzakelijk is, zonder eenige zelfstandigheid onderworpen aan de wet of „beschikking” der godheid. Doch terwijl die beschikking voor hem reeds één was met de gebondenheid aan wet en rede van den goddelijken wereldgeest, verklaren de Stoïcijnen nog veel nadrukkelijker, dat die beschikking niets anders is dan het doelmatig handelende verstand, of de voorzienigheid, van de wereldbesturende rede of van God. Deze voorzienigheid richt zich voornamelijk op het welzijn der menschen; onmiddellijk, wel is waar, slechts op het geheel in zijn aan wetten gebonden samenhang, doch juist langs dien weg middellijk op al het bijzondere, dat daarin wordt aangetroffen. Dit gezegende doel wordt voor een ieder te eerder bereikt,

naarmate hij zich meer, niet enkel tegen wil en dank aan het onveranderlijke noodlot onderwerpt, maar daaraan vrijwillig overgeeft als aan een beschikking van Gods goeden en redelijken wil. Deze religieuze gevolgtrekking uit de metaphysische wereldbeschouwing, die reeds hier en daar bij Heraclitus zichtbaar werd, is onder de Stoicijnen een praktische hoofdregel geworden; hoewel ten volle pas onder de latere Stoicijnen uit den tijd der Romeinsche keizers, terwijl de ouderen nog meer werden geleid door een trotsche verheffing van het zelfgenoegzame ik boven een meer weeke, godsdienstige stemming van stille overgave. Bij de oudere Stoa stonden de krachtige, onhandelbare wil van den zelfbewusten mensch en wijsgeer en de onbuigzame wil van den wereldgeest nog, als twee vijandige machten, worstelend tegenover elkander. Naarmate nu het idealisme (van Plato) meer de overhand kreeg in het monisme (van Heraclitus), en naarmate men duidelijker inzag, dat het ééne oorspronkelijke wezen geestelijk is, dat de wereldlogos wezenlijk één is met onze rede, en de wil, die het heelal bestuurt, wat afkomst en bedoeling aangaat, dezelfde als de wil, die in ons streeft naar harmonie met zichzelf, naar het goede; des te meer boog zich de trots van den zelfgenoegzamen en zichverheffenden wijze tot een ootmoedig en vertrouwwol zich overgeven aan God van den vrome. Deze *immanentie van den geest Gods* niet alleen in de wereld in haar geheel, maar ook in *elk bijzonder ik*, dat wetens en willens één tracht te worden met den geest van het geheel, dat is het eigenaardige, waardoor zich de leer der Stoicijnen zoowel van het dualistische idealisme der Socratische school als van het naturalistische monisme der voorloopers van Socrates onderscheidt; het eigendommelijke te gelijker tijd, waarin de religieuze warmte van deze wijsbegeerte wortelde en waardoor zij onmiddellijk den weg heeft gebaand voor de godsdienst van het „god-mensche-

lijke". Immers, het denkbeeld van een „God-mensch", van een volkomen vereeniging van den goddelijken en van den menschelijken geest in het denken en in het willen van den laatstgenoemde, heeft haar in het ideaal van den „wijze" meer of minder bewust voor den geest gezwefd! Des te natuurlijker kon de nieuwe godsdienst den metaphysisch-idealen grondslag voor haar geschiedkundig ideaal in den „logos" der Stoicynen zoeken en vinden. Intusschen, de beteekenis van deze wijsbegeerte voor de geschiedenis der godsdienst is wonderlijk veelzijdig: terwijl reeds het eene oog uitziat naar de nieuwe godsdienst, die in aantocht is, richt zich het andere, met veel meer nadruk dan de oudere wijsgeerige scholen, op de oude polytheistische natuurgodsdienst. Ook dit was geen willekeur, maar de natuurlijke consequentie van het metaphysische stelsel, van de *immanentie van het goddelijke in de verschijnselen der wereld*. Ontplooit zich het ééne oorspronkelijke wezen in de talrijke vruchtdragende krachten, die het leven wekken in de natuur en in de menschenwereld; is de wereld der verschijnselen in het algemeen het levende kleed der godheid, de veelzijdige openbaringsvorm van haar enkelvoudig wezen; dan was het niet ver gezocht, de talrijke goden der volksgodsdienst te beschouwen als de tot personen gemaakte bijzondere deelen van het ééne goddelijke en mitsdien als afgeleide goden. De Stoicynen zagen vooral in de sterren zulke ondergeschikte goddelijke wezens, die boven al het geschapene goddelijke rede bezitten. Daarnaast verdienden de elementen, naar het hun toescheen, als afzonderlijke deelen van Gods oorspronkelijke kracht, ook bijzondere goddelijke vereering. Had reeds Heraclitus het ééne goddelijke wezen, dat zich omzet in allerlei vormen, aangeduid als Zeus, de Stoicynen verstonden nu verder onder Hera dat deel van Zeus, dat zich omzet in lucht, onder Hephaestus zijn verschijning als

vuur, onder Poseidon het deel dat water wordt, en wat aarde is geworden onder Demeter; Athene zou de wereldregeerende voorzienigheid beteekenen, of ook de deugd der bedachtzaamheid, Aphrodite teugellooze begeerte, of ook de samenbindende natuurkracht. De mythe van den minnehandel tusschen Ares en Aphrodite heette nu eens te beteekenen de verbinding van beide planeten, dan weer de metaphysische beginselen strijd en eenheid, en straks het bewerken van metalen (Ares) in het vuur (Hephaestus) zoodat er schoone voorwerpen (Aphrodite) ontstaan. In de avonturen van Odysseus zag men, even als in de werken van Herakles, een allegorische voorstelling van den zedelijken strijd en van de verdiensten der wijzen. Door zulk een natuurlijk, zedelijk en metaphysisch allegoriseeren van de mythen, kon de bespiegeling der Stoicynen zich uitnemend vereenigen met het rechtzinnige volksgeloof, waaraan zij ook met betrekking tot den eeredienst zeer veel toegaf, — de oude tegenhanger van de bespiegelende rechtzinnigheid der Hegeliaansche theologie uit de oudere school. „Een pantheïsme, als dat der Stoicynen, kon het meest onbegrende polytheïsme in zich opnemen, indien men zich eenmaal de dubbele vrijheid veroorloofde, om den naam der godheid van het wezen, aan hetwelk hij alleen oorspronkelijk en in strengen zin behoorde, op afgeleide wezens over te brengen, en het onpersoonlijke, dat een openbaring der goddelijke kracht is, als een persoonlijk god voor te stellen” (Zeller). Zulk personifieeren viel den ouden te gemakkelijker, omdat zij over het algemeen, nog niet op die wijze als wij, vertrouwd waren met het strenge begrip van de persoonlijkheid.

Moge men nu ook al deze, van piëteit getuigende houding van het Stoïcisme tegenover de volksgodsdienst, eervol achten voor de subjectieve gezindheden van elken Stoïcyn in het bijzonder, voor zijn afkeer van alles wat lichtvaardigheid en

lichtzinnigheid in de hand kan werken; het is toch zeker, dat hierin, objectief beschouwd, het grootste gebrek van hun wijsgeerige behandeling van de godsdienst lag. Zij was niet in staat, het polytheïsme der volksgodsdienst te overwinnen, omdat hun eigen godsidee daaraan te zeer verwant was. Hoe sterk hun pantheïsme ook in een ander opzicht aan de godsdienstige behoeften te gemoet kwam, het kon in deze eenzijdigheid geen weerstand bieden aan het gevaar, dat de eenheid Gods binnen de veelheid der verschijnselen in de wereld getrokken en daarin versnipperd werd, dat het geestelijke in God verloopt in het zinnelijke der natuurwezens en daarin verward raakt. Om dit gebrek weg te nemen en de oude godenwereld uit de kindsheid der menschen voor goed te vernietigen, moest een *nieuwe* faktor optreden in het Grieksch-Romeinsch bewustzijn omtrent God. Aan het bespiegelende monisme der Stoa moest zich het praktische theïsme van Israël paren, om uit de verbinding van die twee het nieuwe geloof aan God te doen voortkomen, dat geestelijk zuiver en vrij genoeg zou zijn van de wereld, om de natuurgodheid van het heidendom te overwinnen, en tevens met het oog op de wereld omvangrijk en krachtig genoeg, om de nationale grenzen en die der wet van het Jodendom te overschrijden en de menschheid te brengen tot het bewustzijn van haar gemeenschap met God. Doch voordat wij ons gaan bezig houden met dit aan gevolgen zoo rijke verbindingsproces tusschen het Hebreeuwsche en het Grieksche bewustzijn omtrent God, moeten wij eerst nog den loop van het laatstgenoemde ten einde toe volgen. Er rest ons nl. op Grieksch bodem nog één laatste vorm van godsdienstige bespiegeling, die wel reeds binnen de christelijke tijdrekening valt (het midden der derde tot het einde der zesde eeuw n. C.), maar toch nog naar haar wezen van oud-Grieksch oorsprong is.

Het Grieksche denken deed in het *Nieuw-Platonisme* de

laatste poging, om de Platonische transcendentie der godheid, zoo afgetrokken mogelijk en daarbij nog verder gaande dan Plato, te verbinden met het denkbeeld om de wereld af te leiden van God en het uitsluitend bestaan van God. De godheid is, volgens Plotinus, de oorspronkelijke eenheid, die eenvoudig staat tegenover het gedeelde zijn en die alle veelheid, al wat zich van haar zou kunnen onderscheiden buitensluit, maar ook juist daarom geen stellige omschrijving gedooft, het kortweg Onnoembare en Onkenbare. Men kan daaraan geen denken, noch bewustzijn, noch willen, noch werkzaam zijn, noch leven, noch zelfs een eenvoudig zijn toekennen, daar dit alles op de een of andere wijs er beperking, verschil, veelheid in brengen zou. Het is mitsdien boven het denken, gelijk boven het zijn, verheven, door geen begrip te omvatten; men kan er niet van zeggen, wat het is, maar slechts, dat het is en dat het de oorzaak is van elk ander zijn. Doch daar men toch niet kan blijven staan bij het ontbreken van denkbeelden in deze ontkenningen, wordt dan toch vervolgens, in aansluiting bij Plato, het stellige predikaat van het „Goede” op het oorspronkelijke goddelijke wezen overgebracht, zeer zeker niet om aldus zijn wezen op zichzelf te omschrijven, maar veeleer zijn verhouding tot het afgeleide zijn, zoodat deze omschrijving zakelijk neerkomt op deze andere: het oorspronkelijke wezen is de oorzaak van alles of de hoogste kracht. Daar men zich een kracht, die als oorzaak optreedt, niet werkeloos kan denken, en daar de uit haar voortgekomen veelheid ook ergens in haar aanwezig zijn moet, komt deze stellige omschrijving onmiddellijk in tegenspraak met bovengenoemde ontkenningen — een tegenspraak, die men tracht te verbergen door met allerlei beelden de verhouding te schetsen tusschen het afgeleide en het oorspronkelijke wezen. Het vele komt als werking uit het ééne voort, gelijk de stralen uit de zon, en hoe verder

het zich van zijn bron, zijn middelpunt verwijdert, des te onvolmaakter wordt het, totdat het, al dalende, een grens bereikt, waar het goddelijke in het volstrekt tegenover gestelde, in het stoffelijke omslaat. Al het bestaande te zamen genomen vormt de afdalende reeks van de werking van het oorspronkelijke wezen, die daarvan uitstroomt en steeds minder daaraan gelijk, meer onvolkomen wordt. Wel schijnt uit dit uitstroomen te volgen: een zelfstandig bestaan van de wereld buiten God, haar geschonken door mededeeling van de goddelijke substantie; maar daarmede strijdt aan den anderen kant de Nieuw-Platonische opvatting, dat al het eindige zonder wezen is en het oneindige alleen een wezenlijk bestaan heeft. De wereld der verschijnselen is slechts een wezenloos schaduwbeeld of spiegelbeeld van het ware zijn en de stof „heeft aan hetgeen is slechts niet-deelhebbend deel.” In zoover derhalve het ééne oorspronkelijke wezen in zijn in zichzelf gekeerde enkelvormigheid onmededeelbaar is, bestaat ook de wereld niet werkelijk, maar enkel in schijn. In zoover zij echter toch bestaat, is zij een uitvloeisel van het genoemde Wezen, dat zich daarvan steeds verder verwijdert, een afdalende reeks tegenstellingen, die steeds verder van dat Wezen afstaan en waarvan de verste de niet bestaande en toch aanwezige stof is. De rijke godenwereld van het polytheïsme vindt ook vervolgens hier, evenals bij de Stoïcynen, een onderkomen onder de talrijke trapsgewijze ontstane uitstroomingen der oorspronkelijke goddelijke kracht. Het heet, ook volgens Plotinus, der godheid onwaardig, haar tot één wezen te beperken, de vrome zou haar veeleer in den vollen rijkdom harer verschijningen weten te vinden. Hier vormen ten deele de hypostasen der redelijke wereld en ten deele de sterren het stelsel van goddelijke wezens, waaruit men door te allegoriseeren de mythologie van de volksgodsdienst verklaart. Voor het Nieuw-

Platonisme hadden zulke ondergeschikte goden te meer be-
teekenis, omdat zij voor het godsdienstig bewustzijn de rol
vervulden van middelaars tusschen de ver af zijnde oorspron-
kelijke godheid en de menschen. Deze goddelijke tusschen-
wezens zijn hier de leidende mediums of conducteurs van de
alles doordringende en met elkander overeenstemmende krach-
ten, de bronnen van alle openbaring en mantiek; zij brengen
de gebeden over en zij zijn in het bezit van wonderkrach-
ten, belast met de onderdeelen der wereldregeering en dien-
tengevolge de onmiddellijke voorwerpen van vereering en de
gewenschte steunpilaren voor het gemoed, dat verdeeld geraakt,
niet meer, gelijk de Stoicijnen, het verheffende gevoel bezat
van een onmiddellijke, inwonende kracht Gods. Slechts in
geestvervoering, wanneer alle helder denken en bewustzijn
ophoudt, hoopt de Nieuw-Platonist op een onmiddellijke
aanraking van de godheid; haar licht gaat dan pas voor
hem op, als het natuurlijke licht van het menschelijk bewust-
zijn in een droomerige verrukking van zinnen is uitgedoofd.
Zoo treedt nog op deze hoogte van het stelsel, te midden
van een mystieke eenheid van God en mensch, het onover-
wonnen dualisme weder op: de menschelijke geest toch moet
als geest en bewustzijn ondergaan, opdat er in hem plaats
zij voor het goddelijke.

Met de geschetste ontwikkeling van het geloof aan God
bij de Grieken, heeft de bespiegeling der Ariërs in *Indië*
meermalen in het oog springende aanrakingspunten. Het is
intusschen jammer, dat wij tot heden nog zoo weinig met
zekerheid weten omtrent de ontwikkeling van deze bespie-
geling, omtrent hetgeen aan de afsluiting der stelsels traps-
gewijs voorafgegaan is en inmiddels heeft plaats gehad;
wat later werd gevormd nam het daaraan voorafgaande
geheel in zich op. Dientengevolge staan tegenstrijdige ver-
klaringen onverzoend naast elkander, terwijl zij in de geschie-

denis ongetwijfeld door lange tijdperken werden gescheiden. Zoolang hier niet door grondige onderzoekingen van de bijzonderheden veel meer licht is ontstoken, zullen wij ons tot de meest algemeene trekken moeten bepalen.

Wij hebben boven reeds opgemerkt, dat de in gebeden dikwerf voorkomende gewoonte, om den juist dan aangeroepen god als den hoogsten en éénigen te prijzen, den nadenkenden mensch reeds vroeg tot het besluit bracht, dat al deze bijzondere goden slechts verschillende verschijningen zijn van één en hetzelfde oorspronkelijke goddelijke wezen. Met deze praktisch-godsdienstige overhelling tot de eenheid Gods (kathenotheïsme) verbond zich vervolgens de onder de Indiërs bijzonder levendige (en den Ariërs in het algemeen eigen) zucht naar een wijsgeerig monisme in de werelddbeschouwing, de behoefte van het denkende verstand, om uit de veelheid der verschijnselen tot de eenheid van het wezen op te klimmen en de eerste uit het laatste te verklaren. Dit ééne wereldwezen, dat te gelijk de stof en de vormende kracht van alle verschijnselen is, heet *Brama*; het staat tot de wereld in dezelfde verhouding als de onontwikkelde kiem ¹ tot de ontwikkelde plant. Gelijk melk verandert in kaas, water in ijs, zoo verandert *Brama* zich en neemt hij menigmaal andere gestalten aan, zonder de hulp van eenig werktuig, of van eenig uitwendig middel van welken aard ook. Op dezelfde wijs spint de spin haar web uit haar eigen substantie; vormt de enkelvoudige zee de meest uiteenlopende golflagen; en brengt dezelfde aarde diamanten, bergkristal en scharlakenwormen voort. *Brama* is schepper en schepsel; het gevolg is niet onderscheiden van de oorzaak. Dat voortbrengen van de wereld wordt nader beschreven als een trapsgewijs uitvloeien, van het meer fijne tot het meer grove. Onmiddellijk

¹ Volgens Williams, *Indian wisdom*, 114, komt de naam van een wortel, die *kiemen*, *wassen* beteekent.

uit Brama komt de wereld van het licht, de ether, de woonstede der goden, vervolgens de wereld van de lucht, de tusschenwoonplaats der menschen, eindelijk de aardse wereld, de donkere woonstede van het stoffelijke leven, van de onreinheid. Maar tegenover dezen afloopenden, al troebeler wordenden stroom, staat een teruggaande strooming, een wederoplossing van het gedeelde zijn in het Brama, de wederopneming der wereld in de oorspronkelijke eenheid, waaruit zij was voortgekomen. Dit wereldproces van evolutie en involutie doet voor de Indische godgeleerdheid te gelijker tijd dienst tot het leggen van een metaphysischen grondslag voor het verschil van kasten, alsook voor de opvolgende trappen van ascetische reiniging, waarlangs de vrome zich uit de gevangenschap der goddelooze stof verheft tot een vernieuwde vereeniging met Brama.

Bij deze emanatie-theorie is kennelijk zonder omwegen de werkelijkheid ondersteld van de wereld, zoowel van de stoffelijke dingen, als inzonderheid van de zielen van menschen en goden. Dat door dit uitvloeien van de veelheid uit de eenheid, deze inderdaad gedeeld werd, een stoffelijke verandering en vermindering onderging, werd aanvankelijk niet nader overwogen. Hoe meer men echter den nadruk legde op de tegenstelling tusschen Brama's eenheid en het verdeeld zijn der wereld, des te afgetrokkener werd het begrip van de eerste, des te minder kon men de veelheid, het stoffelijke nl., uit haar verklaren, des te meer lag het ten slotte voor de hand, de wereld der verschijnselen louter schijn en een bedriegelijk beeld te noemen. Doch deze voorstelling werd stellig pas later gehuldigd, daar zij in geen deele sluit met de eigenlijke dogmatiek van het Bramanisme en het een gewoon verschijnsel is, de exoterische (d. i. de voor de oningewijden bestemde) godsdienst te vervangen door een esoterische (d. i. alleen voor de ingewijden bestemde) mystiek,

die altoos slechts het deel van enkelen was Wij vinden derhalve later bij de Indiërs een theorie over het Brama, die geheel en al herinnert aan het buitengewone in het Nieuw-Platonische oorspronkelijke wezen. Het Brama is ongedeeld, niet begrensd door eigenschappen, niet werkzaam, zonder beweging, zonder bewustzijn waarin een tweehed van ik en gij zou zijn, noch kennende noch te kennen, het onveranderlijke éénige wezen. Men kan daarvan slechts zeggen, dat het is, niet, wat het is. Dientengevolge duidt men het aan met een teeken zonder inhoud: „Het”, „Dat” (*Om, Tat*). Men kan het niet denkende leeren kennen, maar slechts niet-denkende, in een toestand van droomerige zinsverruking: „Groot is Brama, goddelijk; men kan zich zijn gedaante niet voorstellen; het wordt niet gevat door het oog, noch door het woord, noch door het gemoed. Hij slechts bereikt het, die zegt: Het is. Die waakt, als iemand die goed slaapt en de tweehed (het verschil tusschen subject en object) niet ziet, ofschoon hij haar ziet, hij leert den geest kennen; hij komt, nadat zijn geest is ondergegaan in het hoogste Brama, in het niet zinnelijke, met *een* eigenschap toegeruste, van allen schijn van verdeeling vrije, volkomen Brama. De geest kan hem, die over allen heerscht en die fijner is dan een atoom, niet anders leeren kennen, dan in den *slaap* der diepste beschouwing”.¹ Terwijl de geest zich nu zoo afgetrokken mogelijk verdiept en verliest in het ééne zuivere oorspronkelijke zijn, leert hij te gelijker tijd inzien, hoe elk bijzonder bestaan nietig, zonder wezen, een schaduw gelijk is. „De heilige, die het toppunt der volmaakte beschouwing heeft bereikt, ziet, hoe het heelal in zichzelf bestaat en met het verlichte oog ziet hij alles als één ziel. Als de vermommingen van de wereld der lichamen

¹ Zie Wuttke, *Gesch. des Heidenthums*, II: 258, en *Williams*, 116.

zich (voor zijn oog) oplossen, wordt de volmaakte heilige geheel verbonden met de ééne ziel, gelijk water met water, lucht met lucht, vuur met vuur. Wat daarin, daarboven en daaronder, volkomen bestaan, wijsheid en zaligheid, zonder gelijke, oneindig, eeuwig, één is: houd dat voor Brama. Niets bestaat behalve Brama; mocht iets daarbuiten schijnen te bestaan, dat is slechts bedrog, evenals een spiegelbeeld." Gelijk het ééne licht der zon zich veelvoudig spiegelt in de golven, zoo wordt het hoogste licht der ééne ziel door zijn afspiegelingen verveelvoudigd, hoewel het een zuivere eenheid blijft.

In dit idealistische pantheïsme wordt Brama wel veel zuiverder, geestelijker opgevat dan in de voorafgaande emanatie-theorie, waarbij het oorspronkelijke wezen zelf nog, hylozoïstisch, half stoffelijk werd gedacht. Maar deze vergeestelijking is gekocht voor een abstractie, die de wereld vernietigt; het is niet de ééne oneindige geest, gedacht als de grond van al wat wordt en de stellige macht in de veelheid van het eindige, maar slechts als de haar verslindende afgrond, als de macht, die aan de wereld een schijnbaar bestaan leent, maar haar oordeelt en vernietigt; het pantheïsme is akosmisme geworden. Als een noodzakelijk gevolg van deze theorie met betrekking tot de wereld in het algemeen, moest ook inzonderheid het kastenverschil in de Bramaansche maatschappij en het wettelijk ritueel van den Bramaanschen eeredienst, tot een schijn zonder wezen en waarde worden herleid. Dat zou op zichzelf reeds duidelijk zijn, indien het niet rechtstreeks voortvloeide uit velerlei uitspraken. Reeds daarom zullen wij deze theorie slechts moeten beschouwen als een esoterische (alleen voor ingewijden bestemde) godsdienst van op zichzelf staande mystieke denkers, waarvan het openbare geloof ver af was. Daarentegen heeft het Bramanisme uitnemend begrepen, hoe de oudere

emanatie-theorie over Brama met de natuurgoden en heiligen der volksgodsdienst tot een kunstig stelsel kon samensmelten. Evenals de Stoïcynen en het Nieuw-Platonisme de goden van het nationale polytheïsme wisten op te nemen in hun pantheïsme en in hun emanatie-leer, zoo namen de Bramanen twee natuurgoden, die van oudsher (inzonderheid plaatselijk) een groote beteekenis hadden voor den eeredienst, mede in het ééne wezen Brama op en plaatsten vóór hen, als derde afzonderlijk bestaande hypostase, den persoonlijken god der priesters, Brama. Zoo ontstond de zoogenaamde *Trimurti*: Brama, Vischnoe en Siwa, die zich als drie openbaringen van het ééne oorspronkelijke wezen in schepping, onderhouding en voleinding d. w. z. wederoplossing der wereld moeten splitsen. De bedoeling van deze Indische „Drie-eenheid” is, de ééne oneindige godheid der bespiegeling te verbinden met de persoonlijke goden, die vereerd werden krachtens het nationale bewustzijn, en zoo te gelijker tijd de behoeften der denkers en die des volks te bevredigen. De tweede der drie goddelijke personen, Vischnoe, behield bovendien een bijzonder gewicht; omdat hij niet enkel als een natuurgod zorg draagt voor de onderhouding der natuurorde en van de stoffelijke welvaart der menschen, maar ook door herhaalde menschwording als een zedelijke en godsdienstige held en heiland den mensch, die behoefte heeft aan verlossing, te hulp komt. De invloed van het Boedisme, waarin te zelfder tijd de goddelijke vereering van Boeda opkwam, werkte hier samen met de metaphysische vooronderstellingen van het Indische pantheïsme. Behoort het tot het wezen van den éénen Brama, zich in de vormen van het eindige te veranderen en daaruit weder tot zichzelf terug te keeren, en had men dien dubbelen weg van het wereldproces bovendien reeds mede overgebracht op het ethische proces van de verandering en loutering der zielen,

dan lag het voor de hand, daaruit ten slotte wezenlijke menschwordingen Gods tot heil der menschheid te maken. Wij zullen later hierop terugkomen.

Wij hebben den loop der ontwikkeling van het bewustzijn omtrent God bij de Ariërs van Griekenland en Indië nagegaan en gezien, hoe tegenover het duidelijk omschreven polytheïsme van de volksgodsdienst een wijsgeerig monisme optrad, dat echter ten slotte toch weder de volksgoden, hetzij allen te gader of enkelen van hen, in zich opnam, daar het hen als verschijningsvormen van het ééne goddelijke een ondergeschikte plaats wist aan te wijzen in het stelsel en in den een of anderen zin of trap te herscheppen en te vergeestelijken. Dientengevolge zweeft het aldus tot stand gekomen geloof aan God, op zeer eigenaardige en moeilijk te omschrijven wijze, tusschen eenheid en veelheid, het geestelijke en het zinnelijke. Daarentegen treffen wij een geheel anderen loop van de ontwikkeling aan bij de *Semieten*, van wier beide jongste stammen, de Hebreëen en de Arabieren, de drie monotheistische godsdiensten zijn uitgegaan. Van ontwikkeling zou hier echter geen sprake kunnen zijn, indien het monotheïsme bij de Semieten in het algemeen, of ten minste bij de Hebreëen, reeds de oorspronkelijke vorm van hun geloof aan God geweest ware, hetzij als vrucht van een oorspronkelijke goddelijke openbaring, of van een aangeboren instinkt. Dat dit echter niet zoo is, dat veeleer ook *de Hebreëen oorspronkelijk de polytheïstische natuurgodsdienst der overige Semieten gemeen hadden*, behoort tot de meest zekere slotsommen der hedendaagsche geschiedkundige wetenschap. Daar dit punt ook voor de wijsbegeerte van de godsdienst niet alleen voor haar geschiedenis, van bijzonder groote beteekenis is, vermeld ik hier beknopt de voornaamste

gronden, waarop deze stelling rust, terwijl ik voor een breedere uiteenzetting verwijs naar de geschiedkundige werken.¹

Voor de onderstelling, dat de Hebreëen oorspronkelijk polytheïsten waren, kan men zich allereerst beroepen op rechtstreeksche aanwijzingen uit lateren tijd. Jozua wekt, in het verhaal van het naar hem genoemde boek, 24: 2 en 14, zijn volk op: „Laat varen de goden, die uw vaders gediend hebben aan gene zijde van het water (den Eufraat — derhalve in hun oorspronkelijke Babylonische woonsteden) en in Egypte!” Desgelijks zegt de profeet Amos, 5: 26; „Gij droegt — gedurende uw verblijf in de woestijn — den Sakkoeth, uw koning, en de ster van uw god Kewan, uw afgodsbeelden, die gij u gemaakt hadt” (beiden, of althans de laatste, een aanduiding van den Semietischen sterrengod Saturnus). Onder de niet-rechtstreeksche sporen van een oorspronkelijk polytheïsme staat het gebruik van den meervoudigen vorm „Elohim” bovenaan. De profeten gebruiken hem, wel is waar, zonder acht te geven op het meervoud, ter aanduiding van den éénen Jahve, maar oorspronkelijk verstond men kennelijk daaronder een veelheid van hoogere, goddelijke wezens, inzonderheid sterrengoden („de heirscharen des hemels”, later dienende engelen van Jahve geworden.) De sage van de zonen der goden, die zich met de dochteren der menschen vermengden, Gen. 6: 1—4, en die geheel thuis behoort in de natuurmythologie, wijst nog bovendien zeer duidelijk daarop. Deze vorm van den naam der godheid laat zich ook niet op een andere wijze verklaren: „wanneer de Israëlieten van den aanvang af zich de godheid als één hadden voorgesteld, wat had hen dan kunnen bewegen

¹ Dunker, *Geschichte des Alterthums*, I Bd. Ewald, *Gesch. des Volkes Israel*. Hermann Schultz, *Alttestam. Theologie*. Doch inzonderheid: Kuenen, *De godsdienst van Israel*.

om zich bij voorkeur van een meervoud te bedienen?"¹ Verder mag men herinneren aan de nog later voorkomende Teraphim, huisgoden in den trant der Penaten, tot welke men zich inzonderheid wendde ter wille van godspraken. Doch vooral komt hier het feit in aanmerking, dat Israël's god meermalen wordt vergeleken met andere goden; b. v. met Kamos, den beschermgod der Ammonieten, Richt. 11: 24; ook geheel in het algemeene met de goden van andere volken, zooals in den zegezang, Exod. 15: 11: „Wie is onder de goden gelijk aan u, Jahve? Wie is als gij machtig, heilig, te vreezen, te prijzen en wonderen doende?" Of, Exod. 18: 11: „Nu weet ik, dat Jahve grooter is dan alle goden." Een dergelijke vergelijking gaat toch kennelijk uit van de onderstelling, dat de andere volksgoden even goed werkelijk bestaan als Jahve. Reeds deze bijzondere verhouding van Jahve tot Israël, geheel gelijk aan die van een Kamos tot de Ammonieten, laat zich niet verklaren dan door de onderstelling, dat ook hij aanvankelijk *slechts* een volksgod, derhalve één onder velen en niet de éénige god was. „Nimmer zou Jahve als het ware Israël's bijzonder eigendom zijn geworden en uitsluitend in Kanaän zijn woonplaats hebben gekregen, indien hij van den aanvang af als de eenige waarachtige god gegolden had. Daarentegen is die beperking hoogst natuurlijk, wanneer hij oorspronkelijk Israël's stamgod was, die als zoodanig vele andere goden nevens zich had." ² Deze Hebreeuwsche stamgod zal zich dan ook in den vóór-Mozaischen tijd weinig of niet hebben onderscheiden van de overige Semietische natuurgoden. Werkelijk wordt zijn nauwe verwantschap aan de overige licht- en vuurgoden der Semieten reeds daardoor meer dan waarschijnlijk gemaakt, dat de sporen van zijn bestaan als

¹ Kuenen I: 223.

² Kuenen I: 222.

natuurgod ook later nog, in de geestelijke opvatting der profeten, niet geheel zijn verdwenen. Men begrijpt terecht, dat zulke trekken, die niet passen bij het geestelijke Jahvisme en derhalve later slechts meer een zinnebeeldige beteekenis hebben gehad, oorspronkelijk letterlijk bedoeld zijn en dientengevolge de overblijfselen vormen van een aanvankelijk zinnebeeldige opvatting van het goddelijke wezen. „De profetische beeldspraak, waarin Jahve met het licht en het vuur wordt in verband gebracht,¹ is niet een vrij gekozen vergelijking, maar een bewijs, dat Jahve oorspronkelijk met die verschijnselen samenhang; de gewoonte om hem den eerstgeborene te offeren of te wijden — waarvan o. a. Micha² getuigenis aflegt — is niet willekeurig gemaakt of aan den een of anderen vorm van natuurdienst ontleend, maar een overblijfsel van de vroegere opvatting van Jahve zelve. Alleen door aan te nemen, dat deze en dergelijke elementen, uit de oude en zinnelijke voorstelling zijn aangehouden, kunnen wij ongedwongen rekenschap geven van de plaats, die zij in het Jahvisme beslaan. Niet in de religieuze overtuiging der profeten, maar wel in de volksdenkbeelden behooren zij te huis. Komen ze nu evenwel niet alleen hier, maar ook daar voor, dan moet die profetische overtuiging zich uit de volksdenkbeelden hebben ontwikkeld.”³ Ook de omstandigheid dat Jahve nog eeuwen lang na Mozes onder het beeld van een stier kon vereerd worden, wijst onmiskenbaar op zijn oorspronkelijke ver-

¹ Zie Exod. 24 : 17; 3 : 2. Deut. 4 : 24. Ps. 18 : 9.

² 6 : 7. Dat Micha hier zijn tijdgenooten laat zeggen: „Zal ik mijn eerstgeborene geven voor mijn overtreding?” gaat ongetwijfeld van de onderstelling uit, dat menschenoffers tot verzoening van den goddelijken toorn, voor zijn tijdgenooten niet vreemd waren. Bovendien is ook de besnijdenis oorspronkelijk een bloedig zoenoffer geweest en ongetwijfeld ontstaan ter vervanging van een werkelijk offer.

³ Kuenen I : 221.

wantschap aan den Semietischen zonnegod, dien men onder het beeld van een stier voorstelde. De week van zeven dagen, waarmede de instelling van den sabbat samenhangt, heeft allerwaarschijnlijkst haar oorsprong in den bij de Semieten algemeenen dienst der planeten, dien toch ook de Hebreëen, volgens de aangehaalde plaats van Amos, 5 : 26, hebben gekend en in acht genomen.

Volgt uit al deze gronden, die voor vermeerdering vatbaar zijn, dat ook de Hebreëen oudtijds de polytheïstische natuurgodsdienst van de overige Semieten hebben gehad; het feit, dat zij zich later hoog daarboven hebben weten te verheffen, schijnt dan des te moeilijker te verklaren. Zeker zal men dit vraagstuk altoos slechts bij benadering kunnen oplossen. Intusschen volgt de verklaring voor een deel reeds uit de eigenaardige gesteldheid van de Semietische natuurgodsdienst in het algemeen. Moge al de bewering van Ernest Renan, dat de Semieten reeds van nature, door een soort van instinkt, monotheïsten geweest zijn, kennelijk te ver gaan, zooveel is toch zeker, dat de veelheid der natuurgoden zich bij hen nooit zoo scherp, als bij de Indo-Germanen, in een rijke mythologie heeft ontwikkeld. Terwijl bij dezen de bijzondere deelen van hetgeen de natuur te aanschouwen geeft, zich afspiegelen in de geïndividualiseerde goden, geven de Semietische godennamen veel meer den algemeenen indruk van overweldigende macht, geweld en heerschappij, waarbij de bijzondere verschijningsvormen van de ééne heerschende macht meer op den achtergrond treden. Gelijk de natuurkracht, naar het hun toeschijnt, hoofdzakelijk in de zon schuilt, wordt daarmede vervolgens voor hen ten nauwste de voorstelling verbonden van een deftigen heer (Baäl) of koning (Melech), in wien alleen de macht over het volk wordt gevonden. Zoo doet zich de heer des hemels van den aanvang af zoo uitsluitend

voor onder het zedelijk-staatkundig oogpunt van een hoogsten koning en beschermer van het volk, dat zijn veelvuldig voorkomen als natuurgod daarbij zijn beteekenis verliest en derhalve de reden vervalt om daarvan hypostasen en personen te vormen. Bij de Indo-Germanen is aanvankelijk de aanschouwelijke verbeelding het sterkst en eerst daarna, in de wijsgeerige reactie tegen de volksgodsdienst, het abstraheerende verstand. Daarentegen staat bij de Semieten, van den aanvang af en steeds even sterk, *het praktisch belang van het gemoed* op den voorgrond. Dit kent slechts één wensch, zich op den best mogelijken voet te plaatsen met de hoogste en tevens alles beslissende macht, en haar zoo innig en uitsluitend mogelijk in verbinding te brengen met de belangen van het eigen leven (men begrijpt: van het geheele volk). Vandaar het verschijnsel, dat zoo algemeen is onder de Semieten, dat bijna elke stam zijn stamgod heeft: de Babyloniërs hun Bel, de Assyriërs hun Assur, de Kanaänieten hun Baäl, de Moabieten hun Kamos, de Ammonieten denzelfden of ook hun Milkom, de Philistijnen hun Dagon, de Arabieren hun Allah, de Hebreëen hun Jahve. Daarbij moet men den grond van het verschil niet zoeken in velerlei objectieve natuurbeschouwingen, maar alleen in het praktische belang, dat elke stam er bij had om het goddelijke wezen voor te stellen als in een bijzondere betrekking staande tot dien stam, maar dan ook tot dezen alleen. Slechts in dien *praktischen* zin van een afzonderlijken god voor elk volk, kan men spreken van een „monotheïstisch instinkt bij de Semieten”; daarentegen volstrekt niet in theoretischen zin van een kennen van den éénen algemeenen god der wereld. Van het *theoretische denkbeeld* eener goddelijke eenheid, die immers onafscheidelijk is van zijn algemeenheid, waren de Semieten veeleer oorspronkelijk veel verder verwijderd dan de Indo-Germanen, want bij hen vinden wij nooit en nergens eenig spoor van

de monistisch-bespiegelende godsidee der laatsten. Overigens zal men licht bespeuren, dat wat hen in godsdienstig opzicht onderscheidt en wat wortelt in den natuurlijken aanleg van beide familiën van volken, nauwkeurig sluit met hun overig geschiedkundig karakter. De kracht der Semieten lag nooit in hun aesthetische of wetenschappelijke wereldbeschouwing, maar wel in de kracht van hun gemoed om zijn praktische idealen en eischen met groote beslistheid te omschrijven en met onverzettelijke volharding vast te houden.

Op deze wijs hebben de Hebreëen derhalve ook reeds in den vóór-Mozaïschen tijd hun stamgod vereerd als den „God der vaderen”, den „Hoogste”, den „Almachtige” (Eljôn, El Schaddai). Dat hield ongetwijfeld een gunstige voorbereiding in tot het ontstaan van het eigenlijke monotheïsme; maar toch kan men dit niet hieruit alleen verklaren. Immers, waarom zouden dan de andere Semieten ook niet daartoe gekomen zijn? Bij de Hebreëen kwam nog bij hun algemeen Semietischen, natuurlijken aanleg, als verder voerende faktor de bijzondere, zoo geheel eigenaardige *geschiedenis van hun volk*. Het geboorteuur van hun hooger bewustzijn omtrent God viel ook in den tijd kennelijk samen met dat van hun zelfstandig nationaal bestaan, met den uittocht van het volk, dat in slavernij had verkeerd, uit Egypte, onder de leiding van den profeet Mozes, die opgevoed was als een Egyptenaar maar gezind als een Hebreër. Hoeveel Mozes ook mocht te danken hebben aan de wijsheid der Egyptische priesters; hoe nauw met name de samenhang mocht zijn tusschen zijn zuiverder zedenleer en de zedelijke stellingen der priester-school, zijn godsidee heeft hij toch ongetwijfeld veeleer in tegenstelling met de Egyptenaren gevormd, dan aan hun overlevering ontleend. De staatkundige tegenstelling tusschen het eigen met den ondergang bedreigde nationaal bestaan en het Egyptische, zal ook zijn blik hebben gescherpt voor

de godsdienstige tegenstelling tusschen de zinnelijke natuurgoden van het Nijldal en den reinen, streng verheven god des lichts van zijn vaderen. Bij hem verbond zich het gevoel van vaderlandsliefde met de religieuze piëteit; en het heldhaftige besluit om zijn volk te redden uit de Egyptische slavernij, nam voor hem den vorm aan van de overtuiging, dat hij door den god zijner vaderen tot een werktuig voor de bevrijding zijns volks was geroepen. Natuurlijk, dat het welslagen van deze stoute onderneming hem een bewijs scheen te zijn van de macht van dezen god, die hierdoor had verklaard, dat hij was de god en beschermheer van dit volk in geheel eenigen zin, dat hij dit volk tot zijn eigendom aangenomen en het voor alle volgende tijden aan zich had verbonden. Of de naam „*Jahve*”, gelijk Israël van nu af zijn bondsgod moest noemen, volstrekt nieuw was, weten wij evenmin zeker, als wij zijn oorspronkelijke beteekenis juist kennen. Zooveel is echter zeker, dat nu aan dien naam een hoogere beteekenis werd verbonden, dan die, welke men tot heden den natuurgoden had toegekend. Voortaan moest ook de wil van dien volksgod voornamelijk betrekking hebben op het *zedelijke* leven van het volk, dat alles had te danken aan zijn verlossende macht. De zedelijke hoofdboden, waardoor een hoop volk pas een geregelde staat wordt, ontwikkelden zich in den geest van den krachtigen volksleider Mozes, als de meest ware openbaring van God, die juist daardoor werd geplaatst ver boven alle natuurgoden. Hoewel donder en bliksem en lichtgloed nog de verschijning zijner openbaring bleven begeleiden; haar eigenlijke inhoud is nu toch iets geheel anders, is de wet van het goede. Wat later een Plato als wijsgeer wel inzag, maar niet tot het uitgangspunt van een godsdienst kon maken: dat God het Goede is, dat is hier in den geest van een praktischen volksleider de kern van het godsdienstig geloof en de hechte

grondslag van het zedelijk leven geworden. „De groote verdienste van Mozes ligt hierin, dat hij in dier voege de godsdienstige voorstelling met het zedelijk leven heeft in verband gebracht. Met zedelijke eischen en geboden treedt Jahve op voor zijn volk: zietdaar het uitgangspunt van Israël's rijke religieuse ontwikkeling, de kiem van al die heerlijke waarheden, die in den loop der eeuwen tot rijpheid zouden komen.” ¹

Maar een kiem is nog geen vrucht! Die waarheid is eenvoudig, hoewel men haar juist in de geschiedenis der godsdienst zeer dikwerf vergeet. Dat doen in het onderhavige geval zij, die het doen voorkomen alsof Mozes volledig bekend ware geweest met de metaphysische eenheid en het geestelijk bestaan van God en die kennis aan het volk had meegedeeld. Reeds het eerste zou een zielkundig wonder zijn, dat geen enkel zeker feit ons aanleiding geeft te onderstellen, terwijl meer dan een er tegen getuigt. Het andere zou bovendien de geheele geschiedenis van Israël gedurende de volgende eeuwen tot een onbegrijpelijk raadsel maken. Immers, het zou een verschijnsel zijn, dat overigens nergens in de geschiedenis voorkomt, dat een volk, dat eenmaal de kennis bezat van den éénen geestelijken God, toch nog voortdurend tot afgoderij verviel. Daarentegen wordt de godsdienstige toestand van Israël in de volgende eeuwen volkomen begrijpelijk bij de bovendien alleen natuurlijke onderstelling, dat het volk sedert Mozes wel zeer zeker in Jahve den in een bijzonderen zin nationalen God, den beschermheer van het zedelijk leven zoowel als van de welvaart des volks gezien, doch zich overigens nagenoeg geen andere voorstellingen van hem heeft gemaakt, dan de andere volken van hun stam-

¹ Kuenen I: 278, 289. Zijn schets van de geschiedkundige beteekenis van Mozes, van zijn verdienste zoowel als van de grenzen, waarbinnen hij zich heeft bewogen, is het omzichtgste dat men over dit onderwerp kan vinden.

goden, derhalve noch het bestaan van andere goden buiten den nationalen hoofdgod in twijfel getrokken, noch de plaatselijke vereering van anderen nevens en na hem voor ongeoorloofd, noch de vereering van Jahve zelf onder zinnelijke beelden voor onvereinigbaar met het wezen Gods heeft gehouden. Wij zien toch in het tijdperk der Richteren een kleinzoon van Mozes zelf en vrome helden als Gideon deelnemen aan beeldendienst.¹ In het rijk van Efraïm behoorde, gedurende den ganschen tijd van zijn bestaan, de vereering van Jahve onder het beeld van een stier tot de godsdienst van den staat. Zelfs in het rijk van Juda bleven de „hoogten” met de altaren voor Jahve en daarnaast de zuilen voor Baäl en Aschera ongestoord bestaan tot op de regeering van Hiskia! Uit dit alles volgt onmiskenbaar, dat wij de onmiddellijke beteekenis van de Mozaische wetgeving niet mogen overschatten. „De groote menigte moest wel blind blijven voor het onderscheid tusschen hun vroegeren stamgod en den god, in wiens naam Mozes sprak, en dat te meer, omdat deze zelf niet als de tolk van een andere godheid, maar als profeet van den god der vaderen wilde worden aangemerkt. Zoo bleef dan de volksgodsdienst in menig opzicht dezelfde als te voren. De vereering van andere goden trad wellicht eenigszins op den achtergrond, maar duurde overigens voort. Do Jahve-beelden in den gemeenschappelijken eeredienst door de ark van Jahve verdrongen, werden daarbuiten aangehouden. In één woord: wat Mozes van zijn volk onderscheidde, bleef zijn persoonlijk eigendom en dat van enkele geestverwanten; slechts zóóveel daarvan, als met de populaire denkwijze vereenigbaar was, werd daarin opgenomen. Onder den invloed van Mozes deed Israël een schrede voorwaarts, doch het was slechts één schrede. Eerst in veel

¹ Richt. 18 : 30 ; 8 : 27.

later tijd zou blijken, dat zij beslissend was geweest en het volk gebracht had op een baan, die rechtstreeks uitliep op een schoon en verheven einddoel.” ¹

De voortzetting van dit Mozaïsche begin was het werk der profeten sedert de achtste eeuw. Ook zij staan wel, met het geheele volk, op denzelfden bodem van de partikularistische opvatting, dat Jahve „de god Israël's” is, in zoover hij slechts met Israël in een nadere bondsbetrekking staat. Ook voor hen is Kanaän Jahve's woonstede en in zoover heilig land, terwijl daarentegen elk land buiten Kanaän onrein is. Inzonderheid is Zion met den tempel, het middelpunt van den nationalen eeredienst, de troon Gods, vanwaar Jahve zijn stem weerklinken en onderrichting doet uitgaan tot de volken. ² Doch Israël's god is nu voor deze profeten niet meer een stamgod, die anderen, soortgelijke naast zich heeft; hij wordt veeleer in hun bewustzijn verheven tot den éénigen God en Heer der geheele wereld. Het praktisch monotheïsme wordt voor hen mede een theoretisch; het geheel eigenaardig verheven zijn boven al wat tot de natuur behoort en daarmede ook boven alle natuurgoden (m. a. w. zijn „heiligheid”) en de uitsluitend, tevens eigenaardige zedelijke vereering, die de heilige Jahve van zijn heilig volk vraagt, deze praktisch-godsdienstige beginselen deden de profeten erkennen, dat deze hun eigenaardige god inderdaad de *eenige* was en dat alle andere vermeende goden „niets” waren. Van den schepper Israël's werd Jahve ³ nu de algemeene schepper der menschen, des hemels en der aarde; en van Israël's rechter en bestuurder, de bestuurder der wereld, van wiens wil het groote en het kleine afhankelijk is, de lotgevallen der volken zoowel als die der enkele men-

¹ Kuenen I: 291.

² Hosea 9: 15. Amos 7: 15 vv. 1: 2. Jes. 8: 18; 2: 3.

³ Hosea 8: 14. Jes. 17: 7.

schen; ¹ tegen wiens raadsbesluit de mensch zich te vergeefs tracht te verzetten; ² wiens wil echter ook rechtvaardig en genadig, trouw en wijs is, den goddeloozen onfaalbaar treft met de vergelding des gericht, zich erbarmt over den vrome en boetvaardige, en zijn beloften aan Israël zekerlijk zal vervullen. ³ Rust alzoo het monotheïsme der profeten inderdaad op een zedelijken grondslag, is het in een zekeren zin gegroeid uit het geloof aan de zedelijke wereldregeering van Jahve, die te gelijker tijd omvat wat nabij en wat verre is; dan moest nu natuurlijk ook de voorstelling van Jahve's wezen en van de hem toekomende wijze van vereering een hogere worden. Het zinnelijke werd nu meer en meer eenvoudig een zinnebeeld; want het wezen Gods is heiligheid ⁴ d. i. verheven zijn boven al wat tot de natuur behoort, zoowel boven het zinnelijk bestaan met zijn onreinheid en vergankelijkheid, als boven het willen en het doen der menschen met hun zwakheid en veranderlijkheid. Dat Hij al wat in natuurlijken en zedelijken zin onrein is, van zich weert en het aldus vernietigt, dit optreden zijner heiligheid wordt bij voorkeur uitgedrukt met het beeld, ontleend aan den ouden natuurdienst, van het „verterende vuur” van Jahve. ⁵ Ook denkt men zich zijn werken zonder stoffelijke middelen. Zijn „woord”, d. i. zijn almachtige wil zelf, doet alles onmiddellijk, ⁶ zijn „geest”, die als levende kracht (waarvoor „adem” en „wind” alleen om te gemoet te komen aan het voorstellingsvermogen) werkt, bezielend en heerschend

¹ Amos 6 : 14; 9 : 7; 3 : 6. Jes. 10 : 12 vv.

² Jes. 14 : 27; 29 : 16.

³ Hosea 14 : 10. Amos 9 : 10. Jes. 3 : 10 vv. De goddelijke barmhertigheid wordt bijzonder innig geteekend door Hosea, 11 : 1 vv., later door Jeremia en Deutero-Jesaja.

⁴ Jes. 6 : 3.

⁵ Zie boven blz. 58 en Jes. 10 : 17; 30 : 27; 33 : 14.

⁶ Zie Ps. 33 : 6.

in de natuur zoowel als in den mensch. Het afgezonderd bestaan van zijn wezen, dat in zijn heiligheid ligt, wordt zoo toch weer goed gemaakt door het werken van zijn kracht in de wereld; en het godsdienstig bewustzijn blijft zich verzekerd houden van de alwetendheid en alomtegenwoordigheid Gods, hoewel men niet buiten de voorstelling kan, dat zijn eigenlijke woonplaats daarboven in den hemel en dan weer hier beneden in Israël's heiligdom op den berg Zion is. Het stemt ten slotte overeen met dit zedelijk wezen van God, dat Hij ook hoofdzakelijk door der menschen zedelijk goed handelen wil vereerd worden. Wel verwerpen de profeten den eeredienst met offeranden, feestdagen en dergelijke niet; maar zij kunnen er niet vaak en niet dringend genoeg op wijzen, dat de hoofdzaak van den Gode welbehagelijken dienst niet bestaat in die vormen, dat deze veeleer zonder waarde zijn, indien de hoofdzaak ontbreekt: de volbrenging van Gods wil in het leven in zedelijke rechtschapenheid, in reinheid en ootmoed des harten voor God; in rechtvaardigheid, waarachtigheid en barmhartigheid tegenover de menschen.¹

Wie nu echter mocht meenen, dat de profeten met deze verheven leer over het wezen en de vereering van Jahve slechts op bijzonder krachtige en indrukwekkende wijze hebben uitgedrukt wat in het algemeene bewustzijn van hun volk leefde, zou zich kennelijk evenzeer vergissen als hij, die de inzichten der Grieksche denkers en dichters sedert de vijfde eeuw verwarde met het Grieksche volksgeloof. Hier zoowel als daar leefde het hoogere geloof aan God slechts in den geest der enkelen, die zich door de reinheid van hun gemoed, of door de diepte van hun den-

¹ Amos 5 : 14—24. Hosea 6 : 6. Jes. 1 : 10—17; 29 : 13; 33 : 15 v. Micha 6 : 6—8.

ken, boven de ruwe voorstellingen der menigte hadden verheven. En of die enkelen al beproefden, door hun leerrijk woord de menigte tot zich op te heffen; de geschiedenis leert hier, gelijk daar, hoe beperkt de vrucht hunner werkzaamheid over het algemeen is gebleven, hoe de hoogere denkbeelden ten deele op de stomphheid en traagheid der menigte afstuitten, en ten deele den meest vijandigen tegenstand vonden in het beperkte onverstand en de zelfzuchtige dweepzucht der oudgeloovigen. Evenals de geestelijke Godsidee een Anaxagoras en Socrates, den eersten de verbanning, en den tweeden den giftbeker bezorgde, zoo moeten ook de profetische hervormers van Israël ondervinden, hoe moeilijk de hoogere kennis, die zij hebben verkregen, ingang vond bij het volk. „Heer, wie gelooft onze prediking en aan wien wordt de arm des Heeren openbaar?” Zoo klaagt een Jesaja en deze klacht keert als een onafgebroken refrein in alle profetische redenen terug. Een Jeremia moest nog zijn tijdgenooten verwijten, dat zij zoo veel goden als steden bezaten. De zifting en de loutering des volks in de Babylonische ballingschap bezorgde pas de zegepraal aan het uitsluitende geloof aan Jahve.

Dezelfde tijd plaatste echter hen, die in Jahve geloofden, voor nieuwe raadselen en wierp meer dan één struikelblok op voor de verdere ontwikkeling van hun bewustzijn omtrent God. De talrijke zware slagen, die het rijk Juda, sedert het einde der 7^e eeuw, keer op keer troffen en vernietigden, plaatsten de vromen voor de vraag, hoe het toch te rijmen was met de almacht van Israël's God, dat zijn volk aldus aan de heidenen werd overgegeven? of met zijn gerechtigheid, dat de onschuldige leed met den schuldige? hoe in het algemeen het feit, dat de braven vaak ongelukkig en de slechten gelukkig zijn, met de zedelijke wereldorde kan overeengebracht worden? Wij begrijpen het

belang van deze vragen voor het geloof aan God, zoodra wij ons herinneren, dat juist dezelfde waarnemingen en ervaringen het heidensch geloof aan een noodlot en aan de wangunst der goden hadden doen ontstaan. De Israëliet nu kende, wel is waar, geen noodlot, waardoor de wil van zijn God kon worden beperkt; voor hem stond de onbegrensde almacht van zijn God onwankelbaar vast. Maar des te moeilijker moest het hem vallen, de werkelijkheid, gelijk de ervaring haar leerde kennen, met deze vooronderstelling te rijmen, voor zoover n.l., naar zijn opvatting, de almachtige wil van zijn God in afgetrokken vrijheid buiten en boven de natuurlijke noodwendigheid der dingen bestond, als willekeurig vrij om elk oogenblik den loop der natuur op wonderbare wijze te veranderen. Krachtens het geheele ontstaan van zijn geloof aan God kon de Israëliet Jahve's almacht slechts opvatten in den zin van die afgetrokken vrijheid. Dat echter langs dien weg het vraagstuk der rechtvaardiging van het godsbestuur niet kon opgelost, de realistisch opgevatte werkelijkheid niet kon begrepen worden, wordt duidelijk genoeg erkend in het grootste leerdicht „Job”. Die afgetrokken vrijheid van een goddelijk willekeurig willen lag toch ook reeds juist in de hoofdvoorstelling, dat Jahve met het volk Israël in een bijzondere, éénige verhouding stond en het dienovereenkomstig uit ongegronde voorliefde boven de andere volken had bevoorrecht. Zoo weinig dit uitgangspunt het Jahvisme hinderde, zoolang Jahve nog slechts of minstens hoofdzakelijk de stamgod was, wiens heerschappij beperkt was tot Israël, waar hij thuis behoorde; zoo zeker moest men zich bewust worden van het ongepaste dezer beperking, naarmate men meer ernst maakte met het verheven zijn van Jahve boven alle aardse beperkingen en naarmate de overige volken en landen meer getrokken werden binnen den kring van zijn bestaan, gelijk het een en ander

zeer beslist geschiedde bij den Babylonischen Jesaja ¹. De volksbewegingen gedurende de ballingschap gaven daartoe te gereeder aanleiding, naarmate zij inniger samenhangen met Israël's hoop op verlossing. Daar kwam nog bij, dat men, door in aanraking te komen met de Perzen, een rein en zedelijk geloof aan God vond, dat zeer dicht stond bij het Hebreeuwsche Jahvisme en dat men gemakkelijk voor gelijk aan het eigen geloof kon houden zoo laat het zich licht begrijpen, dat het voormalige exclusivisme van het geloof aan Jahve een stoot kreeg en een ontwikkeling van de bijzondere volksgodsdienst tot een algemeene wereldgodsdienst minstens werd voorbereid. Wij ontmoeten dezen veel beteekenenden omkeer in het Jahvisme voor het eerst in de aanwijzingen van den Babylonischen Jesaja, dat Israël door God geroepen was, ook onder de heidenen als een knecht en een bode van Jahve te werken en te leeren, opdat van hem uit het licht der ware godskennis tot alle heidenen doordringe en allen te gader er toe komen, met Israël Jahve te vereeren. Wel zijn hier de beperkingen van het Jodendom nog niet werkelijk weggenomen, maar wij vinden er het eerste voorgevoel, dat dit eens geschieden zal, dat Jahve „niet enkel een God der Joden is, maar ook der heidenen” (Rom. 3 : 29). Het schijnt dat de schrijver van het boek Job insgelijks reeds in den geest de grenzen van het nationale partikularisme heeft overschreden, daar hij een niet-Israëliet tot zijn held maakt en dezen toch zoo vertrouwelijk met Jahve laat omgaan, als slechts mogelijk was voor een vromen Israëliet. Dit stemt ook geheel overeen met zijn vrij peinzen over de raadselen, waarin zich de zwakheid openbaarde van het Mozaïsche Jahvisme.

Met de verlossing van Israël uit de slavernij van Egypte

¹ Jes. 40—66; vgl. inzonderheid plaatsen als 41 : 25 v.; 42 : 1—12; 43 : 3—19; 49 : 1 vv.

was de kiem gelegd voor het monotheïstisch geloof aan God: Jahve was erkend als nationale God, inderdaad onderscheiden van alle natuurgoden. Met de verlossing uit het diensthuis van Babel was die kiem een rijpe vrucht geworden: het Jahvisme was inderdaad monotheïsme geworden, niet alleen in de overtuiging van enkelen, maar nu in het bewustzijn van het geheele teruggekeerde volk Israël. Doch hierin, dat het monotheïsme volksgodsdienst werd, trad nu ook spoedig aan het licht, dat het in zijn afgetrokken reinheid niet voldeed aan de godsdienstige behoeften van het volk. Als de eenige en onvergelykelijke is God tevens zoo hoog verheven boven de wereld, zoo volkomen buiten haar geplaatst, dat de kloof tusschen Hem en wat nabij is op de een of andere wijze gedempt, de tegenstelling moet worden weggenomen. Daartoe boden zich allereerst als middelaars aan: de engelen, die als hemelsche heirscharen en godenzonen, wel nooit hadden ontbroken in het Hebreuwsche beeld van de wereld, maar vroeger nooit een eigenlijk godsdienstige beteekenis hadden gehad. Nu werden zij — niet zonder medewerking van daarmede overeenkomende Perzische voorstellingen — belangrijke werktuigen, waarvan God zich in het besturen der wereld bediende en de tusschenpersonen voor zijn openbaringen aan de menschen. Doch deze zoo geheel aan God ondergeschikte dienaren voldeden nog niet aan de behoefte aan een middelaarschap. Het godsdienstig denken zocht ook in God zelf een zijde, onderscheiden van zijn transcendent wezen en naar de wereld gekeerd, waardoor een band tusschen beiden zou bestaan. Als zoodanig deed zich de goddelijke „wijsheid” voor, die aanvankelijk slechts als de scheppende en besturende werkzaamheid Gods dichterlijk als een persoon voorgesteld,¹ doch vervolgens meer en meer tot een zelf-

¹ Job 28 : 20 vv. Spreuk. 8 : 1 vv. Sirach 24 : 1 vv.

standig wezen verheven en naast God werd geplaatst als zijn beeld en het werktuig zijner openbaring.¹

De Alexandrijnsche wijsgeer Philo heeft vervolgens deze hoofdbeschouwing van het latere Jodendom aangaande het onbereikbaar verheven zijn van God boven al het eindige en zijn vereeniging met de wereld door tusssenpersonen, met de leerstellingen der Grieksche wijsbegeerte, met die der Stoicijnen en van Plato te gader, verbonden op een wijze, die de grootste beteekenis had voor de verdere ontwikkeling van het geloof aan God. Vóór alle dingen smelt voor hem de transcendentie van het Joodsche theïsme met de transcendentie van Plato's idee samen tot een abstrakt dualistische opvatting van het goddelijke wezen, die met haar negatieve bepalingen, waarin het onmetelijke wordt gevonden en te gelijker tijd gedachten nagenoeg ontbreken, nooit kan bevredigen. God is, volgens hem, niet slechts niet den menschen gelijk, maar in het geheel zonder eigenschappen, daarom ook met geen naam naar eisch aan te duiden en verheven boven alle begrippen. Men kan van Hem niet weten, wat Hij is, slechts dát Hij is en wat Hij niet is. Hij bestaat niet in de ruimte, noch in den tijd; Hij is niet veranderlijk, kent geen behoeften, is volstrekt enkelvoudig, ja zuiverder dan het ééne, beter dan het goede, schooner dan het schoone, zaliger dan wat zalig is. Hij is, die Hij is; en dit alleen, het enkele zijn, kan Hem als een eigenschap worden toegekend, weshalve Philo Hem „het zijnde” of „de zijnde” noemt. Als het alleen waarachtige zijn wordt Hij eens met al het zijnde volkomen vereenzelvigd, doch gewoonlijk als de alles wrochtende oorzaak van alles aangeduid. Hij is het volstrekt werkzame zijn, waar de stof tegenover staat als het volstrekt lijdelijke, nietswaardige of slecht-zijn. Deze bepaling van God als de „werkzame oorzaak

¹ Boek der Wijsheid 7 : 21 vv.; 9 : 10; 10—12.

en de rede van alles", die als grond van al het bijzondere dat bestaat ook weder identisch is met de eenheid van het al, is ontleend aan het pantheïsme der Stoicijnen en past slecht bij de transcendentie, die aanvankelijk niet nader werd omschreven. Hetzelfde geldt van het aan Plato ontleende predikaat, dat God het hoogste goed is en slechts dat goede, dat zich zonder wangunst meedeelt en zich slechts in weldadige werkingen openbaart, terwijl het kwaad ten deele in het geheel niet, ten deele slechts middellijk van Hem afkomstig is. Even zeker als deze bepalingen niet ver buiten het Jahvisme der latere profeten, van een Jeremia en van een Babylonischen Jesaja liggen, even zeker is het tevens, dat dit volstrekt bestaan van God, gelijk Philo het geleerd heeft in de school van Plato en van de Stoa, niet langer te rijmen is met de bijzondere beperking van God tot het eene volk Israël. De zijnde, die de alles wrochtende kracht en de rede van alles en zelf het al is, kan niet langer de bijzondere God van één volk, de algoede en van alle wangunst vrije niet meer tegenover andere volken teruggetrokken en vijandig gezind zijn. Zoo helpt hier reeds de Grieksche wijsbegeerte, de nationale beperkingen van het Joodsche monotheïsme te overschrijden. Ook zijn eenzijdige transcendentie werd met behulp van de logosleer der Stoicijnen verbeterd, zij het ook aanvankelijk slechts zoo, dat beide zijden tamelijk onsamenhangend naast elkander komen te staan. God kan, volgens Philo, niet onmiddellijk op de wereld werken, daar „den wijze en zalige geen aanraking van de onreine stof zou passen." Hij heeft mitsdien tusschenpersonen tusschen zich en de wereld noodig als „dienende krachten", waardoor de wil van den monarch wordt ten uitvoer gelegd. Philo noemt dezen deels op het voetspoor van Plato de ideeën, voor zoover zij de redelijke oorspronkelijke beelden van de werkelijke wereld zijn, deels op het voetspoor der Stoicijnen de krachten

of bijzondere werkingen der algemeene wereldrede, deels op het voetspoor van het Oude Testament de engelen en dienaren Gods. Hoe zwevend de persoonsvoorstelling is, die in laatstgenoemde aanduiding ligt, volgt reeds daaruit, dat deze veelheid ook weder tot eenheid samensmelt in den éénen logos. In dit begrip, den hoeksteen van zijn stelsel, worden voor Philo de Joodsche voorstellingen omtrent de engelenwereld, de „wijsheid” en het „woord Gods”, waarvan de eerste het volkomen persoonlijke, de tweede het half-persoonlijke en het laatste het ten minste door dichters vaak als persoon voorgestelde orgaan van God was, verbonden met het begrip der Stoicijnen omtrent God als de immanente wereldrede, kracht, wet en doel van de ontwikkeling der wereld. De logos van Philo is, evenals die van de aan Heraclitus verwante Stoicijnen, het beginsel dat vormt en onderhoudt door voortdurend te scheiden en te verbinden wat tegenover elkander staat; en daarom heet hij beurtelings scheidingmaker, band, boei, wet en noodwendigheid van alles, of datgeen wat alles vervult, doordringt, samenhoudt, regelt en bestuurt. Van den logos der Stoicijnen is hij echter daardoor onderscheiden, dat hij noch met God noch met de stof één is en veeleer de middelaar tusschen beide. Met het oog op zijn verhouding tot God is de logos „de oudste of eerstgeboren zoon Gods”, terwijl de wereld de jongere zoon is, als zoodanig ook „het beeld Gods” en „de tweede God.” Of zijn ontstaan uit God in den tijd en op welke wijze het moet worden gedacht, blijkt niet duidelijk uit Philo's verklaringen. Slechts dat hij van God, die ook voor hem de grond van het bestaan is, onderscheiden en afhankelijk is, wordt duidelijk gezegd.¹ Als een afbeeldsel

¹ Voor ons zou daarmede tevens de persoonlijkheid van den logos zijn uitgesproken; maar ook voor Philo? Deze vraag is daarom zoo moeilijk te beantwoorden, omdat zij uitgaat van de onderstelling, dat dit begrip voor hem even

van God is hij verder het oorspronkelijke beeld van de wereld, inzonderheid van den mensch, waarom hij zelf ook de „naar het oorspronkelijke beeld gevormde mensch” of *de mensch* heet, van wien wij allen zonen zijn. Doch hij is niet slechts het rustende oorspronkelijke beeld (zoo als de idee bij Plato), maar ook (even als Plato's wereldziel en de logos der Stoicijnen) te gelijker tijd werkzame kracht, schepend verstand, een formeerder en bestuurder der wereld, die scheiding maakt en regelt. Dit is hij echter niet (zoo als de logos der Stoicijnen) als het zelfstandige oorspronkelijke wezen, maar slechts (evenals de engelen) als een ondergeschikt werktuig van den God, die alleen in den oorspronkelijken en eigenlijken zin van het woord „de God” kan heeten.¹ Zoo staat hij in het midden tusschen hetgeen geschapen en hetgeen ongeschapen is, terwijl hij die beide scheidt en te gelijker tijd verbindt. Krachtens dien *metaphysischen tusschenstaat*, is hij nu echter ook bijzonder geschikt om een *godsdiensstige middelaar* tusschen God en menschen te worden. Hij is aan de ééne zijde het werktuig der goddelijke openbaring en heet als zoodanig dienaar, gezant, plaatsbekleeder, tolk Gods, aartsengel; aan den anderen kant is hij het echter ook, die voor de menschen tot God gaat en heet hij als zoodanig hooggepriester, voorspraak, pleitbezorger, (parakleet), middelaar; „terwijl hij alzoo in het midden staat tusschen beide deelen, vervult hij bij beide de rol van een borg: bij den Schepper om Hem de verzekering te geven, dat nooit het geheele geslacht afwijken, de teugels afschudden, zich aan de orde onttrekken en aan wanorde zal overgeven; bij het schepsel echter, dat het de welgevestigde hoop mag koesteren, dat God in zijn genade nooit zal op-

scherp begrensd was als voor ons. Dit was echter bij de ouden in het algemeen niet het geval en allerminst bij Philo.

¹ Vgl. Joh. 1 : 1.

houden, voor zijn werk te zorgen." Wel is inzonderheid door zijn bemiddeling de openbaring Gods aan Israël, waarvan de geschiedenis gewaagt, gegeven, en treedt hij voor dit bondsvolk op bij den bondsgod; hij was het eigenlijke subject der godsverschijningen in de gewijde geschiedenis; hij was het inzonderheid, die zich aan Mozes openbaarde en hem vernief tot koning en wetgever, priester en profeet zijns volks, zoodat hij bijna als de belichaming of menschwording van den goddelijken logos optreedt. Doch ook buiten de kringen eener stellige openbaring, is de logos het algemeene openbaringsbeginsel, dat tot verlichting, bestraffing, opwekking, bevrijding en genezing in de zielen der menschen werkt. Van hem, als de volstreckte wereldwet, komt alle zedelijke wetgeving en kennis van het goede. Van hem, als het oorspronkelijke beeld dat ons geschapen heeft, komt ook alleen de kracht der ziel om het goede te doen en de zinnelijkheid te overwinnen. Slechts waar hij in de ziel woont, zich aan haar meedeelt als waarachtig brood, hemelsch manna,¹ en drank,² slechts daar is het mogelijk, van het algemeen zondige, dat aan al, wat stof is kleeft, bevrijd en gezond te worden en den terugweg te vinden uit den vreemde, onze aardsche wereld, naar onze woonplaats daarboven, de niet-zinnelijke godsstad. Daarom heet de logos bij Philo ook de leeraar, stuurman, leidsman, arts, trooster, het brood en het manna, hij die wijn schenkt voor 's menschen ziel. De tweevoudige weg van den logos der aan Heraclitus verwante Stoicijnen: van boven naar beneden en weder van beneden naar boven, is hier nog met meer beslislheid, dan daar, uit het rijk der metaphysica naar het ethisch-religieuze overgebracht. Het beginsel met betrekking tot de wereld gesteld, dat het ééne uit elkander valt en het

¹ Vgl. Joh. 6 : 30—58.

² Vgl. Joh. 2 : 1—11; 4 : 14; 6 : 55.

vele weder tot één vereenigd of teruggebracht wordt, is het godsdienstig beginsel geworden van de goddelijke openbaring en van 's menschen geloof, van nederdaling Gods in de menschen en der opheffing des menschen tot God. De immanentie van den logos der Stoicijnen in de wereld en in de menschheid wordt hier ter aanvulling één met de trauscendentie van den Joodschen Jahve en legt een band van wederkeerige werking tusschen de tegenstellingen van hier en ginds, van het goddelijke en het menschelijke, waarin de godsdienstige verzoening van beide, of de idee van het god-menschelijke, van nabij is afgebeeld. Het denkbeeld is gegeven, een kind uit het huwelijk tusschen het Hebreeuwsche en het Grieksche bewustzijn omtrent God, zooals het zich op de kentering van den ouden tijd heeft ontwikkeld. Maar het denkbeeld is iets afgetrokken zonder de *aanschouwing*. Zal het een werkzaam godsdienstig beginsel worden, dan moet het in geschiedkundig-persoonlijke gestalte concreet, aanschouwelijk voorgesteld, volkomen tastbaar aangeduid worden. Hoezeer de logos-idee leidde tot zulk een belichaming en een zich vasthechten aan de geschiedenis, bewijst de telkens terugkerende vraag der Stoicijnen naar de werkelijkheid van hun ideaal van den „wijze”, bewijst de neiging van alle toenmalige scholen en sekten, om van haar stichters bovenmenschelijke idealen te maken, bewijst bij Plato zelfs de bijna bovenmenschelijk ideale teekening van Mozes, den uit de geschiedenis bekenden middelaar der openbaring. Toch onderscheidt zich zulk een verschijning, naar zijn oordeel, slechts in graad van de wijze, waarop de logos zich over 't algemeen verbindt met de zielen der vrome en wijze menschen. Deze verbinding doet zich derhalve hier nog voor, om het zoo eens uit te drukken, als dat algemeen god-menschelijke, dat zijn grond heeft in het wezen van den goddelijken logos en zijn afbeeldsel, den

mensch, en dat voor een iegelijk op den weg der bespiegeling, der onthouding en der mystiek kan verwezenlijkt worden. Het is duidelijk, dat dit nog geheel wat anders is dan de leerstellige aanwijzing der idee in den op zichzelf staanden persoon van den stichter der christelijke godsdienst; maar evenzeer is het duidelijk, hoe laatstgenoemde en mitsdien de trinitarisch-christologische leer der kerk in haar ontwikkeling kon worden vastgeknoot aan de genoemde wijsgeerige onderstelling.

In de Alexandrijnsche wijsgeerige behandeling van de godsdienst was derhalve, wat de gedachte betreft, de vorm voorbereid, waarin zich, een eeuw na Philo en Jezus, de godsdienstige inhoud van het bewustzijn omtrent God, van *Jezus* uit aan zijn gemeente meegedeeld, liet kleeden. Het hoogste en het diepst gevoelde, door Israëls profeten omtrent God onder woorden gebracht, leefde in het reine gemoed van Jezus als onmiddellijk ervaren zekerheid omtrent Gods oneindige, onvoorwaardelijke, wat geven en vergeven betreft: onbegrensde vaderliefde. Terwijl hij in het diep gevoel van zijn kinderlijke verhouding tot God — dien persoonlijken nagalm van de innigste verhouding tusschen Israëls Jahve, gelijk zij reeds geschetst was door een Hosea, een Jeremia en een Deutero-Jesaja — Gods vaderliefde als het hoogste goed en de grootste kracht in zich leerde kennen, werd daaruit voor hem de zekerheid geboren, dat de volheid dezer liefde bestemd is om een zegen te zijn voor allen, die daarvoor vatbaar zijn, dat God aller vader wil zijn en dat allen geroepen zijn om zich te plaatsen in dezelfde kinderlijke verhouding tot God, waarin hij stond, in die verhouding van innige vertrouwelijkheid, blijde gehoorzaamheid en liefde zonder vrees. Zoo werd voor hem Israëls God ons aller Vader, wiens goedheid, die geen onderscheid maakt, zijn zon laat opgaan over boozen en goeden, en die het laat

regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen ¹; en over de diepe kloof, die den Heilige Israël's van het zondige schepsel had gescheiden, vond vertrouwvolle liefde den weg naar het hart des Vaders, dat zich aldus voor den zoon ontsluit, dat hij den Vader nu zonder beperking kent, gelijk deze hem, terwijl hij zich daarmede tevens alle dingen, het geheele rijk des Vaders, weet overgegeven. ² Daarmede was in het gemoed van Jezus de dubbele beperking van het Joodsche bewustzijn omtrent God, het nationale partikularisme en de buiten de wereld liggende transcendentie, feitelijk en in beginsel overschreden, al mochten nog steeds de leerstellige voorstellingen aangaande God en wereld, hemel, aarde en hel, onveranderlijk de oude blijven. Hier was op den weg der praktische ervaring dezelfde nieuwe, hoogere gods-idee gevonden, waartoe de theoretische bespiegeling, van een geheel ander punt uitgaande, te zelfder tijd in Alexandrië was gekomen.

Wat was nu natuurlijker dan dat de nieuwe inhoud van het gemoed met den nieuwen vorm van het denken tot een nieuw godsbegrip leidde? Een eeuw na Jezus en Philo zien wij deze verbintenis tot stand komen. Wij vinden de eerste sporen van haar bestaan in het Evangelie van Johannes en in de geschriften uit denzelfden tijd van den apologeet Justinus; terwijl zich ten slotte uit haar het kerkelijke leerstuk der drieëenheid ontwikkelde. Het is niet gemakkelijk in enkele regelen een duidelijke voorstelling te geven van het ontstaan der leer aangaande den drieëenigen God. Wij moeten ons van alle geschiedkundige bijzonderheden onthouden, om den algemeenen draad niet te verliezen. Daarom worde haar geschiedenis hier slechts in zoover geschetst, als onvermijdelijk schijnt tot recht verstand van de idee dezer leer.

¹ Mt. 5: 45.

² Mt. 11: 27.

De beginselen, door het leven en den dood van Jezus in de harten zijner jongeren gelegd, waren door de godgeleerde bespiegeling van Paulus en zijn school zoo vruchtbaar geworden, zoo krachtig in al hun gevolgtrekkingen ontwikkeld, dat de gemeente zich steeds duidelijker en nauwkeuriger bewust werd van het nieuwe en het eigenaardige van haar godsdienstigen geest. Zij bracht dit haar hooger bewustzijn omtrent God terug tot hetgeen haar stichter had medegedeeld en zag op die wijze in hem het voertuig en den middelaar eener goddelijke openbaring, die in rijkdom van genade en waarheid elke oudere ver overtrof, hoewel zij toch tevens met die oudere innig samenhang en haar voltooiing, haar volkomen afsluiting vormde. De gemeente had er groot belang bij, zoowel het een als het ander: het nieuwe en het eigenaardig verhevene van de haar geschonken openbaring, gelijk haar samenhang en overeenstemming met de oude, in het licht te stellen; het nieuwe: ten einde haar zelfstandigheid te doen uitkomen in onderscheiding zoowel van het Joden-, als van het heidenendom; den samenhang: ten einde zich te doen kennen als het van te voren vastgestelde einddoel van alle vroegere goddelijke openbaring en leiding, en inzonderheid als het ééne en algemeene godsrijk, waarin de tot op dien tijd bestaande tegenstellingen tusschen Joden en heidenen vervallen. Nu leefde in het bewustzijn van dien tijd het denkbeeld van den logos, als het beginsel van goddelijke openbaring, die der menschheid in haar geheel van den beginne af een hooger goddelijken aanleg geschonken, vervolgens in de geschiedenis den middelaar Gods en der menschen in het leven geroepen, de bijzondere lotgevallen der volken bestuurd, maar ook in de harten van op zichzelf staande vromen en wijzen gewoond en gewerkt, de zaadkorrels der waarheid zoowel door Israël's profeten als door Griekenlands wijzen

hier en elders heeft uitgestrooid. Bovendien had men dit openbaringsbeginsel tot God geplaatst in een metaphysische verhouding, die, door het begrip van het „zoon-schap”, zoo innig mogelijk scheen samen te hangen met de godsdienstige verhouding van den Messias Jezus tot zijn hemelschen Vader. Hoe zou men dan wel het nieuwe en het eigenaardige, zoowel als de voltooiing van alle oudere godsopenbaring in het bewustzijn van Jezus, dat hij Gods zoon was, scherper en duidelijker leerstellig hebben kunnen omschrijven dan door de voorstelling, dat dezelfde logos, die als de oorspronkelijke Godszoon van oudsher de menschheid verlicht en in den loop der geschiedenis met bijzondere kracht, doch altoos slechts ten deele en in beperkte mate in profeten en wijsgeeren zich heeft geopenbaard, eindelijk in Jezus volledig en zonder mate geopenbaard, met hem één geweest, in hem „vleesch geworden” is? ¹ De logosidee had reeds meermalen, gelijk wij boven opmerkten, tot een dergelijke belichaming in geschiedkundige verschijningen overgehield. Het beeld van een Pythagoras, zooals het leefde in het bewustzijn der Nieuw-Pythagoreërs, stond daar reeds dicht bij, of het beeld van een Mozes, gelijk het zweefde voor het bewustzijn van den Joodschen wijsgeer. Zoo was het dan slechts natuurlijk, ja geheel onvermijdelijk door den loop der dingen als van te voren aangewezen, dat de bespiegeling der christenen den beslissenden stap deed en in den stichter hunner gemeente de belichaming van den goddelijken logos, de menschwording van den eeuwigen zoon Gods erkende. Zij had daarmede de formule gevonden, waarin het christelijk bewustzijn omtrent God zich uitsprak, zoowel voor zoover het verschildte van het Joodsche en het heidensche, als voor zoover het een hoogere eenheid vormde, waarin

¹ Joh. I : 14. De logos (het woord) is vleesch geworden.

de waarheid van die beide was opgenomen. Wat echter hieruit voortvloeide met het oog op de voorstellingen omtrent den persoon des stichters; welke bezwaren daaruit ontstonden, dat hij voortaan bij zijn menschelijke natuur ook nog goddelijke natuur van den logos, naast zijn natuurlijken, in den tijd vallenden oorsprong ook een bovennatuurlijken, ja eeuwigen oorsprong uit God moest hebben, — daarop zullen wij bij een andere gelegenheid terugkomen. Hier gaan wij voort met de verdere gevolgtrekkingen, die zich voor de christelijke leer omtrent God ontwikkelden uit het leerstellig opnemen van de logosidee.

Bij zijn heengaan had haar stichter aan de gemeente zijn geest nagelaten als het levend voortwerkende en hem als zijn *tweede ik* vervangende beginsel. Deze voorstelling van den „geest” kon reeds daarom niet wel verdrongen worden door de pas opgenomen voorstelling van den goddelijken logos, omdat zij reeds sedert de dagen van het Oude Testament de gangbare omschrijving was voor de goddelijke kracht, die in de goddelijke organen werkt en aan het geheele volk Gods was toegezegd. Toen het nu echter, door de voorstelling van zijn hemelvaart en van zijn zitten aan de rechterhand Gods in den hemel, duidelijk was aangewezen, dat Jezus gescheiden was van de gemeente, was het des te natuurlijker, dat het openbaringsbeginsel, dat van hem was uitgegaan en voortdurend midden in de gemeente leefde, als een zelfstandig wezen werd onderscheiden van hem, die afwezig was. Doch aangezien nu dit wezen in een anderen verschijningsvorm toch hetzelfde beginsel was, dat als goddelijke logos in Jezus had gewoond, vloeide daaruit noodwendig voort, dat men den geest, die als zijn *tweede ik* van hem onderscheiden en niettemin met hem wezenlijk één was, als een dergelijk goddelijk voorwerp dacht, zooals Jezus geweest was als belichaming van den logos. Zoo voegde zich

natuurlijkerwijs op den eenmaal ingeslagen weg de Geest, als de derde goddelijke persoon, bij den Logos of den Zoon en bij den Vader.

Maar was nu niet door dit drievoudig bestaan van goddelijke personen de eenheid van het goddelijke wezen opgeheven, die toch voor het christelijk bewustzijn, wilde het niet tot het heidensche teruggaan, even beslist moest vaststaan, als voor het Joodsche? Ten einde dit bezwaar te ontgaan, sloegen de kerkleeraars verschillende wegen in. De eenvoudigste van deze, en tevens wat den tijd betreft de eerste, was, dat men in den Vader de oorspronkelijke eenheid van het goddelijke wezen vooronderstelde en den Zoon en den Geest dacht als uit Hem voortkomende, gelijk stralen uit de zon, beek en stroom uit de bron, struiken en vruchten uit den wortel voortkomen. De dubbele beteekenis van het woord „logos”, als „rede” en „woord”, verleende daarbij eenige hulp: in den eersten zin was de logos één met God en woonde hij in zijn wezen; in den laatsten ging hij, ten bate der schepping, van God uit, gelijk het woord, door het spreken, zich losmaakt van onzen geest, of gelijk het eene vuur, door aangestoken te worden, uit het andere ontstaat, zonder dat daardoor de substantie van het eerste wordt verminderd of gedeeld. Op dezelfde wijze vloeide vervolgens de geest uit den logos en de oudste vaders plaatsen daarnaast nog, zonder eenigen schroom, de engelenwereld als het vierde lid der uit elkander afdalende goddelijke wezens, evenals de kettersche Gnostieken hun reeksen „Aeonen”, half-goddelijke tusschenwezens tusschen de godheid en de wereld, naar den trant van Philo's „krachten” of van de tot personen geworden ideeën. Dat men zich nu echter met deze theorie van een trapsgewijze uitvloeiing — die bovendien nog gewoonlijk werd voorgesteld als een in den tijd verloopend proces van meer dan één onderling ge-

scheiden handeling — op den besten weg bevond, om terug te keeren tot de godenleer en het veelgodendom der heidenen, konden strenger monotheistisch denkende leeraars zich kwalijk verheelen. Daarom sloegen zij een anderen weg in, die op zichzelf beschouwd ook wel geschikt zou zijn geweest om de bezwaren te overwinnen, doch slechts ten koste van den prijs, die voor de kerkelijke dogmatiek onaanneembaar was, dat men de voorop geplaatste gelijkheid van den logos met den persoon van Jezus weder zou loslaten. In plaats toch van den logos uit God te doen voortkomen en een zelfstandig wezen naast Hem te doen worden, dachten deze leeraars hem veeleer als de rede Gods, die één is met het wezen Gods en die als zoodanig het onderscheidende en bewegende beginsel in de eenheid van het goddelijke wezen uitmaakt, krachtens hetwelk deze eenheid wordt genoopt „zich uit te breiden”, te ontplooiën, zich in verschillende verschijningsvormen „om te zetten.” Deze verschillende vormen, zooveel als „vermommingen” (Prosôpa), waarin het eene goddelijke wezen zich in zijn openbaringen naar buiten hult, zijn juist Vader, Zoon en Geest. Zij zijn derhalve, volgens deze theorie, niet drie verschillende, boven of naast elkander geplaatste personen, maar slechts verschillende openbaringsvormen van het ééne goddelijke wezen, die overigens niet alleen wat het eindige betreft haar grond hebben in onze persoonlijke opvatting van God,¹ maar in het wezen van God zelf, voor zoover dit logos is, geest die zich van zichzelf onderscheidt, eenheid die zich aan de veelheid mededeelt. Deze theorie van de Monarchianen, door Sabellius het helderst ontwikkeld, heeft onmiskenbaar op de eenvoudigste wijze den weg aangewezen, waarop de redelijke kern van de kerkelijke leer der drieëenheid uit haar dop bevrijd

¹ Zooals Schleiermacher ten onrechte de leer van de drieëenheid bij Sabellius wilde omschrijven.

en van de haar drukkende bezwaren verlost zou kunnen worden. Dat de kerk haar nochtans afwees, had een goeden grond; zij had dan weder terug moeten komen op den eersten stap, waardoor zij in het algemeen op den weg van die bespiegeling over de drieënhed was geraakt, namelijk de gelijkstelling van den goddelijken logos met den geschiedkundigen persoon van Jezus. Was toch de logos, volgens de theorie der Monarchianen, niet een persoon, zelfstandig onderscheiden van God, de oorspronkelijke eenheid, dan kon hij ook niet als vleesch geworden God in een op zichzelf staanden mensch verschijnen, maar dan moest zijn wonen in 's menschen geest algemeen zijn, hoezeer ook wat den graad van reinheid en kracht betreft tot in het oneindige verschillend. Deze spekulatieve gevolgtrekking — die de Monarchianen ook werkelijk meer of minder beslist maakten — kon de kerk niet aanvaarden, zonder den bodem van haar dogmatische voorstellingen geheel te verlaten. Daarom moest zij, derhalve op christologische gronden, aan de zelfstandige persoonlijkheid van den logos vasthouden en daarmee dan ook geheel afzien van een redelijke oplossing van de tegenspraak, die in de leer der drieënhed schuilt.

De leeraars, die, in tegenstelling van de zoo even besproken theorie der Monarchianen, juist bijzonderen nadruk legden op de zelfstandige persoonlijkheid van den logos in onderscheiding van God den Vader, zochten daarentegen het monotheïsme daardoor in bescherming te nemen, dat zij den logos, als den Zoon die door eeuwige of voor het minst voorwereldlijke generatie uit den Vader was voortgekomen, zeer bepaald aan den Vader ondergeschikt maakten, zoodat slechts de laatste de eigenlijke, op zichzelf rustende, volstreekte God kon zijn en de Zoon slechts een tweede, een geworden, een afhankelijke God. Deze theorie, die reeds afgebeeld was in de verhouding van Philo's logos tot „den

Zijnde", die ook in het Johannes' Evangelie wordt aange- troffen, en die door den grooten kerkvader Origenes voor het eerst met meer bepaaldheid was voorgedragen, scheen (en schijnt altoos bij vernieuwing) zich aan het nadenkende verstand aan te bevelen als een bijzonder eenvoudige en alleszins bevredigende oplossing van alle bezwaren. En toch handelde de kerk zeer goed, dat zij deze theorie — bekend geworden onder den naam van den Alexandrijnschen presbyter Arius — beslist verwierp. Want zulk een ondergod, als de Ariaansche Zoon van God was, is nu eenmaal zeer zeker een mytisch wezen, dat op polytheistischen bodem thuis behoort. Maar daarom is dan ook een dergelijke voorstelling zoo weinig geschikt om uitdrukking te geven aan het christelijk bewustzijn van de volledige openbaring Gods, van den verzoenden tweespalt, van de tot stand gekomen gemeenschap met God, dat een dergelijk half-goddelijk, half-geschapen tusschenwezen veeleer een teeken was van het voortbestaan der scheiding en het niet gedempt zijn van de kloof tusschen godheid en menschheid. Zoo keert het Arianisme ter eener zijde naar de heidensche mythologie en aan den anderen kant naar de transcendentie terug, — juist derhalve naar de beide eenzijdigheden van het vóór-christelijk bewustzijn omtrent God, die juist in de christelijke denkbeelden omtrent God zouden worden opgeheven. Het is de groote verdienste van Athanasius, dat hij dit gevaar volkomen tot het bewustzijn der kerk heeft gebracht. In zijn bestrijding van het Arianisme betoonde hij zich even scherpzinnig als doorkneed in de geheimen der godsdienstige bespiegeling; daarentegen was zijn denken te dogmatisch, dan dat hij zich op den bespiegelenden bodem van Sabellins kon plaatsen. Het was zijn werk, dat de kerk de gelijkheid in wezen van den Zoon en spoedig daarna ook nog van den Geest met den Vader dogmatisch vaststelde.

Maar was niet deze zegepraal van de „homoesia” tevens een triomf van het driegodendom? De vaders gaven zich alle moeite om deze gevolgtrekking te ontgaan, terwijl zij het begrijpelijk zochten te maken, dat deze drie in wezen gelijke personen toch slechts *één* God zijn. Het laat zich intusschen hooren, dat de eenheid der drie, bij de aangenomen onderstelling van ieders persoonlijkheid, slechts hierop kon uitloopen, dat zij tot één logisch begrip en tot één soort van godheid behoorden, waarmede men niet aan het driegodendom was ontkomen. Wanneer men het, omgekeerd, waarlijk ernstig nam met de eenheid van God, zooals met name Augustinus, de rijkste aan geest onder alle kerkvaders, deed, dan losten de drie bestaansvormen zich onvermijdelijk op in louter betrekkingen of momenten in het ééne goddelijke leven. Met name wezen daarop de analogiën van 's menschen geest, die toch ook geen enkelvoudige, niet voor eenige onderscheiding vatbare eenheid is, maar zich voor het bewustzijn in een tegenover elkan- der gesteld subject en object splitst, of ook wel zich onderscheidenlijk voordoet als verstand en wil; — analogiën, die bij Augustinus en na hem in de kerkleer telkens voorkomen. Voegen wij daarbij, dat men na Augustinus ook geen bijzondere werkingen naar buiten meer toekent aan de bestaansvormen van de driëenheid, en veeleer de drieëenheid in haar geheel laat deelhebben aan elk openbaringswerk, dan blijkt het duidelijk dat daarmede de laatste grond was weggenomen voor een persoonlijke opvatting van hetgeen onderscheidenlijk in de godheid wordt gevonden.

Daarmede zou deze leer dan eigenlijk het best op weg zijn geweest, om een immanente bespiegeling, losgemaakt van haar geschiedkundig uitgangspunt, te worden over het goddelijke wezen in de levende ontplooiing van zichzelf en zijn aansluiting aan het eindige; en juist dit zich onder-

scheiden van zichzelf, dit zich bewegen door tegenstellingen, dit zijn in iets anders dat toch van hem is — deze hoofdgedachte der drieëenheid, die immers reeds van den aanvang af in de logosleer lag opgesloten, zou een uitnemend tegenwicht hebben kunnen zijn tegen de afgetrokken eenheid en het buiten de wereld zijn van God, gelijk zij deels uit het Jodendom, deels door den krachtigen invloed van het Nieuw-Platonisme ook weder in der christenen leer omtrent God werden binnengeleid. Het ontbrak der kerk ook allerminst aan het bewustzijn, dat juist daarin de eigenlijke beteekenis van de leer der drieëenheid lag, tusschen het heidensche veelgodendom en pantheïsme en het afgetrokken Joodsche monotheïsme een overgang te vormen als de hoogere waarheid, „die dwars door beide vormen van geloof heengaat, beide ketterijen wederlegt en van beide het bruikbare overneemt, terwijl zij uit de meening der Joden de eenheid en uit die der heidenen de onderscheiding behoudt, waardoor op tastbaar voortreffelijke wijze, van beide zijden aan de ongepaste voorstelling van God te gemoet gekomen wordt.”¹

Wat de kerk evenwel belette, dezen gelukkigen weg verder te bewandelen, was juist haar onvermogen om het bestaan der drie personen werkelijk en niet al de gevolgtrekkingen van dien los te laten. Terwijl zij, in plaats daarvan, het volledig bestaan der drie personen te gelijk met de volledige eenheid niet enkel wat de soort, maar ook wat het zijn betreft, vast hield, had zij zich gewikkeld in een onoplosbare tegenspraak, waaraan het gezond verstand zich ten allen tijd met recht gestooten heeft. Het gevolg daarvan was, dat de leer der drieëenheid als een „geopenbaard mysterie”, op zichzelf bleef staan en over het algemeen geen merkbaren invloed oefende op de opvatting van het goddelijk

¹ Gregorius van Nyssa, *Logos Kathéchétikos*, cap. 3.

wezen. Zij vervolgde veeleer haar weg naast de leer der drieënheid zonder eenigen samenhang met deze en ontwikkelde zich dientengevolge in een richting, die in den grond lijnrecht stond tegenover de laatstgenoemde. De aan Plato en Philo ontleende transcendentie Gods boven al het werkelijk bestaande, waarom Hij bij Plato zonder eigenschappen, niet te noemen en niet te denken heet, vinden wij reeds bij de Grieksche kerkvaders bijna geheel terug. De Nieuw-Platonist Pseudo-Dionysius Areopagita en zijn jongere leerling Scotus Erigena voerden haar op tot het mystieke spel, dat men God aan den eenen kant alle eigenschappen in overdrachtelijken zin toekennen, van den anderen kant ontzeggen en ten slotte zijn „boven alle zijn verheven natuur op een boven alle zijn verheven wijze bovenmate prijzen” moet. Maar ook bij scherpzinniger denkers, als Augustinus of Anselmus, bleef het godsbegrip in den grond der zaak altoos gevangen in de boeien van het Platonisme. Het verhief zich niet beslist boven de afgetrokken eenheid, waarin geen onderscheid noch beweging wordt gevonden, van het oneindige zijn; en ook de aan Aristoteles ontleende en bij latere scholastieken aangetroffen omschrijving van het zuivere werken of oorzaak zijn, bevestigde slechts, ten gevolge van het aan Aristoteles eigene deïsme, de transcendentie der godsídee, in plaats van haar te verbeteren. Zoo laat de leer der kerk omtrent God voortdurend het bijzonder wonderlijke verschijnsel zien, dat men aan den eenen kant, bij de drieënheid, het in God onderscheidenlijk bestaan overdrijft tot het aannemen van drie personen toe; terwijl men aan den anderen kant, bij de algemeene leer omtrent God, de afgetrokken enkelvoudigheid van het zijn of van het werken verdedigt, doch naar geen brug tusschen het een en ander zoekt, ja die niet eenmaal noodzakelijk acht! Slechts op zichzelf staande diepzinniger denkers waagden het, door dien door

eeuwen als ware het geheiligden dam heen te breken. Zoo een Meester Eckart in de kerk der middeleeuwen, een Jakob Böhme in die der Protestanten. Zij zochten het denkbeeld der drieëenheid, dat bijna versteend was in zijn tegenstrijdige formules, weder bezieling te geven, vlot en vruchtbaar te maken voor een meer levende en diepere kennis omtrent God. God is, volgens Meester Eckart, in zoover de drieëenige geest, als het tot zijn wezen behoort, zich van zichzelf te onderscheiden, van zijn zijn-in-zichzelf (als Vader) over te gaan in het tegenover Hem gestelde, de wereld (Zoon te worden) en uit dat tegenover Hem gestelde weder tot zichzelf terug te keeren (als Geest). Zoo ook Böhme en ten slotte de aan Hegel eigene bespiegeling.

De tegenwoordige stand der christelijke leer omtrent God is, dat de twee beschouwingswijzen, die, gelijk zooeven werd aangetoond, in de geschiedenis steeds onverzoend naast elkander stonden, in de tegenover elkander geplaatste scholen van Schleiermacher en Hegel voortleven. Bij Schleiermacher komt de aan Plato ontleende transcendentie van de leer der kerk omtrent God tot haar hoogste ontwikkeling, terwijl de drieëenheid als een onwezenlijk aanhangsel ter zijde wordt geschoven; Hegel daarentegen gaat uit van de drieëenheid als de eigenlijke kern van de meer bepaald christelijke gods-idee en tracht haar formules te vergeestelijken in den zin van een waarlijk levend godsbegrip. Naar het mij voorkomt wijst de geschiedenis duidelijk aan, dat men, van welke zijde men ook moge uitgaan, een verzoening moet beproeven met hetgeen aan de andere zijde wordt geleerd.

Nadat wij het geloof aan God in zijn geschiedkundige ontwikkeling van zijn oorsprong af, in de voornaamste vormen hebben nagegaan, rest ons nog slechts *aan te toonen*,

dat dit geloof objectief waar is, natuurlijk niet wat betreft alle toevallig daarin voorkomende voorstellingen, maar wat zijn wezenlijke en blijvende kern aangaat. Er moet aangetoond worden, dat zij allerminst een willekeurige voorstelling is of louter een openbaring van menschelijke zwakheid, die zich bij toenemende verstandsontwikkeling in het niet moet oplossen, maar dat de godsidee veeleer een wezenlijk en voor het denken onafwijsbaar deel van ons bewustzijn uitmaakt, waarin de eenheid van ons bewustzijn omtrent onszelf en omtrent de wereld is te vinden, waarnaar onze rede, juist omdat zijzelf een eenheid is en naar enkelvoudige wetten denkt, zich gedwongen voelt te zoeken. Wij hebben hier alzoo te doen met de zoogenaamde „bewijzen voor het bestaan van God.” Deze bewijzen zijn in verschillende tijden zeer verschillend gewaardeerd. Tegenwoordig staan zij wederom zeer laag in de algemeene schatting. Zij zijn zoowel onnoodig, zegt men, omdat zij toch niet het geloof aan God daar kunnen brengen, waar het niet reeds van te voren werd aangetroffen; als ook onmogelijk, aangezien wij uit de ervaring geen gevolgtrekkingen kunnen maken omtrent een buiten de wereld liggende oorzaak van de wereld.

Het komt mij voor, dat men bij dit hedendaagsche ongunstige oordeel over de genoemde bewijzen weder eens recht in het oog loopend overdrijft, met het badwater het kind wegwerpt en niet voldoende onderscheidt tusschen hun voormalige schoolsche vormen en den inhoud van de daarin uitgesproken gedachten. Dat zij niet zoo volstrekt *onnoodig* kunnen zijn, volgt, naar mijn meening, voor ieder, die neg slechts eenigen eerbied heeft voor den geest der menscheid, zooals de geschiedenis dien leert kennen, reeds uit het eenvoudige feit, dat zij altoos in den een of anderen vorm worden aangetroffen, waar slechts menschen beginnen

na te denken over hun onmiddellijk godsdienstig bewustzijn. Zoo zullen zij ook, ondanks Kant, altoos weer het menschelijk denken bezig houden. Met het volste recht. Evenmin toch als zij het geloof des harten kunnen of zullen wekken, even zeker komen zij te gemoet aan een behoefte van de rede, om zich denkend rekenschap te geven van het recht van bestaan van het geloof. Wanneer daarenboven de redelijke wereldbeschouwing in tegenspraak komt met het geloof des harten — wat in onzen tijd gewoonlijk het geval is — dan vraagt de naar eenheid zoekende rede dringend om een oplossing of verzoening, welke dan ook, van dien tweespalt; buiten haar zou ook het godsdienstig bewustzijn geen vollen vrede en zekerheid vinden, noch handhaven kunnen.

Wat echter de vermeende *onmogelijkheid* van deze bewijzen aangaat, zullen wij in de bijzonderheden aantonen, in hoever zij opgaat en in hoever niet. Men meene slechts niet, dat men iets afdoends heeft gezegd met algemeene uitdrukkingen, als: „buiten de ervaring om gaan”; „ons eindig denken is aan voorwaarden en grenzen gebonden”; en dergelijke. Alle denken toch gaat om buiten de onmiddellijke ervaring, die slechts de ruwe stof oplevert van op zichzelf staande indrukken. Ook is toch ieder algemeen begrip, in de eerste plaats dat van een „wet” — dit hoofdbegrip van alle wetenschappelijk denken — iets dat onafhankelijk staat boven de aan voorwaarden gebonden verschijnselen. Bovendien staat toch het denken, dat zich bewust is van de eindigheid der voorwerpen waarop het zich richt, juist daardoor ook reeds buiten de grenzen van het eindige, terwijl het onmiddellijk met het begrip van het eindige het daartegenover geplaatste, het oneindige aanraakt. De kritische wijsbegeerte van Kant heeft — dit is reeds een feit, door de geschiedenis gestaafd — *niet* het laatste woord over deze vragen gesproken. Het verraadt te meer gebrek aan na-

denken, zich telkens weer op hem te beroepen, alsof met hem de wijsbegeerte ware geëindigd, daar hij juist ten opzichte van de vraag naar de objectiviteit der godsidee zichzelf volkomen tegenspreekt, aangezien de „kritiek der praktische rede” daaromtrent ongeveer het tegendeel leert van hetgeen in de „kritiek der theoretische” was gezegd. Doch ook de scherpzinnige kritiek van de bewijzen voor het bestaan van God in laatstgenoemde is toch niet zoo boven alle kritiek verheven, als men tegenwoordig in den regel meent. Dat volgt reeds uit de eenvoudige reden, dat zij een begrip omtrent God voorop stelt, dat alle bewijzen van te voren onmogelijk maakt. Ik meen, met Herder, dat men den grooten meester der kritiek niet daarmee eert, dat men hem onoordeelkundig tot een nieuw leerstellig gezag verheft, maar veeleer op deze wijs, dat men ook van zijn kritiek slechts een kritisch gebruik maakt.

Wat de bewijzen voor het bestaan van God in den grond der zaak willen, is niets anders dan voor het denken den weg afschilderen, waarop 's menschen geest zich oorspronkelijk — niet door te denken, maar door te vermoeden en voorstellingen te scheppen — tot het bewustzijn omtrent God heeft verheven. Treft men in het algemeen rede aan in de geschiedenis der menschen, dan zal men haar toch ook wel mogen verwachten in de geschiedenis van den godsdienstigen geest; en is het in het algemeen een eigenschap van de rede, zich van zichzelf bewust te worden, dan mag men ook wel hopen, dat zij in staat zal zijn, hetgeen zij onmiddellijk werkelijk doet door denken tot haar bewustzijn te brengen, het als het hare, als redelijk en noodwendig derhalve te begrijpen. — Wij hebben in de boven medegedeelde wordingsgeschiedenis gezien, hoe het geloof aan God een dubbele bron heeft: het praktische zelfbewustzijn aan de eene zijde en het bewustzijn omtrent de wereld, hetzij in

den vorm van hetgeen alleen voor de verbeelding bestaat of van een denkende wereldbeschouwing, aan den anderen kant. Wij zagen dat de eerste dezer twee factoren overwegend heerschte bij de Semieten, de andere bij de Ariërs. Het christelijk bewustzijn omtrent God vormt reeds daardoor het evenwicht tusschen beide factoren, dat daarin de lijnen der ontwikkeling van het Hebreeuwsche en van het Grieksche bewustzijn omtrent God, die van twee kanten, van zeer verschillende uitgangspunten afkomstig waren, samenvallen en één worden. Zoo heeft derhalve de loop van de geschiedkundige ontwikkeling der godsidee ons reeds duidelijk en eenvoudig den weg aangewezen, waarop wij de waarheid van deze idee moeten aantoonen. Het kosmologische en het teleologische bewijs, die dicht aan elkander grenzen, brengen ons van uit het bewustzijn omtrent de wereld tot een enkelvoudige en geestelijke macht in de veelheid der toevallige verschijnselen. Het moreele bewijs toont, van uit het zedelijk zelfbewustzijn, aan dat die macht één is met het goede, dat zich binnen in ons doet kennen als zedelijke noodzakelijkheid of wet der vrijheid. En eindelijk wijst het ontologische bewijs, van uit de verhouding van het Ik en de Wereld, op een enkelvoudigen grond van beide, die in het verdeelde bewustzijn tredende, voor ons een verzoenende eenheid of de idee van God wordt. Het is duidelijk, dat het eerste paar van deze bewijzen — het kosmo- en het teleologische tweelingbewijs — voornamelijk beantwoordt aan de eigenaardigheden van het bewustzijn omtrent God bij de Indo-Germanen, het tweede (het moreele) aan dat der Hebreëen en het derde (het ontologische) aan dat der christenen. Evenzeer is het duidelijk, dat al deze bewijzen in dien zin bij elkander behooren, dat elk volgend het voorafgaand als grondslag onderstelt, en elk voorafgaand in het volgende zijn aanvulling en scherpzinnige voortzetting vindt.

Het *kosmologische* bewijs besluit in zijn oudsten vorm, zooals wij dien bij Aristoteles vinden, van de beweging in de wereld tot iets waarvan de eerste beweging uitgaat. Dit bewijs, op verschillende wijzen door de kerkvaders herhaald, is in de school van Wolff zoo gewijzigd, dat men uit het toevallig bestaan van alle dingen en voorvallen in de wereld, die geen voldoende grond in zichzelf hebben, tot een noodzakelijke oorzaak van de wereld in den buiten de wereld geplaatsten God besloot. Kant heeft hiertegen de dubbele bedenking ingebracht: vooreerst maakt men misbruik van de wet der oorzakelijkheid, wanneer men met behulp van haar, die toch slechts voor de wereld der verschijnselen geldt, tot een buiten deze gelegen eerste oorzaak besluit. Voorts is het een onbewezen vooronderstelling dat de wereld een toevallig bestaan heeft, dat zijn noodzakelijken grond moet hebben in een allervolkomenst wezen of een buiten de wereld verkeerenden God. Want al hebben ook alle op zichzelf staande dingen in de wereld een toevallig bestaan, door iets anders bepaald, dan volgt daaruit volstrekt nog niet, dat dit ook het geval is met de wereld in haar geheel en deze insgelijks haar grond buiten zich moet hebben; zij laat zich veeleer denken als in zichzelf noodwendig, als dragende haar grond in zich zelf.

Men kan deze bedenkingen volkomen juist achten en toch is daarmede de waarheid van het kosmologische bewijs zoo weinig verzwakt, dat er veeleer de weg voor haar meer juiste opvatting door gebaad is. Het is niet slechts een onbewijsbare, het is zeer zeker een onjuiste vooronderstelling, dat de wereld slechts een toevallig samenraapsel van toevallige op zichzelf staande dingen zou zijn, waarvoor men een daarbuiten gelegen grond zou moeten zoeken. Zij doet zich veeleer aan ons voor als een welgeordend, aan wetten gebonden geheel, waarvan alle deelen onverbrekkelijk samenhangen en den

grond van elks bepaald bestaan en werken in verband met elkander, in de volledige orde van het geheel hebben. Zoo weinig nu dienovereenkomstig de verschijnselen der wereld ons wijzen op een buiten de wereld gelegen oorzaak, zoo zeker dringt ons toch juist de aan wetten gebonden samenhang, waarin zij onderling staan als leden van een enkelvoudig geheel, te besluiten tot een enkelvoudige, *in de wereld* gelegen oorzaak, als den werkelijken grond die de aan wetten gebonden orde van het geheel voortbrengt. De wet der oorzakelijkheid ontzegt ons in geen en deele zulk een slotsom, gevorderd door een denkende beschouwing van de wereld. Veeleer voert zij, bij een nadere overweging van hetgeen haar begrip inhoudt, juist daarheen. De wet der oorzakelijkheid leert in de eerste plaats, dat iedere verandering het noodzakelijk gevolg van een voorafgaande verandering en de noodzakelijke voorwaarde van een volgende is. Zij geeft op die wijs uitdrukking aan den onverbreekbaren samenhang in het naast en achter elkander geplaatst zijn van de talrijke verschijnselen der wereld. Maar dat men dit geheel van verschijnselen zelf ook zou moeten beschouwen als iets, dat eenmaal geworden is en welks ontstaan insgelijks het gevolg is van een voorafgaanden stoot van buiten, gelijk dit het geval is met al wat wordt en verandert binnen den kring der wereld; dit vloeit zoo weinig voort uit de wet der noodzakelijkheid, dat zij veeleer in tegenspraak schijnt met een dergelijke onderstelling. Want het ontstaan der wereld als een geheel zou een aanvangspunt hebben in den tijd, waarbij voor haar een voorafgaand niet-bestaan werd ondersteld. Daar nu echter de voortbrengende oorzaak der wereld reeds vooraf moet hebben bestaan (aangezien het anders nooit tot een ontstaan der wereld zou zijn gekomen), zoo zou vóór het begin der wereld de oorzaak hebben bestaan zonder het gevolg; dit nu is — onverschillig, hoe men ook verder over

die oorzaak denkt — in strijd met de wet der oorzakelijkheid. De wet der oorzakelijkheid leidt derhalve in geen deele tot een schepper der wereld, die zich buiten haar bevindt, daar haar ontstaan, waarvoor men hem verlangt, zelf onbewijsbaar is. Dit is de waarheid van Kant's kritiek; haar stelling, dat de wet der oorzakelijkheid slechts geldt binnen de wereld van onze ervaring gaat wat dit betreft niet te ver en is volkomen juist. Doch nu is het geheel wat anders, de genoemde stelling in dien zin op te vatten, dat ons denken niet buiten de wereld der verschijnselen — de rechtstreeksche grondstof voor onze ervaring — zou kunnen gaan, noch doordringen tot den grond van hun bestaan, die in hen woont, maar zich niet vertoont. Een dergelijke beperking van ons denkvermogen vindt toch veeleer reeds in het begrip van de wet der oorzakelijkheid haar wederlegging. Immers, heeft men ons ooit deze wet als een rechtstreeksch waar te nemen voorwerp laten zien? Of heeft men haar eenvoudig afgeleid uit de verschijnselen als een regel die alleen voor ons persoonlijk bestaat en volgens welken die verschijnselen in ons weten worden verbonden? Het is duidelijk dat deze subjectieve erkenning van de „wet”, waarnaar Kant bij herhaling nadrukkelijk verwijst, in geen deele beantwoordt aan haar werkelijk begrip, zooals dit uit logische gronden moet worden afgeleid en werkelijk een der grondslagen is van alle wetenschappen. Veeleer verstaan wij daaronder allerwege de objectieve noodzakelijkheid in den samenhang der verschijnselen, die overeenkomt met de subjectieve noodzakelijkheid in de verhouding tusschen oorzaak en gevolg in het denken. Denkt men nu nog wat nauwkeuriger na dan gewoonlijk geschiedt over den noodwendigen samenhang tusschen verschillende verschijnselen, wat het begrip van de wet der oorzakelijkheid is, dan komt men onvermijdelijk tot verder reikende gevolgtrekkingen. Hoe komt het, moeten wij wel

verder vragen, dat ten gevolge van een verandering in A, noodzakelijkerwijs ook veranderingen plaats hebben in B, C, D...? En dat elk dezer veranderingen juist volgt op de bepaalde wijs, die door de voorafgaande is aangegeven, zoodat wij de geheele reeks van gevolgen uit de eerst medegedeelde oorzaak kunnen berekenen, zoodra wij de wet kennen? Zegt men: dit rust op de natuurlijke gesteldheid van de werkende krachten A, B..., dan is dat wel onloochenbaar waar, maar de oplossing van het raadsel is daarmede niet gegeven, veeleer slechts verschoven. Want mochten die verschillende werkende krachten een oorspronkelijke, onsamenvangende veelheid vormen, dan laat zich niet inzien, hoe zij er in het geheel toe konden komen, op elkander te werken en invloed van elkander te ondervinden? Noch minder, hoe op iedere bijzondere inwerking een daarmede overeenkomende bepaalde terugwerking kon volgen? En allerm minst, hoe al deze oneindig talrijke werkingen en tegenwerkingen met elkander niet een onzinnigen chaos, maar een redelijk geordend geheel konden vormen? Dit alles wordt slechts begrijpelijk, indien wij aannemen, dat de talrijke werkende krachten niet een oorspronkelijke veelheid zijn van zelfstandige oorspronkelijke wezens of zelfstandigheden, maar slechts de veelvuldige openbaringen van een oorspronkelijke kracht, die zoowel de voortbrengende *grond* uitmaakt van alle bijzondere dingen, als ook *in* alle bijzondere dingen de ééne band van haar samenwerken of haar *wet*. Zoo is dan iedere verandering, die in een gedeelte plaats vindt, tevens rechtstreeks een verandering in de stoffelijke eenheid van het geheel en roept, krachtens de identiteit van deze eenheid in al zijn deelen, met logische noodzakelijkheid, de daarmede overeenkomende veranderingen in de andere deelen te voorschijn. De betrekking van oorzakelijkheid komt zoo ten slotte neer op een betrekking van identiteit of van substantie. De wet

wordt, van een bloot formeele verbinding van de gescheiden bijzondere dingen, een werkelijk deelhebben aan den feitelijken grond van eenheid in de bijzondere dingen. En daar de ervaring leert, dat de wet der oorzakelijkheid de gezamenlijke verschijnselen in de wereld vereenigt, erkennen wij in haar het werken van den *absoluten grond der wereld*. Het kosmologische bewijs besluit derhalve tot dezen, niet uit het toevallig maar uit het regelmatig, als aan wetten gebonden bestaan van de wereld in haar geheel.

Het *teleologische* bewijs, dat uit de doelmatige inrichting der wereld besluit tot een oorspronkelijken maker, die dit doel heeft gesteld, is reeds in de oude wijsbegeerte, van Socrates af tot op de Stoïcynen, doorlopend in zwang. Kant noemt het: het oudste, duidelijkste en voor het gewone menschenverstand meest passende bewijs, dat ten allen tijde met achting verdient genoemd te worden. Intusschen hebben Kant en anderen ook daartegen gewichtige bezwaren ingebracht. Wel is waar heeft de bedenking weinig te beteekenen, dat het bewijs, als slechts uitgaande van den vorm der dingen, ook slechts tot een oorspronkelijken maker van dezen vorm, een bouwmeester van de wereld, niet tot een wereldschepper brengen kan; wat dit aangaat komt reeds het kosmologische bewijs als aanvulling te hulp. Ook de volgende bedenking, dat de ervaring ons toch niet alom doelmatigheid laat zien, maar veel ondoelmatigs in de bijzondere verschijnselen, is wel is waar van groot gewicht tegenover een menschvormige voorstelling van goddelijk handelen volgens een doel, maar raakt toch nog niet de kern van het bewijs. Het punt, dat eigenlijk beslissend is, ligt veeleer in de vraag naar het recht in beginsel van een teleologische natuurbeschouwing. Is het ten slotte niet een subjectieve illusie, in de natuur een doel te zien, waarbij men de analogie van een menschelijk handelen naar bepaalde

bedoelingen op haar overbrengt; terwijl toch alles in de natuur zijn gang gaat volgens het doelloos mechanisme van oorzaak en gevolg? Waarheid en dwaling zijn in deze benoeming nauw verbonden en alles komt voor de vraag, die ons bezig houdt, hierop neer: tusschen die beide nauwkeurig te onderscheiden.

Dat de wet van oorzaak en gevolg in de natuur streng en doorlopend heerscht, stemmen wij onmiddellijk volledig toe, overeenkomstig hetgeen wij boven, bij het kosmologische bewijs, bespraken. Het is daarom eigenlijk de vraag, of causaliteit en teleologie tegenstellingen zijn, die elkander uitsluiten? Gewoonlijk vat men de eerstgenoemde op als een blind werkende wet van zuiver werktuigelijke bewegingen of veranderingen in plaats van de kleinste lichamen; en de andere als orde gebracht in de bijzondere dingen, volgens een vooraf bedacht doelmatig plan, door een wil die zich daarbuiten bevindt. Zoo opgevat, sluiten zij gewis elkander uit en blijft, naar het schijnt, de keus slechts over tusschen de eene of de andere verklaring van de wereld. Dat deze opvatting echter aan beide zijden mank gaat, dat causaliteit en teleologie, goed verstaan, veeleer met elkander vereenigd moeten kunnen worden, is reeds daarom van te voren hoogst waarschijnlijk, omdat wij feitelijk bij het beschouwen der natuur geen der beide beschouwingswijzen kunnen laten varen. Dit heeft reeds Kant zeer beslist uitgesproken. Hij plaatst de grondstellingen der mechanische en die der teleologische verklaring van de natuur, als hebbende gelijke rechten en als beide even onmisbaar, naast elkander. „Het teleologische beginsel, ten bate van het mechanische, volstrekt buitensluiten en, waar de doelmatigheid zich bepaald onloochenbaar doet kennen als iets dat in verband staat met een andere eigenschap van de causaliteit, toch altoos alleen willen vasthouden aan het mechanische, zou evengoed de rede op de vleugelen der ver-

beelding doen rondzwerven, tusschen de gedroomde voorstellingen van natuurkrachten, die zich zelfs niet laten denken, als dat een enkel teleologische wijze van verklaring, waarbij geen acht wordt geslagen op het mechanisme der natuur, haar op een dwaalspoor brengt.”¹ Nu zoekt Kant wel de vereeniging van beide beginselen bij voorkeur op den weg der subjectiviteit, terwijl hij aan beide een louter regelend karakter toekent; maar hij kan toch niet ontkennen, dat ook reeds een dergelijke mogelijkheid van een subjectieve vereeniging op een objectief gemeenschappelijk beginsel wijst, waarin de eenheid van elk gesteld doel en van de werkende oorzaken haar grond moet hebben; en hij vindt dit beginsel in een „bovenzinnelijken grond voor de natuur”, waaraan men een „intellectueel inzicht” mag toekennen, waarvoor het geheel en de deelen niet, gelijk voor ons ontledend verstand, buiten elkander, maar in elkander vallen. E. v. Hartmann² merkt hierbij te recht op: „Kant heeft alzoo den tweespalt, op den weg der inductief gevonden, werkelijk overwonnen en zich slechts door zijn onjuiste theorie van het kenvermogen er van laten afhouden, om dit enkelvoudige beginsel, dewijl het bovenzinnelijk is, nader te omschrijven, hoewel het toch voor de hand ligt, dat het eene der beide beginselen, het teleologische, waarmede hij zonder schroom onder één dak verkeert, toch evenzeer reeds van bovenzinnelijken huize is.” — Op den weg, door Kant ingeslagen in zijn rijpste werk, is de latere Kantiaansche bespiegelende wijsbegeerte voortgegaan. Schelling zegt, in zijn „System des transcendentalen Idealismus”: „Het eigenaardige der natuur bestaat hierin, dat zij in haar mechanisme toch ingericht is naar een doel.... Het onderscheid tusschen een voortbrengsel der kunst en een der natuur bestaat hierin,

¹ Kant, *Kritik der Urtheilskraft*.

² *Wahrheit und Irrthum des Darwinismus*.

dat het begrip in het eerste slechts op de oppervlakte van het voorwerp is afgedrukt, in het andere echter in het voorwerp zelf is overgegaan en daarvan volstrekt onafscheidelijk is;" en hij verklaart deze eigenaardigheid van al het organische uit de werkzaamheid van de immanente wereldrede, die niet tot zelfbewustzijn is gekomen, omdat zij nog niet in de tegenstelling van subject en object uiteen gegaan is. Evenzoo stemt Hegel in met Aristoteles' omschrijving, door Kant vernieuwd, dat men al wat leeft moet beschouwen als werkende overeenkomstig een doel: „Wat leeft bestaat slechts, terwijl het zichzelf maakt tot hetgeen het is; het is vooruitgaand doel, dat zelf slechts het resultaat is.”¹ Doch juist omdat het leven als subject of als ziel zelf het doel is, d. i. zichzelf in het aanzijn roept en houdt, te gelijk voortgebracht is en voortbrengt, daarom mag men, volgens Hegel, dit beoogen van een doel, deze verborgen harmonie der deelen en verrichtingen niet van iets anders dan van het subject afleiden. Evenmin vordert de samenhang van de organische en de anorganische dingen een uitwendige oorzaak, die de overeenstemming bewerkt; veeleer is de wereld zelf, volgens Hegel, „een organisch leven, een levend systeem; al wat is, vormt slechts de organen van het ééne subject; de planeten, die zich om de stof wentelen, zijn slechts reusachtige ledematen van dit ééne systeem. Daarmede evenwel is nog slechts het leven aangenomen en niet, dat de wereldziel als geest van dit haar leven onderscheiden moet worden.”²

Hoewel de wijsbegeerte van Schopenhauer anders lijnrecht staat tegenover die van Schelling-Hegel, in dit opzicht stemt zij toch geheel met haar in: in het verwerpen van een enkel mechanische verklaring van de natuur en in het

¹ *Encyklopaëdie.*

² *Beweise für das Dasein Gottes.*

leggen van den nadruk op een verborgen teleologie, die men slechts uit een metaphysisch (ideëel) beginsel zal kunnen verklaren. „Inderdaad”, zegt hij,¹ in aansluiting bij Aristoteles, dien hij levendig in bescherming neemt tegen Lucretius, Bacon en Spinoza, „ieder gezond en goed gevormd hoofd moet, bij een beschouwing van de organische natuur, tot teleologie komen, hoewel volstrekt niet, tenzij van te voren opgevatte meeningen het leiden, tot physico-theologie, noch tot de door Spinoza gegispte anthropo-teleologie.” Hartmann’s „Philosophie des Unbewussten” kan zonder omwegen worden aangeduid als metaphysica van de teleologie, die hier door rijke, aan de ervaring ontleende bouwstoffen, een inductieven grondslag heeft verkregen. Doch ook volgens Hartmann sluit de goed-begrepen, verborgen teleologie volstrekt niet de causaliteit buiten; zij onderstelt haar veeleer met noodwendigheid; ja, „in den grond der zaak zijn beide toch slechts buitengeplaatste, zelfstandig verklaarde deelen van een logisch proces, dat zich, van één zijde gezien, doet kennen als (schijnbaar doode) causaliteit van het mechanisch gebonden zijn der natuur aan wetten; en van den anderen kant als teleologie.”² In denzelfden geest verklaart Zeller,³ dat wel alles in de wereld tot stand komt door natuurlijke oorzaken, volgens wetten der natuur, en niet moet verklaard worden uit het tusschenbeide treden van een werken volgens een doel, dat van de natuurnoodwendigheid onderscheiden en gericht is op een bepaald gevolg; maar dat wij toch bij die natuurlijke oorzaken niet enkel aan mechanische mogen denken, waaruit het organische en het bewuste leven niet zou kunnen ver-

¹ *Welt als Wille und Vorstellung*, II : 389. Inzonderheid behoort hierbij het geschrift: *Der Wille in der Natur*, waarin de bestrijding van Lamarck’s (Darwin’s) theorie bijzondere aandacht verdient, WW. 4 : 43 vv.

² E. v. Hartmann, *Wahrheit u. Irrthum des Darwinismus*.

³ *Abhandlungen* II : 549.

klaard worden; met het oog daarop moeten wij veeleer de wereld in haar geheel, trots de natuurnoodwendigheid, die in haar heerscht, ja juist om harentwil, het werk van de absolute rede noemen; men moet zich echter het werken van deze rede niet denken als geleid door voorstellingen omtrent een doel; zij volgt veeleer juist, in haar volkomenheid, een door niets beperkte noodwendigheid, de logische noodwendigheid der zaak zelf. — Ten slotte zoekt Planck ¹, uitgaande van het begrip der wet van oorzaak en gevolg, aan te toonen, dat slechts een onjuiste, uitwendig-mechanische opvatting van deze wet, als ware zij niets dan een verhouding tusschen de gesplitste deelen, leidt tot de tegenstelling van causaliteit en teleologie; bij een juist begrip daarentegen van de causaliteit, als een werken van de centrale eenheid door al de deelen heen, blijkt de wet van oorzaak en gevolg zoo weinig meer tegenover het organisch streven naar een doel te staan, dat dit veeleer onmiddellijk wortelt in de oorspronkelijke grondwet van al wat werkelijk is, slechts een hooger trap van haar ontwikkeling vormt, doch met inachtneming van de oorspronkelijke verhoudingen tusschen de deelen en het geheel.

Het is bemoedigend, op te merken, hoe zeldzaam eenstemmig de meeningen der wijsgeeren van verschillende richtingen over deze veelbeteekenende vraag zijn. Even eenparig als zij de voorstelling van een uitwendige teleologie verwerpen, volgens welke de natuur het kunstgewrocht zou zijn van een maker, die daarbuiten staat en met bepaalde bedoelingen werkt, even eenparig noemen zij het onmogelijk, de natuur alleen te begrijpen uit de wetten van mechanische beweging, volgens welke de atomen hier en daar groepen vormen. Uit de bijeenvoeging van deelen laat zich nooit verklaren een organisch geheel, welks wezen juist daarin

¹ *Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckthätigkeit.*

bestaat, dat de eenheid van het geheel een bepaalden invloed oefent op de bijzondere eigenschappen van alle deelen, zoodat niet eerst de deelen het geheel vormen, maar veeleer het enkelvoudige geheel zichzelf maakt met behulp van de door eigen kracht gevormde deelen. Nooit laat zich uit een mechanisme van bewegingen in de ruimte eenig gevoel, een handeling van het bewustzijn verklaren. Zij bestaan juist daarin, dat een centrale eenheid zelf onderscheid maakt tusschen zich en haar toestand of hetgeen haar bij gedeelten beperkt en dit met zich in betrekking brengt, terwijl zij het als het hare beschouwt. Hoe ver is deze eenheid — die zelf werkzaam is bij het onderscheiden en bij het zich in betrekking stellen tot hetgeen zij van zich heeft onderscheiden verwijderd van een loutere vereeniging van deelen, die met het oog op de ruimte van elkander gescheiden zijn! Daar nu de wereld voortdurend organisch, gevoelend en bewust leven voortbrengt, en dat niet slechts toevallig, maar met een kennelijk streven van het geheele proces harer wording naar dat voortbrengen, zoo moet men zich noodwendig den grond der wereld denken als in overeenstemming met deze werking, d. i. hij kan niet in de stof, maar moet in iets onstoffelijks bestaan. Maar men kan zich dezen grond ook niet denken als een enkelvoudige, werkende kracht; hij moet veeleer hetzelfde, dat ieder organisch wezen op een bepaalde wijze is, op een oneindige wijze in zich hebben: een eenheid, die niet slechts al het bijzondere uit zich te voorschijn laat treden, maar door al het bijzondere, als door de middelen die zij zelf schiep heen, zichzelf verwezenlijkt als het enkelvoudige doel van deze middelen. De grond der wereld mag derhalve niet als enkel substantie, als een eenvoudig zijn of werken, maar moet als een levende ziel gedacht worden; als de centrale eenheid, die zich onderscheidt van hetgeen waarmede zij samenhangt en dit met zich als doel in betrekking stelt; als het werk-

zaam zijn van het enkelvoudige geheel, dat zich van alle dingen afzondert en in zichzelf nadenkt. (Dit geheel moet, juist krachtens dit in zichzelf nadenken, als „subject” worden aangeduid, in onderscheiding van de bloote „substantie” van het oneindige zijn). Tot zoover brengt het teleologische bewijs in nauwe aansluiting bij het kosmologische: samen doen zij ons in de wereld zien een geheel dat één is en gedeeld, een oneindig organisme, waarvan de enkelvoudige grond werkzaam is, niet slechts als aan wetten gebonden, werkzame kracht, maar als een organiseerende ziel, die zichzelf ten doel is en mitsdien doelmatig werkt. Daarentegen brengen zij ons niet bij een maker buiten de wereld, die haar naar een vooraf beraamd plan als een van hem gescheiden kunstgewrocht zou hebben voortgebracht. En dat niet, omdat zij tot dit denkbeeld niet kunnen opklimmen, neen veeleer omdat dit denkbeeld lijnrecht in strijd is met de kern van beide bewijzen. Want volgens de ware teleologie, die met de causaliteit niet in strijd is maar overeenstemt, kan men de wereld slechts beschouwen als het alles omvattende organisme, dat zich, even goed als elk bijzonder organisme, uit zichzelf ontwikkelt overeenkomstig de in hem aanwezige wet van zijn wezen, en dat derhalve een van buiten ingrijpend werken naar een doel noch noodig heeft, noch zou kunnen ondergaan. Het springt in het oog, dat dit tweelingbewijs, aldus opgevat,¹ ook reeds zeer bepaalde onderstellingen inhoudt betreffende de opvatting van het godsbegrip in zijn verhouding tot de wereld. Dit kan wel de reden zijn, waarom dit bewijs sedert kort in godgeleerde kringen met afkeer bejegend en opzettelijk geplaatst is achter het moreele. Dat is evenwel een onrechtvaardige en bij

¹ Deze opvatting van ons bewijs komt reeds in haar geheel voor bij de Stoicijnen, waar zij onmiddellijk samenhangt met de „wereldrede”, die te gelijk wet en doel der wereld is.

uitstek kortzichtige handelwijze. Want hoe goed het moreele bewijs tot aanvulling en versterking van het kosmo-teleologische moge strekken, het kan dit toch allerm minst missen. Zonder dit zou het moreele bewijs geen objectieven grondslag hebben en zou het een louter subjectief postulaat worden, waaraan juist de theoretische bewijskracht ontbreekt. Eerst wanneer het vast staat, dat in het zijnde, dat het voorwerp is van ons bewustzijn omtrent de wereld, reeds van den beginne af het ideale, het geestelijke ligt, het werken van het algemeene in het bijzondere, de op een doel gerichte betrekking van alle bijzondere dingen tot het geheel; eerst dan is de mogelijkheid geboren, dat hetgeen wezen zal, het voorwerp van ons praktisch zelfbewustzijn, niet slechts *onze* — zij het ook zielkundig wél gegronde — subjectieve gedachte, maar de uitdrukking is van den *volstrekten wezenlijken wil van het geheel*. Gelijk reeds bij het ontwaken van het religieus bewustzijn een zeker instinkt van de rede de werkelijkheid idealiseerde en het ideale tot werkelijkheid maakte in hetgeen de verbeelding aanschouwde, zoo is het inderdaad de taak van het begrijpende, wijsgeerige denken, in de werkelijkheid, die de grond der wereld is, het ideale, het persoonlijke of geestelijke te vinden, om daarna ook het ideale, dat subjectief wet en doel van ons leven is, terug te brengen tot de absolute werkelijkheid, den objectieven metaphysischen grond der wereld, die tevens de alles bepalende wet der wereld is.

Het *moreele* bewijs splitst zich in tweeën: uit het bestaan van een absolute zedewet in ons bewustzijn besluit men tot God als absoluten *wetgever*, en voor de mogelijkheid dat de zedewet werkelijk tot haar recht kome, postuleert (eischt) men God als absolute heerscher. Tegen de eerstgenoemde gevolgtrekking pleegt men in te brengen: men mag de zedewet niet beschouwen als een van buiten gegeven gebod;

zij behoort veeleer tot 's menschen natuur, en is slechts met het oog op deze autonomie waarlijk zedelijk; door haar terug te brengen tot een wetgever buiten den mensch zou de zedelijke zelfbepaling en daarmede de eigenlijke waarde van den mensch worden vernietigd. Men kan deze bedenking laten gelden en daarmede zeer zeker de gewone opvatting van dit bewijs laten varen, hoewel toch de kern wederom haar kracht blijft behouden. Het staat daarmede even als vroeger met het teleologische bewijs. Gelijk wij dáár de uiterlijk-teleologische beschouwing van de wereld als het kunstgewrocht van een buiten haar geplaatsten maker prijsgaven en in stede daarvan een in de wereld aanwezige teleologie vonden van den organiseerenden grond der wereld, die in zichzelf het doel heeft waarnaar hij streeft; zoo laten wij ook wel de uiterlijke wetgeving voor den mensch varen, maar erkennen, in stede daarvan, in de autonome wetgeving, die tot 's menschen eigen natuur behoort, de immanente openbaring van den absoluten wil in den mensch.

Vanwaar zou de mensch het bewustzijn hebben van een wet, die zonder eenige beperking zijn vrijheid aan banden legt? Van de vrijheid zelf? Maar deze komt juist onder den dwang der wet en voelt haar werking maar al te dikwijls als die van een tegenhoudende beperking en een pijnlijken rechter, van wien zij zich gaarne vrij zou maken, indien zij maar kon; de wet staat als een grenzenlooze macht boven haar, maar zij heeft haar allerminst zelf gemaakt. Of zal de wet afkomstig zijn van de natuur voor zoo ver zij beneden den mensch staat? Maar de zedewet verlangt juist van den mensch, zich vrij te maken van de lagere, niet-geestelijke, natuurlijke neigingen, ten einde daarover als heer en meester te gebieden; hoe zou zij dan afkomstig kunnen zijn juist uit dien kring van lage dingen, waarboven zij den mensch wil verheffen? Of komt zij misschien voort uit onze samen-

leving? Is zij een inrichting, een uitvinding, een verstandige voorzorgsmaatregel van haar? Zeker, slechts in den kring der samenleving en door haar komt de zedewet tot ons bewustzijn en ontvangt zij den haar eigenen, bepaalden vorm, maar daarom heeft zij nog volstrekt niet in haar haar laatsten, levenwekkenden grond. Veeleer zou geen wet der samenleving door ons als een zedelijke bindende macht kunnen worden erkend, ware er niet reeds van te voren een wetgeving in ons, wier grond veel dieper ligt dan alle bepaalde wetten, die tegenover haar staan als velerlei, door menschen gegeven omschrijvingen en formules van een op zichzelf goddelijken, onvoorwaardelijken, „heiligen” wil.

Werkelijk toont elke nauwkeuriger ontleding van ons zedelijk bewustzijn, dat daarin te gelijk *met* de vrijheid ook de wet gegeven is, waaraan zij onvoorwaardelijk is onderworpen; deze kan derhalve niet *uit* de vrijheid, noch van den enkelen mensch, noch van de velen, die wij samenleving noemen, worden afgeleid. Deze tegenstelling tusschen de beide deelen, die onafscheidelijk naast elkander in het bewustzijn liggen, wijst veeleer op een dieperen, enkelvoudigen wortel, waarin de vrijheid één moet zijn met de noodwendigheid van de wet der vrijheid. Nu kan echter deze eenheid van hetgeen in het bewustzijn tegenover elkander staat, niet in een lagere natuur dan die van den mensch gezocht worden; want de noodwendigheid, die hier heerscht, is van een andere, van een lagere soort dan de zedelijke; de vrijheid *verheft* zich boven haar, terwijl zij zich aan de zedelijke *noodwendigheid* der wet *onderwerpt*. Derhalve wijst hetgeen in het bewustzijn als vrijheid en zedewet tegenover elkander staat, op een geestelijken grond, die ook buiten de natuur liggen, derhalve met den absoluten grond der wereld één moet zijn. Die laatste zal alzoo gedacht moeten worden als de eenheid van de beide zijden van het willen,

die in ons bewustzijn gescheiden zijn als tegenover elkander geplaatste vrijheid en zedelijke noodwendigheid. Dienoverkomstig doet de grond der wereld zich nu aan ons kennen als vrije wil, die volstrekt één is met zijn redelijk wezen, derhalve evengoed volstrekt noodwendige als vrije wil, of in één woord: *heilige wil*, wil van het goede. Zoo alleen kan hij de grond zijn zoowel van onze vrijheid als van onze zedewet; welke laatste, van hier uit gezien, zich toch weder aan ons voordoet als één met de vrijheid, hoewel niet met de empirische vrijheid van alle willën, waar zij juist lijnrecht tegenover staat, maar wel met de vrijheid van het willën op zichzelf, met het algemeene wezen van den wil, met de onvoorwaardelijke vrijheid of met het goddelijke willën. Het zedelijke vraagstuk, hoe de wil bij onderwerping aan de zedewet toch vrij, ja eerst recht vrij kan zijn, wordt het gemakkelijkste opgelost, door hetgeen in het bewustzijn tegenover elkander staat, terug te brengen tot zijn oorspronkelijke en wezenlijke eenheid in God. En deze eenheid blijft toch ook niet enkel de buiten het bewustzijn gelegen („transcendente”) *grond* daarvan; zij treedt ook feitelijk op in zijn werkelijk bestaan als verzoenende *kracht* tot opheffing van den tweespalt, als beginsel van het waarlijk vrij worden. Dezelfde absolute wil, die als voortbrengende grond van onze formeele vrijheid voor haar de onvoorwaardelijke wet is, waaraan wij ons geheel en al onderworpen gevoelen, komt ook in onzen wil en wordt op die wijze de bevrijdende en verzoenende macht van het goede, door welke werking in ons de natuurlijke tweespalt tusschen willën en moeten weggenomen, en een zelfde, onvoorwaardelijke vrijheid, die één is met haar wet, gelijk zij eeuwig in God is, ook in ons en voor ons eigen gevoel inderdaad tot stand komt. In deze verzoening van den tweespalt in ons bewustzijn tusschen vrijheid en gebondenheid en haar verheffing

tot volle en ware vrijheid, die krachtens haar wezen noodzakelijk slechts zichzelf ten wet is — in dit godsdienstig-zedelijk proces van ons waarlijk *vrij worden*, dat toch niet een gevolg zijn kan van ons louter formeel empirisch vrij zijn, ligt ten slotte het aan de ervaring ontleende bewijs, dat de bespiegelende wijsbegeerte onzen zedelijken aanleg juist verklaart: de beperkte vrijheid en de onbeperkte gebondenheid van ons empirisch bewustzijn moeten met te meer beslistheid tot de eeuwige goddelijke eenheid van onbeperkte vrijheid en onbeperkte noodwendigheid, als tot haar werkelijken grond, teruggebracht worden, aangezien de kracht van haar feitelijke vereeniging ook slechts in dezen haar enkelvoudigen grond kan liggen.

Het moreele bewijs in zijn *tweeden* vorm, dat voor de verwezenlijking der zedewet in de wereld der verschijnselen God als wereldbestuurder postuleert, werd door Kant, niet zeer gelukkig, in dier voege gewijzigd, dat de praktische rede het bestaan van God bepaald zou eischen tot herstel van het hoogste goed, als bestaande in de verbinding van volkomen deugd met volkomen gelukzaligheid. Terwijl de eerstgenoemde 's menschen zaak is, staat de laatste niet in onze macht, hangt veeleer af van de natuurorde en kan derhalve slechts door een almachtig God op een wijze, die in overeenstemming is met onze deugd, geschonken worden.

Men heeft dikwerf en met het volste recht opgemerkt, dat zoowel de schrijver van de „kritiek der zuivere rede”, als de strenge zedeleeraar van den kategorischen imperativus, met deze bewijsvoering al heel ongelukkig uit zijn rol valt. Inzonderheid heeft Fichte nadrukkelijk zich verzet tegen het daarmede gepredikte eudaemonisme: „Het stelsel, waarin van een overmachtig wezen gelukzaligheid wordt verwacht, is een afgodisch en heidensch stelsel. Een god, die de begeerte wil dienen, is een verachtelijk wezen, want hij maakt

de menschen steeds slechter en draagt bij om de rede voortdurend meer te minachten. Dit overmachtige wezen zij een been, een veder, of een almachtige en alwijze schepper — indien men van hem gelukzaligheid verwacht, dan is hij een afgod; het onderscheid tusschen beide stelsels bestaat slechts in de gekozen uitdrukkingen, de aard der dwaling is bij beide dezelfde en bij beide blijft het hart even slecht.”¹

Men behoeft niet in te stemmen met deze overdrijving van Fichte, om toch met Schiller in hetgeen Kant verlangt, dat moeilijke deugd ten slotte, door de tusschenkomst van God, beloond moet worden met gelukzaligheid, „een moraal voor knechten” te vinden. Reeds Spinoza had gezegd, dat „de zaligheid niet bestaat in een belooning voor de deugd, maar veeleer de deugd zelf is”, daar zij is gelegen in liefde jegens God. Doch het oordeel der menigte, dat vroomheid en godsdienst en al wat tot den adel der ziel behoort, een last is, waarvan het moeitevol dragen aanspraak geeft op belooning na den dood, daar men anders beter deed, overeenkomstig zijn lusten te leven; dit oordeel is een dwaasheid in zijn oog.² Ook Schelling ziet de ware onzedelijkheid daarin, dat deugd en geluk nog tegenstellingen zijn voor den mensch, terwijl toch juist daarin de ware gelukzaligheid bestaat, dat door de opheffing der ziel tot den Oneindige de tegenstellingen tusschen vrijheid en afhankelijkheid, deugd en geluk worden opgeheven en de zaligheid derhalve niet meer iets is, dat bij de deugd komt, maar deze zelf.³ Hegel evenwel doet tegenover de bewijsvoering van Kant gelden, dat de zedelijkheid juist bestaat in handelen, maar dit zelf reeds de verwezenlijking is van hetgeen de zedelijkheid bedoelt, alzoo de herstelling van de harmonie tusschen de

¹ *Appellation an das Publikum wegen Anklage des Atheismus*, W. V : 219.

² Spinoza, *Eth.* V.

³ *Philosophie und Religion*. W. VI : 53.

zedelijke idee en de werkelijkheid, en dat zij derhalve in dit handelen overeenkomstig het gestelde doel, ook hetgeen haar genot schenkt, haar zelfbevrediging, onmiddellijk met zich brengt.¹

Is het dienovereenkomstig in ieder geval reeds onhoudbaar, een wereldbestuurder te eischen, ten einde de uitwendige verzoening tusschen deugd en geluk tot stand te brengen, omdat die eisch rust op onzuivere, eudaemonistische beschouwingen; men zou toch nog altijd het bewijs zoo kunnen keeren, dat het zich bij Hegel's woorden aansloot: dat het mogelijk verwezenlijken van hetgeen de zedelijkheid bedoelt in de wereld der verschijnselen bij deze een oorspronkelijke inrichting met het oog op de zedelijke idee onderstelt, en derhalve wijst op een gemeenschappelijke grondslag van de zedewet en van de zichtbare natuur. Men zou daarbij echter onmiddellijk moeten bedenken, dat de ervaring ons toch nergens alleen een harmonische, vrede-lievende verhouding tusschen de natuur en de zedewet laat zien; dat veeleer het goede even dikwerf worstelen moet in een strijd met de natuurlijke machten der menschelijke en der minder dan menschelijke natuur, en dat het vaak genoeg bezwijkt onder de vijandelijke overmacht der wereld. Dat het goede desniettemin staande in het groot geheel zal zegepralen, is derhalve in ieder geval geen, door ervaring verkregen, onmiddellijke, objectieve waarheid, die tot grondslag kan dienen voor een bewijs; het is veeleer slechts een subjectieve eisch van het gemoed, een geloofswaarheid, die zelf nog theoretisch bevestigd moet worden door den grondslag van een daarmede overeenkomende metaphysische wereldbeschouwing. Wanneer men b. v. de wereld tracht te verklaren op de wijze van het materialisme of ook van Schopen-

¹ *Phaenomenologie*. W. II : 450.

hauer, zou die zedelijke eisch, als geheel zonder grond, in de lucht hangen en men zou tegenover zijn optimisme ten allen tijde, met het volste recht, een lijnrecht daartegenover staand pessimisme kunnen plaatsen. Gaat men uit van de onmiddellijk gegeven ervaring, dan is het laatstgenoemde evenmin te wederleggen als te bewijzen, daar de op zichzelf staande empirische voorbeelden, ten gunste van het eene zoowel als van het andere, nooit afgesloten, derhalve ook nooit op te sommen en tegenover elkander te plaatsen zijn. Wat echter de eischen van het gemoed betreft, deze zijn altoos subjectief en mogen nooit met objectieve bewijzen verward worden. Wij kunnen wat er aldus ontbreekt aan ons „bewijs” slechts aanvullen door onze toevlucht te nemen tot de metaphysische slotsom van het kosmo-teleologische. Hebben wij namelijk, overeenkomstig hetgeen wij vroeger opmerkten, reden te onderstellen, dat de wereld in haar geheel een enkelvoudig organisme is, waarin een aan wet en doel gebonden samenhang bestaat tusschen de bijzondere deelen en aan ieder deel zijn eigenaardig wezen en werken is voorgeschreven door zijn noodwendige, met het oog op een doel gerichte betrekking tot het geheel; dan — maar ook slechts dan ¹ is de gevolgtrekking geoorloofd, dat derhalve ook de zedelijke wetten en bedoelingen, die in onze redelijke natuur wortelen, noodwendig overeenkomen met de algemeene wet en het groote doel der wereld, waarvan wij toch altoos een niet onbeduidend deel uitmaken, zij het ook juist niet haar hoogst of volstrekt éénig doel, gelijk wij ons met een vergefelijke illusie gaarne inbeelden. Is echter de zedewet zoo samenhangend één met de algemeene wet der wereld, dat zij slechts als het ware de bijzondere toepassing van de laatstgenoemde

¹ Vgl. Herder in zijn *Metakritik*: „Erkent de rede geen orde en harmonie in de natuur, dan mag zij haar ook niet in de zedelijke natuur erkennen.”

is voor het vrije handelen van zulke wezens, als wij menschen zijn; dan komt ons bewijs heel eenvoudig op hetzelfde neer als het moreele bewijs in zijn eersten vorm. Wij moeten dan de zedewet, met haar recht om zich objectief te doen gelden en eerbiedigen in de wereld, terugbrengen tot den absoluten grond der wereld, als den wil van het geheel die één met haar of heilig is, gelijk voor elk deel, zoo ook voor het menschdom, te gelijk met zijn bijzonder wezen het doel heeft bepaald van zijn eigenaardige zelfwerkzaamheid en dit doel, door hem der menschheid gesteld, ook in de orde van het geheel en door haar voortdurend handhaaft, d. i. op kracht en in stand houdt.¹

Op deze wijze wordt de onafhankelijkheid van het zedelijk bewustzijn in zijn volle waarde en beteekenis niet slechts gewaarborgd, maar ook bevestigd op den grondslag van een metaphysische wereldbeschouwing; zonder dat wij toch — gelijk in den regel bij dit bewijs het geval is — tot een anthropocentrische en anthropopathische teleologie vervallen, waarvan een zuiver wetenschappelijke (wijsgeerige zoowel als physische) wereldbeschouwing zich streng behoort te onthouden. Gaat hierbij ook de geheele toestel der populaire natuurlijke godgeleerdheid verloren, daarmede heeft, naar het mij voorkomt, de ware religieusiteit niets wezenlijks ingeboet. Ik kan toch onmogelijk gelooven, dat het echte, zuivere vroomheid zou zijn, die b. v. bij het aanschouwen van den sterrenhemel met zijn ontelbare zonnestelsels niets anders heeft te denken, dan dat dit alles slechts behoort tot het „rijk der middelen” ter bereiking van het doel: de zedelijkheid van ons menschen!

Het *ontologische* bewijs wil, in den schoolschen vorm der scholastieken (Anselmus, Descartes), uit het begrip *God*,

¹ Vgl. Biedermann, *Dogmatik*, § 638.

als het allervolmaaktste wezen, zijn bestaan afleiden als één der eigenschappen of realiteiten, die reeds in dat begrip zijn opgesloten. Kant heeft, wat reeds de monnik Gonilo, een tijdgenoot van Anselmus, in zijn „*liber pro insipiente*” deed, dit bewijs, op gronden aan het gezond verstand ontleend, afgewezen als een dwaze schoolgrap; en het zal niemand in de gedachten komen, het in dezen schoolschen vorm op nieuw voor te dragen. Als Hegel dan toch, in zijn anti-kritiek op Kant's kritiek, dit bewijs in eere heeft hersteld, begrijpt men van zelf, dat dit de hoofdgedachte van het bewijs, doch niet dien onhoudbaren vorm betreft. De be-teekenis, door Hegel aan dit bewijs gehecht, drukt Strauss zeer juist aldus uit: „Het ontologisch bewijs heeft voor Hegel slechts in zoover kracht, als het zijn van God, dat hij bewijzen wil, voor hem samenvalt met de Godsídee, waarvan dit bewijs uitgaat; evenmin als Descartes' „*Cogito ergo sum*”¹ voor Hegel een sluitreden en het *Cogitare* (denken) veeleer onmiddellijk ook het *esse* (zijn) van den mensch als geest is: evenzoo valt voor hem de ontologische gevolgtrekking uit 's menschen denken over God tot zijn bestaan, samen met het onmiddellijk bestaan van God in 's menschen denken en als het denken der menschen over Hem.” Vatten wij dit laatste zoo op, dat God identisch is met 's menschen denken, dan zou dit -- afgezien van de vraag, of men ook maar de be-doeling van Hegel juist raakte? — in ieder geval op deze wijs volstrekt onhoudbaar zijn, daar de tegenbedenking voor de hand ligt, dat 's menschen denken, gelijk al wat tot den mensch behoort, beperkt en begrensd, onmogelijk één kan zijn met het Absolute. 's Menschen denken toch is afhankelijk zoowel van hetgeen de natuur vooraf in den mensch heeft gewrocht als van de wereld, het object hem gegeven en niet door hem

¹ „Ik denk, daarom ben ik.”

zelf in het aanzijn geroepen ; het ontwikkelt zich slechts met moeite en langzaam voortschrijdende naar de waarheid, onder voortdurende worsteling en aanhoudende verwickelingen met de dwaling, en is mitsdien nooit afgewerkt, nooit absoluut.

Ongetwijfeld echter — en dit is de waarheid in Hegel's opvatting van het ontologische bewijs — is het denken een daad van 's menschen geest, waardoor men op de onduubbelzinnigste wijze aantoonst dat men geest is, dat men staat boven de zinnelijke wereld. Zijn reeds ervaring en bewustzijn in het algemeen eigenaardigheden van een subject, die zich niet laten verklaren uit de stof, uit de werktuigelijke bewegingen van atomen, dan is ontegenzeggelijk het eigenlijke denken — het plaatsen van het algemeene voor en door het ik — het meest onmiddellijk tegenovergestelde van elk stoffelijk mechanisme, de negatie van zijn uit elkander gaan door de werking van zijn ideale synthese in het ik. Daar nu dienovereenkomstig de stoffelijke natuur, waaruit ons menschelijk denken zich ontwikkelt en van wier tusschenkomst het ook altijd afhankelijk blijft, kennelijk niet de laatste grond kan zijn van deze daad des geestes, die zich zoo geheel boven het physisch-zinnelijke verheft, zoo moet de grond voor die daad van den geest des menschen liggen in hetzelfde geestelijk beginsel, dat ook reeds de grond der natuur is, derhalve in den oneindigen geest. Tot dezelfde slotsom leidt de volgende beschouwing: het denken is een vrije handeling van het ik, dat hierin zijn eigen, oorspronkelijk hem inwonende (logische) wetten volgt, die het allerm minst, door waarneming, van de buitenwereld heeft ontvangen. Daar alle ervaring, als geregelde, samenhangende kennis aangaande de wereld, slechts daardoor ontstaat, dat het denken, naar zijn eigen logische wetten de ruwe bouwstoffen, door gewaarwording aan de hand gedaan, verwerkt, zoo kunnen deze wetten onmogelijk haar ontstaan danken

aan de ervaring, wier bestaan zij juist eerst mogelijk maken, en zijn zij veeleer de noodwendige, van te voren gegeven vormen, waarin alles waarvan men zich bewust wordt, wordt vereenigd. Nu komt echter het denken, terwijl het overeenkomstig zijn aard de in zichzelf gelegen vormen of wetten verbindt, tot de erkenning van objectieve waarheid, d. i. niet enkel tot een kennen van de op zichzelf staande verschijnselen der wereld, maar ook tot een begrijpen van de vormen of wetten, waardoor zij met elkander samenhangen. Daarmede wordt kennelijk voorondersteld, dat de subjectief noodwendige vormen van de ideale verbinding der verschijnselen in het bewustzijn (de logische wetten) innig samenhangen met de objectief noodwendige vormen der reële verbinding van al wat werkelijk gebeurt en is (met de physische en metaphysische wetten van het zijn). Anders toch zou het denken op zichzelf volkomen juist, in overeenstemming met zijn logische wetten kunnen zijn en toch zelf den geringsten waarborg missen, dat het ook objectief waar, in overeenstemming is met den Zijnde. Ja, men zou van de mogelijkheid om hetgeen werkelijk is te leeren kennen, geheel moeten afzien, indien de wetten van het denken met de wetten van het zijn niet samenstemmen. Doch de ervaring zelf bewijst ons, dat dit niet zoo is, dat veeleer de wetten, die ons denken, terwijl het uit zichzelf put, op de verschijnselen der wereld overbrengt, ook werkelijk daarin liggen, daar immers de verschijnselen, die wij op grond van bekende wetten berekenen en verwachten, inderdaad zonder falen komen, de onderlinge stand der sterren in het heelal zoo goed als de werking van eenig technisch werktuig in het dagelijksch leven. De overeenstemming tusschen de ideale, niet aan de buitenwereld ontleende wetten van het denken en de reële, niet door ons denken in het leven geroepen wetten van het zijn, is derhalve een der meest zekere feiten

die de ervaring ons biedt, aangezien alle zekerheid van wat wij in bijzonderheden weten daarop rust. Hoe zullen wij echter deze overeenstemming verklaren? Het is slechts op één wijs mogelijk, deze overeenstemming tusschen ons denken en het zijn der wereld te doen begrijpen, door nl. te vooronderstellen, dat beide een gemeenschappelijken grond hebben, waarin derhalve denken en zijn één moeten zijn, of door aan te nemen, dat de absoluut reële grond der wereld te gelijk de absoluut ideale grond van onzen geest en dat derhalve zoowel de een als de ander is: de absolute Geest, de scheppende Rede, die zich in de wetten der wereld van haar reële en in de wetten van het denken van haar ideale zijde doet kennen. De verbinding van het denken en het zijn, het subject en het object in het eindige en waarneembare geestelijke wezen wijst op hun eenheid in den oneindigen Geest, als op den grond en het oorspronkelijke beeld van den onzen. Dat is de beteekenis van het „onto-logische” bewijs, gelijk reeds blijkt uit de uitdrukking zelf.¹ Men kan het, aldus opgevat, reeds bij Plato vinden, in de gedachte, dat de hoogste idee of de godheid de oorzaak is zoowel van het zijn als van het leeren kennen. Bij hem sluit zich de kerkvader Augustinus aan, terwijl hij meermalen en op verschillende wijzen hetzelfde denkbeeld ontwikkelende, onzen aanleg om tot kennis van de waarheid te komen herleidt tot ons deelgenootschap aan God, die de waarheid zelf, de onveranderlijke wet zoowel van de wereld als van ons denken is. In later tijd is het bewijs niet slechts, gelijk wij reeds opmerkten, weder in eere gebracht door Hegel, wiens geheele wijsbegeerte men een uiteenzetting zou kunnen noemen van de hier gegeven hoofdgedachte; maar ook Schleiermacher komt tot iets der-

¹ Zie Biedermann, *Dogmatik* § 639.

gelijks, als hij het denkbeeld *God* omschrijft als de transcendente eenheid van het denken en het zijn en als de grond, waarop het mogelijk is, dat zij in ons weten worden verbonden. Het verschil bestaat slechts hierin, dat deze eenheid, volgens Schleiermacher, slechts een transcendente grond blijft, volgens Hegel daarentegen ook werkelijk optreedt in ons bewustzijn en wel als het denken van de waarheid of van God.

Dit brengt ons nog tot een laatste opmerking over dit bewijs. Hier doet zich weder iets dergelijks voor, als wij boven zagen bij het moreele bewijs, dat nl. de enkelvoudige grond van de tegenstelling in ons zedelijk bewustzijn tusschen vrijheid en wet, ook in het bewustzijn werkzaam is als samenbindende en verzoenende kracht. De absolute geest is, gelijk wij zoo even zagen, de door ons te vooronderstellen enkelvoudige grond van de tegenstelling in ons meest algemeen bewustzijn tusschen subject en object, het ik en de wereld. Doch hij blijft niet slechts de grond, die („transcendentiaal”) aan het bewustzijn vooraf gaat, hij treedt ook feitelijk in de tegenstelling op, als de haar opheffende, verzoenende eenheid: als het bewustzijn omtrent God. Daarin hebben wij vroeger, bij de zielkundige ontleding van het godsdienstig bewustzijn, de hoogere eenheid leeren kennen, waarin de tegenstelling tusschen het bewustzijn omtrent de wereld en het zelfbewustzijn haar volledige, als ook praktische oplossing vindt in een hoogere, verzoenende eenheid. De vraag: hoe deze eenheid tot stand komt in de empirisch waargenomen, oorspronkelijke tegenstelling? lieten wij toen rusten, als nog niet onmiddellijk voor beantwoording vatbaar. Nu vinden wij het antwoord van zelf. Het bewustzijn omtrent God, waarin zich de meest algemeene tegenstelling in het bewustzijn, tusschen het ik en de wereld, oplost, is toch niets anders dan het samenbindende werken van den tran-

scendentalen grond der eenheid in het werkelijke bewustzijn; het aan den dag treden van de absolute eenheid in het gedeelde bewustzijn zelf, ten einde den tweespalt weg te nemen; het is in één woord, de openbaring van den absoluten geest in het eindige, om dit te verheffen boven het eindige. Derhalve is het religieuze feit van het bewustzijn omtrent God in zijn volle praktische beteekenis, gelijk het de verzoening is van den scherpsten tweespalt, zoodat daaruit de hoogste eenheid wordt geboren, zeer zeker het aan de ervaring ontleende bewijs voor de waarheid van het ontologische bewijs; het is het optreden van de door het denken gezochte eenheid tusschen het ideale en reële binnen den kring van het onmiddellijk bewustzijn; het is de eigen verklaring, het met de daad gegeven bewijs van den absoluten geest voor zichzelf als grond en doel van den eindigen geest. Men vindt deze godsdienstige omzetting van het ontologische bewijs dan ook alom bij christenleeraars in onderscheiden vormen; hetzij in den vorm van een syllogisme,¹ waarbij men uit het feit van ons bewustzijn omtrent God besluit tot een (bovennatuurlijke) openbaring, die daaraan vooraf is gegaan; hetzij in den mystieken vorm van onmiddellijke zekerheid aangaande Gods getuigenis in ons, ons zijn in God en Gods zijn in ons; of eindelijk in het inzicht, verkregen door bespiegeling en ontleding van het bewustzijn omtrent de wereld en zichzelf, dat de verzoening van deze tegenstelling, die de werkelijkheid uitmaakt van den eindigen geest, bestaat in het optreden van de eenheid in het tegenover elkander geplaatste, van het wezen in de werkelijkheid,

¹ Descartes heeft, gelijk bekend is, uit ons bewustzijn omtrent God afgeleid, dat de oorzaak daarvan moet worden gezocht in een openbaring van God. Deze gevolgtrekking is slechts, wat den vorm betreft, bezweken voor de kritiek van een Bayle en een Strauss (*Dogmatik* I : 394), doch behoudt als haar echte kern de boven aangewezen speculatieve gedachte.

van den grond in zijn verschijnselen, van den absoluten geest in het eindige.

Met deze gedachte zijn wij aan het einde van de bewijzen voor het bestaan van God, die daarmee zijn teruggekeerd tot hun uitgangspunt: het onmiddellijk bewustzijn omtrent God. Zij vormen alzoo in een welgesloten schakel den cirkelgang van den godsdienstigen geest, die zich voor het denken met zichzelf verzoent, gelijk wij dit in den aanhef hun taak hebben genoemd. En niets anders dan dit is toch in het algemeen ten slotte de taak van alle wijsgeerig begrijpen en bewijzen: de feiten van het bewustzijn voor het denken in verband te brengen met zijn noodwendigen grond, het wezen des geestes, ze op die wijs te ontdoen van hun onmiddellijk en toevallig karakter, en te leeren kennen als voor het denken noodzakelijke openbaringen van den geest. Wie hierin geen „wetenschappelijke” kennis wil zien, omdat zij geen waarneembaar aan te wijzen zekerheid geeft, zooals de bewijzen der exacte wetenschappen, welnu, die schrappe dan maar de geheele wijsbegeerte uit de rij der „wetenschappen”, doch moge er ook wel opletten, hoe het louter exacte weten, dat slechts te doen heeft met een bepaalden invloed van het bewustzijn, ooit aan de door niets bepaalde, de laatste zekerheid, of de van te voren vastgestelde noodwendigheid in het denken komen zal?

De slotsom dezer bewijzen is derhalve de objectieve waarheid van het geloof aan God, d. i. niet slechts de erkenning, *dat* God is, maar ook, *wat* Hij is. Het een en het ander laat zich, hoe dikwijls men het ook mocht beweren, in waarheid nooit van elkander scheiden. Van welk voorwerp ook het *wat* mij onbekend is, kan ik ook het *dat* niet kennen. Ik kom tot het laatste door de ervaring van hetgeen eenig voorwerp werkt, doch wat het werkt is feitelijk optreden van zijn wezen, de openbartng alzoo van hetgeen het *is*.

Trad het wezen niet op in de openbaring (het verschijnsel), daarachter verborgen als iets dat daarvan afgescheiden op zichzelf stond, als X, dan zou de openbaring (het verschijnsel) zelf louter schijn zijn, maar dan zou men uit haar ook niet eenmaal tot een oorzaak van haar bestaan kunnen besluiten, derhalve ook niet eenmaal het *dat* van iets op zichzelf als deze oorzaak kunnen aannemen. In deze scholastiek-scherpzinnige abstracties beweegt zich het denken om zichzelf, op een waarlijk komische wijze, in een immer vruchteloos cirkel. Om daaruit te komen, moet het verstand redelijk worden, d. w. z. het moet begrijpen, dat de scheiding tusschen wezen en openbaring slechts door hemzelf wordt gemaakt, doch in de werkelijkheid nergens bestaat; dat er geen wezen is, gescheiden van de vormen, waaronder het zich openbaart; dat dit veeleer de eenheid is, die zich in al de verschijnselen te zamen ontplooit; en dat er desgelijks geen verschijnselen zijn, gescheiden van het wezen, terwijl deze veeleer slechts de bijzondere uitingen zijn, die in het begrip van het wezen als eenheid samensmelten. — Dienovereenkomstig kunnen wij ons nu ook slechts hiermede bezig houden: de bijzonderheden, die wij in de besproken bewijzen hebben ontmoet, tot de eenheid van het begrip terugbrengen. De geschiedenis van het geloof aan God zal ons hier wederom tot leiddraad strekken, voor zoover toeh ook in haar de neiging heerscht, om de verschillende omschrijvingen der Godsidee steeds inniger met elkander te doen samensmelten en al het eenzijdige steeds vollediger te overwinnen.

Wij hebben gevonden, dat God de absolute *grond* der wereld is, de *oorspronkelijke kracht*, die de veelheid uit zich doet voorkomen, maar ook in de veelheid werkzaam is als de enkelvoudige, in alles werkende kracht, of als *wet*; het absolute *leven*, dat door de veelheid der deelen heen, zichzelf voortbrengt als het enkelvoudige *doel* van het geheel; de

absolute *wil*, of de heilige vrijheid die één is met haar wet, waarin de grond ligt, zoowel voor onze vrijheid als voor onze gebondenheid; eindelijk de absolute *geest*, de eenheid van het denken en het zijn, waarin de grond ligt zoowel als het doel van ons bewustzijn met zijn tegenstellingen, of in het algemeen van ons eindig geestelijk bestaan. Wij ontmoeten hierbij als de eenige formeele omschrijving van den grond: dat God absoluut is; en als de reële omschrijving van het wezen: de trapsgewijs volgende begrippen: kracht, leven, wil, geest. De laatste sluit de anderen in zich en vormt alzoo, met het absoluut-zijn, de omschrijving van het wezen Gods. De taak der wetenschappelijke kennis van God is derhalve: deze twee, het absoluut-zijn en het geest-zijn, in één onomstootelijk begrip te vereenigen. Zoolang er geen onloochenbare eenheid bestaat tusschen beide omschrijvingen, is dit altoos een teeken, dat één van beide of beide nog verkeerd worden opgevat, hetzij men het absoluut zijn voor abstrakte, negatieve, doode oneindigheid houdt, hetzij men het geest-zijn binnen de grenzen van het eindige opsluit, door te spreken van een op zichzelf staand, menschvormig wezen, en alzoo de beperkingen van de godsdienstige voorstelling van God tevens verheft tot den regel voor onze kennis van God.¹ Vestigt men daarentegen eenzijdig de aandacht op een van beide omschrijvingen, met veronachtzaming van de andere, dan ontstaat de dubbele eenzijdigheid in de opvatting van het godsbegrip, wier overwinning en oplossing in een hoogere eenheid wij reeds in de geschiedenis hebben aangetroffen als de taak der christelijke leer omtrent God.

¹ Het onjuiste, negatieve begrip van het absolute is, te gelijk met het feit dat hij de godsdienstige voorstelling van Gods persoonlijkheid voor een onmiddellijk gegeven, dogmatisch geldenden maatstaf houdt, de oorzaak waarom Lipsius zijn godsleer niet kan verheffen boven de onopgeloste (daarom nog niet onoplosbare) tegenstrijdigheden (*Dogmatik* § 257.)

Immers, wij herinneren ons, dat het geloof aan God bij de Hebreëen, uitgaande van praktisch zelfbewustzijn, van den beginne af zich richtte op het, van de natuur onderscheiden, geest-zijn van God; doch in dezelfde mate als hier aan zuiverheid werd gewonnen, werd detranscendentie Gods tegenover de wereld grooter, zoodat er scheiding kwam tusschen de twee, die nu samenbindende tusschenpersonen noodig hadden; — wat *deistische* verzwakking van het absoluut-zijn van God is. Omgekeerd heeft de bespiegeling bij de Grieken, van Xenophanes en Heraclitus tot op de Stoïcynen, zoo bevestigd mogelijk den nadruk gelegd op het absoluut-zijn van God als van Hem die één en alles is; doch zij heeft in haar monisme den enkelvoudigen geestelijken grond en de veelheid der zinnelijke verschijnselen niet streng uit elkander kunnen houden, veeleer God verward met het wezen der natuur en alzoo zijn geest-zijn *pantheistisch* verzwakt. Op grond van hetgeen wij hier in de geschiedenis zagen, laat zich verwachten en ook zonder moeite aanwijzen, dat beide eenzijdigheden, de deistische en de pantheistische, evenzeer lijden aan logische fouten als samenhangen met gebreken in het godsdienstig bewustzijn.

Het *deïsme* wil de grootheid Gods daardoor handhaven, dat het Hem als een enkel geestelijk (persoonlijk) wezen boven en buiten de wereld plaatst, en de wereld voorstelt als door Hem, krachtens een vrij besluit, in den tijd geschapen, doch toen even volkomen van Hem gescheiden, als een kunstwerk van zijn maker, in haar voortdurend bestaan en in haar ontwikkeling van Hem waarlijk onafhankelijk, slechts eenigszins toegankelijk voor zijn van tijd tot tijd inwerken en ingrijpen. Het is intusschen duidelijk, dat deze vermeende grootheid van God tot het daaraan tegenover gestelde leidt: is Hij buiten de wereld, dan wordt Hij toch door de wereld beperkt, en is Hij derhalve een in de ruimte

beperkt wereldwezen buiten de ruimte en de wereld, hetgeen een tastbare tegenstrijdigheid is. Zijn vrijheid wordt dan in den regel beperkt, ja is eigenlijk geheel tot rust gekomen door den aan natuurwetten gebonden loop der wereld en als zij zich eens voor een keer, bij wijze van uitzondering, roeren en werkzaam zijn wil, kan dit slechts geschieden door de natuurwetten, die zij zelf toch eerst heeft vastgesteld, op te heffen en te verbreken, derhalve door te handelen in strijd met wat zij zelf vroeger deed. Zoo wordt de God der deisten niet slechts van alle kanten beperkt, maar daarna ook weer willekeurig-vrij; Hij komt in strijd met zichzelf; Hij wordt een in den tijd veranderlijk wezen, die zich slechts in graad, en allermint wat soort betreft, van een zeer machtig mensch onderscheidt. Met dit eindig maken van God gaat hand aan hand het ontnemen van een ziel aan de wereld; zij wordt verlaagd tot een dood werktuig, dat, zonder een eigen leven en streven, door een vreemde hand eenmaal in elkander gezet en opgetrokken, haar eenzamen loop vervolgt overeenkomstig mechanische wetten, door den wil van een vreemde haar voorgeschreven. Daarbij kan geen sprake meer zijn van een ontwikkeling uit eigen drang en kracht overeenkomstig een inwendig aanwezige wet, noch van een zelfstandig leven of van een eigen vorming, wat toch het wezen is van elk organisme en van de geheele natuur; de natuur, die voor de Grieken vol goddelijk leven was, heeft haar ziel verloren.¹ De mensch eindelijk, door een oneindige kloof van den buiten de wereld verkeerenden God gescheiden, kan Hem wel als Schepper, wetgever en rechter eeren en vreezen, maar hij kan onmogelijk met dien ver verwijderde levensgemeenschap aan-

¹ Vgl. Schiller's aangrijpende klacht in "Griekenland's Goden", die weerklank heeft gevonden en nog altoos vindt in de geheele moderne wereld, voor zoover zij gevangen is in het traditioneele deïsme.

binden; het mystieke zich in God en God in zich weten dat de kern van alle godsdienst is, kan hier geen ernstige plaats vinden. Een God, die als een afgemeten, buiten de wereld verkeerende persoon, zich over het algemeen met het eindige niet bemoeit, en het veeleer als zijner natuur onwaardig buiten zich houdt, kan ook niet als licht, leven en liefde werkzaam zijn in het hart van den mensch. Daar is geen nederdalen, noch een zich mededeelen van God aan den mensch, ten einde hem los te maken uit de banden van het eindige; en de mensch wordt slechts verwezen naar de gebonden kracht van zijn natuurlijk vrij willen, door welks streven naar deugd hij den ver verwijderden God zal kunnen naderen, alsof het doel der volkomenheid, die aan God gelijk is, den spot drijvend met al ons streven, niet altoos op grooteren afstand van ons liggen en verder van ons wijken zou! Zoo past de deistische voorstelling omtrent God bij een wettelijke godsdienstigheid, die nooit den afgrond overschrijdt, die den zondaar van den Heilige gescheiden houdt,¹ en dientengevolge zich verliest in een ijdel jagen naar gerechtigheid, óf ten slotte het vruchteloze zoeken naar gemeenschap met God opgeeft en zich tevreden stelt met het bewustzijn van een (altoos slechts betrekkelijke) zedelijke rechtschapenheid, d. i. de plaats van levende godsdienst laat innemen door een moraal, die te nauwer nood of in 't geheel niet meer godsdienstig is. Elke wettelijke godsdienst is in beginsel deistisch en het deïsme is in beginsel wettelijke godsdienst. Doch ook de moraal blijft daarbij onzuiver, daar toch de mensch, volgens de vooronderstelling der deïsten, aan de zedewet gebonden is als aan het gebod van een Heer buiten hem en verwezen wordt naar de vergelding van een rechter buiten hem. Dat

¹ Ook dit heeft Schiller op klassieke wijze uitgedrukt in zijn kernachtig gedicht: „Het ideaal en het leven.”

de wet van het goede het wezen van het willen in het algemeen, van het menschelijke zoowel als van het goddelijke is, en dat het goede te willen zijn eigen zaligheid medebrengt — deze beide hoofdwaarheden van elke meer ernstige moraal kan het deïsme niet erkennen; of het zal, indien het dit toch doen wil, van den goddelijken wetgever een onbeduidende bijzaak maken, een louteren vorm van voorstelling.¹ Ten slotte zal, over het geheel genomen, dit het lot van het deïsme zijn: hoe vollediger en consequenter het de zelfstandigheid van de wereld en van den mensch opvat, des te meer dringt het God terug naar het nevelachtige begin aller dingen; het verliest alzoo alle reële beteekenis voor de werkelijke, de bestaande wereld en wordt ten slotte ook in theorie geheel losgelaten, als een voorstelling, die praktisch zonder beteekenis is; en in zijn plaats treedt een wereld, die van den beginne af zelfstandig is, haar grond heeft in zichzelf, God zelf is. Zoo verkeert het deïsme in pantheïsme.

Het *pantheïsme* heeft gelijk, voor zoover het de fouten van het deïsme wegneemt; juist menig diep religieus gevoel heeft zich van oudsher, tegenover den kouden afstand, waarop zich de God van het deïsme bevond, sterk aange trokken gevoeld door het diep gevoel van God in het pantheïsme. Dat het tegenover de deïstische beperking van God, zijn absoluut-zijn in vollen ernst aanvaardt en dienovereenkomstig de verhouding van God tot de wereld niet opvat als stonden zij buiten elkander, maar als grepen zij in elkander („immanentie”), weshalve het de wereld ook niet van goddelijk leven ontbloot, maar vervuld en den mensch niet door Gods geest verlaten, maar gedreven acht: Dat is de waarheid van het pantheïsme, die iedere meer ern-

¹ Waarvoor de verhouding der moraal tot het geloof aan God bij Kant het klassieke voorbeeld is.

stige bespiegeling en de christelijke eerst recht behoort te erkennen en toe te passen, want zonder dezen grondslag zouden juist hoofdpunten in de christelijke leer als die betreffende den godmensch en verzoening, genade en vrijheid, naar hun bijzonder religieuze beteekenis onverstaanbaar zijn en tot wonderlijke omschrijvingen van gemeenplaatsen uit de moraal vernederd worden. Wat echter het pantheïsme evenzeer eenzijdig doet worden als het deïsme, is dit, dat het naast de eenheid tusschen God en de wereld het verschil in de eenheid over het hoofd ziet en daarmede dan ook het wezen Gods vereenzelvigt met het stoffelijke en gedeelde bestaan van de wereld, derhalve aan zijn zuiver geest-zijn te kort doet. Dit geschiedde vrij plomp in het pantheïsme der (oudere) Stoïcynen, die niet slechts meenden, dat de wereldgeest van den beginne af tevens wereld-stof of „vuur” was geweest, doch ook met het nationale veelgodendom op een uitnemenden voet bleven, omdat zij de godheid zich liet verdeelen in de bijzondere, tot goden verheven natuurkrachten. Waar daarentegen de eenheid en algemeenheid van het goddelijke zijn in abstrakten zin wordt vast gehouden, als het oneindige dat enkel met zichzelf identisch is, daar wordt het pantheïsme „akosmisme”, d. i. het bestaan der wereld gaat onder in het uitsluitend bestaan van God; het eindige wordt een schijn zonder werkelijkheid, waarvan het echter niet duidelijk wordt, vanwaar hij afkomstig is? of hoe wij er toe komen, deze wereld in schijn en ons eigen schijnbaar bestaan toch als werkelijk bestaande aan te merken? Wij vinden dezen meest abstrakten, akosmistischen vorm van het pantheïsme onder de Grieken bij de Eleatische school (Parmenides) en onder de Indiërs in het stelsel der Vedanta.¹ In den nieuweren tijd komt Spinoza's leer van de absolute

¹ Zie boven bl. 32 en 52.

substantie ten minste in haar gevolgtrekkingen op hetzelfde neer, gelijk Hegel te recht heeft opgemerkt. Toen Hegel nu, tegenover dit strakke zijn van de oneindige substantie, die geen onderscheidingen, geen eindigheid in zich toelaat, het oneindige worden plaatste en juist in de beweging, die door de tegenstellingen heen wordt aangetroffen, het leven van den absoluten geest zag, had hij daarmede ongetwijfeld het hoofdgebrek aangewezen niet enkel van Spinoza's substantie, maar ook van de gewone theistische leer omtrent God, die aan afgetrokkenheid in Plato's geest leidt, en had hij zeer juist aangeduid wat noodzakelijk verbeterd moet worden. Intusschen beging hij weder volkomen dezelfde fout als zijn groote voorganger Heraclitus: tegenover het abstrakte zijn, waarin geen beweging en geen onderscheidingen worden aangetroffen, stond voor beiden een even abstrakt worden, waarin noch rust noch eenheid heerscht. Wel is het in geen deele stellig uitgemaakt, of deze opvatting van Hegel's leer omtrent God in het geheel wel en in hoever dan in den geest van Hegel zelf was, doch in ieder geval werd zij feitelijk (en niet zonder eenigen grond volgens de dialektische methode) zoo verstaan, dat God niet op zichzelf reeds en van eeuwigheid af absolute geest is, maar het eerst worden zal door den loop heen van het proces der wereld in den tijd, en dat Hij eerst in het denken der menschen zijn oorspronkelijk geest-zijn bereikt heeft, tot bewustzijn van zichzelf als geest gekomen is. Het springt in het oog, dat dit „pantheïsme van het proces”, gelijk men het niet onvoegzaam heeft genoemd, de beide bepalingen, van het absoluut-zijn en van het geest-zijn, zoo weinig één doet worden, dat zij veeleer juist hier zoo scherp mogelijk door innerlijke verdeeldheid uit elkander gaan: voor zoover God absoluut is, de grond van al wat bestaat, is Hij hier toch nog geen geest, maar zuiver zijn of niets of worden; voor zoover Hij daarentegen wer-

kelijk geest is, is Hij juist niet meer absoluut, maar in den tijd geworden en gedeeld aanwezig in de afzonderlijke geesten. En kan men in het geheel nog wel absoluut-zijn toekennen aan een God, die, om zijn waar bestaan te bereiken, eerst nog het wordingsproces der wereld, in den tijd doorloopen moet? Wordt het absoluut-zijn van God niet evenzeer te niet gedaan door dat in de wereld aan den tijd gebonden zijn, als in het deïsme door zijn gebonden zijn aan de ruimte buiten de wereld? Plaatst men zich bovendien niet op een naief anthropocentrisch ¹ standpunt, als men meent: God heeft van eeuwigheid af op zijn volledig bestaan moeten wachten, totdat Hij het eindelijk, vóór eenige duizendén jaren, op de kleine planeet de Aarde in de soort Mensch heeft gevonden? Bij deze logische fouten komt nog, dat het pantheïsme ook het feit der godsdienst niet kan verklaren. Er kan geen godsdienstige verhouding tusschen den mensch en God bestaan, als de mensch — overeenkomstig het akosmistische pantheïsme — niet werkelijk bestaat en slechts schijn is; doch evenmin, indien God slechts in den mensch werkelijk als geest aanwezig is en overigens slechts bestaat als een blinde macht zonder geest. Daaruit zou men ontegenzeggelijk de ongodsdienstige gevolgtrekking mogen afleiden, dat de geesten der menschen derhalve alleen het waarlijk goddelijke in de wereld zijn. Feitelijk is dan ook het „pantheïsme van het proces” verlopen in het atheïsme en in het anthropologisme van Feuerbach en van (den lateren) Strauss.

Laat deze kritiek zien, hoe veronachtzaming van de eene of van de andere der twee bepalingen, het absoluut-zijn of het geest-zijn, tot onhoudbare eenzijdigheden in de opvatting van het godsbegrip leidt, dan hebben wij daarin ook ingewikkeld een bewijs voor de stelling, dat elke van deze twee

¹ D. w. z. waarbij de mensch het middelpunt is.

bepalingen, goed verstaan, van zelf zal leiden tot de andere als het haar aanvullende begrip. En wat wil dit wel zeggen: het begrip van het absolute goed verstaan? Allerm minst mag men daarbij denken aan den overtreffenden trap van wat groot is, want dat blijft altoos iets betrekkelijks, slechts in graad, niet in wezen onderscheiden van al wat eindig is. Het absolute kan tot het eindige niet eenvoudig in de verhouding staan van een eerste en bovenste lid in een reeks bijzondere dingen, maar van het alles omvattende algemeene tot het bijzondere, dat daarin is opgenomen. Dienovereenkomstig mag men het absolute ook niet voorstellen als de „eenvoudige oneindigheid”, als de loutere negatie van iedere bepaling, als eenvoudig zijn zonder einde, waaromtrent niets stelligs kan worden gezegd, omdat men daardoor, naar het schijnt, te kort zou doen aan zijn oneindigheid. Dit is de voornaamste dwaling van alle afgetrokken denken, de reden waarom het transcendente godsbegrip geen inhoud heeft en waarom men de mogelijkheid om God te kennen loochent, van af de vaderen die in Plato's geest dachten tot op de school van Schleiermacher toe.¹ Dat zij deze dwaling, die Spinoza tot de bekende formule leidde: „omnis determinatio est negatio”,² heeft weerlegd, is de blijvende verdienste van Hegel's bespiegeling. „Het absolute” is inderdaad zoo weinig een enkel negatief begrip, dat het veeleer het meest positieve, ja het uitsluitend volstrekt positieve begrip is, want het is niets minder dan de vaststelling van het zijn. Het absolute is het algemeene zijn, dat de grond is van

¹ Zie Lipsius, *Dogmatik* § 257: „Al wat wij stellig zeggen omtrent het absolute, heft het absoluut-zijn op.” De insgelijks daar voorkomende stelling, dat de wijsbegeerte reeds lang het begrip van het absolute, als van huis uit onbruikbaar, zou hebben laten varen, indien er geen godsdienstige behoeften waren, is zoo kennelijk in strijd met de geheele geschiedenis der wijsbegeerte, dat zij slechts een onhoudbare dogmatische hypothese kan heeten.

² D. i. Elke omschrijving sluit een ontkenning in.

zichzelf en van alle in zich opgenomen bijzonder zijn. Het is als het algemeene zonder grenzen tevens het meest bepaalde, want het wordt geheel en al door zichzelf bepaald en ontleent aan zichzelf de bepaling van al wat overigens is. Het absolute bepaalt zichzelf, d. w. z. het roept in zichzelf, in zijn eenvoudige eenheid, bepalingen, onderscheidingen, tegenstellingen te voorschijn. Zoo is zijn zichzelf bepalen of de grond zijn van zichzelf (zijn „Aseität”) onmiddellijk tevens een zich van zichzelf onderscheiden of de grond zijn van het andere dat van hemzelf is, van het eindige, van de wereld (zijn „almacht”). Doch juist omdat zijn in het aanzijn brengen van al het bijzondere slechts een handeling van zijn *zelfbepaling* is, *blijft* het ook in al dat bijzondere *bij zichzelf*. De grond gaat bij het werken niet te loor, de eenheid lost zich niet in de veelheid op, maar onderscheidt zich van haar als eenheid. Het absolute is niet enkel het voortbrengen van al wat een onderscheiden bestaan heeft, maar tevens de opheffing daarvan in zichzelf of het nadenkend teruggaan van dat door zichzelf voortgebracht, dat nu een onderscheiden bestaan heeft, naar de altoos blijvende eenheid van zichzelf. Het is het algemeene dat zich over alles uitstrekt en dat het bijzondere niet slechts als zijn ander ik buiten zich plaatst, maar het ook als het zijne, zijn eigendom en het hem ten dienste staande, voor zich plaatst. Slechts zoo, door dit aanhoudend nadenkend teruggaan uit de veelheid van het bepaalde naar de eenheid van den door niets beperkten grond, blijft het absolute ook in hetgeen onderscheidenlijk bestaat de zich over alles uitstreckende, samenbindende of vereenigende macht d. i. de wet van den samenhang der wereld. Reeds het enkele begrip van „wet” de door de ervaring gegeven grondwaarheid — eischt juist, bij ernstig doordenken, dit begrip van het absolute als de „energische eenheid,” die niet slechts al het bijzondere uit

zich laat voorkomen, maar daarin ook heerschende eenheid blijft, terwijl zij al het bepaalde wederom tot zich in betrekking brengt, als tot den alles bepalenden grond en — mogen wij er aanstonds bijvoegen — zijn doel. Slechts in deze dubbele werkzaamheid: het uitgaan van de eenheid in de veelheid en het teruggaan uit de veelheid in de eenheid, het onderscheiden en nadenkend teruggaan, kan het leven van het absolute bestaan, zooals de scherpzinnige Heraclitus dit reeds heeft opgemerkt, toen hij sprak van den „weg van den logos naar beneden en naar boven”. Op deze twee momenten in het absolute komen ook de beide begrippen omtrent metaphysische eigenschappen neer: het absolute is *eeuwig* omdat het de grond is van zichzelf en van al wat verder bestaat, want als de grond van zichzelf kan het noch een begin noch een einde hebben, noch onderworpen zijn aan veranderingen in den tijd, die toch altoos iets zouden zijn, dat bewerkt wordt door iets anders; maar als de grond van al wat verder bestaat, is het ook de macht die voor elk worden in den tijd den grond legt en het beheerscht. Voor zoover echter het absolute in het bijzondere toch geheel bij zichzelf blijft en voor elk deel-bestaan nadenkend teruggaat tot zichzelf als de ondeelbare eenheid van het zijn, is het in elk gedeeld bestaan in de ruimte: datgeen wat zonder ruimte in te nemen in zichzelf bestaat, of „*alomtegenwoordig*” subject, gelijk reeds Augustinus de alomtegenwoordigheid op onovertreffelijke wijs aldus heeft verklaard, dat God is „*ubique totus in semet ipso*” („overal geheel in zichzelf”).

Doch hiermede zijn wij, alleen door een ontleding van het begrip der formeele bepaling van het absolute, van zelf reeds gekomen tot de reële bepaling van God als *geest*. Want dat zich van zichzelf onderscheiden en nadenkend tot zichzelf terugkeeren, is ons het meest onmiddellijk en nauwkeurigst bekend als de werkzaamheid en het wezen van onzen

geest; van dáár brengen wij het eerst, bij analogie, in mindere mate over op het lagere, gevoelende en organische leven. Is echter dezelfde werkzaamheid, die wij als het wezen van onzen geest kennen, aan het absolute eigen, dan kan zij Hem, den grond van onzen geest, onmogelijk in geringere mate en in minder bepaalden vorm eigen zijn dan aan onzen geest. Daaruit volgt, dat met de goed begrepen formeele bepaling van God als het „absolute”, slechts de reële bepaling van Hem als „Geest” waarlijk overeenstemt. Maar dan mogen wij ook met het volste recht de beide momenten in den absoluten Geest met dezelfde namen aanduiden, waarmede wij de overeenkomstige werkzaamheden van onzen geest onderscheiden. Wij zullen derhalve het voortbrengen Gods van het begrensde uit de eenheid van zijn wezen — het naar buiten treden of objectiveren van zichzelf — zijn *willen* noemen, en zijn nadenkend teruggaan van al het begrensde naar de eenheid van zichzelf — het tot zichzelf inkeeren of subjectiveren van zijn naar buiten treden — *rede*. Deze twee zijn, evenals in ons, ook in God niet van elkander af te scheiden: wil is slechts aanwezig waar een werkzaam zijn wordt aangetroffen van uit het eigen, in zichzelf verdiept of redelijk zelf; en rede slechts, waar een tal van voorwerpen, door de zelfwerkzaamheid van een subject, wordt samengevat als een voor dat subject bestaande eenheid; zelfwerkzaamheid toch is vrijheid, wil. Wil men eindelijk nog onderscheid maken tusschen die beide en de eenheid zelf, waarvan de werkzaamheid van het willen uitgaat en waarnaar het nadenken van de rede terugkeert, als het zuivere in zichzelf zijn van God, dan zou het, naar den mensch geoordeeld, niet ongepast zijn van *gevoel* te spreken.¹

¹ Deze afleiding van den „absoluten Geest” stemt, wat de slotsom betreft, overeen met die van Biedermann.

Verstaat men onder *theïsme* een godsbegrip, dat, tegenover het deïsme en het pantheïsme geplaatst, de waarheid in beide aangetroffen zonder de daaraan verbonden eenzijdigheden en gebreken bevat, dan is het duidelijk, dat het hier gegeven godsbegrip, dat er evenzeer naar streeft het absoluut-zijn als het geest-zijn van God in hun ware eenheid vast te houden, het gevoegelijkst „theïstisch” kan worden genoemd. Doch denkt men bij „*theïsme*” ook nog aan het begrip der „absolute persoonlijkheid”, dan rijst de vraag, of dit wel geheel is opgenomen in het hier gegeven begrip? Verstaat men onder „persoonlijkheid” niets anders dan de eenheid van wil en rede, of het subject dat zichzelf bepaalt en zich van zichzelf bewust is, dan kan er, overeenkomstig het boven aangevoerde, geen bezwaar tegen zijn, om dit begrip aan God toe te kennen. Ja, men zou gevoegelijk kunnen beweren, dat de persoonlijkheid slechts in God volkomen is, voor zoover nl. slechts in Hem de zelfbepaling door niets gebonden werkzaam, vrij, en slechts in Hem het zelfbewustzijn het door niets gebonden algemeene en enkelvoudige is, dat alles in de synthetische eenheid van het Ik samenvat.¹ Doch juist hierin ligt zulk een specifiek onderscheid tusschen het vrij-zijn en bewustzijn Gods en de wijze waarop die beide tot 's menschen persoonlijkheid behooren, dat daaruit de rechtmatigste bedenkingen voortvloeien tegen de toepassing van dit begrip op God.

Wel is het zelfbewustzijn in ons ook een onderscheiding tusschen ons enkelvoudig zelf en onze talrijke momenten en bepalingen, maar tevens een onderscheiding tusschen onszelf en de wereld, die als een beperking tegenover ons staat en zich aan ons voordoet als een buiten ons geplaatst object.

¹ Vgl. Lotze, *Mikrokosmos* III: 565 ff. en Pfleiderer, *Wesen der Rel.* 194 f.

Ons zelfbewustzijn is altoos opgesloten in een tegenstelling met ons bewustzijn omtrent de wereld. Evenzoo ontmoet onze vrijheid steeds beperkingen en belemmerende grenzen in de tegenover haar geplaatste noodwendigheid van het objectieve zijn, van de wereld. Noch het een, noch het ander, kan op dezelfde wijs in God aanwezig zijn. Zijn zelfbewustzijn kan niet staan tegenover zijn bewustzijn omtrent de wereld, daar Hij dan, voor het wegnemen van deze tegenstelling, een hoogere eenheid boven zich noodig hebben en zelf derhalve in het gedeelde, eindige zijn vervallen zou. Wel volgt daaruit in geen deele, dat God geen zelfbewustzijn zou kunnen hebben, doch zeer zeker, dat zijn zelfbewustzijn één zou moeten zijn met zijn bewustzijn omtrent de wereld, terwijl het laatstgenoemde slechts de ontwikkelde som zou zijn van den inhoud van het eerst genoemde, zooals inderdaad vele kerkleeraars uitdrukkelijk hebben verklaard.¹ Daarmede wordt de waarheid, dat God zich van zichzelf bewust is, volstrekt niet opgeheven, maar wel de scheiding weggenomen tusschen subject en object en de verzekering alzoo geschonken, dat God inderdaad *onmiddellijk* kennis draagt van alle leven in de schepping;² en dit heeft gewis meer beteekenis uit een godsdienstig dan uit een metaphysisch oogpunt. Wij ontvangen langs dien weg de verzekering, dat al wat ons inwendig roert en wij in ons binnenste ervaren, zijn onmiddellijke weerkaatsing vindt in God zelf, als ware het midden door zijn hart gaat, en dat derhalve ons gering bestaan zoo nauw met zijn oneindig leven is verbonden, zoo zeker daarin opgenomen, als dit het geval is met het geringste organische deel in het enkelvoudige leven en ervaren van het organisch geheel. Doch ook metaphysisch hebben wij van de allesomvattende een-

¹ Na Augustinus en Scotus Erigena inzonderheid Thomas van Aquino.

² Zij noemen daarom Gods alwetendheid "intuïtief".

heid van het bestaan, dat gedeeld is door de ruimte die de wereld inneemt en door de aeonen van den tijd, slechts daardoor volle zekerheid, dat dit alles ieder oogenblik in den hoofdzetel van het goddelijk zelfbewustzijn als eenheid saamverbonden is. Zeker schijnt daarbij de afwisseling, die in den tijd plaats heeft in het wereldproces, ook een in den tijd voortschrijdende verandering in den inhoud van het Gods bewustzijn onvermijdelijk te vorderen en daarmede Gods onveranderlijkheid gevaar te loopen. Intusschen zou het toch nog zeer de vraag zijn, of een dergelijke terugslag van den tijd in Gods bewustzijn ondenkbaar moet heeten? Daarin ligt toch nog volstrekt niet een verandering in Gods *wezen* en deze alleen wordt door het begrip van Gods eeuwigheid ten eenenmale uitgesloten. Wel zullen wij niet ontkennen, dat er toch nog bezwaren blijven bestaan, die aan 's menschen denken nog meer vragen stellen als die uit de begrippen tijd en eeuwigheid voortvloeien; maar daaruit volgt nog volstrekt niet, dat wij met een twijfelend „*Ignoramus et ignorabimus*” („wij weten het niet en zullen het nimmer weten”) moeten blijven staan voor louter tegenstrijdigheden.

Met deze eigenaardige gesteldheid van het zelfbewustzijn Gods hangt ook verder die van zijn vrijheid samen. Ook deze kan niet, evenals bij ons, buiten en tegenover de noodwendigheid staan; want dan zou die tegenstelling haar oplossing moeten verwachten van een derde, die hooger stond. Veeleer moet zijn vrijheid kortweg één zijn met de noodwendigheid van zijn wezen, die zich openbaart in het feit, dat de wereld aan wetten is gebonden. Het is toch ook volkomen duidelijk, dat men zich slechts dan Gods vrijheid werkelijk als aan niets gebonden denkt, wanneer zij niet beperkt wordt door de wetten der wereld, door den noodwendigen loop der dingen volgens haar eigen natuur. (Het blijft daarbij hetzelfde, of zij deze grens al eens van tijd tot

tijd overschrijdt — zij zou dan toch in den regel en bijna altoos bestaan.) Daar nu in ieder geval deze noodwendigheid in de natuur en dit gebonden zijn van de wereld aan wetten een onloochenbare waarheid is, die de ervaring ons leert, ja de hoofdwaarheid van hetgeen wij denkende omtrent de wereld leeren kennen en als zoodanig juist ook de grondslag van hetgeen wij denkende omtrent God leeren kennen (zie boven: het kosmologisch bewijs); laat zich deze onomstootelijke waarheid met het even stellig door niets gebonden zijn van Gods vrijheid slechts op deze wijze rijmen, dat wij die beide voor ons denken niet van elkander afzonderen, maar ten nauwste vereenigen, zoodat derhalve Gods vrijheid in de noodwendigheid van al wat is niet iets vindt, dat tegenover haar geplaatst is of haar beperkt, maar een openbaring van zichzelf, of de redelijke vorm van haar werkzaam zijn; wat overigens ook weder daarmede samenhangt, dat het zelfbewustzijn Gods, gelijk wij boven zagen, in zijn bewustzijn omtrent de wereld niet iets vindt dat daartegenover staat, maar dat er den inhoud van uitmaakt. Van welken kant wij ook mogen uitgaan, wij komen altoos tot dezelfde slotsom betreffende de eenheid van vrijheid en noodwendigheid in God, een slotsom, die wij wel de hoofdstelling van een door denken verkregen kennis omtrent God mogen noemen en die de gewichtigste gevolgen heeft voor het begrip van Gods almacht, heiligheid en gerechtigheid, de schepping en onderhouding, kortom voor de geheele godsdienstige wereldbeschouwing. In het voorbijgaan worde opgemerkt hoe ook in dit opzicht duidelijk blijkt, hoe kortzichtig en onverstandig men handelt, als men de door bespiegeling verkregen kennis omtrent God — de wortel van de genoemde veelbeteekenende hoofdstelling — voor de praktisch godsdienstige wereldbeschouwing onverschillig en zonder waarde acht!

Keeren wij van hier terug tot de boven gestelde vraag, of de toepassing van het begrip der „persoonlijkheid” op God aanbeveling verdient, dan moeten wij nu die vraag zonder omwegen ontkennend beantwoorden. Want het is niet te loochenen, dat wij onder persoonlijkheid niet enkel vrijheid en zelfbewustzijn in het algemeen verstaan — dan zouden wij gewis de vraag bevestigend kunnen beantwoorden ¹ — maar beide in den vorm, waarin wij ze *bij ons* aantreffen en zooals wij ze, overeenkomstig het boven aangevoerde, bij God juist *niet* mogen denken. Het persoonlijke zelfbewustzijn kenmerkt zich hierdoor, dat het eene, op zichzelf staande wezen zich onderscheidt van andere soortgelijke wezens, zich als een deel van het geheel plaatst naast andere deelen van het geheel en zich ondergeschikt weet aan het absolute geheel; Gods zelfbewustzijn weet zich daarentegen één met het geheel der wereld. Vervolgens kenmerkt de persoonlijke vrijheid zich hierdoor, dat zij bijzondere bedoelingen heeft, in onderscheiding, ten deele ook in tegenoverstelling van de bedoelingen en wetten van het geheel. Zoo zijn wij gewoon te spreken van een „persoonlijke regeering”, b. v. in den staat, in de kerk, en wij verstaan daaronder algemeen juist datgene, wat niet in overeenstemming

¹ Slechts in *dezen* zin had ik, in het „Wesen der Religion” het genoemde begrip opgevat; in *zoover* neem ik van het daar gezegde ook nu niets terug. Ik ben nu slechts wat voorzichtiger geworden, aangezien ik de overtuiging kreeg, dat men in den regel het genoemde begrip verstond in een zin en er gevolgtrekkingen uit afleidde, die ik voor onvereinigbaar houd en immer hield met een zuiver godsbegrip. Immers ik moest voor mijzelf opmerken, dat een begrip, dat blijkens de ervaring allerwege deze dwalingen te voorschijn riep, zelf toch wel eenige aanleiding daartoe moet geven. Zoo werd het duidelijk voor mijn overtuiging, dat de tegenstelling van het eene tegenover het andere, derhalve het eindige van den bestaansvorm, inderdaad zoo nauw verbonden is met dit begrip, dat het in onoplosbare tegenspraak komt met het absoluut-zijn van God. Wetenschappelijke oprechtheid gebiedt, dit openlijk en rondweg uit te spreken, zelfs op gevaar van de gewone beschuldiging van „pantheïsme” te zullen hooren.

is met de redelijke, in den aard der zaak gegronde orde, of met de heerschappij der algemeene wet, waarbij derhalve de bijzondere wil van één staat *tegenover* het gebonden zijn aan de wet van het geheel. De meesten, die voor de „persoonlijkheid” van God pleiten, stellen zich ongetwijfeld juist op dezelfde wijze Gods wil voor, als stond deze tegenover de noodwendigheid der dingen, terwijl zijn persoonlijke regeering in geenen deele één zou zijn met de wereldorde, veeleer in den regel daardoor beperkt, doch bij voorkomende gelegenheden ook wel, evenals de persoonlijke regeering van een heerscher onder de menschen in de aan een vaste regeling gebonden orde van den staat, zich zou veroorloven in te grijpen in de wereldorde, die haar anders beperkt, haar te verbreken, te schorsen, te veranderen en op te heffen. Het valt niet te ontkennen, dat deze populaire opvatting van Gods almachtig wereldbestuur meer dan bloot toevallig samenhangt met het begrip van den „persoonlijken” God en zeer natuurlijk daardoor telkens weer gevorderd wordt. Hebben wij nu die opvatting als onjuist leeren kennen en ons de overtuiging verworven, dat Gods vrijheid, juist omdat zij door niets gebonden, niet menschelijk is, één is met de noodwendigheid der wereld; dan is het zonder twijfel consequenter en doelmatiger ter voorkoming van gezegde dwalingen, het begrip der „persoonlijkheid”, dat bijna noodzakelijk daartoe leidt, ten minste in het wetenschappelijk spraakgebruik niet met God te verbinden. De persoonlijke voorstelling van God rust, met die van zijn abstrakt vrij of willekeurig willen, op het overwicht, dat het praktisch zelfbewustzijn, en wat dit postuleert, op het theoretisch bewustzijn omtrent de wereld en zijn begrippen en wetten heeft, derhalve op den overwegenden invloed van het Semietische op het Arische element in ons geloof aan God. Wij zagen eeds, dat de overwegende invloed, door den eenen of door

den anderen factor geoefend, tot de eenzijdigheid van het deïsme of van het pantheïsme leidt. Wij zullen derhalve reeds ten einde deze eenzijdigheden te ontgaan, goed doen, om het begrip der persoonlijkheid, dat zoo sterk naar de eene zijde heen drijft, te vermijden. Daarbij kan men tegen het begrip van den „absoluten geest” volstrekt niet eveneens de beschuldiging inbrengen, dat het naar de tegenovergestelde zijde overhelt; het houdt veeleer het juiste midden en vormt de hoogere eenheid tusschen beide zijden, zooals onze ontwikkeling daarvan moge hebben bewezen.

Het vermoeden, dat de voorstelling van een „persoonlijken” God prijs te geven, schadelijk zou zijn voor de vroomheid, zal bij nauwkeuriger onderzoek volstrekt niet gegrond blijken. Juist van een meer innige vroomheid, zooals de christelijke, bestaat de kern, gelijk wij herhaalde malen zagen, in het bewustzijn van de eenheid met God, waardoor de tweespalt tusschen het Ik en de wereld wordt opgeheven, in het zich-in-God- en God-in-zich-weten. Voor een dergelijk bewustzijn van een over en weer doordringen (immanentie) is echter de voorstelling van de „persoonlijkheid” van het object der religie zeker niet bijzonder gunstig, daar wij hiermede juist veel eerder de voorstelling plegen te verbinden van een wederkeerig uitsluiten. Dat de eene persoonlijkheid in de andere zou kunnen wonen, zijn wij in het geheel niet in staat ons voor te stellen; daarentegen is het een gedachte die volstrekt geen tegenspraak insluit en gemakkelijk wordt vast gehouden, dat onze eindige geest als een deel van het geheel zou zijn in den oneindigen als die het geheel omvat, en dat de goddelijke geest van door niets gebonden vrijheid werkt in den onzen als de kracht van ons waarachtig vrij worden. Daaruit laat het zich ook verklaren, dat blijkens de ervaring niet de meer innige mystieke vroomheid steeds weinig gewicht heeft gehecht aan de persoonlijke voorstelling van God,

terwijl de wettelijke en deïstisch moraliseerende godsdienstigheid natuurlijk den haar meest passenden vorm voor de Godsïdee in de persoonlijkheid vindt.

Maar onderstelt toch niet „de liefde Gods” noodzakelijk zijn persoonlijkheid? Zonder twijfel, wij zullen ook de goddelijke liefde het eenvoudigst voor ons *aanschouwelijk maken* met het beeld van de menschelijke en dus als een gemoedelijke verhouding tusschen twee personen. Wanneer wij echter eenmaal over dit begrip beginnen *na te denken*, kan het ons moeilijk ontgaan, dat de liefde Gods toch niet volkomen hetzelfde zijn kan als de sympathetische gemoedsaandoening van den mensch, die toch altoos een lijdelijke toestand, een ontboezeming van hartstocht is. Wij zullen dan veeleer in de goddelijke liefde slechts terug vinden wat haar zelfwerkzame zijde is in de menschelijke, maar dit zeer zeker in volkomen mate: de eigen mededeeling van zijn heiligen, zaligen geest aan en in den onzen, waardoor aan dezen geworden verzoening van zijn tweespalt, bevrijding van zijn eindig-zijn, het hoogste goed. Zeker ligt nu reeds in den subjectieven indruk van deze werking, die wij ervaren en die ons gelukkig maakt, de reden waarom de oorzaak daarvan ons „liefde Gods” *schijnt te zijn*; maar daarom is deze nog volstrekt niet *alleen* de uitdrukking voor een subjectief menschelijke beschouwingswijze, wier waarheid eenigszins twijfelachtig zou zijn, of kwalijk, in strijd met hetgeen wij denkende omtrent God hebben leeren kennen, voor ons gevoel zouden kunnen vast houden. Neen, maar het goddelijke werken, dat de reden is van die ervaring, *is* ook zoo objectief mogelijk wezenlijk hetzelfde, wat de werkzame kracht in de menschelijke liefde is, slechts zonder het eindige en het hartstochtelijke, dat haar tevens eigen is. Zoo heeft ook het evangelie, dat het duidelijkste de liefde het wezen Gods noemt, haar verwezenlijking juist daarin gezocht, dat God

in ons en wij in God zouden zijn, derhalve juist in die verhouding tusschen den oneindigen geest, als van een mystieke immanentie, waarmede de voorstelling van persoonlijkheid eerder in strijd dan in overeenstemming is. Dit punt zou, naar het mij voorkomt, een grondiger onderzoek van de zijde der theologische dogmatiek verdienen, dan daaraan, voor zoover ik zien kan, tot heden is te beurt gevallen. Maar dit hangt samen met het voorname punt, waarin de dogmatische leer over God nog altoos de oplossing moet zoeken van het vraagstuk, haar door de geschiedenis gesteld.

De openbaring Gods als verzoenende liefde, de kern van het christelijk bewustzijn omtrent God, heeft de onmiddellijk godsdienstige beweegreden aan de hand gedaan voor de vorming van de bepaald christelijke leer omtrent God in het leerstuk der drieëenheid. In zoover is het juist, dat deze leer niet is voortgevloeid uit metaphysische bespiegelingen over het wezen Gods op zichzelf beschouwd. Maar het gaat veel, veel te ver, als men in de school van Schleiermacher daaruit afleidt, dat de drieëenheid *slechts* een vorm zou zijn voor de dogmatische inkleeding van het christelijk vrome gevoel zonder genoemden ontologischen grond. Dit is reeds heel eenvoudig in openbaren strijd met de feitelijke geschiedenis dezer leer. Reeds uit de korte schets van haar ontstaan, gelijk zij hier boven werd gegeven, blijkt zooveel duidelijk, dat religieuze beweegredenen schering en metaphysische bespiegelingen inslag geweest zijn in het weefsel van deze leer. Het christelijk bewustzijn van verzoening zocht een rustpunt, waarmede het denken vrede zou kunnen hebben, in een daarmede overeenstemmende leer omtrent God; en het vond deze des te eerder en te natuurlijker in de door de Stoïcynen voorbereide speculatieve logosleer, daar zij reeds van haar kant insgelijks de metaphysische verhouding van een immanentie in een godsdienstigen zin

had omgezet en in dezelfde richting, waarin de christelijke idee der verzoening tusschen God en menschen, of van den God-mensch lag. Reeds hieruit mag men afleiden, en de verdere geschiedenis van de leer der drieënhed bevestigt dit, dat het bij haar evenmin alleen te doen is om abstrakt metaphysische bespiegeling, als alleen om subjectieve uitspraken over godsdienstig gevoel. Neen, het is daarbij van den beginne af tot heden toe te doen, om een objectieven en ontologischen grondslag te verzekeren aan het bewustzijn der religieuse ervaring, in een daarbij passend, metaphysisch godsbegrip: of omgekeerd: reeds metaphysisch zulk een begrip van God te vormen, dat het christelijk bewustzijn van Gods verzoenende liefde niet enkel toevallig daaruit en daarnaast, maar inderdaad en noodwendig voortvloeit. Dat nu het begrip der persoonlijkheid juist niets minder dan gunstig is voor het volbrengen van de taak, in de idee der drieënhed gegeven, hebben wij boven reeds gezien. Het is juist de reden, waarom het dogma zich niet kan verheffen boven de harde tegenstrijdigheden, die het bevat voor het verstand. Daarmede heeft het tevens de vruchtbare kiemen, die in het dogma op zichzelf beschouwd zouden liggen, belet zich te ontwikkelen en zijn invloed gefnuikt op een meer levendige opvatting van het goddelijk wezen, zoowel als op een diepere opvatting van de openbaring en de verlossing. Zoo bleef er een volslagen ongedempte kloof tusschen de stroeve leer der drieënhed en de evenzoo stroeve leer over God. Het mag kennelijkde taak der dogmatiek heeten, deze kloof te dempen door zoowel de speculatieve als de religieuse overwegingen, in de leer der drieënhed vervat, tot haar recht te laten komen en haar in het godsbegrip zoo te omschrijven, dat daarin geen tegenstrijdigheden worden aangetroffen. Daarmede is ook reeds gezegd, dat de eigenlijke maatstaf ter beoordeeling van de bepaald christelijke waarde van een

godsbegrip niet zoozeer, gelijk men tegenwoordig gewoonlijk onderstelt, ligt in het aannemen van de voorstelling der persoonlijkheid, dan wel veeleer hierin, in hoever het past bij de idee (wel te verstaan: de *idee*, en niet de formule!) van de drieënhed.

Ook van dit standpunt uit is het boven ontwikkelde gods-begrip, naar het mij voorkomt, volkomen te rechtvaardigen. Het metaphysische denkbeeld, dat God de absolute Geest is, die al het bijzondere uit zich als den enkelvoudigen grond laat voortkomen, die zich in al het bijzondere de alles vereenigende band betoont en die dit wederom in betrekking brengt met de concrete eenheid van zichzelf als het doel van al het bijzondere, en zoo dit laatste weder opheft in zijn bijzonder bestaan; dit denkbeeld behoeft slechts te worden toegepast op de meer bijzonder godsdienstige kringen, en wij herkennen daarin de kern der drieënhed. De absolute Geest is in de eerste plaats de voortbrengende grond van den eindigen geest — de Schepper; vervolgens begeeft Hij zich ook daarin, als de werkzame kracht der verzoening van den eindigen tweespalt, als de kracht der bevrijding, die in den strijd met hetgeen tegenover haar is geplaatst, zich een weg baant tot de zegepraal, — als de Verlosser; en eindelijk maakt hij, na strijd en lijden, den verzoenden geest één met zich, en schenkt hem het zalige leven, waarin zich de eeuwige harmonie van het geheel afspiegelt, en dat in dit deelhebben aan de rust Gods verheven is boven allen tweespalt van het eindige — de Heilige Geest des vredes, de verlichting (heiligmaking). In het wezen van den eindigen geest liggen derhalve deze drie: Hij is de oneindige grond van het eindige leven des geestes, de oneindige kracht daarin en het oneindige doel van zijn bestemming; of: het beginsel, dat de tegenstelling in het leven roept, dat daarin overgaat en dat haar met het

oog op de eenheid in zich opneemt; de eenheid vóór, in en boven de tegenstelling.¹ — Hiermede doet zich het drieëinig-zijn van de openbaring der goddelijke liefde aan ons voor als het onmiddellijk gevolg van de levensmomenten, die in God worden gevonden; de oekonomisch-religieuze drieëenheid doet zich derhalve kennen als een niet enkel subjectieve vorm van ons bewustzijn omtrent God, maar als de objectieve verschijning van het eigen wezen Gods.

De verdere ontwikkeling daarvan behoort tot de dogmatiek; de wijsbegeerte van de godsdienst heeft slechts te maken met de algemeene idee van deze leer; maar daarmede dan ook te stellig, omdat men er veelvuldig analogieën van aantreft, ook op niet-christelijken bodem. Wij kennen de Indische „Trimurti” of „Driegestalte” van Brama, Vischnoe en Siwa, die de drie momenten van het goddelijke leven aanduiden: de schepping der wereld; haar onder- en in standhouding en wel, nader bepaald, de overwinning van de in haar losbrekende disharmonieën door den God, die telkens op nieuw mensch wordt en als mensch strijdt en zegepraalt; eindelijk de voleinding der wereld door een terugkeer naar haar goddelijke eenheid, die hier intusschen niet bestaan zal in de heiligmaking, maar in de vernietiging der wereld.

Ook in de Grieksche godsdienst doen zich gelijksoortige trekken aan ons voor. Zoo in de drieheid van Zeus, Apollo en Athene, die Homerius zoo vaak samen pleegt te noemen als één enkele godheid; Zeus, de vader der goden en der menschen; Apollo, de godszoon, die mensch wordt en slavediensten verricht, ten einde als stichter van een verzoenenden eeredienst, vergiffenis te bezorgen aan de stervelingen, wier lot hij bij ervaring kent; en eindelijk Athene, de belichaming van het vrolijk rusten en verlicht zijn na een roemrijk

¹ Rom. 11; 36: Uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen.

volbrachten strijd met de tegenover de godheid geplaatste machten der duisternis. Ook in de mythe van Herakles ligt dezelfde gedachte. In Herakles, den godszoon die mensch is, komt het goddelijke leven deelen in de nooden van het aardse leven, om, worstelend met het vijandelijke lot van al wat eindig is, zijn oneindige kracht zegevierend te bewijzen, en daarna, zich ontdoende van het aardse, het zalige rijk der goden binnen te gaan, waar het logge droombeeld van het aardse leven verdwijnt en de menschheid haar goddelijke verlichting viert in de harmonieën van den Olympus.

Wie, die gevoel heeft voor den rijkdom van gedachten in hetgeen de godsdienstige verbeelding dichtte, zou niet gaarne in deze en zoovele soortgelijke trekken uit de mythologieën van alle volken dezelfde hoofdgedachte erkennen: dat het goddelijke niet enkel de buiten de wereld gelegen grond van het eindige is, maar dat het ook als oneindige kracht in het eindige optreedt, ten einde het, in den strijd met zijn disharmonieën, zegevierend tot zich op te heffen in de eeuwige goddelijke harmonie van den geest die één met hetzelfde is? Maar dit is ook juist de zin van de speculatieve Godsidee; zoo eng verbonden gaat, op het beslissende punt, het bespiegelende denken hand aan hand met het godsdienstig gemoed!

